DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

TOME PREMIER

A-B

OUVRAGES DE F. VIGOUROUX

Manuel biblique, ou Cours d'Écriture Sainte, à l'usage des Séminaires, avec cartes et illustrations. Ancien Testament. 9e édition. 2 vol. in-12. . . . . 7 »

Manual bíblico, ó Curso de Sagrada Escritura, traducido al castellano bajo la dirección de D. Vicente Calatayud y Bonmatí. Antiguo Testamento. 2 vol. in-8o. Alicante, 1891-1893.

Manuale biblico, o Corso di Sacra Scrittura. Vecchio Testamento. Versione italiana sull'ottava edizione francese. 2 vol. in-12. S. Pier d'Arena. Libreria Salesiana, 1894.

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, avec cent soixante cartes, plans et illustrations d'après les monuments par M. l'abbé Douillard. 5e édition. 4 vol. in-12. . . . . 16 »

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palæstina, in Aegypten und in Assyrien, von F. Vigouroux. Autorisirte Uebersetzung von Joh. Ibach, Pfarrer von Villmar. 4 vol. in-8o, 1885. Mayence, Franz Kirchheim.

Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, avec des illustrations d'après les monuments par M. l'abbé Douillard. In-12. . . . . 4 »

Mélanges bibliques. La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament (Les inventeurs de l'explication naturelle des miracles : Eichhorn et Paulus. — Les inscriptions et les mines du Sinaï. — Les Héthéens de la Bible. — Le Livre des Proverbes et la fourmi. — Susanne : caractère véridique de son histoire. — Les Samaritains au temps de Jésus-Christ. — La Bible et la critique, réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan), avec des illustrations par M. l'abbé Douillard. 2e édition. In-12. . . . . 4 »

Les Livres Saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures, avec des illustrations d'après les monuments par M. l'abbé Douillard. 3e édition; 5 vol. in-12. . . . . 20 »

Édition in-8o. . . . . 35 »

Les tomes I et II contenant la première partie, et les tomes III, IV et V contenant la seconde partie se vendent séparément.

La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français par l'abbé Glaire. 3e édition, avec introduction, notes complémentaires et appendices par F. Vigouroux. 4 vol. in-8o. . . . . 26 »

Le *Nouveau Testament* se vend séparément. 4e édition. In-8o. . . . . 6 »

Carte de la Palestine, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. 1 feuille de 0m47 de haut sur 0m39 de large, imprimée en quatre couleurs. 4e édition. . . . . 1 »

Achetée avec le *Manuel biblique* . . . . » 50

Les caractères hiéroglyphiques, cunéiformes, coptes, arabes, syriaques et arméniens employés dans ce volume ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME PREMIER

CONTENANT 637 ILLUSTRATIONS

A-B



PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

17, RUE DU VIEUX-COLOMBIER

—

1895



BIBLIOTHECA
UNIV. IAGELL.
CRACOVIENSIS.



LEONI · XIII · PONT · MAX ·

DE · RE · BIBLICA

DEQVE · VNIVERSA · DOCTRINA · SACRA

EXIMIE · MERITO

HOC · OPVS

IN · QVO · SVBSIDIIS · DISCIPLINARVM · OMNIVM

VOLVMEN · DIVINVM · VINDICATVR · ILLVSTRATVR

FVLCRANVS · VIGOVROVX · PRESB · SVLPICIANVS

CVM · SOCIIS

DEDICAT

PATRONO · OPTIMO · SAPIENTISSIMO

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XIII

LITTERÆ ENCYCLICÆ

DE STUDIIS SCRIPTURÆ SACRÆ[1]

VENERABILIBUS FRATRIBUS
PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS UNIVERSIS CATHOLICI ORBIS
GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES
SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Providentissimus Deus, qui humanum genus, admirabili caritatis consilio, ad consortium naturæ divinæ principio evexit, dein a communi labe exitioque eductum, in pristinam dignitatem restituit, hoc eidem propterea contulit singulare præsidium,

---

LETTRE ENCYCLIQUE

DE NOTRE TRÈS SAINT PÈRE LÉON XIII PAPE PAR LA DIVINE PROVIDENCE

DE L'ÉTUDE DE LA SAINTE ÉCRITURE

A TOUS NOS VÉNÉRABLES FRÈRES
LES PATRIARCHES, PRIMATS, ARCHEVÊQUES, ÉVÊQUES DU MONDE CATHOLIQUE
EN GRACE ET COMMUNION AVEC LE SIÈGE APOSTOLIQUE

LÉON XIII, PAPE

VÉNÉRABLES FRÈRES
SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE

Dieu, qui dans sa Providence a, par un admirable dessein d'amour, élevé dès le commencement le genre humain à la participation de la nature divine, et qui, le délivrant ensuite de la tache commune et l'arrachant à sa perte, l'a rétabli dans sa première dignité, lui a donné à cette fin un précieux secours, en lui

(1) La première place, au frontispice de ce *Dictionnaire,* appartient de droit à ce document pontifical, qui expose avec une pleine autorité et une parfaite clarté la doctrine de l'Église sur les Saintes Écritures. Il doit être la règle de tous; il sera toujours notre guide. F. V.

ut arcana divinitatis, sapientiæ, misericordiæ suæ supernaturali via patefaceret. Licet enim in divina revelatione res quoque comprehendantur quæ humanæ rationi inaccessæ non sunt, ideo hominibus revelatæ, *ut ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint, non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem* (1). Quæ *supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem,* continetur tum *in sine scripto traditionibus,* tum etiam *in libris scriptis,* qui appellantur sacri et canonici, eo quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt* (2). Hoc sane de utriusque Testamenti libris perpetuo tenuit palamque professa est Ecclesia : eaque cognita sunt gravissima veterum documenta, quibus enuntiatur, Deum, prius per prophetas, deinde per seipsum, postea per apostolos locutum, etiam Scripturam condidisse, quæ canonica nominatur (3), eamdemque esse oracula et eloquia divina (4), litteras esse, humano generi longe a patria peregrinanti a Patre cælesti datas et per auctores sacros transmissas (5). Jam, tanta quum sit præstantia et dignitas Scripturarum, ut Deo ipso auctore confectæ, altissima ejusdem mysteria, consilia, opera complectantur, illud consequitur, eam quoque partem sacræ theologiæ, quæ in eisdem divinis Libris tuendis interpretandisque versatur, excellentiæ et utilitatis esse quam maximæ.

Nos igitur, quemadmodum alia quædam disciplinarum genera, quippe quæ ad incrementa divinæ gloriæ humanæque salutis valere plurimum posse viderentur, crebris epistolis et cohortationibus provehenda, non sine fructu, Deo adjutore, curavimus, ita nobilissimum hoc sacrarum Litterarum studium excitare et commendare,

---

découvrant, par une voie surnaturelle, les secrets de sa divinité, de sa sagesse et de sa miséricorde. Car, bien que la divine révélation comprenne aussi des vérités qui ne sont pas inaccessibles à la raison humaine et qui ont été révélées aux hommes, *afin qu'elles pussent être connues de tous facilement, en toute certitude et sans aucun mélange d'erreur, ce n'est pourtant pas de ce chef que la révélation doit être dite absolument nécessaire, mais parce que Dieu, dans son infinie bonté, a destiné l'homme à une fin surnaturelle.* Cette *révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle;* est contenue, soit *dans les traditions non écrites,* soit aussi dans *les livres écrits* que l'on appelle saints et canoniques, parce qu'*écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église elle-même.*

Telle est la doctrine que l'Église n'a cessé de tenir et de professer publiquement au sujet des livres des deux Testaments; et c'est l'enseignement bien connu de l'antiquité chrétienne que Dieu, ayant parlé par les prophètes d'abord, ensuite par lui-même, enfin par les apôtres, nous a donné aussi l'Écriture qu'on appelle canonique, et que, dans cette Écriture, il nous faut voir des oracles et des discours divins, une lettre adressée par le Père céleste et transmise par les auteurs sacrés au genre humain voyageant loin de la patrie.

Si telle est l'excellence et la dignité des Écritures, qu'ayant pour auteur Dieu lui-même, elles contiennent ses mystères, ses desseins, ses œuvres les plus augustes, il s'ensuit que la partie aussi de la théologie sacrée qui a pour objet la défense ou l'interprétation des mêmes divins Livres, est d'une excellence et d'une utilité souveraines.

Aussi, après Nous être appliqué, avec le secours de Dieu et non sans succès, à favoriser, par de nombreuses lettres et allocutions, le progrès de diverses sciences qui nous paraissaient intéresser davantage la gloire divine et le salut des hommes, voilà déjà longtemps que Nous songions à faire de cette noble étude des Saintes Lettres l'objet de Nos exhortations et de Nos encouragements, en lui donnant, en même temps,

(1) Conc. Vat., sess. III, cap. II, *De revel.* — (2) *Ibid.* — (3) S. Aug., *De Civ. Dei,* XI, 3. — (4) S. Clem. Rom., *I ad Cor.,* 45; S. Polycarp., *Ad Phil.,* 7; S. Iren., *Contra hær.,* II, 28, 2. — (5) S. Chrys., *In Gen. hom.* II, 2; S. Aug., *In Ps. XXX, serm.* II, 1; S. Greg. M., *Ad Theod. ep.* IV, 31.

atque etiam ad temporum necessitates congruentius dirigere jamdiu apud Nos cogitamus. Movemur nempe ac prope impellimur sollicitudine Apostolici muneris, non modo ut hunc præclarum catholicæ revelationis fontem tutius atque uberius ad utilitatem dominici gregis patere velimus, verum etiam ut eumdem ne patiamur ulla in parte violari, ab iis qui in Scripturam sanctam, sive impio ausu invehuntur aperte, sive nova quædam fallaciter imprudenterve moliuntur.

Non sumus equidem nescii, Venerabiles Fratres, haud paucos esse e catholicis, viros ingenio doctrinisque abundantes, qui ferantur alacres ad divinorum Librorum vel defensionem agendam vel cognitionem et intelligentiam parandam ampliorem. At vero, qui eorum operam atque fructus merito collaudamus, facere tamen non possumus quin ceteros etiam, quorum sollertia et doctrina et pietas optime hac in re pollicentur, ad eamdem sancti propositi laudem vehementer hortemur. Optamus nimirum et cupimus, ut plures patrocinium divinarum Litterarum rite suscipiant teneantque constanter; utque illi potissime, quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, majorem in dies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod æquissimum est, impendant.

Hoc enimvero studium cur tantopere commendandum videatur, præter ipsius præstantiam atque obsequium verbo Dei debitum, præcipua causa inest in multiplici utilitatum genere, quas inde novimus manaturas, sponsore certissimo Spiritu Sancto : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus* (1). Tali sane consilio Scripturas a Deo esse datas hominibus, exempla ostendunt Christi Domini et Apostolorum. Ipse enim qui « miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem (2) », ad

---

une direction mieux appropriée aux nécessités des temps. Nous sentons, en effet, la sollicitude de Notre charge apostolique qui Nous engage, et en quelque sorte Nous pousse, non seulement à vouloir que cette précieuse source de révélation catholique s'ouvre plus sûrement et plus largement pour l'utilité du troupeau du Seigneur, mais encore à ne pas souffrir qu'elle soit altérée en aucune de ses parties, soit par ceux dont l'audace impie s'attaque ouvertement à la Sainte Écriture, soit par ceux qui introduisent dans son étude des nouveautés erronées ou imprudentes.

Certes, nous n'ignorons pas, Vénérables Frères, qu'il y a beaucoup de catholiques, éminents par l'esprit et le savoir, qui se consacrent avec ardeur, soit à défendre les Livres Saints, soit à en développer la connaissance et l'intelligence. Mais, tout en louant à bon droit leurs travaux et les résultats qu'ils obtiennent, Nous ne pouvons pourtant Nous dispenser d'adresser à tous ceux aussi dont le talent, la doctrine et la piété donneraient à cet égard de si belles espérances, l'exhortation pressante de s'appliquer à une si glorieuse tâche. Oui, c'est Notre vœu et Notre désir, de voir s'augmenter le nombre de ceux qui entreprennent comme il convient et soutiennent avec constance la cause des Saintes Lettres; mais ce sont particulièrement ceux que la grâce divine a appelés dans les ordres sacrés que Nous voudrions voir apporter, comme il est bien naturel, à la lecture, à la méditation et à l'explication de ces Livres, un soin et un zèle de jour en jour plus grands.

Ce qui rend cette étude digne à ce point de recommandation, c'est principalement, outre son excellence et le respect dû à la parole de Dieu, la multiplicité des avantages qui en découlent et dont nous avons pour gage assuré le témoignage de l'Esprit-Saint : *Toute l'Écriture, divinement inspirée, est utile pour instruire, pour convaincre, pour reprendre, pour façonner à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, armé pour toute bonne œuvre.* C'est dans ce dessein que Dieu a donné aux hommes les Écritures; les exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des Apôtres le montrent. Celui-là même, en effet, qui, « par

(1) II Tim., III, 16-17. — (2) S. Aug., *De util. cred.*, XIV, 32.

sacras Litteras, in divinæ suæ legationis munere, appellare consuevit : nam per occasionem ex ipsis etiam sese a Deo missum Deumque declarat; ex ipsis argumenta petit ad discipulos erudiendos, ad doctrinam confirmandam suam; earumdem testimonia et a calumniis vindicat obtrectantium, et Sadducæis ac Pharisæis ad coarguendum opponit, in ipsumque Satanam, impudentius sollicitantem, retorquet; easdemque sub ipsum vitæ exitum usurpavit, explanavitque discipulis redivivus, usque dum ad Patris gloriam ascendit.

Ejus autem voce præceptisque Apostoli conformati, tametsi dabat ipse *signa et prodigia fieri per manus eorum* (1), magnam tamen efficacitatem ex divinis traxerunt Libris, ut christianam sapientiam late gentibus persuaderent, ut Judæorum pervicaciam frangerent, ut hæreses comprimerent erumpentes. Id apertum ex ipsorum concionibus, in primis Beati Petri, quas, in argumentum firmissimum præscriptionis novæ, dictis Veteris Testamenti fere contexuerunt; idque ipsum patet ex Matthæi et Joannis Evangeliis atque ex Catholicis, quæ vocantur, epistolis; luculentissime vero ex ejus testimonio qui « ad pedes Gamalielis Legem Moysi et Prophetas se didicisse gloriatur, ut armatus spiritualibus telis postea diceret confidenter : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo* (2) ».

Per exempla igitur Christi Domini et Apostolorum omnes intelligant, tirones præsertim militiæ sacræ, quanti faciendæ sint divinæ Litteræ, et quo ipsi studio, qua religione ad idem veluti armamentarium accedere debeant. Nam catholicæ veritatis doctrinam qui habeant apud doctos vel indoctos tractandam, nulla uspiam de Deo, summo et perfectissimo bono, deque operibus gloriam caritatemque ipsius prodentibus, suppetet eis vel cumulatior copia vel amplior prædicatio. De Servatore autem humani generis nihil uberius expressiusve quam ea, quæ in universo habentur Biblio-

---

ses miracles acquit l'autorité, par l'autorité mérita la foi et par la foi gagna la multitude », avait coutume, dans l'exercice de sa mission divine, d'en appeler aux Saintes Écritures : c'est par elles qu'il montre, à l'occasion, qu'il est envoyé de Dieu et Dieu lui-même; c'est à elles qu'il emprunte des arguments pour instruire ses disciples et appuyer sa doctrine; c'est leur témoignage qu'il invoque contre les calomnies de ses adversaires, qu'il oppose en réponse aux Sadducéens et aux Pharisiens, et qu'il retourne contre Satan lui-même et contre l'impudence de ses sollicitations; c'est encore à elles qu'il recourt à la fin de sa vie, les expliquant à ses disciples après sa résurrection, jusqu'au jour où il monte dans la gloire de son Père.

Les Apôtres se sont conformés à la parole et aux préceptes du Maître, et quoiqu'il leur eût donné le pouvoir *de faire des prodiges et des miracles par leurs mains,* ils ont tiré des Livres divins un puissant moyen d'action pour répandre au loin parmi les nations la sagesse chrétienne, pour briser l'obstination des Juifs, et pour étouffer les hérésies naissantes. C'est ce qui ressort de leurs discours et, en première ligne, de ceux de saint Pierre, discours composés presque entièrement des paroles de l'Ancien Testament comme étant l'appui le plus ferme de la loi nouvelle; c'est ce qui ressort aussi des Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, et des Épîtres appelées Catholiques, et plus évidemment encore du témoignage de celui qui « se glorifie d'avoir appris aux pieds de Gamaliel la loi de Moïse et les prophètes, et de s'y être muni des armes spirituelles qui lui donnaient ensuite la confiance de dire : *Les armes de notre milice ne sont pas des armes charnelles, mais elles tiennent leur puissance de Dieu* ».

Par ces exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des Apôtres, que tous, mais surtout les jeunes soldats de la milice sacrée, comprennent bien quelle estime ils doivent avoir pour les Livres Saints, avec quel amour et quelle religion ils doivent y recourir comme à un arsenal. Nulle part, en effet, ceux qui ont à exposer, aux savants comme aux ignorants, la doctrine de la vérité catholique, ne trouveront, sur Dieu, le bien suprême et souverainement parfait, et sur les œuvres qui nous révèlent sa gloire et sa bonté, une matière plus riche et de plus amples enseignements. Quant au Sauveur du genre humain, quoi de plus

(1) Act., XIV, 3. — (2) S. Hier., *De studio Script., ad Paulin. ep.* LIII, 3.

rum contextu : recteque affirmavit Hieronymus, « ignorationem Scripturarum esse ignorationem Christi (1) » : ab illis nimirum exstat, veluti viva et spirans, imago ejus, ex qua levatio malorum, cohortatio virtutum, amoris divini invitatio mirifice prorsus diffunditur. Ad Ecclesiam vero quod attinet, institutio, natura, munera, charismata ejus tam crebra ibidem mentione occurrunt, tam multa pro ea tamque firma prompta sunt argumenta, idem ut Hieronymus verissime edixerit : « Qui sacrarum Scripturarum testimoniis roboratus est, is est propugnaculum Ecclesiæ (2). » Quod si de vitæ morumque conformatione et disciplina quæratur, larga indidem et optima subsidia habituri sunt viri apostolici : plena sanctitatis præscripta, suavitate et vi condita hortamenta, exempla in omni virtutum genere insignia; gravissima accedit, ipsius Dei nomine et verbis, præmiorum in æternitatem promissio, denunciatio pœnarum.

Atque hæc propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus Sancti profecta, ea est quæ oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam præbet dicendi libertatem, nervosam victricemque tribuit eloquentiam. Quisquis enim divini verbi spiritum et robur eloquendo refert, ille *non loquitur in sermone tantum, sed et in virtute et in Spiritu Sancto et in plenitudine multa* (3). Quamobrem ii dicendi sunt præpostere improvideque facere, qui ita conciones de religione habent et præcepta divina enuntiant, nihil ut fere afferant nisi humanæ scientiæ et prudentiæ verba, suis magis argumentis quam divinis innixi. Istorum scilicet orationem, quantumvis nitentem luminibus, languescere et frigere necesse est, utpote quæ igne careat sermonis Dei (4), eamdemque longe abesse ab illa, qua divinus sermo pollet virtute : *Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus* (5). Quamquam, hoc etiam prudentioribus

---

fécond et de plus expressif que ce que nous présente le tissu de la Bible entière, et n'est-ce pas à bon droit que saint Jérôme a pu dire que « ignorer les Écritures, c'était ignorer le Christ »? C'est de ces Écritures, en effet, que nous voyons ressortir son image, vivante en quelque sorte et animée, et dont le rayonnement porte au loin d'une façon merveilleuse le soulagement dans le malheur, l'exhortation aux vertus et les invitations de l'amour divin. En ce qui concerne l'Église, si fréquente s'y voit la mention de son institution, de sa nature, de sa mission, de ses dons; si nombreux et si forts s'y produisent les arguments en sa faveur, que le même saint Jérôme a pu dire en toute vérité : « Quiconque a été fortifié par les témoignages des Écritures, celui-là est le rempart de l'Église. » Que si l'on cherche des règles pour la formation de la vie et des mœurs, c'est encore là que les hommes apostoliques trouveront les secours les plus abondants et les plus puissants : prescriptions pleines de sainteté, exhortations empreintes à la fois de douceur et de force, exemples remarquables de toutes sortes de vertus; et à tout cela se joignant, au nom de Dieu lui-même et sur sa propre parole, la promesse des récompenses et la menace des peines éternelles.

C'est cette vertu propre et singulière des Écritures, provenant du souffle divin du Saint-Esprit, c'est elle qui donne l'autorité à l'orateur sacré, inspire la liberté apostolique de sa parole et communique à son éloquence le nerf de l'efficacité. Celui, en effet, qui porte dans son discours l'esprit et la force de la parole divine, celui-là *ne parle pas seulement en discours, mais en puissance, et par l'Esprit-Saint, en toute plénitude.* Aussi doivent-ils être regardés comme bien inconsidérés et mal inspirés, les prédicateurs qui, ayant à parler de la religion et des préceptes divins, n'apportent presque rien que les paroles de la science et de la prudence humaine et s'appuient sur leurs propres arguments plus que sur les arguments divins. En effet, quelque brillante que soit l'éloquence de tels orateurs, elle est nécessairement languissante et froide, étant privée du feu de la parole de Dieu, et elle est bien loin de cette puissance que possède la parole divine : *car la parole de Dieu est vivante, elle est efficace et pénétrante plus qu'aucun glaive à deux tranchants, pénétrant jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit.* D'ailleurs, et les plus habiles

(1) *In Is., Prol.* — (2) *In Is.,* LIV, 12. — (3) I Thess., I, 5. — (4) Jer., XXIII, 29. — (5) Hebr., IV, 12.

assentiendum est, inesse in sacris Litteris mire variam et uberem magnisque dignam rebus eloquentiam : id quod Augustinus pervidit diserteque arguit (1), atque res ipsa confirmat præstantissimorum in oratoribus sacris, qui nomen suum assiduæ Bibliorum consuetudini piæque meditationi se præcipue debere, grati Deo affirmarunt.

Quæ omnia SS. Patres cognitione et usu quum exploratissima haberent, nunquam cessarunt in divinis Litteris earumque fructibus collaudandis. Eas enimvero crebris locis appellant vel thesaurum locupletissimum doctrinarum cælestium (2), vel perennes fontes salutis (3), vel ita proponunt quasi prata fertilia et amœnissimos hortos, in quibus grex dominicus admirabili modo reficiatur et delectetur (4). Apte cadunt illa S. Hieronymi ad Nepotianum clericum : « Divinas Scripturas sæpius lege, imo nunquam de manibus tuis sacra lectio deponatur; disce quod doceas:... sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit (5); » convenitque sententia S. Gregorii Magni, quo nemo sapientius pastorum Ecclesiæ descripsit munera : « Necesse est, inquit, ut qui ad officium prædicationis excubant, a sacræ lectionis studio non recedant (6). »

Hic tamen libet Augustinum admonentem inducere, « Verbi Dei inanem esse forinsecus prædicatorem, qui non sit intus auditor (7), » eumque ipsum Gregorium sacris concionatoribus præcipientem, « ut in divinis sermonibus, priusquam aliis eos proferant, semetipsos requirant, ne insequentes aliorum facta se deserant (8). » Sed hoc jam, ab exemplo et documento Christi, qui *cœpit facere et docere,* vox apostolica late præmonuerat, non unum allocuta Timotheum, sed omnem clericorum ordinem,

---

eux-mêmes doivent en convenir, il existe dans les Saintes Lettres une éloquence admirablement variée, riche et en rapport avec la grandeur du sujet : c'est ce que saint Augustin a compris et parfaitement prouvé, et c'est aussi ce que confirme l'expérience des orateurs sacrés les plus célèbres qui, avec un sentiment de reconnaissance envers Dieu, ont proclamé qu'ils devaient principalement leur gloire à la fréquentation assidue et à la pieuse méditation de la Bible.

Convaincus de tout cela et par la théorie et par l'expérience, les Saints Pères n'ont jamais cessé de célébrer les divines Écritures et les fruits qu'on en peut tirer. Dans maint passage de leurs œuvres, ils les appellent le très riche trésor des doctrines célestes, les fontaines intarissables du salut; ils les comparent à des prairies fertiles, à de délicieux jardins dans lesquels le troupeau du Seigneur trouve, d'une façon merveilleuse, l'aliment qui le nourrit et l'attrait qui le charme. N'est-ce pas le cas de rappeler ces paroles de saint Jérôme au clerc Népotien : « Lis souvent les Saintes Écritures, ou, plutôt, que jamais ce livre sacré ne sorte de tes mains; apprends ce que tu devras enseigner:... que la parole du prêtre soit toujours nourrie de la lecture des Écritures. » Pareil aussi est le jugement de saint Grégoire le Grand, qui a défini plus sagement que personne les devoirs des pasteurs de l'Église : « Il est nécessaire, dit-il, que ceux qui s'appliquent au ministère de la prédication ne cessent jamais d'étudier les Saints Livres. »

Mais il Nous plaît de citer saint Augustin, nous avertissant que « celui-là tentera vainement de manifester au dehors la parole de Dieu, qui ne l'aura pas écoutée au dedans de lui-même, » et le même saint Grégoire prescrivant aux orateurs sacrés d'être fidèles « à se chercher eux-mêmes dans les divins oracles, avant de les porter devant les autres, de peur qu'en poursuivant les actes d'autrui, ils ne s'abandonnent eux-mêmes ». Déjà, d'ailleurs, suivant l'exemple et l'enseignement du Christ, qui *commença par agir pour enseigner ensuite*, la voix de l'Apôtre avait porté au loin cet avertissement, quand s'adressant, non pas au seul Timothée, mais à l'ordre entier des clercs, il lui prescrivait : *Veille sur toi et sur la doctrine, et*

(1) *De doct. chr.*, IV, 6, 7. — (2) S. Chrys., *In Gen. hom.* XXI, 2; *hom.* LX, 3; S. Aug., *De discipl. chr.*, 2. — (3) S. Athan., *Ep. fest.* 39. — (4) S. Aug., *Serm.* XXVI, 24; S. Ambr., *In Ps. CXVIII, serm.* XIX, 2. — (5) S. Hier., *De vit. cleric. ad Nepot.* — (6) S. Greg. M., *Regul. past.*, II, 11 (*al.* 22); *Moral.*, XVIII, 26 (*al.* 14). — (7) S. Aug., *Serm.* CLXXIX, 1. — (8) S. Greg. M., *Regul. past.*, III, 24 (*al.* 48).

eo mandato : *Attende tibi et doctrinæ, insta in illis; hoc enim faciens, et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt* (1). Salutis profecto perfectionisque et propriæ et alienæ eximia in sacris Litteris præsto sunt adjumenta, copiosius in Psalmis celebrata; iis tamen, qui ad divina eloquia, non solum mentem afferant docilem atque attentam, sed integræ quoque piæque habitum voluntatis. Neque enim eorum ratio librorum similis atque communium putanda est; sed, quoniam sunt ab ipso Spiritu Sancto dictati, resque gravissimas continent multisque partibus reconditas et difficiliores, ad illas propterea intelligendas exponendasque semper ejusdem Spiritus « indigemus adventu (2) », hoc est lumine et gratia ejus : quæ sane, ut divini Psaltæ frequenter instat auctoritas, humili sunt precatione imploranda, sanctimonia vitæ custodienda.

Præclare igitur ex his providentia excellit Ecclesiæ, quæ, *ne cælestis ille sacrorum Librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus jaceret* (3), optimis semper et institutis et legibus cavit. Ipsa enim constituit, non solum magnam eorum partem ab omnibus suis ministris in quotidiano sacræ psalmodiæ officio legendam esse et mente pia considerandam, sed eorumdem expositionem et interpretationem in ecclesiis cathedralibus, in monasteriis, in conventibus aliorum regularium, in quibus studia commode vigere possint, per idoneos viros esse tradendam; diebus autem saltem dominicis et festis solemnibus fideles salutaribus Evangelii verbis pasci, restricte jussit (4). Item prudentiæ debetur diligentiæque Ecclesiæ cultus ille Scripturæ Sacræ per ætatem omnem vividus et plurimæ ferax utilitatis.

In quo, etiam ad firmanda documenta hortationesque Nostras, juvat commemorare quemadmodum a religionis christianæ initiis, quotquot sanctitate vitæ rerumque

---

fais-le avec insistance; car, en agissant ainsi, tu te sauveras toi-même avec ceux qui t'écouteront. Nous trouvons, en effet, dans les Saintes Lettres et surtout dans les Psaumes, soit pour notre salut et notre perfection, soit pour le bien des autres, des secours toujours prêts; mais pour cela, il faut apporter aux divins oracles non seulement un esprit docile et attentif, mais la disposition d'une volonté pieuse et parfaite. Car il ne faudrait pas assimiler ces livres aux livres ordinaires. Dictés par l'Esprit-Saint lui-même, ils contiennent des vérités de la plus haute importance, et, par beaucoup de côtés, obscures et difficiles : ce qui fait que, pour les comprendre et les exposer, nous avons toujours « besoin de l'assistance » de ce même Esprit, c'est-à-dire de sa lumière et de sa grâce, qui, suivant la recommandation pressante que nous en a fait si souvent le divin Psalmiste, doivent être implorées par l'humilité de la prière et conservées par la sainteté de la vie.

Et c'est en ceci qu'apparaît merveilleusement la prévoyance de l'Église, qui, *pour empêcher que ce céleste trésor des Livres Saints, que la souveraine libéralité de l'Esprit-Saint a livré aux hommes, restât négligé*, a multiplié par ses institutions et ses lois les plus sages précautions. Elle ne s'est pas contentée d'établir qu'une grande partie en serait lue et pieusement méditée par tous les ministres dans l'office quotidien de la sainte psalmodie; mais elle a voulu que l'exposition et l'interprétation en fût faite par des hommes compétents dans les églises cathédrales, dans les monastères, dans les couvents des autres réguliers, où les études peuvent aisément fleurir; d'autre part, elle a rigoureusement prescrit qu'au moins les dimanches et les jours de fêtes solennelles tous les fidèles fussent nourris des paroles salutaires de l'Évangile. Ainsi, grâce à la sagesse et à la vigilance de l'Église, ce culte de la Sainte Écriture s'est maintenu vivant à travers les âges et fécond en multiples bienfaits.

Et, pour confirmer sur ce point Notre enseignement et Nos exhortations, il Nous plaît de rappeler comment, dès les premiers jours du christianisme, tous les hommes qui brillèrent par la sainteté de leur

(1) I Tim., IV, 16. — (2) S. Hier., *In Mich.*, I, 10. — (3) Conc. Trid., sess. V, *Decret. de reform.*, 1. — (4) *Ibid.*, 1-2.

divinarum scientia floruerunt, ii sacris in Litteris multi semper assiduique fuerint. Proximos Apostolorum discipulos, in quibus Clementem Romanum, Ignatium Antiochenum, Polycarpum, tum Apologetas, nominatim Justinum et Irenæum, videmus epistolis et libris suis, sive ad tutelam sive ad commendationem pertinerent catholicorum dogmatum, e divinis maxime Litteris fidem, robur, gratiam omnem pietatis arcessere. Scholis autem catecheticis ac theologicis in multis sedibus episcoporum exortis, Alexandrina et Antiochena celeberrimis, quæ in eis habebatur institutio, non alia prope re, nisi lectione, explicatione, defensione divini verbi scripti continebatur. Inde plerique prodierunt Patres et scriptores, quorum operosis studiis egregiisque libris consecuta tria circiter sæcula ita abundarunt, ut ætas biblicæ exegeseos aurea jure ea sit appellata.

Inter orientales principem locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cujus ex plurimis scriptis et immenso Hexaplorum opere deinceps fere omnes hauserunt. Adnumerandi plures, qui hujus disciplinæ fines amplificarunt : ita, inter excellentiores tulit Alexandria Clementem, Cyrillum; Palæstina Eusebium, Cyrillum alterum; Cappadocia Basilium Magnum, utrumque Gregorium, Nazianzenum et Nyssenum; Antiochia Joannem illum Chrysostomum, in quo hujus peritia doctrinæ cum summa eloquentia certavit. Neque id præclare minus apud occidentales. In multis qui se admodum probavere, clara Tertulliani et Cypriani nomina, Hilarii et Ambrosii, Leonis et Gregorii Magnorum; clarissima Augustini et Hieronymi : quorum alter mire acutus exstitit in perspicienda divini verbi sententia, uberrimusque in ea deducenda ad auxilia catholicæ veritatis, alter a singulari Bibliorum scientia magnisque ad eorum usum laboribus, nomine Doctoris maximi præconio Ecclesiæ est honestatus.

Ex eo tempore ad undecimum usque sæculum, quamquam hujusmodi contentio

---

vie et la science des choses divines se sont toujours montrés fervents et assidus dans la fréquentation des Saints Livres. Si les plus proches disciples des Apôtres, et parmi eux Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe, si les Apologistes ensuite, et nommément Justin et Irénée, ont entrepris, dans leurs lettres ou dans leurs livres, soit la défense, soit la propagation des dogmes catholiques, c'est surtout dans les divines Lettres qu'ils puisent et la foi, et la force, et toute la grâce de leur piété. Et quand surgirent, en beaucoup de sièges épiscopaux, ces écoles catéchétiques et théologiques, notamment celles si fréquentées d'Alexandrie et d'Antioche, leur programme ne contenait guère autre chose que la lecture, l'explication et la défense de la parole divine écrite. C'est de là que sortirent la plupart des Pères et des écrivains dont les savantes études et les remarquables ouvrages se succédèrent pendant environ trois siècles, si nombreux que cette période fut à juste titre appelée l'âge d'or de l'exégèse biblique.

Parmi ceux d'Orient, la première place revient à Origène, cet homme si merveilleux par la vivacité de son esprit et la constance de son labeur, et c'est dans ses nombreux écrits et dans son immense ouvrage des Hexaples que presque tous sont allés puiser. Il faut en ajouter plusieurs qui ont reculé les frontières de cette science : ainsi, parmi les meilleurs, Alexandrie a produit Clément, Cyrille; la Palestine, Eusèbe et l'autre Cyrille; la Cappadoce, Basile le Grand, les deux Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nysse; Antioche enfin, ce Jean Chrysostome, en qui la connaissance de cette science le disputa à la plus haute éloquence. Et cela n'est pas moins merveilleusement vrai pour l'Occident. Dans la foule de ceux qui se firent particulièrement remarquer, célèbres sont les noms de Tertullien et de Cyprien, d'Hilaire et d'Ambroise, de Léon et de Grégoire, tous deux Grands; illustres surtout sont ceux d'Augustin et de Jérôme, dont l'un montra tant de pénétration pour découvrir le sens de la parole divine, et tant de fécondité pour la faire servir au secours de la vérité catholique; dont l'autre, pour sa science extraordinaire de la Bible et pour les grands travaux accomplis afin d'en rendre l'usage plus facile, a été honoré par l'acclamation de l'Église du titre de Docteur très grand.

Depuis cette époque jusqu'au XIe siècle, bien que cette sorte d'étude n'ait pas été cultivée avec autant

studiorum non pari atque antea ardore ac fructu viguit, viguit tamen, operâ præsertim hominum sacri ordinis. Curaverunt enim, aut quæ veteres in hac re fructuosiora reliquissent deligere, eaque apte digesta de suisque aucta pervulgare, ut ab Isidoro Hispalensi, Beda, Alcuino factum est in primis; aut sacros codices illustrare glossis, ut Valafridus Strabo et Anselmus Laudunensis, aut eorumdem integritati novis curis consulere, ut Petrus Damianus et Lanfrancus fecerunt.

Sæculo autem duodecimo allegoricam Scripturæ enarrationem bona cum laude plerique tractarunt : in eo genere S. Bernardus ceteris facile antecessit, cujus etiam sermones nihil prope nisi divinas Litteras sapiunt.

Sed nova et lætiora incrementa ex disciplina accessere *Scholasticorum*. Qui, etsi in germanam versionis latinæ lectionem studuerunt inquirere, confectaque ab ipsis *Correctoria biblica* id plane testantur, plus tamen studii industriæque in interpretatione et explanatione collocaverunt. Composite enim dilucideque, nihil ut melius antea, sacrorum verborum sensus varii distincti; cujusque pondus in re theologica perpensum; definitæ librorum partes, argumenta partium; investigata scriptorum proposita; explicata sententiarum inter ipsas necessitudo et connexio : quibus ex rebus nemo unus non videt quantum sit luminis obscurioribus locis admotum. Ipsorum præterea de Scripturis lectam doctrinæ copiam admodum produnt, tum de theologia libri, tum in easdem commentaria; quo etiam nomine Thomas Aquinas inter eos habuit palmam.

Postquam vero Clemens V decessor Noster Athenæum in Urbe et celeberrimas quasque studiorum Universitates litterarum orientalium magisteriis auxit, exquisitius homines nostri in nativo Bibliorum codice et in exemplari latino elaborare cœperunt. Revecta deinde ad nos eruditione Græcorum, multoque magis arte nova libraria feliciter inventa, cultus Scripturæ Sanctæ latissime accrevit. Mirandum est enim quam

---

d'ardeur et de fruit qu'auparavant, elle l'a été néanmoins, grâce surtout au zèle du clergé. Que de soins, en effet, soit pour recueillir ce que les anciens avaient laissé de plus profitable sur ce sujet et pour le répandre convenablement classé et accru de leurs propres études, comme ont fait surtout Isidore de Séville, Bède et Alcuin; soit pour munir de gloses les textes sacrés, comme ont fait Walafrid Strabon et Anselme de Laon; soit pour conserver leur intégrité avec un soin nouveau, comme l'ont fait Pierre Damien et Lanfranc!

Au XII[e] siècle, la plupart entreprirent d'une manière digne d'éloges l'interprétation allégorique de l'Écriture : dans ce genre, saint Bernard dépassa de beaucoup tous les autres, et ses sermons empruntent presque toute leur saveur aux divines Écritures.

Mais de nouveaux et plus heureux progrès furent faits grâce à la méthode des *Scholastiques*. Ils s'appliquèrent à l'établissement du véritable texte de la version latine : les *Correctoria biblica* qu'ils firent paraître l'attestent assez; néanmoins ils consacrèrent encore plus de soin et d'activité à l'interprétation et à l'explication. Avec une méthode et une clarté qu'on avait à peine atteinte avant eux, ils distinguèrent les divers sens des textes sacrés, apprécièrent la valeur de chacun au point de vue théologique, établirent la division des livres et le sujet de chaque partie; et, en recherchant la pensée des auteurs, ils expliquèrent le lien et la connexité des pensées entre elles : et de tout cela il est facile de voir quelle lumière fut projetée sur les points les plus obscurs. D'ailleurs l'abondance de doctrine puisée par eux dans l'Écriture se manifeste pleinement, soit dans leurs livres de théologie, soit dans leurs commentaires exégétiques, et à ce titre aussi Thomas d'Aquin a obtenu parmi eux la palme.

Mais après que Clément V, Notre prédécesseur, eut créé, à l'Athénée de Rome et dans les plus fameuses Universités, des chaires de langues orientales, on commença à étudier avec plus de soin le texte original de la Bible et la traduction latine. Bientôt la renaissance de l'érudition hellénique en Occident et surtout l'invention merveilleuse de l'imprimerie donnèrent à la culture biblique un immense développement. Il faut admirer en effet combien se multiplièrent en peu de temps les exemplaires du texte sacré,

brevi ætatis spatio multiplicata prælo sacra exemplaria, *Vulgata* præcipue, catholicum orbem quasi compleverint : adeo per id ipsum tempus, contra quam Ecclesiæ hostes calumniantur, in honore et amore erant divina volumina.

Neque prætereundum est, quantus doctorum virorum numerus, maxime ex religiosis familiis, a Viennensi Concilio ad Tridentinum, in rei biblicæ bonum provenerit : qui et novis usi subsidiis et variæ eruditionis ingeniique sui segetem conferentes, non modo auxerunt congestas majorum opes, sed quasi munierunt viam ad præstantiam subsecuti sæculi, quod ab eodem Tridentino effluxit, quum nobilissima Patrum ætas propemodum rediisse visa est. Nec enim quisquam ignorat, Nobisque est memoratu jucundum, decessores Nostros, a Pio IV ad Clementem VIII, auctores fuisse ut insignes illæ editiones adornarentur versionum veterum, Vulgatæ et Alexandrinæ; quæ deinde, Sixti V ejusdemque Clementis jussu et auctoritate, emissæ, in communi usu versantur. Per eadem autem tempora, notum est, quum versiones alias Bibliorum antiquas, tum polyglottas Antuerpiensem et Parisiensem, diligentissime esse editas, sinceræ investigandæ sententiæ peraptas : nec ullum esse utriusque Testamenti librum, qui non plus uno nactus sit bonum explanatorem, neque graviorem ullam de iisdem rebus quæstionem, quæ non multorum ingenia fecundissime exercuerit : quos inter non pauci, iique studiosiores SS. Patrum, nomen sibi fecere eximium. Neque, ex illa demum ætate, desiderata est nostrorum sollertia; quum clari subinde viri de iisdem studiis bene sint meriti, sacrasque Litteras contra *rationalismi* commenta, ex philologia et finitimis disciplinis detorta, simili argumentorum genere vindicarint.

Hæc omnia qui probe ut oportet considerent, dabunt profecto, Ecclesiam, nec ullo unquam providentiæ modo defuisse, quo divinæ Scripturæ fontes in filios suos salutariter derivaret, atque illud præsidium, in quo divinitus ad ejusdem tutelam

---

principalement ceux de la *Vulgate*. Ils remplirent en quelque sorte le monde catholique, tellement, même à cette époque, en dépit des allégations calomnieuses des ennemis de l'Église, les Livres divins étaient honorés et aimés!

Comment ne pas rappeler le grand nombre de savants qui, du concile de Vienne au concile de Trente, et principalement dans les ordres religieux, ont servi la cause des études bibliques? Ils mirent en œuvre des ressources nouvelles, et par la contribution de leur talent et de leur vaste savoir, non seulement ils accrurent les richesses accumulées par leurs prédécesseurs, mais encore ils préparèrent la brillante époque qui suivit le concile de Trente et qui sembla faire revivre la gloire de l'âge patristique.

Et, en effet, personne ne l'ignore et Nous aimons à le rappeler, Nos prédécesseurs, de Pie IV à Clément VIII, firent préparer ces remarquables éditions des anciennes versions, la Vulgate et les Septante. Publiées ensuite par l'ordre et par l'autorité de Sixte-Quint et du même Clément VIII, ces éditions sont entrées dans l'usage commun. A la même époque, on le sait, d'autres versions anciennes des Livres Saints, et les Polyglottes d'Anvers et de Paris, furent éditées avec le plus grand soin et disposées de manière à faciliter la détermination du vrai sens : pas un livre de l'Ancien et du Nouveau Testament qui n'ait trouvé plus d'un habile commentateur; pas une question d'importance relative à la Bible qui n'ait exercé avec beaucoup de profit la pénétration de nombreux critiques; parmi eux un bon nombre, et c'étaient les plus pénétrés de l'étude des Saints Pères, se sont fait un nom illustre. Et il ne faut pas croire qu'à partir de cette époque le concours habile de nos exégètes ait fait défaut : il s'est toujours trouvé des hommes de mérite pour servir la cause des études bibliques, et les Saintes Lettres, que le *rationalisme* attaquait par des arguments tirés de la philologie et des études qui y confinent, n'ont pas cessé d'être victorieusement défendues par des arguments du même ordre.

Il ressort de tout cela, pour quiconque est de bonne foi, que l'Église n'a jamais et en aucune façon manqué de prévoyance; toujours elle a fait dériver utilement sur ses fils les sources de la divine Écriture; placée par Dieu même dans une citadelle qu'elle avait mission de défendre et d'embellir, elle n'a point failli

decusque locata est, retinuisse perpetuo omnique studiorum ope exornasse, ut nullis externorum hominum incitamentis eguerit, egeat.

Jam postulat a Nobis instituti consilii ratio, ut quæ his de studiis recte ordinandis videantur optima, ea vobiscum communicemus, Venerabiles Fratres. Sed principio quale adversetur et instet hominum genus, quibus vel artibus vel armis confidant, interest utique hoc loco recognoscere.

Scilicet, ut antea cum iis præcipue res fuit qui privato judicio freti, divinis traditionibus et magisterio Ecclesiæ repudiatis, Scripturam statuerant unicum revelationis fontem supremumque judicem fidei; ita nunc est cum rationalistis, qui eorum quasi filii et heredes, item sententia innixi sua, vel has ipsas a patribus acceptas christianæ fidei reliquias prorsus abjecerunt. Divinam enim vel revelationem vel inspirationem vel Scripturam Sacram, omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse dictitant, nisi hominum artificia et commenta : illas nimirum, non veras gestarum rerum narrationes, sed aut ineptas fabulas aut historias mendaces; ea, non vaticinia et oracula, sed aut confictas post eventus prædictiones aut ex naturali vi præsensiones; ea, non veri nominis miracula virtutisque divinæ ostenta, sed admirabilia quædam, nequaquam naturæ viribus majora, aut præstigias et mythos quosdam : evangelia et scripta apostolica aliis plane auctoribus tribuenda.

Hujusmodi portenta errorum, quibus sacrosanctam divinorum Librorum veritatem putant convelli, tanquam decretoria pronuntiata novæ cujusdam *scientiæ liberæ,* obtrudunt : quæ tamen adeo incerta ipsimet habent, ut eisdem in rebus crebrius immutent et suppleant. Quum vero tam impie de Deo, de Christo, de Evangelio et reliqua Scriptura sentiant et prædicent, non desunt ex iis qui theologi et christiani et

---

à ce double devoir, elle y a fait concourir tous les genres de travaux, sans avoir jamais eu, sans avoir besoin aujourd'hui qu'on vienne l'y exciter du dehors.

Maintenant le développement de notre sujet Nous amène à vous entretenir, vénérables Frères, des meilleures méthodes à employer pour l'organisation de ces études. Mais d'abord, quel genre d'adversaires nous pressent, sur quels artifices, sur quelles armes ils comptent pour nous vaincre, voilà ce qu'il faut déterminer avant tout.

En effet, autrefois la lutte était entre nous et ces hommes qui, confiants dans leur sens privé, et répudiant les traditions divines et le magistère de l'Église, avaient soutenu que l'Écriture est l'unique source de la révélation et le juge suprême de la foi; aujourd'hui c'est aux rationalistes que nous avons affaire. Fils, pour ainsi dire, et héritiers des premiers, appuyés de même sur leur propre jugement, ils ont rejeté jusqu'à ces restes de foi chrétienne qu'ils avaient reçus de leurs pères. En effet, pour eux, rien n'est divin, ni la révélation, ni l'inspiration, ni l'Écriture; il n'y a en tout cela que des œuvres humaines, des inventions humaines. On n'y trouve pas le récit véridique d'événements réels, mais ou bien des fables ineptes, ou bien des histoires mensongères; ailleurs ce ne sont ni des prophéties, ni des oracles, mais tantôt des prédictions arrangées après l'événement, tantôt des divinations dues aux énergies naturelles; ou encore ce ne sont ni des miracles proprement dits, ni des manifestations de la puissance divine, mais des prodiges qui ne dépassent nullement les forces de la nature, ou même des hallucinations et des mythes; enfin les Évangiles et les écrits des Apôtres doivent être attribués à d'autres auteurs.

Ces erreurs monstrueuses, qui renversent, croient-ils, l'inviolable vérité des divines Écritures, ils les imposent comme les décrets infaillibles d'une certaine science nouvelle, la *science libre;* et pourtant ils les tiennent eux-mêmes pour si incertaines, que sur un même point ils les modifient assez souvent et les complètent. Cependant, avec des sentiments et des pensées aussi impies sur Dieu, sur le Christ, sur l'Évangile et le reste des Écritures, bon nombre parmi eux veulent passer pour théologiens, pour chrétiens et amis de l'Évangile, et couvrir d'un nom très honorable la témérité d'un esprit impertinent.

evangelici haberi velint, et honestissimo nomine obtendant insolentis ingenii temeritatem. His addunt sese consiliorum participes adjutoresque e ceteris disciplinis non pauci, quos eadem revelatarum rerum intolerantia ad oppugnationem Bibliorum similiter trahit. Satis autem deplorare non possumus, quam latius in dies acriusque hæc oppugnatio geratur. Geritur in eruditos et graves homines, quamquam illi non ita difficulter sibi possunt cavere; at maxime contra indoctorum vulgus omni consilio et arte infensi hostes nituntur. Libris, libellis, diariis exitiale virus infundunt; id concionibus, id sermonibus insinuant; omnia jam pervasere, et multas tenent, abstractas ab Ecclesiæ tutela, adolescentium scholas, ubi credulas mollesque mentes ad contemptionem Scripturæ, per ludibrium etiam et scurriles jocos, depravant misere.

Ista sunt, Venerabiles Fratres, quæ commune pastorale studium permoveant, incendant; ita ut huic novæ *falsi nominis scientiæ* (1) antiqua illa et vera opponatur, quam a Christo per Apostolos accepit Ecclesia, atque in dimicatione tanta idonei defensores Scripturæ Sacræ exurgant.

Itaque ea prima sit cura, ut in sacris Seminariis vel Academiis sic omnino tradantur divinæ Litteræ, quemadmodum et ipsius gravitas disciplinæ et temporum necessitas admonent. Cujus rei causâ, nihil profecto debet esse antiquius magistrorum delectione prudenti : ad hoc enim munus non homines quidem de multis, sed tales assumi oportet, quos magnus amor et diuturna consuetudo Bibliorum, atque opportunus doctrinæ ornatus commendabiles faciat, pares officio. Neque minus prospiciendum mature est, horum postea locum qui sint excepturi. Juverit idcirco, ubi commodum sit, ex alumnis optimæ spei, theologiæ spatium laudate emensis, nonnullos divinis Libris totos addici, facta eisdem plenioris cujusdam studii aliquandiu facul-

---

Ces faux chrétiens trouvent des complices et des alliés nombreux parmi les adeptes des autres sciences qu'une même répugnance pour la révélation entraîne avec eux à l'assaut de la Bible. Nous ne saurions assez déplorer ces attaques chaque jour plus vives et plus multipliées. Elles sont dirigées contre les hommes instruits et éclairés qui peuvent, il est vrai, s'en défendre sans trop de peine, mais aussi et surtout contre la multitude ignorante; c'est sur elle que des adversaires acharnés concentrent tous leurs moyens de séduction. Les livres, les revues, les journaux leur servent à verser le poison mortel; ils le distillent dans les discours, dans les conversations. Déjà ils ont tout envahi dans la société; ils ont dans la main un grand nombre d'écoles, soustraites à la tutelle de l'Église, où ils ne craignent pas d'employer jusqu'à la moquerie et aux plus grossières plaisanteries pour dépraver l'esprit de la jeunesse toujours facile à recevoir les préjugés et les impressions et pour lui inspirer le mépris de l'Écriture.

Voilà, vénérables Frères, de quoi émouvoir et enflammer le zèle de tous les pasteurs. Il faut qu'à cette nouvelle *science, qui usurpe son nom,* nous opposions cette vraie science que le Christ a transmise par les Apôtres de l'Église; il faut que, dans ce combat acharné, l'Écriture sacrée voie se lever des champions bien armés pour sa défense.

En conséquence, notre premier soin doit être de faire en sorte que dans les séminaires ou les universités l'enseignement des Saintes Lettres réponde et à l'importance du sujet et aux besoins des temps. Pour y parvenir, rien n'est plus important que de bien choisir les maîtres; il faut appeler à cette charge, non certes les premiers venus, mais des hommes qu'un grand amour et une longue fréquentation des Saintes Écritures, en même temps qu'une science assez étendue, recommandent et désignent pour s'en acquitter dignement. Il convient aussi de prévoir de bonne heure à qui l'on pourra un jour confier leur succession; il sera donc expédient, partout où ce sera possible, d'appliquer exclusivement quelques sujets de grande espérance, lorsqu'ils auront parcouru honorablement la carrière des études théologiques, à l'étude des Saints Livres, en leur procurant le moyen d'en faire pendant quelque temps une étude particulière plus approfondie. Quand les maîtres auront été ainsi et choisis et formés, ils pourront aborder avec confiance

(1) I Tim., VI 20.

tate. Ita delecti institutique doctores, commissum munus adeant fidenter : in quo ut versentur optime et consentaneos fructus educant, aliqua ipsis documenta paulo explicatius impertire placet.

Ergo ingeniis tironum in ipso studii limine sic prospiciant, ut judicium in eis, aptum pariter Libris divinis tuendis atque arripiendæ ex ipsis sententiæ, conforment sedulo et excolant. Huc pertinet tractatus *de introductione*, ut loquuntur, *biblica*, ex quo alumnus commodam habet opem ad integritatem auctoritatemque Bibliorum convincendam, ad legitimum in illis sensum investigandum et assequendum, ad occupanda captiosa et radicitus evellenda. Quæ quanti momenti sit disposite scienterque, comite et adjutrice theologia, esse initio disputata, vix attinet dicere, quum tota continenter tractatio Scripturæ reliqua hisce vel fundamentis nitatur vel luminibus clarescat.

Exinde in fructuosiorem hujus doctrinæ partem, quæ de interpretatione est, perstudiose incumbet præceptoris opera; unde sit auditoribus, quo dein modo divini verbi divitias in profectum religionis et pietatis convertant. Intelligimus equidem, enarrari in scholis Scripturas omnes, nec per amplitudinem rei, nec per tempus licere. Verumtamen, quoniam certa opus est via interpretationis utiliter expediendæ, utrumque magister prudens devitet incommodum, vel eorum qui de singulis libris cursim delibandum præbent, vel eorum qui in certa unius parte immoderatius consistunt. Si enim in plerisque scholis adeo non poterit obtineri, quod in Academiis majoribus, ut unus aut alter liber continuatione quadam et ubertate exponatur, at magnopere efficiendum est, ut librorum partes ad interpretandum selectæ tractationem habeant convenienter plenam : quo veluti specimine allecti discipuli et edocti, cetera ipsi perlegant adamentque in omni vita. Is porro, retinens instituta majorum, exemplar in hoc sumet versionem vulgatam; quam Concilium Tridentinum *in publicis lectionibus,*

---

leur tâche. Pour qu'ils puissent l'accomplir heureusement et y recueillir les fruits espérés, Nous croyons utile de leur donner ici quelques avis plus étendus.

Les maîtres donc devront se proposer, au seuil même de leur enseignement, de former, et de développer dans l'esprit de leurs élèves un jugement qui les rende capables de défendre un jour les Saints Livres et d'y puiser la vraie doctrine. C'est à quoi tend le traité appelé *Introduction Biblique*, où l'élève apprend à établir l'intégrité et l'autorité de la Bible, et à en rechercher et à en découvrir le vrai sens, à démasquer et à confondre les objections captieuses. Est-il besoin de dire à quel degré il importe que ces questions soient traitées dès le début avec science et méthode, sous les auspices et avec le secours de la théologie, puisque toute la suite des études scripturaires ou bien s'appuie sur ce fondement ou bien s'éclaire de ces vérités?

Partant de là, le maître abordera la partie la plus féconde de son enseignement, qui est l'exégèse des textes : il y mettra tous ses soins, afin d'apprendre à ses auditeurs à faire servir au bien de la religion et de la piété les richesses de la parole divine. Il est impossible, Nous le comprenons facilement, d'expliquer en détail, dans les écoles, la Sainte Écriture tout entière : l'étendue de la matière et le temps ne le permettent pas. Mais comme il faut suivre une voie sûre dans l'interprétation, un maître prudent aura à éviter deux défauts dont l'un consiste à effleurer chaque livre à la hâte, l'autre à s'attarder outre mesure sur quelque passage d'un seul livre.

Il est vrai qu'on ne peut pas faire dans toutes les écoles ce qu'on fait dans les universités, c'est-à-dire présenter une exposition large et continue de tel ou tel livre sacré. Mais partout du moins il faut faire en sorte que les morceaux désignés comme objet des leçons soient traités avec une ampleur suffisante. L'explication de ces passages choisis, en instruisant les élèves, leur donnera le goût et l'amour de la Sainte Écriture, avec le désir de la lire pendant toute leur vie.

Pour cela, fidèle aux préceptes des anciens, on adoptera comme texte principal celui de la Vulgate, que le saint concile de Trente a déclaré *authentique pour les leçons publiques, les discussions, la prédi-*

disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habendam decrevit (1), atque etiam commendat quotidiana Ecclesiæ consuetudo. Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatæ hebræa et græca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, « inspectio præcedentis linguæ, » suasore Augustino, proficiet (2). Jamvero per se liquet, quam multum navitatis ad hæc adhiberi oporteat, quum demum sit « commentatoris officium, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille quem interpretetur, exponere (3) ».

Post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem, tum locus erit scrutandæ et proponendæ sententiæ. Primum autem consilium est, ut probata communiter interpretandi præscripta tanto experrectiore observentur cura quanto morosior ab adversariis urget contentio. Propterea cum studio perpendendi quid ipsa verba valeant, quid consecutio rerum velit, quid locorum similitudo aut talia cetera, externa quoque appositæ eruditionis illustratio societur : cauto tamen, ne istiusmodi quæstionibus plus temporis tribuatur et operæ quam pernoscendis divinis Libris, neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus juvenum plus incommodi afferat quam adjumenti.

Ex hoc, tutus erit gradus ad usum divinæ Scripturæ in re theologica. Quo in genere animadvertisse oportet, ad ceteras difficultatis causas, quæ in quibusvis antiquorum libris intelligendis fere occurrunt, proprias aliquas in Libris sacris accedere. Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multæ subjiciuntur quæ humanæ vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quæ cum illis continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia,

---

cation, l'exposition de la doctrine sacrée, et que recommande aussi la pratique journalière de l'Église. Ce ne sera pas une raison pour ne pas tenir compte des autres versions que l'antiquité chrétienne a estimées et employées, en particulier des plus anciens manuscrits. Quant à l'ensemble, il est vrai, les leçons de la Vulgate reproduisent fidèlement la pensée exprimée dans l'hébreu et dans le grec; toutefois, si le latin offre quelque part un sens équivoque, une expression moins correcte, il sera utile, selon le conseil de saint Augustin, « de recourir à la langue originale. » Il est clair d'ailleurs qu'il faut user en cela de beaucoup de réserve, parce que le devoir du commentateur « est non pas d'exprimer une opinion personnelle, mais de rendre la pensée de l'auteur qu'il interprète ».

Quand on a mis tous ses soins, là où il est nécessaire, à éclaircir le texte, on peut rechercher et expliquer la pensée qui s'y cache. Un premier conseil à suivre, c'est d'observer avec un soin d'autant plus vigilant les règles d'interprétation communément approuvées, que l'attaque des adversaires est plus pressante et plus exigeante. C'est pour cela qu'à l'analyse du sens des mots, du contexte, des passages parallèles, etc., il est bon d'ajouter les lumières que peut fournir l'érudition. On évitera pourtant d'accorder plus de temps ou d'application à ces questions qu'à l'étude des Saints Livres eux-mêmes, de peur que la trop grande abondance de connaissances qu'on leur donne ne soit plus nuisible qu'utile à l'esprit des jeunes gens.

Cela fait, on pourra en toute sécurité se servir de la Sainte Écriture dans les matières théologiques. Dans ce genre d'études, il est bon de remarquer qu'aux difficultés déjà nombreuses que présente d'ordinaire l'intelligence des livres anciens s'ajoutent des difficultés spéciales aux Livres Sacrés. Là, en effet, les paroles dont l'Esprit-Saint est l'auteur recouvrent une foule d'objets qui dépassent de beaucoup la portée de la raison humaine, à savoir, les mystères divins et tout ce qui s'y rattache; souvent la pensée est si haute ou si mystérieuse, que ni le sens littéral ne suffit à l'exprimer, ni les lois ordinaires de l'herméneutique à la découvrir. Aussi le sens littéral appelle-t-il à son secours d'autres sens qui servent soit à éclairer la doctrine, soit à fortifier les préceptes moraux.

(1) Sess. IV, *Decr. de edit. et usu sacr. libror.* — (2) *De doct. chr.*, III, 4. — (3) S. Hier., *Ad Pammach.*

quam exprimere littera et hermeneuticæ leges indicare videantur : alios præterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda præcepta vitæ, ipse litteralis sensus profecto adsciscit. Quamobrem diffitendum non est religiosa quadam obscuritate Sacros Libros involvi, ut ad eos, nisi aliquo viæ duce, nemo ingredi possit (1) : Deo quidem sic providente (quæ vulgata est opinio SS. Patrum), ut homines majore cum desiderio et studio illos perscrutarentur, resque inde operose perceptas mentibus animisque altius infigerent; intelligerentque præcipue Scripturas Deum tradidisse Ecclesiæ, qua scilicet duce et magistra in legendis tractandisque eloquiis suis certissima uterentur. Ubi enim charismata Domini posita sint, ibi discendam esse veritatem, atque ab illis, apud quos sit successio apostolica, Scripturas nullo cum periculo exponi, jam sanctus docuit Irenæus (2) : cujus quidem ceterorumque Patrum doctrinam Synodus Vaticana amplexa est, quando Tridentinum decretum de divini verbi scripti interpretatione renovans, *hanc illius mentem esse declaravit, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari* (3).

Qua plena sapientiæ lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiæ biblicæ retardat aut coercet; sed eam potius ab errore integram præstat, plurimumque ad veram adjuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria præclare certet Ecclesiæque utiliter. In locis quidem divinæ Scripturæ qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut, quasi præparato studio,

---

Aussi faut-il reconnaître qu'il règne dans les Saints Livres une sorte d'obscurité mystérieuse, et qu'on ne peut s'y engager sans guide. Dieu a voulu ainsi (c'est une pensée fréquente des Saints Pères) nous les faire approfondir avec plus de goût et d'ardeur et, grâce à ces efforts, en graver plus profondément les enseignements dans nos esprits et dans nos cœurs. Il a voulu surtout nous faire comprendre qu'il a remis les Écritures aux mains de l'Église, et que nous recevrions d'elle, pour la lecture et l'interprétation de la parole divine, une direction et un enseignement infaillibles. Où sont les dons et les promesses de Dieu, là est la source où il faut puiser la vérité : si l'on veut une exposition sûre des Écritures, il faut la demander à ceux en qui se perpétue la succession apostolique; telle était déjà la doctrine de saint Irénée, telle est celle de tous les autres Pères. Le concile du Vatican l'a sanctionnée, quand, renouvelant le décret du concile de Trente sur l'interprétation de la parole divine écrite, *il déclara que sa volonté était que dans les choses de la foi et des mœurs, se rapportant à l'édification de la doctrine chrétienne, on tînt pour le vrai sens de la Sainte Écriture celui qui a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Écritures; et que par conséquent il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture sainte contrairement à ce sens ou au sentiment unanime des Pères.*

Cette loi pleine de sagesse, loin de retarder ou d'empêcher les recherches de la science biblique, la préserve plutôt de l'erreur, et l'aide beaucoup à faire de vrais progrès. Car tout docteur privé a devant lui un vaste champ où, s'avançant en toute sûreté, il peut se distinguer et servir l'Église par son talent d'interprète. Le sens de plusieurs passages des divines Écritures n'est pas encore certain et défini : il se peut que, par un dessein miséricordieux de la Providence, les recherches des savants fassent mûrir les questions que tranchera plus tard le jugement de l'Église. Quant aux passages déjà définis, le docteur privé peut encore se rendre utile, en rendant plus claire l'exposition qui s'en fait au commun des fidèles, plus profonde celle que

(1) S. Hier., *Ad Paulin., de studio Script. ep.* LIII, 4. — (2) *Contra hær.*, IV, 26 5. — (3) Sess. III, cap. II, *De revel.*; cf. Conc. Trid., sess. IV, *Decret. de edit. et usu sacr. libror.*

judicium Ecclesiæ maturetur; in locis vero jam definitis potest privatus doctor æque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis. Quapropter præcipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturæ testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis Novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu, *sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio* (1), eâdem ipse ratione interpretetur; atque ex adjumentis disciplinæ suæ convincat, eam solam interpretationem, ad sanæ hermeneuticæ leges, posse recte probari. In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiæ accepta, tamquam summa norma est adhibenda : nam, quum et Sacrorum Librorum et doctrinæ apud Ecclesiam depositæ idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam rejiciendam, quæ, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinæ Ecclesiæ adversetur.

Hujus igitur disciplinæ magister hac etiam laude floreat oportet, ut omnem theologiam egregie teneat, atque in commentariis versatus sit SS. Patrum Doctorumque et interpretum optimorum. Id sane inculcat Hieronymus (2), multumque Augustinus, qui, justa cum querela, « Si unaquæque disciplina, inquit, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariæ superbiæ plenius, quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere (3)! » Id ipsum sensere et exemplo confirmavere ceteri Patres, qui « divinarum Scripturarum intelligentiam, non ex propria præsumptione, sed ex majorum scriptis et auctoritate

---

réclament les érudits, plus décisive l'apologie qui doit les venger des attaques de l'impiété. Que l'interprète catholique regarde donc comme un devoir sacré et qu'il ait à cœur de se conformer à l'interprétation traditionnelle des textes, dont le sens authentique a été défini par les écrivains sacrés, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme on le voit en plusieurs endroits du Nouveau Testament, ou par l'Église avec l'assistance du même Esprit, *tantôt sous la forme d'un jugement solennel, tantôt par son enseignement ordinaire et universel*, et qu'il se serve des ressources de son érudition pour montrer que cette interprétation traditionnelle est la seule qu'autorisent les lois d'une saine herméneutique.

Dans les autres endroits, il faut suivre les analogies de la foi, et employer comme règle suprême la doctrine catholique, telle qu'on la tient de l'autorité de l'Église. En effet, Dieu étant à la fois l'auteur des Livres Saints et de la doctrine déposée dans l'Église, il est tout à fait impossible de tirer de ceux-là, par une interprétation légitime, un sens qui soit en quelque manière en opposition avec celle-ci. Il s'ensuit que l'on doit rejeter, comme fausse et non avenue, toute interprétation qui impliquerait quelque contradiction entre les auteurs inspirés, ou qui serait en opposition avec la doctrine de l'Église.

C'est pourquoi celui qui enseigne cette science doit avoir aussi le mérite de posséder à fond l'ensemble de la théologie; et les commentaires des Saints Pères, des docteurs et des meilleurs interprètes doivent lui être familiers. C'est ce que nous répète souvent saint Jérôme, ce sur quoi insiste particulièrement saint Augustin, qui se plaint, à juste titre, dans les termes suivants : « Si toutes les sciences, et jusqu'à celles qui ont le moins de valeur et offrent le moins de difficultés, ont besoin, pour être bien saisies, d'un professeur ou d'un maître, peut-on imaginer une conduite plus téméraire et plus orgueilleuse que de vouloir comprendre, en dehors de leurs interprètes, les livres qui traitent des divins mystères! » Tels furent aussi les sentiments et la pratique des autres Pères, qui, « pour arriver à l'intelligence des divines Écritures, s'en rapportèrent non à leur propre manière de voir, mais aux écrits et à l'autorité de leurs prédécesseurs dans la foi, qui eux-mêmes tenaient très certainement de la tradition apostolique leur règle d'interprétation. »

(1) Conc. Vat., sess. III, cap. III, *De fide*. — (2) *Ibid.*, 6, 7. — (3) *Ad Honorat.*, *De utilit. cred.*, XVII, 35.

sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat (1) ».

Jamvero SS. Patrum, quibus « post Apostolos, sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, ædificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit (2) », summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes : nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. Eorumdem vero Patrum sententia tunc etiam magni æstimanda est, quum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur; quippe quos, non modo scientia revelatæ doctrinæ et multarum notitia rerum, ad apostolicos libros cognoscendos utilium, valde commendet, verum Deus ipse, viros sanctimonia vitæ et veritatis studio insignes, amplioribus luminis sui præsidiis adjuverit. Quare interpres suum esse noverit, eorum et vestigia reverenter persequi et laboribus frui intelligenti delectu.

Neque ideo tamen viam sibi putet obstructam, quo minus, ubi justa causa adfuerit, inquirendo et exponendo vel ultra procedat, modo præceptioni illi, ab Augustino sapienter propositæ, religiose obsequatur, videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere (3) : quæ præceptio eo tenenda est firmius, quo magis, in tanta novitatum cupidine et opinionum licentia, periculum imminet aberrandi. Caveat idem ne illa negligat quæ ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime quum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit; non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendæ nossent experti.

Et maintenant tous les saints Pères, qui, « après les Apôtres, ont planté, arrosé, bâti, gardé, nourri et fait croître la sainte Église, » jouissent d'une autorité souveraine, chaque fois qu'ils s'accordent tous à expliquer de la même manière quelque passage biblique, comme se rapportant à la doctrine sur la foi ou les mœurs : en effet, de leur consentement unanime, il résulte clairement que ce point a été enseigné par les Apôtres selon la foi catholique. Mais il faut encore faire grand cas de l'opinion des Pères, alors même que, sur ces matières, ils parlent comme des docteurs privés. Et en effet, non seulement ils sont recommandables par leur science de la doctrine révélée et par la connaissance d'une foule de choses très utiles à l'intelligence des livres apostoliques; mais encore Dieu a donné abondamment l'assistance de sa lumière à ces hommes non moins remarquables par la sainteté de leur vie que par leur amour de la vérité. Aussi, l'interprète reconnaîtra qu'il doit marcher respectueusement sur leurs traces et profiter de leurs travaux avec un choix intelligent.

Qu'il ne pense pas cependant qu'il lui est interdit de pousser plus loin, selon le besoin, ses recherches et ses explications, pourvu qu'il se conforme religieusement à cette règle si sage de saint Augustin, à savoir : qu'on ne doit s'éloigner du sens littéral, et qui se présente naturellement à l'esprit, qu'autant que la raison empêche de le conserver, ou que la nécessité oblige de l'abandonner. Ce précepte, il faut s'y tenir d'autant plus fermement qu'à une époque où règnent à un tel point la passion des nouveautés et la licence des opinions, on court de plus grands risques de faire fausse route. L'interprète se gardera bien aussi de négliger les applications allégoriques ou autres semblables que les Pères ont faites de l'Écriture, surtout lorsque ces interprétations découlent du sens littéral, et qu'elles s'appuient sur de nombreuses autorités. Car c'est là un mode d'interprétation que l'Église a reçu des Apôtres et qu'elle-même encourage par son exemple, notamment dans sa liturgie; non pas que la pensée des Pères ait été de chercher là une démonstration directe et suffisante des dogmes de la foi; mais l'expérience leur avait appris que cette méthode était admirablement propre à nourrir la piété et à fortifier la vertu.

(1) Rufin, *Hist. eccles.*, II, 9. — (2) S. Aug., *Contra Julian.*, II, 10. 37. — (3) *De Gen. ad litt.*, l. VIII, c. 7, 13.

Ceterorum interpretum catholicorum est minor quidem auctoritas, attamen, quoniam Bibliorum studia continuum quemdam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suus tribuendus est honor, ex quibus multa opportune peti liceat ad refellenda contraria, ad difficiliora enodanda. At vero id nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quæ nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros præoptet, ab eisque cum præsenti sanæ doctrinæ periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quærat, in quibus catholici ingenia et labores suos jamdudum optimeque collocarint. Licet enim heterodoxorum studiis, prudenter adhibitis, juvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex crebris quoque veterum documentis (1), incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, veræ fidei expertes, Scripturæ non medullam attingunt, sed corticem rodunt (2).

Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut ejusdem divinæ Scripturæ usus in universam theologiæ influat disciplinam ejusque prope sit anima : ita nimirum omni ætate Patres atque præclarissimi quique theologi professi sunt et re præstiterunt. Nam quæ objectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova hæreticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere. Neque id cuiquam fuerit mirum qui reputet, tam insignem locum inter revelationis fontes divinis Libris deberi, ut, nisi eorum studio usuque assiduo, nequeat theologia rite et pro dignitate tractari. Tametsi enim rectum est juvenes in Academiis et scholis ita præcipue exerceri ut intellectum et scientiam dog-

---

Les autres interprètes catholiques ont sans doute moins d'autorité; toutefois comme les études bibliques ont fait dans l'Église des progrès continus, il faut aussi rendre l'honneur qui leur est dû aux commentateurs à qui l'on peut emprunter dans l'occasion plus d'un argument pour réfuter les adversaires et résoudre les difficultés. Mais c'est un excès blâmable d'ignorer ou de mépriser les remarquables travaux que nos interprètes nous ont laissés en grand nombre, de leur préférer les livres des hétérodoxes, pour leur demander, au grand péril de la saine doctrine et souvent au détriment de la foi, l'explication des passages sur lesquels les catholiques ont depuis longtemps et avec tant de fruit exercé leur génie et leurs forces. Il est vrai, les travaux des hétérodoxes, mis à profit avec prudence, peuvent parfois venir au secours de l'interprète catholique; toutefois celui-ci ne doit point oublier ce que nous attestent si souvent les anciens, à savoir que le vrai sens des Lettres sacrées ne se trouve nulle part en dehors de l'Église et que ceux-là ne peuvent le transmettre qui, privés de la vraie foi, ne vont pas jusqu'à la moelle de l'Écriture, mais se bornent à en ronger l'écorce.

Ce qui est surtout désirable et nécessaire, c'est que ce commerce des divines Écritures fasse sentir son influence sur toutes les études théologiques et devienne l'âme de la science sacrée. C'est sans doute ce que de tout temps les Pères et les plus illustres théologiens ont enseigné et pratiqué. Car, s'il s'agit des vérités qui sont l'objet de la foi ou qui en découlent, c'est par les divines Écritures surtout qu'ils les ont prouvées ou établies; et c'est encore à la Bible en même temps qu'à la tradition divine qu'ils ont demandé la réfutation des nouveaux hérétiques, la vraie notion, l'intelligence et le lien des dogmes catholiques. Et ceci ne paraîtra extraordinaire à personne, si l'on considère que parmi les sources de la révélation une place si éminente est due aux Livres divins, qu'à moins de les étudier et de les manier sans cesse, la science théologique ne pourra pas être traitée d'une façon convenable et digne d'elle.

Sans doute c'est avec raison qu'on exerce la jeunesse des académies et des écoles à acquérir l'intelligence et la science du dogme en déduisant des vérités de foi d'autres vérités qui y sont contenues et à y employer

(1) Cf. Clem. Alex., *Strom.*, VII, 16; Orig., *De princ.*, IV, 8; *In Levit. hom.* IV, 8; Tertull., *De præscr.*, 15, seqq.; S. Hilar. Pict., *In Matth.*, XIII, 1. — (2) S. Greg. M., *Moral.*, XX, 9 (*al.* 11).

matum assequantur, ab articulis fidei argumentatione instituta ad alia ex illis, secundum normas probatæ solidæque philosophiæ, concludenda; gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta : « Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis, tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis. » Quæ sacræ doctrinæ tradendæ ratio præceptorem commendatoremque habet theologorum principem, Aquinatem (1) : qui præterea, ex hac bene perspecta christianæ theologiæ indole, docuit quemadmodum possit theologus sua ipsa principia, si qui ea forte impugnent, tueri : « Argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates Sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem (2). »

Providendum igitur, ut ad studia biblica convenienter instructi munitique aggrediantur juvenes; ne justam frustrentur spem, neu, quod deterius est, erroris discrimen incaute subeant, Rationalistarum capti fallaciis apparatæque specie eruditionis. Erunt autem optime comparati, si, quà Nosmetipsi monstravimus et præscripsimus via, philosophiæ et theologiæ institutionem, eodem S. Thoma duce, religiose coluerint penitusque perceperint. Ita recte incedent, quum in re biblica, tum in ea theologiæ parte quam *positivam* nominant, in utraque lætissime progressuri.

Doctrinam catholicam legitima et sollerti sacrorum Bibliorum interpretatione probasse, exposuisse, illustrasse, multum id quidem est : altera tamen, eaque tam gravis

---

la force du raisonnement suivant les règles d'une bonne et saine philosophie; cependant un grave et savant théologien ne doit nullement laisser de côté les démonstrations dogmatiques tirées de l'autorité de la Bible : « Elle ne reçoit pas, en effet (la théologie), ses principes des autres sciences, mais de Dieu, d'une façon immédiate, par la révélation. Et pour cette raison les autres sciences ne lui sont pas supérieures, mais inférieures; elle reçoit leurs services comme d'autant de servantes. » Cette façon d'enseigner la science sacrée a pour maître et pour garant le plus grand des théologiens, saint Thomas d'Aquin; celui-ci, en outre, a su tirer de ce caractère bien établi de la théologie chrétienne l'indication de la méthode qui peut servir au théologien pour défendre ses principes quand on les attaque. « Si, dans la discussion, l'adversaire admet quelque point établi par la révélation divine, nous partirons de là pour argumenter. C'est ainsi que nous nous appuyons sur les Écritures pour combattre les hérétiques et sur un dogme accepté pour confondre ceux qui en nient un autre. Mais si l'adversaire refuse d'admettre toute révélation, il ne reste aucun moyen de lui démontrer par des raisonnements les articles de foi, il faut alors se borner à résoudre les objections qu'il soulève. »

Il est donc nécessaire de veiller à ce que les jeunes gens qui abordent les études bibliques y soient bien préparés, afin qu'ils ne trompent pas les espérances légitimes fondées sur eux, et, ce qui serait plus mauvais encore, qu'ils ne tombent pas dans l'erreur, séduits par les sophismes et l'apparente érudition des rationalistes. Or ils seront parfaitement armés, si, comme Nous l'avons indiqué et recommandé, ils ont étudié soigneusement la philosophie et la théologie, en prenant saint Thomas pour guide. Ils s'avanceront ainsi d'un pas sûr et dans la science biblique et dans la théologie qu'on appelle *positive*, et y feront d'heureux progrès.

Lorsque, par une interprétation saine et habile des Livres Saints, on a démontré, développé et éclairci la doctrine catholique, on a fait beaucoup; il est un autre travail pourtant, et non moins important que

(1) *Summ. theol.*, p. I, q. I, a 5. ad 2. — (2) *Ibid.*, a. 8.

momenti quam operis laboriosi, pars remanet, ut ipsorum auctoritas integra quam validissime asseratur. Quod quidem nullo alio pacto plene licebit universeque assequi, nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiæ; quæ *per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile* (1). Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiæ, in auctoritate etiam Sacræ Scripturæ consistit, hujus propterea fides saltem humana asserenda in primis vindicandaque est : quibus ex libris, tamquam ex antiquitatis probatissimis testibus, Christi Domini divinitas et legatio, Ecclesiæ hierarchicæ institutio, primatus Petro et successoribus ejus collatus, in tuto apertoque collocentur. Ad hoc plurimum sane conducet, si plures sint e sacro ordine paratiores, qui hac etiam in parte pro fide dimicent et impetus hostiles propulsent, induti præcipue armatura Dei, quam suadet Apostolus (2), neque vero ad nova hostium arma et prælia insueti. Quod pulchre in sacerdotum officiis sic recenset Chrysostomus : « Ingens adhibendum est studium ut *Christi verbum habitet in nobis abundanter* (3) : neque enim ad unum pugnæ genus parati esse debemus, sed multiplex est bellum et varii sunt hostes; neque iisdem omnes utuntur armis, neque uno tantum modo nobiscum congredi moliuntur. Quare opus est, ut is qui cum omnibus congressurus est, omnium machinas artesque cognitas habeat, ut idem sit sagittarius et funditor, tribunus et manipuli ductor, dux et miles, pedes et eques, navalis ac muralis pugnæ peritus : nisi enim omnes dimicandi artes noverit, novit diabolus per unam partem, si sola negligatur, prædonibus suis immissis, oves diripere (4). » Fallacias hostium artesque in

---

difficile, c'est d'établir solidement l'autorité de ces Livres eux-mêmes. Ce résultat ne pourra être assuré dans sa plénitude et son universalité que par l'enseignement vivant et infaillible de l'Église; c'est l'Église, en effet, qui *par elle-même, à cause de sa miraculeuse propagation, de son éminente sainteté, de son inépuisable fécondité en tous biens, de son unité, de son indestructible stabilité, présente un perpétuel motif de crédibilité et une preuve irréfutable de sa mission divine.* Mais parce que l'autorité divine et infaillible de l'Église repose elle-même sur l'Écriture sainte, il faut avant tout établir la valeur historique de celle-ci. Par ces livres, témoins très sûrs de l'antiquité, on pourra ainsi mettre hors de doute la divinité du Christ, sa mission, l'institution de la hiérarchie dans l'Église, et la primauté conférée à Pierre et à ses successeurs. Il sera très utile, pour y réussir, qu'un nombre assez grand d'ouvriers appartenant à la hiérarchie sacrée abordent ensemble cette tâche avec une préparation spéciale; on les verra alors repousser sur ce point particulier les attaques de l'ennemi; ils revêtiront avant tout pour ce combat l'armure divine que recommande l'Apôtre, mais les nouvelles armes et la nouvelle tactique de l'ennemi ne les surprendront pas. Saint Jean Chrysostome en fait un devoir aux prêtres : « Nous devons apporter un très grand zèle pour que *la parole du Christ habite en nous abondamment :* nous devons être aptes, en effet, à soutenir des combats de plus d'un genre; la lutte change, et les adversaires attaquent sur tous les points : ils ne se servent pas tous des mêmes armes, et ne nous combattent pas d'une seule manière. Aussi est-il nécessaire que celui qui doit lutter avec tous connaisse les stratagèmes et les artifices de tous, qu'il se serve également de la flèche et de la fronde, qu'il soit à la fois tribun et centurion, général et simple soldat, cavalier et fantassin, qu'il connaisse la tactique navale aussi bien que la guerre de siège : car s'il est étranger à quelque partie de l'art militaire, s'il se néglige sur un point, ce sera par ce côté que le diable fera entrer ses suppôts dans la bergerie, afin de la dévaster. » Nombreux sont les artifices et les ruses de l'ennemi sur cette partie

(1) Conc. Vat., sess. III, cap. III, *De fide.* — (2) Eph., VI, 13, seqq. — (3) Cf. Col., III, 16. — (4) *De sacerd.*, IV, 4.

hac re ad impugnandum multiplices supra adumbravimus : jam, quibus præsidiis ad defensionem nitendum, commoneamus.

Est primum in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam. Utriusque rei scientia quum hodie in magno sit pretio et laude, eà clerus, plus minusve pro locis et hominibus exquisita, ornatus, melius poterit decus et munus sustinere suum; nam ipse *omnia omnibus* (1) fieri debet, paratus semper *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea quæ in ipso est spe* (2). Ergo Sacræ Scripturæ magistris necesse est atque theologos addecet, eas linguas cognitas habere quibus libri canonici sunt primitus ab hagiographis exarati, easdemque optimum factu erit si colant alumni Ecclesiæ, qui præsertim ad academicos theologiæ gradus aspirant. Atque etiam curandum ut omnibus in Academiis, quod jam in multis receptum laudabiliter est, de ceteris item antiquis linguis, maxime semiticis, deque congruente cum illis eruditione, sint magisteria, eorum in primis usui qui ad Sacras Litteras profitendas designantur.

Hos autem ipsos, ejusdem rei gratiâ, doctiores esse oportet atque exercitatiores in vera artis criticæ disciplina : perperam enim et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticæ sublimioris, quo, ex solis internis, uti loquuntur, rationibus, cujuspiam libri origo, integritas, auctoritas dijudicata emergant. Contra perspicuum est, in quæstionibus rei historicæ, cujusmodi origo et conservatio librorum, historiæ testimonia valere præ ceteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda : illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. Secus si fiat, magna profecto consequentur incommoda. Nam hostibus religionis plus confidentiæ futurum

---

du champ de bataille, Nous l'avons dit en passant, plus haut. Quels sont les moyens de défense? Nous allons maintenant les indiquer.

Le premier consiste dans l'étude des anciennes langues orientales et aussi dans ce qu'on appelle la critique. Cette double connaissance, qu'aujourd'hui on estime si fort, le clergé doit la posséder, à un degré plus ou moins élevé, selon les lieux et les personnes. De cette manière, il pourra mieux soutenir son honneur et remplir son ministère; car il doit se faire *tout à tous*, et être toujours prêt à *répondre à tous ceux qui lui demandent compte des espérances qui sont en lui.* Aussi pour les professeurs d'Écriture Sainte c'est une nécessité, et pour les théologiens une convenance, de posséder les langues dans lesquelles les hagiographes ont primitivement écrit les livres canoniques. Il serait aussi à désirer qu'elles fussent cultivées par les élèves ecclésiastiques, en particulier par ceux qui dans les académies aspirent aux grades théologiques. De plus, il faut tâcher que dans toutes les Universités, ce qui heureusement s'est déjà fait dans plusieurs, on établisse des chaires pour les autres idiomes antiques, en particulier pour les langues sémitiques et pour les connaissances qui s'y rattachent, dans l'intérêt de ceux qui se destinent à professer les Saintes Lettres.

Pour la même raison, ces hommes doivent être plus savants et plus exercés que les autres dans l'art de la vraie critique. Car c'est au détriment de la vérité et de la religion qu'on a inventé une méthode qu'on décore du nom de critique supérieure. D'après cette méthode, pour juger de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité de n'importe quel livre, on doit avoir recours uniquement aux preuves intrinsèques, comme on les appelle. Au contraire, il est clair que dans les questions historiques, telles que l'origine et la conservation des livres, les preuves fournies par l'histoire ont plus de force que toutes les autres : aussi doit-on les rechercher et les examiner avec le plus grand soin. Les preuves intrinsèques, le plus souvent, n'ont pas assez de poids pour qu'on puisse les invoquer, si ce n'est comme une confirmation de la thèse. En agissant autrement, on rencontrerait de graves inconvénients. Ce serait encourager les ennemis

(1) I Cor., IX, 22. — (2) I Petr., III, 15.

est ut sacrorum authenticitatem Librorum impetant et discerpant : illud ipsum quod extollunt genus criticæ sublimioris, eo demum recidet, ut suum quisque studium præjudicatamque opinionem interpretando sectentur : inde neque Scripturis quæsitum lumen accedet, neque ulla doctrinæ oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quæ est varietas et dissimilitudo sentiendi, ut jam ipsi sunt documento hujusce novæ principes disciplinæ : inde etiam, quia plerique infecti sunt vanæ philosophiæ et rationalismi placitis, ideo prophetias, miracula, cetera quæcumque naturæ ordinem superent, ex Sacris Libris dimovere non verebuntur.

Congrediendum secundo loco cum iis, qui suâ physicorum scientia abusi, Sacros Libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent. Quæ quidem insimulationes quum res attingant sensibus objectas, eo periculosiores accidunt, manantes in vulgus, maxime in deditam litteris juventutem; quæ, semel reverentiam divinæ revelationis in uno aliquo capite exuerit, facile in omnibus omnem ejus fidem est dimissura. Nimium sane constat, de natura doctrinam, quantum ad percipiendam summi Artificis gloriam in procreatis rebus impressam aptissima est, modo sit convenienter proposita, tantum posse ad elementa sanæ philosophiæ evellenda corrumpendosque mores, teneris animis perverse infusam. Quapropter Scripturæ Sacræ doctori cognitio naturalium rerum bono erit subsidio, quo hujus quoque modi captiones in divinos Libros instructas facilius detegat et refellat.

Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant (1). » Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata : « Quidquid,

---

de la religion à attaquer et à détruire l'authenticité de nos Saints Livres. Car ce genre tant prôné de critique supérieure aboutit à ceci : que chacun, dans ses interprétations, en viendrait à suivre son propre goût et ses opinions faites d'avance. De cette manière la lumière désirée ne se fera pas sur les Écritures, la vraie science ne gagnera rien; mais l'erreur se trahira par cet effet qui la caractérise : la diversité des opinions et les contradictions incessantes dont les chefs de cette méthode nouvelle nous offrent déjà le spectacle. Et parce que ceux-ci sont la plupart imbus des principes d'une fausse philosophie et de l'esprit rationaliste, ils ne craindront pas d'élaguer des Saints Livres les prophéties, les miracles et tout ce qui dépasse l'ordre naturel.

En second lieu il faut combattre ceux qui, abusant de la connaissance qu'ils ont des sciences naturelles, s'attachent à tous les pas des auteurs sacrés pour montrer leur ignorance sur ces matières et dénigrer les Écritures elles-mêmes. Ces accusations, ayant pour objet des choses sensibles, deviennent surtout dangereuses lorsqu'elles arrivent à la connaissance du vulgaire et surtout de la jeunesse qui s'adonne à l'étude des lettres. Celle-ci, en effet, une fois qu'elle aura perdu le respect de la révélation divine sur un point, refusera facilement de lui prêter foi sur tous les autres. Or il est bien certain que, si les sciences naturelles peuvent servir à manifester la gloire du Créateur, empreinte dans la création, pourvu qu'elles soient convenablement expliquées, elles peuvent tout aussi bien détruire les principes de la saine philosophie et corrompre les mœurs, si elles sont présentées d'une façon perfide aux jeunes intelligences. C'est pourquoi la connaissance des sciences naturelles sera pour le professeur d'Écriture sainte d'un puissant secours. Par là il pourra plus facilement découvrir et combattre les attaques qui de ce côté aussi sont dirigées contre les Saints Livres.

Il ne saurait assurément exister de désaccord entre théologiens et savants si les uns et les autres se renfermaient dans leurs limites respectives, si, suivant le conseil de saint Augustin, « ils n'avançaient rien sans preuve et ne donnaient pas pour certain ce qui ne l'est pas. » Toutefois, s'il arrive un conflit, voici, d'après le même docteur, la règle générale que doit suivre le théologien : « Toutes les fois que les savants

(1) *In Gen. op. imperf.*, IX, 30.

inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicæ fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum (1). » De cujus æquitate regulæ in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura (2) »; quare eos, potius quam explorationem naturæ recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quæ cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor angelicus) « ea secutus est, quæ sensibiliter apparent (3) », seu quæ Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.

Quod vero defensio Scripturæ Sanctæ agenda strenue est, non ex eo omnes æque sententiæ tuendæ sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint : qui, prout erant opiniones ætatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper judicaverunt ex veritate, ut quædam posuerint, quæ nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quænam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quænam unanimi tradant consensu; namque « in his que de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomæ sententia (4). Qui et alio loco prudentissime habet : « Mihi videtur tutius esse, hujusmodi, quæ philosophi communiter senserunt, et nostræ fidei non repugnant, nec sic

---

ont appuyé de preuves solides leurs assertions relatives aux sciences de la nature, montrons qu'elles ne sont pas en contradiction avec nos Saints Livres; mais lorsque, dans leurs ouvrages, ils avancent des choses contraires à nos Saints Livres, c'est-à-dire à la foi catholique, montrons-leur, si nous le pouvons, ou du moins n'hésitons pas à croire, qu'ils se trompent. » Cette règle est très juste. En effet, il faut d'abord considérer que les écrivains sacrés ou plutôt « l'Esprit-Saint parlant par leur bouche n'ont pas voulu nous révéler la nature du monde visible, dont la connaissance ne sert de rien pour le salut »; c'est pourquoi ces écrivains ne se proposent pas d'étudier directement les phénomènes naturels; mais, lorsqu'ils en parlent, ils les décrivent d'une manière métaphorique ou en se servant du langage communément usité de leur temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire. Or dans la conversation on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens; de même les écrivains sacrés « s'en sont rapportés aux apparences »; c'est le Docteur angélique qui nous en avertit. Dieu, parlant aux hommes, s'est conformé, pour se faire comprendre, à leur manière d'exprimer les choses.

D'ailleurs, si l'on doit défendre énergiquement l'Écriture Sainte, il ne s'ensuit pas qu'il faille soutenir toutes les opinions émises par chacun des Pères et des exégètes postérieurs. Ces hommes ont subi l'influence des opinions qui avaient cours de leur temps : en expliquant les passages des Saintes Écritures qui font allusion aux choses naturelles, ils ont pu mêler à la vérité des jugements qu'on n'accepterait pas aujourd'hui. Aussi faut-il soigneusement mettre à part dans leurs interprétations les points qu'ils donnent réellement comme touchant à la foi ou comme étroitement unis à elle, ainsi que les vérités qu'ils présentent d'un consentement unanime; car, « surtout ce qui n'appartient pas au domaine de la foi, les Saints ont eu le droit, comme nous l'avons, d'émettre différents avis. » C'est la pensée de saint Thomas, qui fait ailleurs cette si sage réflexion : « Je crois plus prudent, à l'égard des doctrines qui sont communément admises par les philosophes et ne sont pas contraires à nos croyances, d'éviter tout ensemble et de les affirmer comme

(1) S. Aug., *De Gen. ad litt.*, I, 21, 41. — (2) S. Aug., *ib.*, II, 9, 20. — (3) *Summa theol.*, p. I, q. LXX, a. 1 ad 3. — (4) *In Sent.*, II, dist. II, q. I, a. 3.

esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi occasio contemnendi doctrinam fidei præbeatur (1). » Sane, quamquam ea, quæ speculatores naturæ certis argumentis certa jam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quædam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si physicorum scriptores terminos disciplinæ suæ transgressi, in provinciam philosophorum perversitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas.

Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri. Dolendum enim, multos esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo sæpius consilio, ut erroris labes in Sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo faciunt nec satis æquo judicio; qui sic fidunt profanis libris et documentis memoriæ priscæ, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem erroris possit subesse, libris vero Scripturæ Sacræ, ex opinata tantum erroris specie, neque eâ probe discussa, vel parem abnuunt fidem. Fieri quidem potest, ut quædam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate judicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum : fieri etiam potest, ut germana alicujus loci sententia permaneat anceps; cui enodandæ multum afferent optimæ interpretandi regulæ : at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Sacræ Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

---

des dogmes de foi (bien que ceux-ci quelquefois soient présentés sous le patronage des philosophes) et de ne pas les rejeter comme étant en contradiction avec la foi, pour ne pas fournir aux savants l'occasion de mépriser la doctrine. » Aussi, quoique l'interprète doive montrer que les faits établis sur des preuves solides par les observateurs de la nature ne sont pas en opposition avec l'Écriture bien comprise, il doit cependant se garder d'oublier que d'autres faits, d'abord présentés comme certains, ont été ensuite mis en doute et rejetés. Que si les auteurs des traités de physique franchissent les limites de leur science et font invasion dans le domaine de la philosophie avec de fausses données, le théologien exégète doit renvoyer au philosophe le soin de les réfuter.

On pourra aussi appliquer ces principes aux sciences voisines, surtout à l'histoire : car il faut déplorer que nombre de ceux qui, au prix de grandes fatigues, interrogent les monuments de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples et autres documents de même espèce et qui les publient, aient trop souvent le parti pris de surprendre l'Écriture en flagrant délit d'erreur, pour en venir à ébranler de toutes parts et à infirmer son autorité.

C'est aussi la manière d'agir de quelques auteurs, dont l'esprit pèche par prévention et par défaut d'impartialité : ils accordent un tel crédit aux ouvrages profanes et aux monuments de l'histoire ancienne, qu'ils n'admettent même pas le soupçon d'erreur; au contraire, lorsqu'il s'agit des Livres sacrés, il leur suffit d'y apercevoir une prétendue apparence d'erreur, — sur laquelle ils ne discutent même pas, — pour se décider, sans y regarder de plus près, à refuser à nos Saints Livres une confiance au moins égale. Certes il a pu échapper aux copistes des inexactitudes dans la transcription des manuscrits; mais il ne faut admettre cette conclusion qu'après mûr examen et seulement pour les passages à l'égard desquels l'erreur est prouvée. Il peut se faire aussi que le véritable sens d'un passage reste douteux. C'est alors que, pour l'élucider, les règles les plus sûres de l'interprétation seront d'un grand secours; mais il ne sera jamais permis ou de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la Sainte Écriture ou d'accorder que l'écrivain sacré ait pu se tromper.

(1) *Opusc.*, x.

Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil præterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quænam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinæ inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.

Hæc est antiqua et constans fides Ecclesiæ, solemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum : *Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii* (Tridentini) *decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* (1). Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus, non ipse esset auctor Sacræ Scripturæ universæ. Hoc ratum semper habuere SS. Patres :

On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche la foi et les mœurs, parce que, pensent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. Car tous ces livres et ces livres tout entiers que l'Église regarde comme sacrés et canoniques ont été écrits avec toutes leurs parties sous l'inspiration du Saint-Esprit. Or, loin d'admettre la coexistence de l'erreur, l'inspiration divine par elle-même exclut toute erreur; et cela aussi nécessairement qu'il est nécessaire que Dieu, Vérité suprême, soit incapable d'enseigner l'erreur.

C'est là la croyance ancienne et constante de l'Église, croyance définie dans les conciles de Florence et de Trente, confirmée et plus expressément déclarée dans le concile du Vatican, qui affirme d'une manière absolue que *les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec toutes leurs parties, tels qu'ils ont été reconnus par le concile de Trente, et qui font partie de l'ancienne Vulgate latine, doivent être regardés comme sacrés et canoniques. Et l'Église les reçoit comme sacrés et canoniques, non pas en ce sens que, composés par le génie humain, ils ont ensuite reçu son approbation : ni même seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans aucune erreur; mais parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit et ont ainsi Dieu même pour auteur.*

Aussi ne sert-il de rien de dire que le Saint-Esprit s'est servi des hommes comme d'instruments pour écrire et que quelque erreur a pu échapper, non à l'auteur principal, mais aux écrivains inspirés. Car l'Esprit-Saint a tellement poussé et excité ces hommes à écrire, il les a de telle sorte assistés d'une grâce surnaturelle quand ils écrivaient, qu'ils ont dû et concevoir exactement, et exposer fidèlement, et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire et seulement ce qu'il voulait. Sans quoi, il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Écriture. Telle est la doctrine que les Pères ont toujours tenue pour certaine : « C'est pourquoi, dit saint Augustin, on ne peut dire que le Saint-Esprit n'a pas écrit lui-même

(1) Sess. III, cap. II, *De revel.*

« Itaque, ait Augustinus, quum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit : quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt (1) : » pronuntiatque S. Gregorius M. : « Quis hæc scripserit, valde supervacanee quæritur, quum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur hæc scripsit, qui scribenda dictavit : ipse scripsit qui et in illius opere inspirator exstitit (2). » Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum Sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionis pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editæ sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quæ contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre (eademque fere sunt quæ nomine novæ scientiæ nunc objiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino æque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse. Ea valeant universe quæ idem Augustinus ad Hieronymum scripsit : « Ego enim fateor caritati tuæ, solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam (3). »

At vero omni graviorum artium instrumento pro sanctitate Bibliorum plene perfecteque contendere, multo id majus est, quam ut a sola interpretum et theologorum

---

quand ceux-là écrivirent ce qu'il leur a montré et suggéré. Les membres écrivaient ce que la tête leur dictait. » Saint Grégoire le Grand dit également : « Il est bien inutile de chercher qui a écrit ces livres, puisque nous devons croire que le Saint-Esprit en est l'auteur. Celui-là donc a écrit qui a dicté ce qu'il fallait écrire. Celui-là a écrit qui fut l'inspirateur de l'œuvre. »

Il s'ensuit que ceux qui pensent que dans les endroits authentiques des Livres Saints se trouve quelque chose de faux, ceux-là ou bien altèrent la notion catholique de l'inspiration divine, ou font Dieu lui-même auteur de l'erreur. Aussi tous les saints Pères et les docteurs ont-ils été tellement persuadés que les Saintes Lettres, telles qu'elles sont présentées par les auteurs sacrés, sont absolument exemptes de toute erreur, qu'en présence des nombreux passages (les mêmes ou à peu près qu'on nous objecte aujourd'hui au nom de la science moderne), où semble se rencontrer quelque contradiction ou quelque divergence, ils ont multiplié leurs efforts avec autant de sagacité que de piété pour les mettre d'accord et les concilier entre eux. Ils professaient ainsi avec unanimité que les Saints Livres, dans leur ensemble et dans chacune de leurs parties, sont également l'œuvre de l'inspiration divine, et que Dieu lui-même, parlant par la bouche des auteurs inspirés, n'a pu absolument rien énoncer qui s'écartât de la vérité.

Telle doit être la portée universelle de ces paroles que saint Augustin écrit à saint Jérôme : « Je dois, en effet, l'avouer à votre affection; entre tous les livres, j'ai voué à ceux-là seuls qui font partie de l'Écriture et sont appelés canoniques un tel respect, une telle vénération, que c'est pour moi une ferme croyance qu'aucun de leurs auteurs n'a pu se tromper en quoi que ce soit. Et si par hasard je rencontrais dans les Saintes Lettres quelque chose qui parût contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à conclure, ou bien que le texte est défectueux, ou bien que le traducteur n'a pas saisi le sens, ou enfin que moi-même je n'ai nullement compris. »

Mais l'application pleine et parfaite de toutes ces sciences difficiles à la défense de la sainteté de la Bible est une œuvre qui dépasse de beaucoup ce que l'on peut raisonnablement attendre de l'activité exclusive des commentateurs et des théologiens. Il est bien à désirer que vers ce but conspirent aussi tous les

(1) *De consensu Evangel.*, l. I, c. 35. — (2) *Præf. in Job*, n. 2. — (3) *Ep.* LXXXII, 1, *et crebrius alibi.*

sollertia æquum sit expectari. Eodem optandum est conspirent et connitantur illi etiam ex catholicis viris, qui ab externis doctrinis aliquam sint nominis auctoritatem adepti. Horum sane ingeniorum ornatus, si nunquam antea, ne nunc quidem, Dei beneficio, Ecclesiæ deest; atque utinam eo amplius in fidei subsidium augescat. Nihil enim magis oportere ducimus, quam ut plures validioresque nanciscatur veritas propugnatores, quam sentiat adversarios; neque res ulla est quæ magis persuadere vulgo possit obsequium veritatis, quam si eam liberrime profiteantur qui in laudata aliqua præstent facultate. Quin facile etiam cessura est obtrectatorum invidia, aut certe non ita petulanter jam traducere illi audebunt inimicam scientiæ, fidem, quum viderint a viris scientiæ laude nobilibus summum fidei honorem reverentiamque adhiberi.

Quoniam igitur tantum ii possunt religioni importare commodi, quibus cum catholicæ professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum quæ Scripturas quoquo modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes, objecta in illas improbæ scientiæ tela, non sine gloria, repellant.

Quo loco gratum est illud pro merito comprobare nonnullorum catholicorum consilium, qui ut viris doctioribus suppetere possit unde hujusmodi studia omni adjumentorum copia pertractent et provehant, coactis societatibus, largiter pecunias solent conferre. Optima sane et peropportuna temporibus pecuniæ collocandæ ratio. Quo enim catholicis minus præsidii in sua studia sperare licet publice, eo promptiorem effusioremque patere decet privatorum liberalitatem; ut quibus a Deo aucti sunt divitiis, eas ad tutandum revelatæ ipsius doctrinæ thesaurum velint convertere.

Tales autem labores ut ad rem biblicam vere proficiant, insistant eruditi in iis tamquam principiis, quæ supra a Nobis præfinita sunt; fideliterque teneant, Deum,

---

efforts des catholiques dont le nom a acquis quelque autorité dans les sciences profanes. Certes, pas plus de nos jours qu'à aucune époque du passé, cet ornement de leur génie ne fait, grâce à Dieu, défaut à l'Église : plaise au Ciel de l'accroître encore pour mieux défendre notre foi! Rien, en effet, ne Nous semble plus nécessaire : il faut que la vérité voie ses défenseurs l'emporter en nombre et en valeur sur ses adversaires; et rien au monde n'est mieux de nature à inspirer au vulgaire le respect de la vérité, que de la voir professer hardiment par ceux qui excellent dans quelque branche illustre des sciences. Bien plus, la haine même de nos ennemis cédera facilement, ou, du moins leur insolence n'osera pas représenter la foi comme ennemie de la science quand ils verront des hommes illustrés par toutes les gloires scientifiques apporter à cette foi l'hommage souverain de leur respect.

Puisque tels sont les avantages que peuvent apporter à la religion ceux à qui la divine bonté a accordé, avec la grâce de la foi catholique, les dons heureux de l'esprit, que chacun, dans ce mouvement si ardent des sciences touchant de quelque façon aux Écritures, se choisisse un genre d'études qui lui convienne et dans lequel, une fois passé maître, il puisse, non sans gloire, repousser les traits que la science ennemie dirige contre elles.

Et ici il Nous est doux de louer, comme il le mérite, le dessein de certains catholiques, qui, pour fournir aux savants les moyens de poursuivre et de faire avancer, avec tous les secours qu'elles réclament, ce genre d'études, s'unissent en sociétés pour appliquer à cette fin leurs libéralités pécuniaires. On ne saurait, certes, trouver pour la richesse un emploi meilleur et plus en rapport avec les circonstances. Moins, en effet, les catholiques peuvent compter, pour leurs études, sur les secours officiels, plus il convient que la générosité privée se montre prompte et abondante; c'est ainsi que ceux qui ont reçu de Dieu les biens de la fortune pourront les faire servir à protéger le trésor de la révélation même.

Mais pour que ces travaux profitent véritablement aux études bibliques, que les savants s'appuient, en les considérant comme des principes, sur les doctrines que Nous avons exposées plus haut; qu'ils soient fidèles à tenir que Dieu, qui a créé et qui gouverne toutes choses, est aussi l'auteur des Écritures, et,

conditorem rectoremque rerum omnium, eumdem esse Scripturarum auctorem : nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiæ monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet. Si quid ergo tale videatur, id sedulo submovendum, tum adhibito prudenti theologorum et interpretum judicio, quidnam verius verisimiliusve habeat Scripturæ locus, de quo disceptetur, tum diligentius expensa argumentorum vi, quæ contra adducantur. Neque ideo cessandum, si qua in contrarium species etiam tum resideat; nam, quoniam verum vero adversari haudquaquam potest, certum sit aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse : neutrum vero si necdum satis appareat, cunctandum interea de sententia. Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam jactata, quæ nunc, utpote inania, penitus obsolevere : item non pauca de quibusdam Scripturæ locis (non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quædam investigatio. Nempe opinionum commenta delet dies : sed « veritas manet et invalescit in æternum (1) ». Quare, sicut nemo sibi arrogaverit ut omnem recte intelligat Scripturam, in qua se ipse plura nescire quam scire fassus est Augustinus (2), ita, si quid inciderit difficilius quam explicari possit, quisque eam sumet cautionem temperationemque ejusdem Doctoris : « Melius est vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando, a jugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere (3). »

Consilia et jussa Nostra si probe verecundeque erunt secuti qui subsidiaria hæc studia profitentur, si et scribendo et docendo studiorum fructus dirigant ad hostes veritatis redarguendos, ad fidei damna in juventute præcavenda, tum demum lætari

---

partant, que rien, ni dans la nature, ni dans les monuments de l'histoire, ne peut vraiment contredire les Écritures. Que si quelque contradiction de ce genre nous semble apparaître, écartons-la avec soin, soit en demandant au sage jugement des théologiens et des interprètes le sens plus vrai ou plus vraisemblable du passage en question, soit en soumettant à un examen plus attentif la valeur des arguments qu'on oppose à l'encontre. Et il ne faudrait pas s'arrêter, lors même que les contradictions apparentes persisteraient : comme le vrai ne peut jamais être opposé au vrai, que l'on tienne pour certain que l'erreur a dû s'introduire, soit dans l'interprétation du texte sacré, soit dans quelque autre partie de la discussion : et si, ni d'un côté ni de l'autre, cela ne peut encore assez se constater, il faut, en attendant, suspendre son jugement.

Combien d'objections, en effet, dont les divers ordres de sciences ont fait longtemps grand bruit contre les Écritures, et qui, reconnues sans valeur, sont aujourd'hui tombées dans l'oubli! De même, au sujet de certains passages des Écritures (qui ne touchaient pas directement, il est vrai, à la règle de la foi et des mœurs), combien d'interprétations que l'on proposait, et qu'un examen plus attentif a dû réformer dans la suite! Le temps, en effet, emporte les erreurs de l'opinion ; mais « la vérité demeure et se fortifie éternellement ». Personne ne peut avoir la prétention de comprendre parfaitement un livre, dans lequel saint Augustin lui-même avoue qu'il ignorait beaucoup plus de choses qu'il n'en savait ; c'est pourquoi s'il se présente des difficultés que l'on ne peut résoudre, que chacun s'approprie le sage procédé du même docteur : « Mieux vaut se courber sous des signes, utiles toujours lors même qu'on les ignore, que de s'exposer, par des interprétations inutiles, à embarrasser dans les filets de l'erreur une tête affranchie du joug de la servitude. »

Qu'ils suivent avec respect et droiture Nos conseils et Nos recommandations, ceux qui s'occupent de ces sciences subsidiaires; qu'ils s'efforcent, dans leurs écrits et leur enseignement, d'employer les résultats de leurs études à réfuter les ennemis de la vérité et à empêcher chez les jeunes gens la perte de la foi : ils pourront alors se féliciter d'avoir dignement mis leur travail au service des Saintes Lettres et d'avoir

(1) III Esdr., IV, 38. — (2) *Ad Januar. ep.* LV, 21. — (3) *De doct. chr.*, III, 9, 18.

poterunt dignâ se opera Sacris Litteris inservire, eamque rei catholicæ opem afferre, qualem de filiorum pietate et doctrinis jure sibi Ecclesia pollicetur.

Hæc sunt, Venerabiles Fratres, quæ de studiis Scripturæ Sacræ pro opportunitate monenda et præcipienda, aspirante Deo, censuimus. Jam sit vestrum curare, ut qua par est religione custodiantur et observentur : sic ut debita Deo gratia, de communicatis humano generi eloquiis sapientiæ suæ, testatius eniteat, optatæque utilitates redundent, maxime ad sacræ juventutis institutionem, quæ tanta est cura Nostra et spes Ecclesiæ. Auctoritate nimirum et hortatione date alacres operam, ut in Seminariis, atque in Academiis quæ parent ditioni vestræ, hæc studia justo in honore consistant vigeantque. Integre feliciterque vigeant, moderatrice Ecclesia, secundum saluberrima documenta et exempla SS. Patrum laudatamque majorum consuetudinem : atque talia ex temporum cursu incrementa accipiant quæ vere sint in præsidium et gloriam catholicæ veritatis, natæ divinitus ad perennem populorum salutem.

Omnes denique alumnos et administros Ecclesiæ paterna caritate admonemus, ut ad Sacras Litteras adeant summo semper affectu reverentiæ et pietatis : nequaquam enim ipsarum intelligentia salutariter ut opus est patere potest, nisi remotâ scientiæ *terrenæ* arrogantia, studioque sancte excitato ejus *quæ desursum est* sapientiæ. Cujus in disciplinam semel admissa mens, atque inde illustrata et roborata, mire valebit ut etiam humanæ scientiæ quæ sunt fraudes dignoscat et vitet, qui sunt solidi fructus percipiat et ad æterna referat; inde potissime exardescens animus, ad emolumenta virtutis et divini amoris spiritu vehementiore contendet : *Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum* (1).

---

apporté à la religion catholique le secours que l'Église est en droit d'attendre de la piété et de la science de ses enfants.

Tels sont, vénérables Frères, les avis et les règles que Nous avons cru devoir, selon les besoins du moment, vous donner, avec l'aide de Dieu, sur l'étude de l'Écriture Sainte. A vous maintenant de veiller à ce qu'elles soient gardées et observées avec le respect qui leur est dû : ce sera le moyen de faire briller avec plus d'éclat la reconnaissance que nous devons à Dieu pour cette communication faite au genre humain des oracles de sa sagesse; le moyen aussi d'en retirer plus abondamment les avantages tant souhaités, surtout pour la formation de cette jeunesse lévitique, qui est l'objet si cher de Notre sollicitude et l'espérance de l'Église. Remplis d'un zèle empressé, employez votre autorité et vos exhortations à ce que, dans les séminaires et dans les académies soumises à votre juridiction, ces études se maintiennent justement en honneur et soient toujours florissantes. Qu'elles se développent dans une heureuse intégrité, sous la direction de l'Église, et en se conformant aux salutaires leçons et aux exemples des saints Pères comme aux louables pratiques des anciens; et qu'enfin le cours des temps leur donne des développements qui serviront véritablement à la défense et à la gloire de la vérité catholique, établie de Dieu pour perpétuer le salut des peuples.

Quant aux élèves et aux ministres de l'Église, Nous les avertissons tous, dans Notre affection paternelle, de n'aborder jamais les Saintes Lettres qu'avec un sentiment profond de respect et de piété; car il est absolument impossible que l'intelligence s'en révèle à eux d'une façon salutaire, comme il en est besoin, s'ils ne sont fidèles à écarter l'arrogance de la sagesse *terrestre* et à exciter saintement en eux l'amour de la sagesse *qui vient d'en haut*. Une fois que, se mettant à son école, l'âme en a reçu la lumière et la force, elle en acquiert une merveilleuse faculté pour discerner et éviter les artifices de la science humaine, pour recueillir les fruits qui sont vraiment solides et les rapporter à l'éternité. C'est par là surtout que l'âme enflammée d'ardeur tendra d'un élan plus vigoureux vers les richesses de la vertu et de l'amour divin : *Bienheureux ceux qui scrutent ses témoignages et de tout leur cœur vont à sa recherche.*

(1) Ps. XVIII, 2.

Jam divini auxilii spe freti et pastorali studio vestro confisi, Apostolicam benedictionem, cælestium munerum auspicem Nostræque singularis benevolentiæ testem, vobis omnibus, universoque Clero et populo singulis concredito, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XVIII Novembris anno MDCCCXCIII, Pontificatus Nostri sextodecimo.

LEO PP. XIII.

Et maintenant Nous Nous appuyons sur l'espérance du secours d'en haut, et, pleins de confiance en votre zèle pastoral, c'est avec toute Notre affection que, comme gage des récompenses célestes et comme témoignage de Notre particulière bienveillance, Nous vous accordons, dans le Seigneur, à vous tous, et à tout le clergé comme à tout le peuple confiés à chacun de vous, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 18 novembre de l'année MDCCCXCIII, de Notre Pontificat la seizième.

LÉON XIII, PAPE.

LETTRE DE S. ÉM. LE CARDINAL RICHARD

ARCHEVÊQUE DE PARIS

CHER MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Je ne puis laisser publier le premier volume du *Dictionnaire de la Bible* sans vous adresser mes sincères et affectueuses félicitations.

Léon XIII, en acceptant la dédicace de votre ouvrage, vous a accordé la meilleure récompense que vous puissiez désirer. C'est le témoignage authentique que, dans vos longs et savants travaux sur l'Écriture Sainte, vous avez suivi fidèlement l'admirable programme tracé pour les études bibliques par la Constitution *Providentissimus Deus*.

Le *Dictionnaire de la Bible*, en maintenant intacte l'autorité divine de l'Écriture, vulgarisera les résultats obtenus par les recherches historiques et scientifiques auxquelles on se livre de nos jours avec tant d'ardeur. Les défenseurs de la vérité y trouveront les armes dont ils ont besoin pour combattre les adversaires de nos Saints Livres. *Quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint*, disait autrefois saint Augustin, *ostendamus nostris Litteris non esse contrarium.*

L'œuvre que vous avez entreprise avec l'aide de vos savants collaborateurs vérifiera le titre que vous lui donnez pour indiquer le but de vos efforts. *Opus in quo subsidiis disciplinarum omnium volumen divinum vindicatur, illustratur.*

Veuillez agréer, cher Monsieur le Directeur, l'assurance de mon affectueux dévouement en Notre-Seigneur.

FRANÇOIS Cardinal RICHARD, Archevêque de Paris.

Paris, le 28 octobre 1891.

LETTRES DE S. ÉM. LE CARDINAL BOURRET

ÉVÊQUE DE RODEZ

CHER MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Je viens de recevoir le premier fascicule du *Dictionnaire de la Bible*, dont vous avez entrepris la publication.

Ce travail, qui sera considérable, et pour lequel vous avez bien fait de vous adjoindre de savants collaborateurs, est le complément nécessaire de vos savantes études scripturaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Vous avez donc bien fait de l'entreprendre, et je souhaite que vos forces et votre santé vous permettent de le mener à bonne fin.

Il ne se pouvait pas, en effet, qu'après avoir mis les travaux des anciens exégètes en harmonie avec les dernières découvertes de la science, de l'archéologie, de la linguistique et de la paléontologie, vous n'eussiez pas eu l'idée de réduire vos savantes dissertations en articles condensés et substantiellement rédigés pour la plus grande commodité de ceux qui, faisant des études plus précipitées ou des travaux qui ne touchent que par partie aux connaissances bibliques, ont besoin d'avoir sous la main des résumés succincts, que le temps ne leur permettrait point d'aller chercher dans les dissertations longues et prolongées des auteurs spéciaux.

Cette sorte d'encyclopédie, que vous et vos savants confrères avez entrepris de composer, rendra donc à ce premier point de vue des services signalés, dont les savants du second ordre ne manqueront pas de vous être reconnaissants.

Votre Dictionnaire, tel que vous et vos érudits confrères l'avez entrepris, aura encore une autre utilité non moins grande que celle que je viens de signaler : de divers côtés, en diverses langues et chez les différentes nationalités qui se sont occupées des recherches bibliques avec une ardeur que rien n'a pu comprimer, il s'est fait une série d'études, de découvertes, des progrès de toute espèce, qu'il serait difficile à un seul homme, quelque bien préparé qu'il fût d'ailleurs, de connaître et d'analyser. Vous mettez, pour ainsi dire, tout ce mouvement de productions diverses sous la main et sous les yeux de ceux qui se livrent à ces études passionnantes des Saintes Écritures. Par vos articles et ceux de vos collègues en science et en érudition, vous nous faites connaître ce qui s'est publié de meilleur, depuis un siècle, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, et vous résumez admirablement tout ce qui s'est dit d'intéressant sur ce sujet si

palpitant d'intérêt pour les chrétiens, dans les revues, dans les bulletins archéologiques, dans les rapports des sociétés scientifiques, ainsi que dans les procès-verbaux des explorateurs et des archéologues modernes les plus distingués. Les anciens dictionnaires de la Bible et tout ce qui s'est fait en ce genre avaient vieilli, étaient devenus insuffisants et incomplets; vous rattachez ce présent au passé; vous joignez les efforts et les vues des modernes aux dissertations des maîtres anciens; c'est là, selon moi, le caractère distinctif de votre travail, et c'est aussi son premier mérite.

Bien qu'on ait souvent médit des dictionnaires, je m'aperçois que notre siècle, pressé en toutes choses, ne vit guère que de leurs articles. On a trop produit pour tout savoir, on a trop écrit pour tout parcourir; l'esprit humain n'est pas assez étendu pour tout embrasser, les langues bibliques sont trop difficiles pour que la multitude les étudie dans les originaux. Il nous faut des hommes qui fassent ce que nous ne pouvons pas faire nous-mêmes, et qui vulgarisent dans des notices claires et rapides ce que le grand public ne peut connaître ni étudier. Si j'ajoute, comme c'est justice, que, par les échantillons que donne le premier fascicule de votre Dictionnaire que j'ai sous les yeux, vous et vos collaborateurs avez parfaitement saisi le genre qui convenait à une pareille publication; si je dis que les articles déjà parus sont rédigés avec sobriété, netteté, compétence, et complètement au fait des dernières conclusions de la science sur la matière étudiée, j'aurai achevé l'éloge de votre si louable entreprise, et j'en aurai démontré plus que par tous les raisonnements sa valeur et les services qu'elle est appelée à rendre.

Recevez donc, cher Monsieur le Directeur, tant pour vous que pour tous ceux qui se sont associés à cette grande œuvre, mes compliments et mes félicitations. Puissiez-vous la mener à bon terme, et que Celui qui vous en a inspiré l'idée vous permette de la conduire à la perfection : *Qui cœpit, ipse perficiat!* Tel est mon vœu et telle est mon espérance, ce à quoi je joins bien volontiers tous les sentiments d'affection et d'estime que vous savez que je professe pour vous, qui, par votre origine et l'amour filial que vous gardez à votre pays, êtes une des gloires de notre diocèse et l'un des orgueils de notre Rouergue.

† ERNEST, évêque de Rodez.

Rodez, le 3 juillet 1891.

Cher Monsieur le Directeur,

Je terminais la lettre que je vous écrivais le 3 juillet 1891, après l'apparition du premier fascicule du *Dictionnaire de la Bible* que vous aviez en projet, en vous adressant ces paroles : « Puissiez-vous mener cette grande œuvre à bon terme, et que Celui qui vous en a inspiré l'idée vous permette de la conduire à la perfection. » Mon souhait, et celui des vrais amis des études bibliques, est déjà en partie réalisé. Que Dieu en soit béni; car je me demandais, non sans quelque anxiété, si le temps et vos forces vous permettraient de mener bien loin une entreprise qui était capable de décourager les plus hardis et les plus laborieux.

Le succès a couronné vos premiers efforts et ceux de vos zélés collaborateurs. Il couronnera aussi les nouveaux travaux qui vont suivre, et nous verrons bientôt la fin de ce beau monument scientifique, comme nous en saluons avec reconnaissance le commencement. Les sept premiers fascicules, formant le premier volume de l'ouvrage et le quart à peu près de sa totalité, vont paraître. N'eussiez-vous parcouru que cette première étape, la marche serait déjà longue, et le service rendu très considérable. Une grande partie des matières qui doivent rentrer dans l'œuvre entière se trouve déjà condensée et traitée dans ce volume d'avant-garde. Des articles importants y ont reçu leur développement et leur solution. Le travail est incomplet sans doute, si l'on ne fait attention qu'à son intégrité numérique; mais il est fini et très heureusement terminé pour une foule de questions spéciales qui n'ont rien à attendre de celles qui doivent les suivre, et qui font par elles-mêmes des chapitres détachés et des divisions indépendantes dans ce qu'elles sont et dans ce qu'elles doivent être.

Je ne puis donc que vous féliciter chaleureusement de cette mise en vente de la première partie d'une encyclopédie biblique, que nous appelions tous de nos vœux et de nos besoins les plus impérieux.

Le moment est d'ailleurs bien choisi pour la faire paraître. Le Saint-Père vient de donner un nouvel essor aux études sacrées dans une mémorable encyclique, où il fait ressortir à la fois l'utilité de nos Saintes Lettres, en même temps qu'il consacre les règles invariables de leur inspiration et de leur interprétation. Ce sera dignement répondre à l'honneur qu'il vous a fait d'accepter la dédicace de votre savant ouvrage, que de déposer à ses pieds la partie qui est parachevée, en lui donnant l'espoir que bientôt l'œuvre complète méritera ses bénédictions et l'admiration reconnaissante des amis de nos Saints Livres et des défenseurs de la foi, dont les divines Écritures sont le fondement et l'exposition autorisée.

Veuillez agréer, cher Directeur, avec mes remerciements personnels, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués en Notre-Seigneur.

† Card. BOURRET, évêque de Rodez et de Vabre.

Rodez, le 7 septembre 1894.

PRÉFACE

Nous assistons véritablement à un réveil des études bibliques en France. Il y a vingt ans, les questions qui passionnent aujourd'hui les esprits n'étaient pas encore connues du grand public, elles n'intéressaient qu'un cercle fort restreint d'initiés. Certes, la Sainte Écriture n'avait pas cessé d'être étudiée, connue, goûtée, admirée dans le monde ecclésiastique, dans nos grands séminaires, et, sans la mettre sur le même pied que la Sainte Eucharistie, on ne cessait de la regarder avec raison comme la manifestation extérieure, le sacrement historique du Christ; cependant il faut bien convenir que les simples fidèles ne s'en occupaient guère, la lisaient fort peu, ne la connaissaient presque plus. Cette grande Révélation de Dieu toujours vivante, parlant directement à tous, était reléguée à l'arrière-plan, ne tenait plus que fort peu de place dans le monde catholique en France; de moins en moins on attachait à la lecture et à l'étude de la Bible l'importance qui convient; on n'en parlait même pas, et si quelque laïque pieux se fût avisé de faire une citation d'Isaïe ou des Proverbes, on l'aurait regardé avec une sorte de surprise, comme s'il avait eu des tendances secrètes vers le protestantisme! Au lieu d'aller chercher dans nos Saints Livres l'aliment préparé à l'âme par Dieu lui-même, on allait l'emprunter à des livres de piété, œuvres de la main des hommes; au lieu de lire avec amour les pages écrites sous l'inspiration de Dieu, on se contentait d'en lire le dimanche les fragments détachés et sans suite contenus dans le paroissien. Il en est résulté une ignorance presque complète de la Sainte Écriture dans le peuple chrétien. Je ne parle pas seulement de l'ignorance des principaux écrits de l'Ancien Testament, comme les Prophéties ou les Psaumes, je parle même de l'ignorance du Nouveau Testament. Au lieu de respirer une atmosphère de foi saine et fortifiante, on se jette dans les dévotions subtiles, quintessenciées, alambiquées, qui ne sont pas sans danger, et que l'Église est parfois obligée de condamner.

Ce n'est pas que notre foi repose directement sur l'Écriture, puisque les écrits apostoliques ont paru relativement assez tard; ils n'ont point précédé l'enseignement oral des Apôtres, ils l'ont suivi. Il y avait beaucoup de chrétiens avant l'apparition des quatre Évangiles, et les lettres des Apôtres sont plutôt des écrits de circonstance que des traités dogmatiques. La règle de foi dans l'Église était la tradition. « Il n'y a

qu'un moyen sûr de trouver la vérité, disait saint Irénée, c'est de consulter la tradition telle qu'elle s'est conservée dans les Églises par les évêques que les Apôtres ont institués et par leurs successeurs. » *Adv. hær.*, III, 3. Les Apôtres ne prêchaient pas une Bible à la main; ils prêchaient Jésus crucifié et ressuscité. « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu et contemplé de nos yeux, ce que nous avons touché de nos mains..., nous vous l'annonçons, afin que vous-mêmes ayez société avec nous, et que notre société soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. » I Joa., I, 1-3. La règle de foi était en dehors de l'Écriture, puisque le Nouveau Testament n'existait pas encore; elle se puisait dans les enseignements donnés au baptême, dans l'enseignement oral des premiers disciples, dans cet ensemble de vérités qu'on réunira plus tard sous le nom de Symbole des Apôtres. Elle est essentiellement traditionnelle beaucoup plus que scripturaire. On sait que lorsqu'il s'agit de donner un successeur à Judas, saint Pierre demande que l'on choisisse un *témoin* de la prédication évangélique, depuis le jour du baptême de Jésus-Christ jusqu'à son ascension. Act., I, 21. Les premiers chrétiens, il serait aisé de le montrer par de nombreuses citations, ne sentaient pas l'impérieux besoin de s'appuyer avant tout sur l'Écriture. L'Ancien Testament leur servait à confirmer la foi, à la justifier jusqu'à l'évidence aux yeux des Juifs; il n'en était pas le principe. Les Prophètes confirmaient l'enseignement des Apôtres d'une façon victorieuse; cependant la révélation chrétienne n'en reposait pas moins sur Jésus-Christ. Le Sauveur était la clef de voûte, le couronnement de l'édifice; il en était aussi la base.

I

IMPORTANCE DE LA BIBLE DANS L'ÉGLISE

Cette réserve de principe une fois admise, il faudrait être aveugle pour méconnaître l'importance capitale de l'Écriture dans la vie de l'Église, la part considérable que les Apôtres mêmes lui ont faite dans leur enseignement.

Les Apôtres. — Il suffit de lire avec quelque attention les écrits des Apôtres pour constater que si leur prédication s'appuie directement sur Jésus-Christ, s'ils prouvent la divinité de la religion par le ministère, les miracles, la résurrection du Sauveur, ils confirment la vérité de leur enseignement par la Sainte Écriture, qu'ils regardent comme le principal dépôt de la révélation, comme un Évangile anticipé, une prédication avant la lettre. « Interrogez les Écritures, disait Notre-Seigneur, elles vous parlent de moi. » D'après eux, la Loi est donnée à Moïse en vue de préparer la venue du Christ; elle en est remplie, toute pénétrée, *lex gravida Christo.* Nulle réserve, nulle restriction; juifs et chrétiens de ce temps étaient d'accord pour y reconnaître la parole, la manifestation immédiate de la pensée de Dieu. Les faits historiques, même dans leurs détails en apparence insignifiants, les lois, les institutions mosaïques, les sacrifices, les prescriptions rituelles, n'ont aux yeux des

Apôtres qu'une seule raison d'être : prédire et figurer Jésus-Christ. A leurs yeux, le sens auquel il faut s'attacher n'était pas toujours celui que signifiaient naturellement les mots, témoin la fameuse allégorie d'Agar et du Sinaï. Le véritable sens, c'était Jésus-Christ; l'importance capitale des écrits sacrés vient de ce qu'ils signifient, de ce qu'ils aident à prédire, de ce qu'ils sont l'histoire anticipée du Sauveur. Je ne prétends pas que les Apôtres n'aient pas admis le double sens de l'Écriture, et l'expression de saint Paul : *quæ sunt per allegoriam dicta,* n'infirme évidemment pas la réalité historique d'Agar, comme le soutiennent certains rationalistes modernes; je dis qu'on y cherchait avant tout le Messie. Ce qui embarrassait les rabbins n'embarrasse plus les Apôtres : les premiers cherchent, les autres ont trouvé; les rabbins calculent l'avenir, font des prodiges d'interprétation qui nous étonnent et nous font sourire; les Apôtres ont la clef du mystère, le mot de l'énigme, l'événement leur a donné le vrai sens de l'Écriture; pour eux il n'y a plus d'avenir, les promesses et les prophéties sont réalisées, tout est réalisé et accompli jusqu'au moindre *apex* ou au plus petit *iota.*

Les Pères. — Ce culte pour la Sainte Écriture se retrouve chez tous les Pères. Les traductions nombreuses que l'on en fit pour la mettre aux mains des fidèles, les travaux critiques considérables de cette époque, ceux surtout d'Origène et de saint Jérôme, sont une preuve éclatante de l'activité littéraire des premiers siècles, la constatation sans réplique de la place à part que la Bible tenait dans les préoccupations des chrétiens. Au surplus, la plupart des écrits des Pères sont des commentaires homilétiques sur l'Écriture. Faut-il ajouter que les travaux auxquels nous faisons allusion, réserve faite des temps, des facilités de travail dues à l'imprimerie, à l'abondance des manuscrits, sont aussi remarquables que ceux de nos jours?

Il ne s'agit pas d'apprécier ici la nature de ce mouvement ni de cette activité; il suffit d'en montrer l'importance. Pour les plus anciens Pères, l'Écriture était presque un autographe de la divinité; ils allaient, — pour les raisons que l'on sait, — jusqu'à croire à l'inspiration des Septante. « On voulut couper court aux difficultés des rabbins et expliquer les variantes qui pouvaient surprendre les fidèles en admettant l'inspiration des Septante. » Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, p. 60.

La notion d'inspiration est fort rigoureuse. D'après saint Justin, suivi en cela par beaucoup d'autres, « l'écrivain sacré est l'instrument du Saint-Esprit comme une flûte aux lèvres du musicien. » Il ajoute que « l'inspiration est un don qui vient d'en haut aux saints hommes, qui pour cela n'ont besoin ni de rhétorique ni de dialectique, mais doivent simplement se livrer à l'action du Saint-Esprit, afin que l'archet divin descendu du ciel, se servant d'eux comme d'un instrument à cordes, nous révèle la connaissance des choses célestes ».

Il est superflu, je pense, de chercher à montrer l'importance de l'Écriture dans les premiers siècles : ce serait vouloir démontrer l'évidence. Il faudrait citer tous les Pères. Leur pensée se résumerait exactement dans ce mot du plus ancien de tous, saint Clément Romain : *Diligenter inspicite Scripturas, Spiritus Sancti vera oracula.*

Le moyen âge. — Le moyen âge a goûté plus que nous la Sainte Écriture et en a tiré un plus grand profit spirituel; cependant il n'a produit rien de très remarquable au point de vue critique. D'ailleurs il ne le pouvait guère, n'ayant à sa disposition presque aucun des éléments dont nous disposons à présent. Il a pris le texte reçu et s'en est nourri avec piété. L'Écriture a été l'aliment spirituel, la grande consolation,

la grande force morale du moyen âge. Dans ces siècles de fer, les âmes délicates, écrasées par la force brutale, avaient besoin de s'élever au-dessus des réalités révoltantes de la vie; les cloîtres étaient pleins de ces âmes aimantes et souffrantes, qui avaient besoin de se réfugier dans les bras de Dieu pour fuir les souillures du monde et de s'écrier : *Ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine. Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Diligam te, Domine, fortitudo mea. Dominus firmamentum meum..., refugium meum, liberator,... adjutor, protector meus, cornu salutis meæ et susceptor meus...!* Elles trouvaient dans l'histoire du peuple de Dieu, dans les coups imprévus de la Providence à l'égard d'Israël, dans les cris douloureux, déchirants du Psalmiste, dans les invincibles espérances des prophètes, une consolation, un encouragement, une protection de Dieu contre la perversité des méchants. On lisait l'Écriture, comme le dira plus tard l'auteur de l'*Imitation,* avec le même esprit qui l'avait fait écrire. Il y eut des excès. Sous prétexte que la Loi est pleine du Christ, on tomba dans les exagérations les moins pardonnables. On trouva dans la Bible ce qu'on avait besoin d'y voir : non pas seulement l'histoire anticipée de la religion chrétienne, ce qui est fort légitime; mais l'histoire anticipée et individuelle de nos âmes. De là des abus très réels du sens moral et allégorique chez les plus grands et les plus saints docteurs, sens ingénieux, cachés, accommodatices, interprétations un peu trop fantaisistes, — pour ne pas dire fantastiques, — dont nous ne nous débarrassons pas, qui consistent à isoler les textes, à saisir une analogie lointaine, un rapprochement quelconque entre un texte et un événement qui nous occupe, à juger du sens d'un passage par quelques mots détachés sans scrupule du contexte. On peut affirmer sans crainte que les Pères grecs sont en général incomparablement supérieurs, au point de vue de l'exégèse proprement dite, aux écrivains latins du moyen âge. Ces derniers n'avaient pas à leur disposition les éléments critiques, les traditions exégétiques des premiers; ils s'en dédommagèrent inconsciemment, en se jetant dans les excès des applications morales ou mystiques.

A côté des mystiques, les théologiens qui, tout en se servant de la Sainte Écriture avec le même respect et le même amour, avec une prodigieuse connaissance du texte, — il n'était pas trop rare de rencontrer des théologiens qui savaient par cœur toute l'Écriture, — ne dirigèrent pas leurs études scripturaires dans un autre sens que les auteurs mystiques. Ce qui dominait le plus dans les écoles théologiques, c'était la métaphysique ou, si on le préfère, l'emploi de la raison pure. On se complaisait dans toutes les abstractions du dogme, on appliquait à la défense de la foi tous les procédés de la dialectique d'Aristote, on mettait au service de la religion toutes les ressources de la philosophie païenne; mais on ne s'occupait pas assez de discussions de textes, de versions, d'authenticité. Ces questions n'étaient pas mûres, et l'on manquait pour les étudier des ressources de la critique moderne. Du reste, plus la science devenait abstraite, plus on essayait de sonder les impénétrables mystères de la sainte Trinité et de l'union hypostatique, plus l'Écriture devenait insuffisante, plus les textes vraiment probants se faisaient rares, plus il était malaisé de confirmer par des citations démonstratives les savantes déductions des théologiens. Il fallait s'en rapporter à la raison plus qu'à l'Écriture, et appuyer cette raison sur les Conciles, les Pères ou même l'autorité d'un grand docteur ou d'un saint.

Les études critiques, telles que nous les comprenons à présent, n'existaient donc

pas à proprement parler. On faisait bien des *catenæ aureæ,* « chaînes d'or » ou autres, qui témoignaient d'une connaissance remarquable du texte, mais étaient insuffisantes au point de vue de l'exégèse.

Le grand travail biblique du moyen âge n'a pas été fait par les chrétiens, qui n'en avaient pas les éléments, n'ayant à leur disposition ni les manuscrits ni la connaissance des langues, mais par les Massorètes. Nous n'avons pas à nous en occuper; il suffit de le signaler en passant.

II

LES TEMPS MODERNES ET LE PROTESTANTISME

Il y a des questions qui sommeillent longtemps et ne s'éveillent qu'après de longs siècles. Elles sont dans l'Église à l'état latent, à l'état de germes bons ou mauvais, attendant des circonstances favorables pour éclore. L'heure venue, la fleur s'épanouit sur sa tige comme une rose après de longs mois d'hiver. Dans l'Église, les questions ne se présentent pas toutes à la fois, ni chacune à la fois sous toutes ses faces; elles mûrissent lentement, soit qu'il s'agisse pour elles de distiller du miel ou du poison Comme le dit le Sauveur, c'est une graine qu'un homme sème dans son champ; soit qu'il dorme ou qu'il veille, elle pousse dans un sol fertile : c'est d'abord une tige, puis un épi, puis dans cet épi des graines qui mûrissent au moment de la moisson. Il en est de même, hélas! de l'ivraie et des autres plantes mauvaises.

Il se produisit au commencement du XVI[e] siècle une crise redoutable, dont les conséquences ne se sont pas encore toutes manifestées, et dont l'une des plus inévitables sera d'entraîner le protestantisme dans une incrédulité complète.

Un moment on put croire que les études scripturaires allaient prendre un nouvel essor, que la position doctrinale des réformés, qui se séparaient de l'Église soi-disant pour rester fidèles à la Bible, aurait pour résultat nécessaire d'affermir à jamais le caractère divin de nos Saints Livres. Une révolte, faite au nom de l'Écriture contre la tradition, pouvait-elle avoir un autre résultat? Certes, les chefs du parti en révolte ne se doutaient guère qu'ils préparaient la ruine de leurs propres croyances, et que par une terrible logique des choses les descendants de ceux qui rejetaient l'autorité de l'Église enseignante finiraient par ne plus croire à la Révélation biblique.

Les réformateurs se félicitaient bien haut de ne plus croire que Dieu, d'en avoir fini avec les prétendues innovations de l'Église, les empiétements des papes, les altérations et falsifications doctrinales des théologiens; on allait enfin s'appuyer sur la Bible, n'entendre plus que la parole divine. « Le Saint-Esprit allait enfin parler directement au cœur des fidèles, disait Calvin, faire connaître la vérité à ceux qui en seraient dignes, et produire des fruits de vie qui seront la preuve la plus manifeste que l'on est dans la vérité. » Soit, mais d'où venait la Bible? de qui la tenait-on? par qui savait-on qu'elle était la vraie parole de Dieu? On la tenait de l'Église catholique, de celle qu'on appelait la prostituée de Babylone, la maîtresse d'erreur, le

suppôt de Satan. Comment être sûr que le dépôt remis par l'Antéchrist était bien la pure et sainte parole de Dieu? On pouvait à la rigueur répondre que l'Église l'avait reçue de la Synagogue, mais il était notoire que la Synagogue interprétait les prophéties autrement que nous et nous reprochait d'avoir faussé et altéré ce qui concernait le Messie. Pourquoi alors croire l'Église plutôt que la Synagogue?

En vérité, on est confondu de l'inconséquence d'hommes d'ailleurs intelligents, quand on voit un Calvin prétendre reconnaître l'inspiration des Écritures « aussi aisément que nous apprenons à discerner la lumière des ténèbres, le blanc du noir, l'aigre du doux », *Inst.*, p. 19; quand on voit un Luther, qui rejette tout l'enseignement de l'Église, toute la tradition, décider de la divinité des Écritures suivant qu'elles sont ou non conformes à son fameux criterium de la justification par la foi sans les œuvres; qu'on le voit, au nom d'une théorie personnelle, accepter ou repousser certains livres canoniques! « C'est là, dit-il, la véritable pierre de touche pour juger tous les livres, quand on voit s'ils insistent ou non sur ce qui regarde le Christ, puisque toute l'Écriture doit nous montrer le Christ, et que saint Paul ne veut rien savoir que le Christ crucifié. Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, quand même Pierre ou Paul l'eût dit; au contraire, ce qui prêche le Christ, voilà qui est apostolique, quand même cela viendrait de Judas, d'Anne, d'Hérode ou de Pilate. »

Mais ce prétendu criterium, où l'a-t-il trouvé? quelle en est la valeur? Il était aussi arbitraire, aussi contestable que le subjectivisme de Calvin. En réalité, ce n'est donc pas l'Écriture qui dirige Luther, qui est sa règle de foi : c'est sa croyance personnelle, son *Credo* subjectif qui décide de la divinité de l'Écriture; au-dessus de la parole de Dieu à laquelle il prétend se tenir, il met l'Évangile de la grâce. Ce criterium prétendu était le résultat de l'éducation théologique de Luther. En sortant de l'Église, Luther en emporta un tempérament doctrinal tout formé; il conservera de son catholicisme certains points fondamentaux, mêlés d'erreurs, qui le guideront toute sa vie et serviront de fil d'Ariane au lecteur curieux et désireux de se reconnaître au milieu des contradictions du fougueux réformateur.

Le jour ne tardera pas à venir où l'on demandera ce que vaut le critère subjectif de Calvin, et celui plus doctrinal, quoique aussi fragile, de Luther. Vous rejetez l'Église, la tradition apostolique, la succession des pasteurs; vous brisez les anneaux de la chaîne qui nous rattache à Jésus-Christ; vous traitez les théologiens, qui vous enserrent dans les griffes de fer du bon sens, de la logique, de l'autorité, de l'histoire, vous les traitez d'ânes, d'impies, de blasphémateurs; vous versez sur eux des tombereaux d'outrages, et vous croyez naïvement qu'à défaut du magistère de l'Église on acceptera le vôtre? Et que me font à moi la théorie de Calvin, le criterium de Luther? Vous m'interdisez d'obéir à l'autorité de l'Église, et vous m'obligez au nom de Dieu même à proclamer divins des livres où je ne vois que la marque de l'homme? La Bible ne se prouve pas par elle-même, et si une autorité doctrinale dont je ne puisse douter ne me la met entre les mains, je ne croirai même pas à l'Évangile. Des hommes vont venir à la raison aussi forte que celle de leurs maîtres; ils traiteront de fables la plupart des récits sacrés : la création, la chute, l'arche de Noé, l'histoire des patriarches; ils nieront l'authenticité des Livres Saints, réduiront à néant la valeur des prophéties, et donneront à leurs négations des apparences si spécieuses, que les élus mêmes seraient séduits, s'ils pouvaient l'être. Au nom de la raison et

du libre examen, les réformateurs ont rejeté l'Église; au nom de la raison aussi et du libre examen, les nouveaux docteurs vont réformer les réformateurs, en semant, hélas! autour d'eux bien d'autres ruines.

Les résultats actuels. — On ne saurait sans injustice nier les progrès de notre siècle dans l'étude et la connaissance des origines. Il serait inexact de dire que l'on a refait l'histoire du passé, — une histoire complète des origines ne sera jamais faite; — mais il est certain que l'on a jeté des rayons de lumière sur bien des points obscurs, et que d'heureux résultats sont définitivement acquis. L'on veut savoir comment les choses se sont réellement passées. Nul homme intelligent n'ignore les travaux remarquables qui ont modifié si complètement les données des siècles précédents sur Rome, sur la Grèce, l'Égypte et la Chaldée. Origines de l'histoire, de la civilisation, des idées morales, de la littérature, des beaux-arts : rien n'est oublié. Notre siècle s'est jeté dans ces recherches avec une ardeur, une passion si intense, qu'il a perdu, pour ainsi dire, son originalité propre. Sauf dans le domaine de la science et de l'industrie, il n'a produit aucune œuvre personnelle et durable; il n'a fait qu'essayer de remettre dans leur vrai jour les idées des autres. Un siècle critique ne saurait être un siècle créateur. La critique ou, si on l'aime mieux, l'examen rationnel des faits et des idées s'applique actuellement à toutes les branches de nos connaissances, depuis les fouilles de Schliemann et de M. Dieulafoy jusqu'aux problèmes les plus ardus de la métaphysique. La religion pouvait d'autant moins échapper à ces recherches, qu'elle tient plus de place dans nos préoccupations et dans la direction morale à donner à notre vie. On peut n'attacher qu'une médiocre importance à tel détail raconté par Tite Live et Suétone, on ne saurait être indifférent aux moindres détails de ce que l'on affirme être la parole de Dieu. Comment des esprits chercheurs, intelligents, orgueilleux, incroyants, ne se seraient-ils pas demandé si Dieu a parlé, s'il a dit réellement tout ce qu'on lui fait dire. Les idées religieuses tiennent trop de place dans l'humanité pour que l'on n'ait pas essayé de les examiner de tout près et à la loupe, de les percer à jour et d'en montrer ce qu'on appelle les côtés faibles. Par une conséquence inévitable, l'attaque s'est portée sur la religion chrétienne et sur le monument principal de cette religion : la Bible. Le conflit est à l'état aigu. Dans les siècles précédents, les attaques des adversaires étaient relativement modérées, car la foi était profonde même chez certains hérétiques. On contestait quelques points de doctrine, mal définis par les théologiens, disait-on; mais on était d'accord sur le fait même de la révélation. Aujourd'hui on ne conteste plus aucune vérité de détail, on nie tout. La raison, imbibée de foi par l'enseignement traditionnel, ne s'affranchissait pas totalement de l'action de Dieu, de l'influence évangélique; aujourd'hui elle est émancipée, elle est irréligieuse sur toute la ligne, et prétend justifier sa négation au nom de la critique moderne.

Essayons d'expliquer ce mot, d'exposer rapidement comment s'est produit dans le monde chrétien ce mouvement subversif, ce courant d'impiété.

III

LA CRITIQUE MODERNE

Nous avons laissé les premiers protestants en possession de la Bible. C'était à leurs yeux le palladium, l'arche sainte, la parole de Dieu sans mélange, sans impur alliage. On dormait en paix et dans une parfaite sécurité. La question des deutérocanoniques amena bien quelques nuages dans le ciel bleu, mais on n'en était pas à une inconséquence près. Les hommes qui savaient distinguer les livres inspirés aussi aisément que l'on discerne le blanc du noir, l'aigre du doux, la lumière des ténèbres, qui disaient que l'Écriture est évidente par elle-même et se manifeste d'une manière irrécusable, dirent qu'il fallait s'en tenir à l'*autorité* de la Synagogue, au canon juif. Que devenait le criterium de Calvin et celui de Luther? Plus on se séparait de la tradition, plus on sentait le besoin de n'avoir pas une bible frelatée, le besoin d'avoir un livre sorti directement de la pensée de Dieu, clair, complet, intelligible pour tous; car autrement comment répondre aux syllogismes serrés des théologiens papistes, dont on avait tant d'horreur? On se croyait invincible, à l'abri de toute attaque, quand un premier coup de tonnerre gronda dans le ciel serein des protestants. Un des leurs, Louis Cappel, fit paraître sa *Critica sacra,* qui mit en révolution le monde hétérodoxe, et un peu aussi le monde catholique. La doctrine de Cappel, bien inoffensive pourtant, et dépassée depuis par des écrivains orthodoxes, consistait à dire que le texte hébreu des Massorètes renferme des fautes évidentes. Buxtorf essaya, sans y réussir, de réfuter la *Critica sacra;* son insuccès donna encore plus d'importance à l'essai de Cappel. Les passions religieuses, si vives alors, étaient violemment surexcitées; on accusait l'écrivain d'être un apostat, un traître vendu aux Jésuites et d'accord avec le P. Morin pour détruire, de concert avec les papistes, la sainte et immuable parole de Dieu. L'ouvrage de Cappel était incomplet et imparfait, comme sont tous les premiers essais sur des questions nouvelles; ce n'en fut pas moins la petite pierre détachée de la montagne qui brisa l'idole aux pieds d'argile.

Il était impossible que la théorie du libre examen n'aboutît pas un jour ou l'autre au rationalisme absolu. On n'en devina pas d'abord toutes les conséquences; car, en dépit de l'erreur, la foi pénétrait toutes les âmes. Catholiques et protestants avaient sucé le même lait évangélique, partageaient à peu près les mêmes croyances, et si l'on se séparait, c'était, disait-on, pour se nourrir mieux de la parole divine. Néanmoins les esprits attentifs pouvaient sans peine découvrir les premières traces du rationalisme chez Grotius, plus encore dans les lettres du Théologien de Hollande (Le Clerc), et surtout chez les sociniens.

Dans l'Église catholique on sut se garder des excès, tout en donnant à la raison une plus large place. Qu'avait-on à craindre? Si des théologiens de marque, comme Estius, croyaient à l'inspiration verbale, les Jésuites et nombre de docteurs refusèrent de souscrire aux conclusions trop rigoureuses de l'université de Louvain. On sait du

reste que l'Église, que l'on dit si intolérante, laisse une très grande liberté à ses enfants fidèles, et leur permet de se mouvoir à l'aise. Les droits de la raison et de la critique sont de tradition chez nous. Bien avant Cappel, qui scandalisa si fort les siens, nous avions eu les Hexaples d'Origène, les éditions critiques des Septante par Lucien et Hésychius. Il faut être du métier, comme on dit, pour se rendre compte de la somme énorme de travail que ces études supposent chez des hommes privés des ressources que nous possédons à présent. Il est, je pense, superflu de prononcer le nom de saint Jérôme. L'Église a toujours senti l'importance de l'étude des textes originaux, puisque au concile de Vienne elle a prescrit dans les grandes universités la fondation d'une chaire d'hébreu et d'arabe; le concile de Trente demanda la publication d'une édition critique du texte des Septante, édition donnée par Sixte-Quint; il avait exprimé aussi le désir d'une édition critique et exacte de l'hébreu. Quoi qu'on puisse dire, les travaux les plus considérables sur la Bible ont été faits par les catholiques. Il suffit d'indiquer en passant la Polyglotte du cardinal Ximénès, qui rappelait le colossal travail d'Origène. On sait que les *Concordances*, si précieuses pour l'étude du texte, ont été imaginées par le dominicain Hugues de Saint-Cher. Je ne puis mentionner même d'un mot les chefs-d'œuvre, il faudrait un volume. Les *Correctoria* (indication des variantes et correction des leçons) nous appartiennent; à nous aussi les études sur les textes originaux; à nous le plan, les éléments du *Thesaurus* de Gesenius, qui nous a tout emprunté.

Cette liberté sur le terrain critique, nous la retrouvons sur le terrain de l'interprétation; l'Église accepte l'école d'Antioche comme celle d'Alexandrie. Néanmoins ce n'est pas dans le sein de l'Église catholique que pouvait se produire la grande révolution de critique rationaliste dont nous voyons se dérouler toutes les phases. On trouvera les principaux détails de cette douloureuse histoire dans les ouvrages de M. Vigouroux; je me contente de mettre en lumière ce qui nous intéresse davantage dans cette étude.

Au XVIIIe siècle, les esprits cultivés se livrèrent de préférence à l'étude de la philosophie et des sciences naturelles, et l'on négligea la théologie, jusque-là reine et maîtresse des autres sciences. Déjà la raison avait commencé à se séculariser avec la Renaissance, quand se produisit ce grand mouvement intellectuel qui, bien que partant d'un principe différent, facilita l'action dissolvante du protestantisme. La séparation n'eut lieu que plus tard, mais la raison échappa dès lors en partie à la tutelle de l'Église et se trouva mûre pour l'apostasie finale. La philosophie permettait de s'émanciper, de se soustraire à un contrôle gênant; elle ouvrait ou paraissait ouvrir des horizons sans fin à l'intelligence émerveillée, enivrée de ses premières découvertes, fière de n'être plus l'humble servante de la théologie, de marcher de pair avec son austère et haute maîtresse. De son côté, l'étude des sciences naturelles avait le grand avantage de donner un libre essor aux facultés humaines, pleine satisfaction à notre insatiable besoin de savoir. Elle avait de plus le grand avantage de ne point procéder par abstractions, par raisonnement *à priori*, par déductions métaphysiques souvent contestables, de ne pas marcher dans l'inconnu, mais d'éclairer par l'expérience chacun de ses pas.

Il se forma dès lors un courant rationaliste très puissant, qui envahit à son tour le domaine de la théologie et de l'Écriture Sainte. Jusque-là la Bible avait échappé aux attaques; catholiques et protestants la lisaient à genoux, comme un message de

Dieu, et en baisaient respectueusement les pages; elle était au-dessus de toute contestation, mais il fallut bientôt compter avec l'esprit nouveau. Le sens de l'histoire s'éveillait peu à peu, et bientôt la critique alla de pair avec l'érudition. Les Bénédictins donnèrent la mesure de ce qu'on peut réaliser : les érudits de l'avenir les égaleront peut-être, ils ne les surpasseront pas. Pour le dire en passant, nous ne connaissons guère de savants contemporains supérieurs ou même comparables aux Bollandistes, à Tillemont, Mabillon et autres érudits français dont nous ne sommes pas assez fiers, dont les travaux, ignorés chez nous, même à l'heure présente, nous reviennent d'Allemagne sans indications d'auteurs. Notre naïveté nous fait saluer dans des revues ou livres étrangers de prétendues découvertes qui sont notre bien propre. Un peu de fierté nationale ne messiérait pas.

Les rationalistes contemporains prétendent que la science des Bénédictins, toute d'érudition, est incomplète; que les documents qu'elle nous a laissés, si authentiques et précieux qu'ils soient, ont besoin d'être revus, examinés, interprétés à la lumière de la critique moderne. Le courant a envahi le domaine sacré, et le fait capital de notre temps est d'avoir appliqué à l'histoire du peuple juif, à l'étude de sa littérature, de ses idées religieuses, les procédés de l'exégèse rationaliste.

Plusieurs apologistes contemporains, trop confiants à mon gré, affectent de ne pas voir le danger, de ne pas s'en préoccuper. A quoi bon s'alarmer? disent-ils, la Bible en a vu bien d'autres; depuis le temps de Porphyre, de Celse, de Julien l'Apostat, n'est-elle pas en butte à toutes les attaques? Les Pères de l'Église n'avaient-ils pas vu ce que nous voyons? Les Voltaire, les Strauss, les Renan, n'étaient pas inconnus aux premiers siècles; ils ont relevé dans les Écritures de prétendues contradictions, des difficultés historiques, des assertions enfantines en matière de cosmographie, de physique et d'histoire naturelle. Nous n'y contredisons pas; nous disons seulement qu'il faut une forte provision d'optimisme pour comparer les attaques même du plus habile de tous à celles des rationalistes contemporains. Répondre aux attaques de ces adversaires par un haussement d'épaules est plus qu'insuffisant. J'affirme qu'elles valent la peine qu'on s'en occupe, pour venger la parole de Dieu et la faire paraître dans tout son éclat.

Caractères de la critique moderne. — Un des principaux caractères de la critique nouvelle est de replacer dans leur vrai cadre historique les événements de la Bible. Les études bibliques tirent leur importance de l'intérêt capital qui s'attache aux idées religieuses dont les textes sacrés sont le vêtement. Aussi pour comprendre ces idées ne se borne-t-on plus à présent à une étude plus ou moins parfaite du texte lui-même, ne se contente-t-on plus, pour saisir le vrai sens de l'Écriture, de glaner çà et là des textes isolés, que l'on groupe avec art en faveur de telle ou telle thèse; d'en faire une sorte de mosaïque gracieuse en les rapprochant, en appliquant au même objet des citations parfois sans liaison entre elles. Le rêve de l'exégète moderne, rêve qui se réalise tous les jours, est d'étudier les écrivains sacrés, non comme des hommes placés au même niveau intellectuel et moral, également éclairés et pénétrés par la lumière de la révélation, comme des instruments passifs sous la pression mécanique et irrésistible du Saint-Esprit; mais comme des auteurs ayant des pensées propres, des préoccupations doctrinales, morales ou politiques particulières, ayant pu comme d'autres subir les préjugés de la race et des temps. De moins en moins, disent nos critiques, on regarde les ouvriers évangéliques, par exemple, comme

des individualités isolées, sans contact avec les hommes de leur génération; on se plaît à voir en eux des esprits soumis aux lois ordinaires du développement de l'intelligence et s'avançant par degrés vers la lumière.

Il fallait donc, ajoutent-ils, déblayer le terrain, ne plus se fier aveuglément aux affirmations de l'école; montrer ce que les auteurs sacrés avaient dit, d'après ce qu'ils avaient pu dire; étudier les conditions de leur activité littéraire, les mettre en contact avec nous en effaçant les siècles qui nous séparent de Jésus-Christ et de Moïse, en supprimant autant que possible les intermédiaires; saisir sur le vif la pensée qu'ils avaient en écrivant; se mettre à la place de leurs auditeurs, les entendre comme les Juifs de la synagogue écoutaient saint Paul, ne point juger d'un langage parlé il y a trente ou quarante siècles suivant nos préoccupations actuelles, le degré de culture de notre intelligence moderne toute pénétrée du christianisme; comprendre quelles idées cet enseignement pouvait éveiller à cette époque, et pour cela nous transporter dans ce milieu intellectuel, essayer de dire comment ces hommes, dirigés par l'inspiration du Saint-Esprit, restaient néanmoins préoccupés des idées, des intérêts de leur temps et de leur pays; en un mot, préciser dans quelle mesure ils parlaient pour Israël, et dans quelle mesure pour l'Église: tel serait le premier caractère de la critique.

Un autre non moins important est ce qu'on appelle la *critique interne*. Elle consiste à chercher dans le texte lui-même plutôt que dans les témoignages extérieurs la confirmation de l'authenticité de ce texte. Cette méthode, si chère à nos modernes, n'est pas de leur invention. Longtemps avant Semler, Richard Simon l'avait trouvée et s'en était servi dans une large mesure. Inutile de parler ici des incidents, connus de tous, qui obligèrent le père de la critique biblique en France à interrompre ses travaux et à laisser aux pires ennemis de la révélation une arme qui devait être maniée avec une précaution extrême. En fait cette méthode s'est développée, et malgré d'immenses inconvénients elle a conquis le droit de cité et s'impose à tous les partis. Elle a l'avantage de n'être l'arme exclusive d'aucune école, de n'être une arme que contre les erreurs historiques et les théories toutes faites. Il est, en effet, si facile de dénaturer une pensée, de tronquer des citations, de laisser dans l'ombre ce qui ne va pas à une thèse, de donner des explications arbitraires ou forcées, de présenter les faits sous le jour qui plaît le mieux, qu'on serait heureux de trouver une réponse dans les textes mêmes, de voir si oui ou non ils confirment les témoignages externes.

Cette méthode, excellente en soi, a l'inconvénient d'être insuffisante, par la raison que les preuves internes ne sont pas toujours démonstratives. Les textes sont souvent muets et ne disent rien sur le temps ou les circonstances de leur composition, et bon gré mal gré il faut en revenir aux témoignages externes. Il faut tirer de la critique interne tout le parti possible, sans en abuser et sans vouloir lui demander ce qu'elle ne saurait donner. Je me souviens de l'impression que j'éprouvai, étant encore jeune séminariste, quand M. Le Hir m'en fit connaître les premiers éléments et m'apprit à m'en servir. Depuis longtemps, je lisais les Évangiles sans me rendre compte que saint Marc, interprète de Pierre, ne ressemble pas à saint Matthieu, que saint Jean ne ressemble à personne. Je ne revenais pas de ma surprise en remarquant, par exemple, les charmants récits de saint Marc, si pleins de vie, de couleur locale, qui trahissent si bien le récit d'un témoin oculaire; les caractéristiques de saint Jean sur la vie et la lumière, etc. Je fus plus surpris encore en lisant un manuscrit de

M. Le Hir, dans lequel le savant hébraïsant démontrait l'authenticité du Pentateuque au moyen d'arguments intrinsèques : travail insuffisant aujourd'hui, mais qui était pour nous une révélation, et faisait dire à notre regretté M. Brugère, en langage pittoresque, que « c'étaient les pyramides d'Égypte construites avec des pattes de mouches ».

Ses dangers. — La critique interne n'est pas sans dangers et peut aisément conduire à la critique négative. On en abuse tous les jours. Certains érudits s'obstinent à faire parler les textes en faveur de leurs systèmes préconçus, à leur faire dire ce qu'ils ne disent pas, à les faire parler à contre-sens. Pour peu que la passion antireligieuse s'en mêle, — et elle s'en mêle souvent, — on ne recule devant aucune absurdité. Tout est bon pour renverser la religion au nom d'une prétendue science; tous les moyens paraissent légitimes, même le mensonge; et la fausse critique, au lieu de s'appuyer sur les faits, de les étudier, de les contrôler, les déforme, les mutile, les supprime quand ils gênent les théories préconçues de l'incrédulité. Ceux qui la représentent nient avant tout la possibilité du surnaturel sous toutes ses formes, comme le miracle et la prophétie. Mais alors à quoi bon la critique, à quoi bon l'étude scientifique des textes? Pour une pareille exégèse, dit fort bien M. Vigouroux, l'incrédulité suffit. Pour déterminer l'âge d'un prophète, il suffira d'examiner les dates des événements auxquels il fait allusion et d'affirmer qu'il leur est postérieur. Une pareille critique serait évidemment un instrument satanique de destruction; cependant il serait injuste de confondre la vraie et la fausse critique dans le même anathème, de les repousser avec la même indignation au nom de la foi qu'il faut sauver.

Il ne s'agit pas ici de faire un exposé complet des idées qui ont cours chez les rationalistes, encore moins de les justifier; mais de montrer qu'on doit en tenir compte, et en suivre le développement avec attention. Ce qu'on peut reconnaître loyalement, c'est que l'histoire générale est à refaire, que les événements de la Bible, tels que nous sommes habitués à les envisager, d'après une interprétation ancienne et incomplètement renseignée, ne cadrent pas tous avec les faits de l'histoire profane. La Bible ne change pas, elle ne saurait changer, puisqu'elle est la parole de Dieu : tous les faits historiques qui y sont racontés sont vrais; mais ce qui a changé, ce qui peut changer encore, c'est l'interprétation donnée à ces faits par les commentateurs. L'erreur, si erreur il y a, ne peut tomber que sur l'interprétation. En tout cas, des erreurs d'exégèse se comprennent aisément, car il est impossible, même à l'homme le plus savant, d'expliquer certains faits de la Bible autrement qu'avec les idées et les connaissances de son temps. Comment, par exemple, un exégète du xve siècle, n'ayant aucune idée sur la formation probable du monde, aurait-il pu commenter la Genèse comme le ferait M. de Lapparent? Toute interprétation de la Bible sur des choses qui ne sont pas purement doctrinales est presque toujours incomplète, car elle est proportionnée avec l'état des connaissances du siècle où vit l'exégète. Il importe de distinguer nettement la question d'inspiration de celle d'interprétation : la première est un dogme de foi, d'une réalité indiscutable; la seconde est laissée d'ordinaire à la sagacité des commentateurs. On peut se tromper et l'on s'est trompé souvent sur l'interprétation d'un fait; on peut se tromper, par exemple, en cherchant à reconstruire le temple d'après les données du livre des Rois ou d'Ézéchiel, en s'appuyant sur tel système de chronologie, en mettant bout à bout, à la suite du protestant Scaliger, les chiffres des généalogies des patriarches pour aboutir à des résultats

insoutenables, que j'ai le regret d'avoir rencontrés dans des théologies classiques d'ailleurs fort estimées. Tout cela est affaire d'interprétation.

Les découvertes modernes nous obligent à modifier certaines de nos vues, à faire rentrer plus exactement dans la trame de l'histoire générale un certain nombre d'événements, et en particulier l'histoire des prophètes. En effet, comment aurait-on pu expliquer exactement certains faits bibliques, quand on ne savait rien de Sargon et des Sargonides? quand on ne comprenait pas la raison de la campagne de Sennachérib contre Jérusalem? D'autre part, qui aurait osé espérer que le passage si contesté par les incrédules sur l'invasion des Élamites, Gen., XIV, serait un jour documenté d'une façon si saisissante? Les découvertes de M. Naville, en Égypte, confirment les récits de l'Exode; comme aussi la lumière se fait sur la probabilité d'une première émigration des Hébreux antérieure à l'Exode, sur le sens de plusieurs textes des Paralipomènes qui embarrassaient si fort les commentateurs. Tous les récits bibliques sont confirmés d'une façon merveilleuse. On sait désormais que le premier livre des Machabées, si décrié par les réformateurs, est, au jugement même des adversaires les plus acharnés de la Révélation, le résumé historique le plus parfait qu'il y ait sur cette époque. Le second livre, plus contesté encore par eux, n'est pas moins exact. D'après le texte grec, II Mach., VI, 7, on devait offrir des sacrifices *mensuels* en l'honneur d'Antiochus. Cette expression κατὰ μῆνα parut si étrange et si extraordinaire, que l'auteur de notre version latine n'osa l'introduire dans sa traduction. Pourquoi, en effet, célébrer *chaque mois* un *anniversaire*? Tout au moins fallait-il mettre *annuel* au lieu de *mensuel*. La Vulgate ne dit rien. Or M. l'abbé Beurlier, en étudiant la nature du culte rendu aux successeurs d'Alexandre, a constaté que les inscriptions mentionnaient la célébration mensuelle, par des sacrifices, de fêtes en l'honneur des rois d'Égypte et d'Asie. Quoi de plus probant?

Ces graves questions, encore une fois, s'imposent à l'attention de tous, de nos séminaristes d'abord, qui, à peine sortis du séminaire, se trouveront mêlés à la lutte, et devront être mieux outillés que dans le passé pour résister aux attaques de l'incrédulité. Elles s'imposent à l'étude sérieuse de nos prêtres, qui s'imaginent à tort qu'elles ne sont pas connues du public; elles le sont plus qu'on ne pense. Si elles n'ont pas encore pris possession du public ordinaire, elles ont pénétré dans le public intelligent et dirigeant. Il faut en prendre son parti et poursuivre l'ennemi sur son terrain; à des attaques nouvelles il faut des réponses nouvelles; aux arguments critiques il ne suffit pas de répondre par des arguments d'autorité. Aux siècles de foi on se passionnait pour des problèmes de théologie spéculative; aujourd'hui on ne se passionne plus guère pour la grâce efficace et la grâce suffisante, on se passionne sur la vérité ou la fausseté d'une révélation spéciale.

On se rappelle avec quel éclat scandaleux se produisirent les premières attaques de l'impiété. L'infiltration a continué; c'est un exode à rebours, l'invasion des Chananéens dans la terre de la révélation que les enfants de Dieu croyaient conquise à jamais, tous les sophismes d'outre-Rhin distillés à des milliers de lecteurs par les journaux, les revues, les livres. Il y eut un moment de stupeur à l'approche de ce nouvel ennemi. Des réfutations sérieuses parurent de tous côtés; il fallait davantage. On comprit que les études bibliques avaient été trop négligées en France, que les apologies les mieux faites étaient insuffisantes, que la grande bataille se livrerait sur le terrain de la critique sacrée. Aussi fut-ce avec une grande joie que l'on vit

M. Le Hir entrer en scène pour briser entre les mains des nouveaux critiques l'arme dont ils prétendaient se servir contre nous. Malheureusement M. Le Hir, vrai puits de science, arrivait trop tard. Sa modestie l'avait toujours empêché de rien publier. Trop encouragé dans cette pieuse réserve par M. Carrière, doué d'ailleurs d'une mémoire prodigieuse, il écrivait peu et gardait sa science pour quelques initiés. Sa mort prématurée mit fin à nos espérances. Heureusement il avait, comme Élie, laissé son manteau à un disciple de son choix, que Dieu avait préparé à continuer l'œuvre du maître. Tout le monde connaît le succès des publications de M. Vigouroux. Elles répondaient à un besoin réel; c'était une ère nouvelle qui commençait pour l'apologétique chrétienne. Nous n'avons à faire l'éloge ni de *La Bible et les découvertes modernes,* ni des *Livres Saints,* ni des *Mélanges,* ni du *Manuel biblique;* ils sont dans toutes les mains studieuses. Il manquait à M. Vigouroux de nous donner un *Dictionnaire de la Bible.* Il vient de combler cette lacune, grâce au concours très apprécié de nombreux et très intelligents collaborateurs.

IV

UTILITÉ D'UN DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Ce qu'il doit être. — Le rapide exposé qui précède laisse deviner la somme prodigieuse de travail qu'exigerait une connaissance complète des questions scripturaires : histoire sacrée et profane, linguistique, chronologie, géographie, ethnographie, biographie, botanique, arts mécaniques et industriels, usages, croyances, théologie; c'est presque l'infini. Par là aussi on devine l'utilité, la nécessité même d'un *Dictionnaire de la Bible.* Nous savons qu'un dictionnaire ne saurait remplacer un commentaire, mais tout le monde n'a ni le loisir ni la préparation suffisante pour aborder l'étude d'un commentaire étendu; et puis, il faut bien le dire, nous n'avons pas, en français, de commentaire qui réponde aux exigences et aux besoins actuels. Les malheurs de la révolution ont presque ruiné en France les études bibliques, déjà assez faibles au XVIIIe siècle, et nous nous relevons à peine de nos ruines. On est vraiment tenté de faire un respectueux reproche à notre illustre Bossuet de sa sévérité d'inquisiteur à l'égard de Richard Simon, dont les hardiesses et les erreurs ne méritaient pas toutes les superbes colères du savant évêque. Les conclusions de R. Simon sont très contestables, quelques-unes complètement fausses, mais sa méthode était bonne. Il fallait la garder et ne pas envelopper le tout dans le même anathème. Le résultat le plus clair de la saisie des exemplaires de l'*Histoire critique* exécutée par la Reynie, à la demande de Bossuet, fut de laisser aux mains de nos adversaires la méthode critique, cette arme à deux tranchants dont ils ont été les seuls à se servir, et que nous n'avons appris à manier qu'il y a quelques années.

Enfin, eussions-nous le commentaire français le mieux au courant de la science scripturaire, trouverait-il beaucoup de lecteurs? Tous n'ont pas pour cette étude de loisirs suffisants ni d'aptitudes spéciales. Avec le peu de temps dont nous disposons,

il faut nous résigner à ne pas tout savoir, limiter nos recherches à certains points particuliers, tout en ayant une connaissance assez complète de l'ensemble. Il en est des commentaires de la Bible comme des grandes histoires de l'Église, qu'on ne peut toujours lire en entier, et qui, malgré leur étendue, ou plutôt à cause de leur étendue, manquent de netteté, de précision dans les détails. On ne saurait bien connaître une époque, le rôle d'un grand personnage, qu'au moyen de monographies particulières. A défaut d'un commentaire français que nous n'avons pas, de commentaires latins que tout le monde ne peut consulter, et même à côté d'eux, il faut un *Dictionnaire de la Bible* qui nous dise nettement, précisément, sans verbiage, sans parti pris, ce qu'on sait actuellement de certain ou de probable sur tel personnage, tel fait, telle théorie. Les articles du dictionnaire doivent être comme des monographies détaillées, quoique concises; ils doivent résumer et condenser à notre usage ce qui a été écrit de plus judicieux sur chaque point particulier.

Les dictionnaires existent pour toutes les branches de nos connaissances : philosophie, sciences, arts, littérature, histoire, religions, hérésies, encyclopédie, etc.; il ne manque qu'un dictionnaire de la Bible; celui de Calmet, réimprimé par Migne, malgré des qualités très réelles, ne fait plus autorité.

L'Angleterre, l'Allemagne, les États-Unis, sont plus heureux que nous, et les dictionnaires bibliques n'y manquent pas. Il serait injuste de méconnaître le mérite relatif de ces ouvrages, mais ils ont le grave inconvénient de n'être pas écrits en notre langue, ce qui les rend peu accessibles; ils ont surtout le très grave inconvénient d'être écrits au point de vue protestant ou rationaliste, et de ne pouvoir être lus et suivis qu'avec de grandes précautions.

Celui qui se publie sous la direction de M. Vigouroux a l'avantage d'être écrit en français, d'être aussi savant que les autres, et surtout d'être catholique.

Il va sans dire que je ne prétends nullement canoniser tous les articles du Dictionnaire. Chacun des savants collaborateurs a ses idées personnelles, son degré de science, de culture hébraïque, de connaissances spéciales; aucun ne se flatte d'avoir la science infuse ou de donner le dernier mot des problèmes. Les articles sont au courant des résultats les plus récemment acquis, et ils restent franchement, complètement orthodoxes, tout en se maintenant sur le terrain de la véritable critique.

Cependant on a dû se borner dans l'exposition des systèmes rationalistes, parce qu'ils changent tous les deux ou trois ans. Était-ce la peine de s'arrêter à des théories qui sont de pure fantaisie, sous prétexte de donner au Dictionnaire un vernis d'actualité? Le Dictionnaire aurait en quelque sorte participé à la fragilité d'hypothèses dont on ne parlera plus dans quelques années. Qui s'arrête, par exemple, aux théories des neptuniens ou des plutoniens? A quoi bon s'attarder à réfuter des théories éphémères, qui ne s'appuient que sur les rêveries de leurs inventeurs, comme sont, par exemple, les innombrables imaginations des critiques rationalistes sur l'Apocalypse? Ce qu'on veut donner, c'est une science ferme, solidement appuyée, qui ne changera pas demain. Pour cela on n'a pas hésité à prendre, même chez nos adversaires, ce qu'ils ont écrit de bon et qui paraît prouvé. Il ne faut pas être exclusif quand les dogmes ne sont pas en jeu.

Ce que je salue aussi avec plaisir, ce sont les articles spéciaux sur les commentateurs. Comme, en définitive, le vrai sens de l'Écriture se tire de la tradition, il a paru bon d'indiquer les idées, les tendances des diverses écoles. Ce qu'on a fait

pour les écoles d'Antioche et d'Alexandrie, ne pourrait-on pas aussi le faire pour les grandes familles religieuses de l'Église comme les Bénédictins, les Jésuites, les Dominicains, les Capucins, les Franciscains, etc., les grandes universités comme la Sorbonne, Louvain, Salamanque? Il semble que ces grandes familles tiendront à honneur d'exposer leurs traditions, et seront fières de mettre en lumière le rôle intellectuel qu'elles ont rempli dans l'Église. Puisse ce vœu se réaliser!

Ce n'est pas assez de parler de l'utilité du Dictionnaire, il faudrait plutôt insister sur sa nécessité. Les graves dangers que fait courir à la foi la fausse critique montrent l'impérieuse nécessité de se confier à un guide sûr pour se livrer sans péril à ces délicates et périlleuses recherches.

Les dangers ne viennent pas seulement de la critique négative, — j'en ai signalé quelques-uns; — ils viennent aussi de la critique dite positive, quand on l'emploie mal à propos, avec des idées préconçues, des jugements tout faits, quand on l'applique à des matières sur lesquelles elle ne doit pas s'exercer. Elle ne saurait évidemment être employée dans toutes les questions relatives à la Révélation; il y aurait plus qu'un péril, il y aurait erreur contre la foi, comme aussi il ne faut pas rejeter une critique raisonnable et judicieuse, parce que si l'objet de notre foi est au-dessus de la raison, les motifs de crédibilité doivent être raisonnés et raisonnables, parce que les sophismes de la fausse raison ne peuvent être dissipés que par la vraie, enfin parce qu'en présence de données différentes et contradictoires en apparence, c'est à la raison de dégager les faits véritables et d'établir ce qu'on doit admettre, puisque l'Église ne saurait intervenir constamment pour décider les questions d'histoire.

Il suffira d'un seul exemple emprunté à des rationalistes soi-disant chrétiens pour montrer les périls d'une application fausse de la critique positive.

On peut admettre dans une assez large mesure un développement de la révélation. La lumière du Sinaï n'est pas aussi intense que celle du Thabor ou de la montagne des Béatitudes. On peut sans témérité soutenir que les anciens Juifs n'avaient pas des données bien précises sur l'immortalité de l'âme, sur le bonheur futur, les récompenses ou les châtiments éternels; tout était un peu confus dans leur croyance à la survivance. Mais prétendre, au nom de la critique, que l'idée d'un Dieu unique s'est dégagée peu à peu, que le Dieu d'Abraham n'est pas celui des prophètes ou des Machabées, sous prétexte que le langage un peu anthropomorphiste des anciens auteurs n'est pas aussi épuré que celui des auteurs postérieurs à la captivité, ce serait un abus intolérable; ce serait énerver la force probante des prophéties, briser la longue chaîne qui descend d'Adam à Notre-Seigneur, mettre Isaïe, Amos et les autres au-dessous des apocryphes du second siècle avant J.-C. On arriverait bien vite avec ce système à dire qu'Israël n'a pas été traité autrement que les autres nations, que son histoire est une histoire comme une autre, que tous les peuples ont été aussi amenés au Christ quoique par d'autres chemins, qu'il y a eu un développement religieux indépendant de celui d'Israël; que les prophètes doivent être placés sur le même pied que les autres maîtres de l'humanité, que Platon et Aristote ont été aussi utiles à la religion et à l'enseignement chrétien qu'Ézéchiel et Daniel. N'est-ce pas là, ajoute-t-on, le λόγος σπερματικός dont parlent les Pères de l'Église, la semence évangélique répandue partout? Ceci est la négation presque complète de la révélation, la suppression de l'élément positif de la religion.

Danger aussi d'accepter certaines théories scientifiques aujourd'hui en honneur. La

Bible n'est pas un traité d'astronomie, d'histoire naturelle, de science révélée, nous le savons. Mais sous prétexte que la Bible ne sanctionne pas la moralité des faits qu'elle raconte, ne serait-il pas bien téméraire de dire qu'elle ne sanctionne pas la vérité de ses récits? Sans doute Abraham est sorti de la Chaldée avec une formation intellectuelle toute faite; il a puisé sous l'inspiration de Dieu, dans les souvenirs de sa famille sémitique, les traditions anciennes, comme une abeille extrait son miel le plus pur de plantes différentes; mais on va beaucoup plus loin et on glisse dans l'abîme. On va jusqu'à dire que les récits racontés par Moïse sont des mythes, que Dieu a pu attacher des enseignements religieux à des allégories et à des paraboles, comme faisait Notre-Seigneur; que ce qui ne nous choque pas dans le Nouveau Testament doit encore moins nous étonner dans l'Ancien; que l'inspiration de l'Écriture, n'étant pas une garantie de la moralité des faits racontés, ne doit pas l'être de leur véracité. Il y a là un immense danger que je me borne à signaler. Quoi qu'on en dise, on ne saura où s'arrêter. Qu'il faille interpréter autrement qu'on ne l'a fait certains récits de la Bible, ce n'est pas contestable; qu'il faille tenir compte du génie oriental, si différent du nôtre, admettre des récits symboliques, poétiques, comme certains passages de Job ou autres, ce n'est pas douteux; mais qu'il faille sacrifier la vérité historique des dix premiers chapitres de la Genèse, cela me paraît inadmissible. Alors il n'y a plus de raison pour ne pas rejeter le côté miraculeux du livre : tout sautera, même le Nouveau Testament. Les catholiques qui soutiennent ces témérités répondent que l'Église infaillible sera toujours là pour nous éclairer; c'est une erreur, car l'Église ne saurait intervenir à chaque instant dans les questions de faits.

Oui, il faut un guide sûr; il faut un chemin que nous puissions suivre sans crainte d'aboutir à des fondrières; un livre qui nous mette au courant de l'état actuel de la science, ne nous dissimule aucune difficulté réelle, et nous donne la solution que comporte l'état de nos connaissances. *Ne quid veri non audeat,* comme dit Léon XIII.

Le Dictionnaire ne sera pas un manuel, il ne sera pas non plus un traité d'exégèse. Il n'aura ni la belle ordonnance, ni l'enchaînement des idées qu'on admire dans les ouvrages spéciaux. L'ordre alphabétique s'y oppose; il brise fatalement la suite logique, les intéressantes discussions sur des points controversés. En revanche, il donnera en peu de lignes tout ce que les lecteurs ont besoin de savoir; il replacera les faits, les choses, les personnages dans leur vrai cadre, leur vrai jour; il résumera les découvertes qui ont été faites en Assyrie, en Chaldée, en Égypte, en Syrie, ce qu'on a pu lire d'intéressant dans les inscriptions cunéiformes ou les papyrus, tout cela débarrassé des difficultés techniques et mis à la portée de tous les esprits un peu cultivés.

Ce qu'il ne donnera pas. — Ce qu'on ne trouvera pas dans le Dictionnaire, — j'en félicite les auteurs et surtout M. Vigouroux, — c'est la témérité des inventions. Le Dictionnaire n'est pas une arène où l'on puisse exposer des théories plus ou moins fondées; il doit être l'expression de la vraie science catholique, de notre science à nous, et non une succursale des encyclopédies protestantes, un extrait de Graf, de Reuss, de Wellhausen. Indépendant de tout système, de tout parti pris, il nous apprendra ce qui est, et non ce qui pourrait être demain. Sans nous laisser ignorer les idées qui flottent dans l'air que nous respirons, qui pénètrent les esprits, il n'a pas à les faire siennes, à les discuter *ex professo*. Si, dans des ouvrages spéciaux, destinés à un public restreint et préparé par de fortes études théologiques et cri-

tiques, en se soumettant d'avance avec respect au jugement de l'Église, on peut utilement discuter de très délicates questions, émettre, pour répondre à nos adversaires, des idées neuves, hardies, même contestables, pourvu qu'elles n'aillent pas jusqu'à la témérité, il ne conviendrait pas de les exposer dans un Dictionnaire en quelque sorte classique.

Il y a toujours eu dans l'Église une grande liberté de discussion, un flux et reflux d'opinions opposées. L'invasion de la critique dans les études bibliques effraye à tort; elle n'est pas plus dangereuse en soi que ne le fut, par exemple, au moyen âge, l'introduction de la philosophie d'Aristote. Quelle nouveauté, quelle surprise alors, quand les théories des Grecs prirent place dans la théologie proprement dite, quand on donna une si large part à des raisonnements appuyés non plus seulement sur l'Écriture, mais sur la philosophie païenne! C'était une innovation inouïe. C'était la raison cherchant par tous les moyens à justifier la foi. Quelle vie intense, pendant la période proprement scolastique, dans les universités ou écoles rivales; quelle activité intellectuelle, quelle liberté d'allures, quelles divergences d'opinions, quelles théories hasardées sur l'origine, l'objectivité de nos connaissances, la nature de la grâce et de la liberté : luttes entre réalistes et nominaux, thomistes et scotistes, puis entre jésuites, dominicains et augustiniens! Tout cela est dans la nature des choses, dans les tendances de l'esprit humain. Le monde se partage entre autoritaires et raisonneurs. Cette double influence se retrouve dans toute l'histoire de l'Église. Certains siècles se caractérisent par une marche en avant, d'autres ramènent les esprits en arrière : *corsi e ricorsi!* En parlant ainsi, en signalant les divergences des théologiens, je suis loin de les blâmer. C'étaient des hommes d'une haute intelligence, d'une très grande piété; plusieurs d'entre eux sont canonisés, beaucoup d'autres mériteraient de l'être.

Le spectacle est le même aujourd'hui, mais la lutte s'est déplacée suivant les siècles. Aujourd'hui l'histoire et l'Écriture ont mis au second plan la théologie proprement dite. Le courant nouveau s'établit avec la réforme. Pendant que les protestants primitifs s'en tenaient à leur doctrine rigoureuse sur l'inspiration, que beaucoup de catholiques de marque, comme Estius et son école, luttaient énergiquement en faveur d'une théorie qu'ils croyaient être la vraie tradition de l'Église, les Jésuites, plus larges, se firent les champions de la raison et de la liberté humaine, ils soutinrent sur l'inspiration de l'Écriture un sentiment plus acceptable que celui des docteurs de Louvain. Pendant que leurs confrères s'élevaient contre les duretés de l'école augustinienne, les Bollandistes renouvelaient l'histoire, réagissaient contre le manque de critique du moyen âge, faisaient pieusement justice de nombreuses et gracieuses légendes, qui s'épanouissaient dans les monastères comme les marguerites dans les prés. Mal leur en prit quelquefois, et l'on sait les tribulations de Papebrock pour avoir osé toucher à la légende d'Élie! Il en coûte parfois d'avoir raison.

Le conflit reparaît aujourd'hui sous une autre forme; il paraît d'autant plus grave qu'il s'agit d'intérêts plus sacrés. Les adversaires sont tous d'excellents chrétiens, parfaitement soumis à l'Église; ils n'ont d'autre but que de défendre la foi par les moyens qu'ils croient être les meilleurs. Ici encore se retrouve la distinction signalée plus haut entre autoritaires et raisonneurs : les uns qui n'étudient la Bible qu'à genoux et n'y voient que la pensée divine sans mélange humain; les autres qui pensent que ce Livre, si divin qu'il soit, n'échappe pas complètement aux conditions de composition

d'un livre humain; qui, tout en étudiant aussi la Bible à genoux, se demandent si l'on peut y reconnaître des traces d'imperfections accidentelles. Laissons grande liberté aux champions de la foi. Soyons sans inquiétude, l'agitation tombera, les idées fausses disparaîtront, tout se tassera et se retrouvera en ordre. Si Dieu a permis que l'on remît en lumière les tombeaux d'Égypte et les monuments de Chaldée, ce n'a été que pour donner de nouvelles preuves à sa révélation. Il a eu pitié de nous, de nos besoins intellectuels; à un siècle qui réclame des documents, il a répondu en documentant la Bible. Laissons les savants discuter sur tous ces monuments encore incomplètement étudiés, et dont la découverte a mis un peu de trouble dans les esprits. Parfois le sable soulevé par la tempête obscurcit un moment le ciel, puis la poussière tombe, et le soleil reparaît. On remarque bien, après l'orage, une légère déformation du sol et un nouveau tassement d'atomes, quelques arbres emportés, quelques sentiers effacés; mais les changements sont insignifiants, et la terre est la même. Ainsi en est-il de la vérité de Dieu; nos agitations l'effleurent à peine et n'ont d'autre résultat que de la mettre mieux en lumière : *Veritas Domini manet in æternum.*

C'est par ce mot que je veux finir. Le *Dictionnaire de la Bible* restera en dehors de ces agitations; il sera l'auxiliaire de la foi. Il nous renseignera sur la nature des questions librement controversées, c'est son devoir; mais il restera toujours délicatement orthodoxe. Ce sera son meilleur titre à la confiance du monde chrétien, aux encouragements de l'épiscopat et à l'approbation de celui qui écrit ces lignes.

† EUDOXE-IRÉNÉE, *évêque de Fréjus et Toulon.*

Fréjus, le 25 octobre 1893.

Post-scriptum. — L'Introduction qui précède était déjà sous presse lorsque a paru l'Encyclique *Providentissimus* de S. S. Léon XIII. L'auteur de ce travail ne pouvait espérer, pour les idées qu'il a émises et pour les vœux qu'il a exprimés, un plus solennel encouragement. Nul ne sera étonné que le grand Pape, dont le regard attentif et pénétrant se porte, avec une si exacte précision, sur toutes les questions qui se débattent aujourd'hui dans le monde et dans l'Église, ait voulu signaler à tous l'importance exceptionnelle qu'ont prise parmi nous les études bibliques. Les intérêts les plus pressants de la défense religieuse exigent que les catholiques, et surtout les prêtres, ne se laissent pas devancer par les indifférents et les rationalistes, sur le terrain des recherches que provoquent de plus en plus les découvertes déjà faites, et les conclusions souvent téméraires qu'on en a tirées. C'est à ce besoin si évident qu'a voulu donner satisfaction l'éminent apologiste qui a conçu le plan de ce Dictionnaire, et qui en surveille l'exécution avec une compétence reconnue par tous les savants. C'est pour manifester la haute sympathie et l'appui de l'Épiscopat français pour cette œuvre, si glorieuse pour nous, que l'auteur de ces lignes s'est appliqué à faire ressortir la nécessité de donner un nouvel élan et même une direction nouvelle à l'enseignement des sciences exégétiques. Il est heureux de constater qu'il ne se trompait pas en essayant de diriger dans ce sens les efforts des ecclésiastiques studieux et des laïques instruits, puisque ses observations et ses conseils ont reçu, au moins indirectement, par la parole du Souverain Pontife, la sanction la plus auguste et la plus autorisée.

† E.-I., *évêque de Fréjus.*

Fréjus, en la fête de l'Épiphanie de Notre-Seigneur, 6 janvier 1894.

AVERTISSEMENT

On vient de voir, dans la Préface magistrale de Mgr Mignot, évêque de Fréjus, ce que l'on se propose de faire dans ce *Dictionnaire*. Voici maintenant sur le plan, l'ordre et la marche de l'ouvrage, quelques indications qui pourront être utiles au lecteur.

1° Ce Dictionnaire est une œuvre catholique; mais il est en même temps, autant qu'il a dépendu de ses rédacteurs, une œuvre scientifique, parce qu'il n'existe aucune incompatibilité ni aucune contradiction entre la véritable science et la foi. Comme l'a très bien dit Léon XIII dans son Encyclique *Providentissimus Deus : Nulla quidem inter theologum et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant.*

2° Le but du Dictionnaire est avant tout d'éclaircir et d'expliquer le texte de l'Écriture, à l'aide des ressources que fournissent les travaux des Pères de l'Église et les sciences modernes: linguistique, philologie, histoire, géographie, archéologie, etc., en condensant et résumant, dans la mesure du possible, tout ce qui a été écrit d'utile sur les Saints Livres et ce qui, dans les différentes branches des connaissances humaines, peut aider à les mieux comprendre. Cet ouvrage n'est donc pas, à proprement parler, une œuvre d'apologétique, encore moins de controverse. Les objections mêmes qu'on peut faire contre les Écritures n'y sont généralement réfutées que d'une façon indirecte, par l'exposition de la vérité. Les rédacteurs se sont efforcés de se tenir toujours en garde contre tout parti pris; ils ont voulu s'affranchir de tout esprit de système. Dans les questions les plus importantes, comme dans les matières secondaires et accessoires, leur ambition est, non pas de faire prévaloir leurs idées personnelles, mais d'être des rapporteurs fidèles de ce que l'on sait aujourd'hui sur le sujet qu'ils traitent, affirmant ce qu'il y a lieu de regarder comme certain, exposant simplement comme vraisemblable, douteux ou inacceptable, ce qui n'est pas suffisamment établi ou prouvé. Sans laisser complètement de côté les discussions de pure critique, qui occupent aujourd'hui une si large place dans les travaux de certains exégètes contemporains, ils s'attachent principalement, comme il a été dit dans la Préface, aux choses positives, indépendantes des théories subjectives et des hypothèses changeantes, nées d'hier et oubliées demain.

3° Le champ du Dictionnaire est d'ailleurs très vaste. D'abord un article spécial est consacré à chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; il en explique le nom, fait l'histoire du texte, recherche quel en est l'auteur, le lieu et la date de composition, en analyse le contenu,

résout les difficultés qu'il peut présenter et énumère enfin les principaux commentaires. Toutes les questions générales : théologiques, scientifiques, historiques, archéologiques, géographiques ou autres relatives aux saintes Écritures et propres à jeter quelque jour sur leur contenu sont l'objet d'articles d'ensemble. Lorsque ces divers articles ont une certaine étendue, des subdivisions et des sous-titres permettent au lecteur de s'orienter aisément et de trouver tout de suite le point particulier sur lequel il désire avoir immédiatement des éclaircissements ou des explications. La même méthode a été adoptée pour tous les articles de longue haleine, quelle qu'en soit la matière et le sujet.

4° Les articles généraux sont les moins nombreux. Ce sont les articles spéciaux et, si l'on peut dire, individuels, qui tiennent la plus large place.

5° Tous les noms de personnes et de villes sont traités séparément. On réunit au sujet de chaque personnage tout ce que nous apprennent sur lui les sources bibliques, et aussi extra-bibliques, s'il y a lieu ; on apprécie son caractère et ses actes. Quant aux localités, on en raconte l'histoire et l'on en fait la description topographique ; lorsqu'il n'est pas possible de les identifier, on expose et on discute les opinions principales.

6° Le classement alphabétique des noms propres offrait une double difficulté, celle de l'orthographe, qui n'est pas la même dans le texte hébreu et dans les versions, et celle de l'ordre et de la place à attribuer aux personnages et aux villes qui portent le même nom. Voici la règle qui a été suivie :

7° L'orthographe des noms propres est toujours celle de la Vulgate latine. Elle a été adoptée de préférence, non seulement parce que la Vulgate est l'édition officielle de l'Église catholique, mais aussi parce qu'elle est la plus répandue et presque la seule connue en France. Elle dérive, pour le fond, de la traduction des Septante et du texte grec du Nouveau Testament. De tout temps elle a été en usage dans l'Église d'Occident : elle y a été introduite, dès l'origine, par les premières versions latines faites directement sur les Septante; saint Jérôme, en donnant une traduction nouvelle sur l'hébreu, conserva les formes reçues à son époque et qu'il était difficile de changer. Du reste, les auteurs mêmes du Nouveau Testament les avaient en partie consacrées, en s'appropriant les transcriptions grecques qui étaient familières aux Juifs hellénistes : c'est ainsi qu'ils avaient appelé, par exemple, Act. VIII, 40, la ville où fut transporté le diacre saint Philippe, après avoir converti l'eunuque de la reine Candace, non *Asdod*, selon son nom hébreu, mais Azot, comme la nomment les Septante. Les traductions protestantes ont essayé, il est vrai, de reproduire, au moins partiellement, la prononciation hébraïque, et, dans ces dernières années, quelques orientalistes ont fait dans le même sens diverses tentatives. Elles paraissent avoir obtenu un médiocre succès. Les transcriptions nouvelles ont le tort d'être souvent par à peu près, arbitraires, contradictoires et, qui pis est, ignorées de la masse du public. Nous avons donc préféré, sans hésiter, l'orthographe de la Vulgate, en ayant soin d'ailleurs d'indiquer concurremment la forme originale. Ainsi, le lecteur devra chercher le nom de la mère de Salomon à BETHSABÉE, comme l'écrit notre version latine, et non à *Bat-séba'*, comme le porte le texte hébreu; et le nom de la ville philistine où fut transportée l'arche d'alliance après sa capture au temps d'Héli, à ACCARON, conformément à son orthographe grecque et latine, et non à *'Éqrôn*. La nécessité de suivre rigoureusement une règle fixe, afin d'éviter tout changement arbitraire, nous a fait garder l'orthographe de la Vulgate, même dans les cas où l'usage tend à la modifier en français. Le lieu de naissance de Notre-Seigneur est donc écrit BETHLÉHEM, et non pas *Bethléem*, comme on le fait souvent aujourd'hui.

Force a été cependant de classer quelques noms propres à la place que leur assigne leur orthographe hébraïque : c'est lorsque la Vulgate a traduit ces noms propres en latin, comme si

c'étaient des noms communs; cas qui se présente plusieurs fois. Afin que notre nomenclature fût complète, ces noms devaient avoir un article spécial, au même titre que les autres noms de personnes et de localités, qui nous ont été transmis sous leur forme sémitique; nous les avons donc mis à leur rang alphabétique, en les transcrivant d'après les règles de transcription dont on trouvera le tableau ci-après. Par exemple, au livre des Proverbes, XXX, 1, saint Jérôme a traduit comme substantifs communs plusieurs mots que les exégètes modernes prennent pour des noms propres : de 'ÂGÛR il a fait *congregans*, « collectionneur, » et de YAQÉH, *vomens*, « vomissant. » Le lecteur trouvera ce qui se rapporte à ces deux personnages aux mots 'ÂGÛR et YÂQÉH. Les noms de villes, qui ont été rendus d'une façon analogue, sont également placés selon leur orthographe hébraïque, tels que 'ABÊL MISRAÏM, 'ÊLÔN MÔRÉH, dont la Vulgate a fait : *Planctus Ægypti*, « deuil de l'Égypte; » *Convallis illustris*, « vallée célèbre. »

8° Quant au classement des homonymes, il a été fait d'après les principes suivants : En premier lieu, les noms bibliques sont toujours placés avant les noms extra-bibliques, lorsqu'il y en a. En second lieu, si des personnes et des localités portent le même nom, les personnes sont mises avant les noms géographiques : ainsi Abel, fils d'Adam, est traité avant Abel, district situé à l'est du Jourdain. Troisièmement, lorsque plusieurs personnes ou plusieurs villes portent le même nom, elles sont classées selon l'ordre des livres de la Vulgate dans lesquels elles sont mentionnées pour la première fois. En conséquence, Abiézer, fils de Galaad, qui apparaît d'abord dans les Nombres, XXVI, 30, a la préséance sur Abiézer d'Anatoth, guerrier de David, dont le nom ne se lit que plus tard, II Reg. XXIII, 27. Pareillement, parmi les villes appelées Bethsamès, le premier rang est donné à la ville sacerdotale de la tribu de Dan, nommée d'abord dans Josué, XV, 10; le second à Bethsamès d'Issachar, nommée dans Josué, XIX, 22; le troisième à Bethsamès de Nephthali, nommée dans Josué, XIX, 38; le quatrième enfin à Bethsamès d'Égypte, nommée dans Jérémie, XLIII, 13. Quatrièmement, les noms propres qui ne sont pas bibliques sont classés alphabétiquement en tenant compte des prénoms. Ainsi ADAMS RICHARD a la première place, et ADAMS THOMAS seulement la seconde, quoique ce dernier lui soit chronologiquement antérieur.

9° La faune et la flore bibliques, de même que la minéralogie, ont naturellement leur place marquée dans un Dictionnaire des Saintes Écritures. Tous les animaux et toutes les plantes nommés par les écrivains sacrés sont l'objet d'une étude spéciale; leur identification est discutée, s'il y a lieu; ils sont décrits et figurés; les passages qui s'y rapportent dans le texte sont cités et expliqués.

10° Les principaux manuscrits bibliques sont aussi étudiés; les versions anciennes et modernes des Saintes Écritures, mentionnées et appréciées; la littérature apocryphe relative à l'Ancien et au Nouveau Testament est exposée avec les développements convenables.

11° Pour compléter les renseignements qu'il peut être utile aux lecteurs de l'Écriture Sainte de connaître, le *Dictionnaire de la Bible* donne une place dans ses colonnes aux écrivains qui ont expliqué l'Ancien et le Nouveau Testament. Cependant, comme d'une part le cadre de cet ouvrage ne peut s'étendre outre mesure, et que d'autre part ceux qui ont écrit sur les Livres Saints sont innombrables, il est impossible de parler de tous; l'on a donc exclu, en général, les auteurs qui n'ont touché qu'en passant aux questions scripturaires, qui n'en ont parlé qu'au point de vue homilétique ou ascétique, ou n'ont publié que des dissertations spéciales relatives à l'histoire, à la chronologie, à la numismatique, etc. Les simples traducteurs, les poètes qui ont mis en vers des parties de la Bible, les grammairiens, les lexicographes, les philologues, qui ont composé des ouvrages sur la langue hébraïque, les pèlerins et les voyageurs, qui ont décrit les lieux qu'ils ont visités, etc., ne sont d'ordinaire nommés qu'en passant, lorsque

l'occasion se présente de signaler leurs opinions et leurs écrits. Mais la majeure partie des commentateurs proprement dits, à l'exception des vivants, sont l'objet d'une notice particulière, quelle que soit l'époque, la contrée ou la croyance à laquelle ils appartiennent : une courte notice résume leur biographie et énumère leurs œuvres exégétiques. On n'entre dans de plus longs développements que lorsque des découvertes ou des recherches nouvelles le réclament. Enfin des articles d'ensemble ont pour objet les travaux faits sur les Écritures par les ordres religieux.

12° Afin que le lecteur puisse vérifier l'exactitude des articles du *Dictionnaire* ou se livrer à de plus amples recherches sur les sujets traités, on a soin de citer les autorités auxquelles on a eu recours, et de donner de copieux renseignements bibliographiques. Toutes les citations des Pères de l'Église sont faites, sauf indication contraire, d'après la Patrologie gréco-latine de Migne, pour les auteurs grecs, et d'après la Patrologie latine, pour les auteurs latins.

F. V.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph א ʼ (esprit doux)	Mem ם, מ *m*	Kamets ָ *â*
Beth ב *b*	Nun ן, נ *n*	Patach ַ *a*
Ghimel ג *g* (doit se prononcer toujours dur)	Samech ס *s*	Tséré ֵ *ê*
Daleth ד *d*	Aïn ע ʻ (esprit dur)	Ségol ֶ *é*
Hé ה *h*	Pé פּ *p*	Chirek gadol יִ *î*
Vav ו *v*	Phé ף, פ *f*	Chirek qaton ִ *i*
Zaïn ז *z*	Tsadé ץ, צ *ṣ* (*ts*)	Cholem ֹ *ô*
Heth ח *ḥ* (aspiration forte)	Qoph ק *q*	Kametschatouph ָ *o*
Teth ט *ṭ*	Resch ר *r*	Schoureq וּ *û* (*ou* long)
Iod י *y* (consonne), *i*	Sin שׂ *ś*	Kibbouts ֻ *u* (*ou* bref)
Caph ך, כ *k*	Schin שׁ *š* (*ch*, comme dans *cheval*)	Scheva mobile ְ *e*
Lamed ל *l*	Thav ת *t*	Chateph patach ֲ *ă*
		Chateph ségol ֱ *ĕ*
		Chateph kamets ֳ *ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

ORDRE	NOM	FORME ISOLÉES	FORME INITIALES	FORME MÉDIALES	FORME FINALES	TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
1	Elif. . . .	ا	ا	ـا	ـا	ʼ	esprit doux.
2	Ba	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ta	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *ṯ*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim . . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ha	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ha	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal. . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Dal. . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra	ر	ر	ـر	ـر ـر	*r*	r.
11	Za.	ز	ز	ـز	ـز ـز	*z*	z.
12	Sin. . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin. . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *š*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd. . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	ṣ emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd. . . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	ḍ emphatique.
16	Ṭâ	ط	طـ	ـطـ	ـط	*ṭ*	ṭ emphatique.
17	Ẓâ	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	*ẓ*	ẓ emphatique.
18	ʻAïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	ʻ	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph. . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph. . .	ك ک	كـ	ـكـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm . . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mim . . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun . .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha	ه	هـ	ـهـ ـﻬـ	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou . .	و	و	ـو	ـو	*u*	ou français, *w* anglais.
28	Ya	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y*, *i*	i, y.

VOYELLES

Fatha. . .	َ	a, é	avec *aleph*, = â.
Kesra. . .	ِ	i, é	avec *ya*, = î.
Dhamma.	ُ	ou, o	avec *ouaou*, = oû.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME PREMIER

MM.

Apollinaire (le R. P.), de l'ordre des Capucins.

Babin (le R. P. dom Étienne), bénédictin de la Congrégation de France, à Silos.

Batiffol Pierre, docteur ès lettres, du clergé de Paris.

Bellamy Jullien-Marie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Vannes.

Beurlier Émile, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Broise (le R. P. de la), docteur ès lettres, de la Compagnie de Jésus.

Brucker (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, rédacteur des *Études religieuses*, à Paris.

Corluy (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, ancien professeur d'Écriture Sainte à Louvain.

Delattre (le R. P. Alphonse), de la Compagnie de Jésus, professeur à Louvain.

Desroziers Christian, ancien professeur de l'université, à Alençon.

Douais Charles, professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté catholique de Toulouse.

Duplessy Eugène, du clergé de Paris.

Férotin (le R. P. dom Marin), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

Gandoger Michel, professeur, à Arnas, près Villefranche (Rhône).

Gondal Louis, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'histoire ecclésiastique et de théologie au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

Graffin René, docteur en théologie et en philosophie, professeur de syriaque à l'Institut catholique de Paris.

Guérin Victor († 21 septembre 1890), auteur de la *Description historique, géographique, archéologique de la Palestine.*

Guilloreau (le R. P. dom Léon), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

Halévy Joseph, professeur d'éthiopien à l'école des Hautes-Études, à Paris.

Hamard Pierre, chanoine de Rennes.

Heidet Louis, secrétaire du patriarche latin de Jérusalem, professeur à l'école des Études bibliques de Jérusalem.

Heurtebize (le R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

Hyvernat Henri, professeur de langues orientales à l'Université catholique de Washington (États-Unis d'Amérique).

Ingold Augustin, prêtre, à Colmar (Alsace).

Jacquier E., docteur en théologie, maître de conférences d'Écriture Sainte à la Faculté catholique de théologie de Lyon.

Jeannin Jean-Baptiste, ancien professeur à Saint-Dizier.

Le Camus Émile, docteur en théologie, vicaire général honoraire de Chambéry.

Legeay (le R. P. dom), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

MM.

Legendre Alphonse, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire du Mans.

Lesêtre Henri, du clergé de Paris.

Levesque Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

Mangenot Eugène, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Nancy.

Many Séraphin, prêtre de Saint-Sulpice, docteur en théologie et en droit canon, professeur de droit canon au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

Martha Joseph Khalil, professeur au séminaire patriarcal, à Jérusalem.

Martin Georges, curé de Louhans (Saône-et-Loire).

Marucchi Horace, professeur au séminaire pontifical de l'Apollinaire, à Rome.

Méchineau (le R. P. Lucien), de la Compagnie de Jésus, professeur à Jersey.

Mély (F. de), à Paris.

Miskgian Jean, vice-recteur du collège patriarcal arménien, à Rome.

Moral (le R. P. Bonifacio), religieux augustin, à Valladolid (Espagne).

Olivieri (le R. P. dom Jules), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

Orban Alexis, prêtre de Saint-Sulpice, bibliothécaire à l'Université catholique de Washington.

Palis Eugène, aumônier à Béziers.

Pannier Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.

Parisot (le R. P. dom Jean), bénédictin de la Congrégation de France, à Marseille.

Philippe Élie, supérieur du grand séminaire de Langres.

Plaine (le R. P. dom François), bénédictin de la Congrégation de France, à Silos (Espagne).

Renard Paul, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Chartres.

Rey Octave, du clergé de Paris.

Rigault (le R. P. dom C.), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

Sauveplane Jules, du clergé de Paris.

Sedláček Jaroslaus, professeur à Prague.

Sommervogel (le R. P. Carlos), de la Compagnie de Jésus, à Louvain.

Thomas Jacques († 15 septembre 1893), professeur d'Écriture Sainte à la Faculté catholique de Toulouse.

Thomasson de Gournay (le R. P. dom Gabriel), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

Turmel J., professeur de dogme au grand séminaire de Rennes.

Vacant Alfred, docteur en théologie, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy.

Van den Gheyn (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, à Bruxelles.

Van Kasteren (le R. P. P.), de la Compagnie de Jésus, à Maëstricht (Hollande).

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

A

A. Voir Aleph.

A et Ω, *alpha* et *oméga,* noms de la première et de la dernière lettre de l'alphabet grec. Notre-Seigneur dit trois fois dans l'Apocalypse, I, 8; XXI, 6; XXII, 13, qu'il est l'alpha et l'oméga, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, « le commencement et la fin, » I, 8, ou « le premier et le dernier », XXII, 13; « celui qui est, celui qui était, celui qui doit venir, le Tout-Puissant, » I, 8. Cette locution est propre à l'Apocalypse, mais la pensée elle-même se trouve dans l'Ancien Testament, où Dieu dit dans Isaïe : « Je suis le premier et le dernier. » Is., XLIV, 6; cf. XLIII, 10. Quand Jésus-Christ s'appelle l'alpha et l'oméga, il proclame donc par là même sa divinité, en s'attribuant les caractères qui sont donnés par les prophètes au Dieu véritable, de qui seul vient toute vie, et à qui seul tout retourne :

Alpha et Ω cognominatus : ipse fons et clausula
Omnium, quæ sunt, fuerunt, quæque post futura sunt,

chante le poète chrétien Prudence, *Cathemer.*, IX, 11-12, t. LIX, col. 863. Voir aussi Tertullien, *De monog.*, 5, t. II, col. 935. Les premiers chrétiens empruntèrent ce symbole à l'Apocalypse pour faire acte de foi à la divinité de leur Maître, en inscrivant sur les tombeaux et dans leurs églises l'A et l'Ω des deux côtés de la croix, A + ω, et en le gravant jusque sur leurs sceaux et les bagues qu'ils portaient aux doigts. Nous reproduisons ici (fig. 1) un des plus remarquables de ces anneaux chrétiens, trouvé dans un antique cimetière de Rome. D'après M. A. Boldetti, *Osservazioni sopra i Cimiterj de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma,* in-f°, Rome, 1720, p. 502, n° 32.



1. — Anneau chrétien antique.

F. Vigouroux.

AAGAARD (Niels ou Nicolas), érudit danois, luthérien, né à Wiborg en 1612, mort en 1657. Il fut d'abord pasteur à Faxol, puis professeur d'éloquence et bibliothécaire à Soroë. Parmi ses écrits figure une *Disputatio de stylo Novi Testamenti,* in-4°, Soroë, 1655. Voir J. Worm, *Forzœg til et Lexikon over danske, norske, og islandske lœrde Mœnd,* t. I, Elseneur, 1771, p. 2-3; R. Nyerup et J. C. Kraft, *Almindeligt Litteraturlexicon for Danmark, Norge, og Island,* in-4°, Copenhague, 1820, p. 2.

AARHUSIUS, théologien protestant, né en 1532, mort le 15 juillet 1586. Son vrai nom était Jacobus Mathiæ. Son surnom d'Aarhusius lui vient d'Aarhuus, lieu de sa naissance, en Danemark, où il fut, en 1564, directeur de l'école de la ville. En 1574, il devint professeur de latin à Copenhague; en 1575, professeur de grec, et, en 1580, professeur de théologie. Ses ouvrages exégétiques sont les suivants: *Disputatio inauguralis de Veteris ac Novi Testamenti consensione ac diversitate,* in-4°, Copenhague, 1582; *Theses de doctrinæ cœlestis et Sacræ Scripturæ origine et auctoritate,* in-8°, Copenhague, 1584; *Prælectiones in Joelem et Ecclesiasten,* editæ ab Andr. Kragio, in-4°, Bâle, 1586; *Introductio ad Sacram Scripturam discendam et docendam,* edita ab Andr. Kragio, in-4°, Bâle, 1589; *Prælectiones in Hoseam,* in-4°, Bâle, 1590. Voir J. Worm, *Forsœg til et Lexicon,* t. II, p. 22.

1. AARON (hébreu : *'Aharôn,* signification inconnue), premier grand prêtre de la loi ancienne. Il était fils d'Amram et de Jochabed, de la tribu de Lévi. Il naquit en Égypte, trois ans avant son frère Moïse, cf. Exod., VII, 7, sous le règne du pharaon qui commença à persécuter les Hébreux. Exod., I, 8-11, 22. La Bible ne nous dit pas le nom de ce roi, mais toutes les données chronologiques tendent à établir que c'était Séti Ier, le père de Ramsès II.

I. *Dieu prépare Aaron au pontificat.* — Le nom d'Aaron est prononcé pour la première fois dans le récit sacré par Dieu lui-même, parlant à Moïse sur le mont Horeb, du milieu du buisson ardent. Après avoir allégué diverses raisons pour éluder la glorieuse mais redoutable mission qui lui était imposée, le futur libérateur d'Israël avait objecté en dernier lieu la difficulté qu'il éprouvait à parler. Le Seigneur lui répondit que l'éloquence de son frère Aaron suppléerait à ce défaut. « Tu mettras, ajouta-t-il, mes paroles sur ses lèvres; je serai dans ta bouche et dans la sienne, et je vous montrerai ce que vous avez à faire. C'est lui qui parlera pour toi au peuple; il sera ta bouche, et toi, tu seras comme son Dieu (hébreu : *le'élohim*), » Exod., IV, 10-16. Cf. VII, 1. Moïse n'avait plus qu'à obéir; il se mit donc en devoir de retourner dans la vallée du Nil. Pendant ce temps, Aaron recevait de Dieu le commandement d'aller au-devant de son frère. Il partit aussitôt, et, l'ayant rencontré en chemin, revint avec lui en Égypte, où ils se livrèrent sans retard à l'accomplisse-

ment de la mission que le Seigneur venait de leur confier. Moïse avait alors quatre-vingts ans et Aaron quatre-vingt-trois. Exod., VII, 7.

Ils convoquèrent d'abord les anciens d'Israël pour leur communiquer les instructions de Dieu à Moïse. La docilité avec laquelle on se rendit à cet appel, qui émanait d'Aaron aussi bien que de Moïse, ferait supposer qu'Aaron avait acquis pendant l'absence de son frère, Exod., II, 15, une grande autorité parmi les Hébreux. Son éloquence, appuyée de miracles dont l'écrivain sacré ne nous dit pas la nature, les convainquit, eux et tout le peuple, que le Seigneur allait mettre fin à leur affliction. Exod., IV, 29-31. Les deux fils d'Amram se rendirent ensuite de la terre de Gessen, où étaient établis les Hébreux, Gen., XLVII, 6, 11, à Tanis, cf. Ps. LXXVII, 12, pour demander au pharaon, de la part de Jéhovah, de laisser les Hébreux aller lui offrir des sacrifices dans le désert. Le pharaon qui régnait alors était Ménephtah Ier; il occupait le trône depuis peu de temps, car la mort de son père Ramsès II était récente. Exod., II, 23-25, et IV, 19.

Ménephtah reçut mal les envoyés de Dieu, et leur démarche n'eut d'autre résultat que de l'irriter et de provoquer une aggravation de la corvée : il défendit de fournir dorénavant aux ouvriers hébreux la paille hachée qu'on mélangeait à l'argile pour la fabrication des briques, tout en exigeant la même quantité d'ouvrage journalier. Le peuple d'Israël, ne trouvant bientôt plus de paille, « se répandit dans toute la terre d'Égypte afin, dit le texte hébreu, d'y ramasser, au lieu de paille, *tèben,* des roseaux, *qaš,* » Exod., V, 12, qui croissaient sur les bords des branches du Nil et des canaux. M. Naville a trouvé dans les murs de Pithom, en 1885, de ces briques renfermant des fragments de roseau. Voir BRIQUES. Cependant les malheureux Israélites ne pouvaient parvenir à remplir leur tâche comme par le passé, et les chefs de chantier, les scribes (hébreu : *šoterîm;* Septante : γραμματεῦσιν) furent soumis à la bastonnade, ce châtiment qu'on voit si souvent représenté sur les monuments de l'antique Égypte. De là un mécontentement général et des plaintes amères contre Moïse et Aaron. Moïse alors se plaignit à son tour au Seigneur, qui lui renouvela ses promesses de délivrance et lui confirma sa mission. Exod., V, 22-23; VI, 1-11. « Voilà, ajouta-t-il, que je t'ai constitué le Dieu du pharaon, et Aaron ton frère sera ton prophète, » c'est-à-dire ton interprète, pour lui faire connaître les ordres que je te donnerai. Exod., VII, 1-2.

Aaron accompagna donc son frère auprès de Ménephtah, et porta la parole pour Moïse. Dieu, qui avait résolu de l'appeler bientôt à la sublime dignité de souverain pontife, voulut le mettre en évidence et le grandir aux yeux du peuple, afin de préparer d'avance les esprits à la soumission et au respect envers lui. Voilà pourquoi Aaron fut non seulement « la bouche » de Moïse, Exod., IV, 16, mais encore son bras pour exécuter les ordres de Dieu, en produisant lui-même les premières plaies d'Égypte. Voir PLAIES. Il commença par changer auparavant en serpent, sous les yeux du pharaon, la verge de Moïse, qui dévora celles des enchanteurs royaux, transformées par eux de la même manière. Exod., VII, 10-12. Puis il produisit la première plaie par le changement des eaux du Nil en sang, Exod., VII, 19-21; la seconde, par l'invasion des grenouilles, qui couvrirent tout le pays et remplirent toutes les maisons, Exod., VIII, 2-6, et la troisième, par la transformation de la poussière en nuées de moustiques. C'est à la vue de cette plaie que les *ḥartumîm* ou sages du pharaon, incapables de l'imiter d'aucune façon, comme ils l'avaient fait pour les deux précédentes, s'écrièrent : « Le doigt de Dieu est ici! » Exod., VIII, 16-19.

Ces prodiges confirmaient d'une manière éclatante les preuves qu'Aaron avait données de sa mission dès le premier jour, Exod., IV, 30, et l'élevaient bien haut au-dessus du reste du peuple. Il pouvait donc maintenant s'effacer devant son frère, qui agit seul dans les plaies suivantes, sauf celle des ulcères, Exod., IX, 8-12; mais il n'en resta pas moins en réalité et aux yeux de tous l'auxiliaire de Moïse dans son rôle de libérateur. C'est à lui aussi bien qu'à Moïse que Dieu adresse ses derniers ordres en Égypte, Exod., XII, 1; Ménephtah les appelle toujours ensemble; ensemble ils reçoivent ses prières, ses promesses, son regret, Exod., VIII, 28; IX, 27-28, etc.; et l'Esprit-Saint, résumant d'un mot toute l'œuvre de la délivrance d'Israël, l'attribue à l'un comme à l'autre. Ps. LXXVI, 21. Aussi le peuple d'Israël ne les sépara-t-il jamais dans sa confiance ni dans ses murmures et ses révoltes; nous en avons un exemple dès la première occasion où Aaron reparaît sur la scène, à la station du désert de Sin, après le passage de la mer Rouge.

Lorsque les Hébreux arrivèrent à cette station, dans la plaine actuelle d'El-Markha, le quinzième jour du second mois depuis la sortie d'Égypte, les provisions qu'ils avaient emportées se trouvèrent épuisées et ils commencèrent à souffrir du manque de vivres. Alors « ils murmurèrent tous contre Moïse et Aaron ». Exod., XVI, 2. Dieu, de son côté, attesta une fois de plus en cette circonstance l'autorité et la mission d'Aaron, en le chargeant d'apporter au peuple, de concert avec Moïse, la nouvelle de deux bienfaits de sa bonté et de sa providence, à savoir : l'arrivée miraculeuse des cailles le soir même, et le lendemain le miracle plus étonnant encore de la manne, ce prodige qui devait se renouveler tous les jours, sauf le sabbat, pendant quarante ans. Il fit plus encore : il ordonna à Aaron, par l'intermédiaire de Moïse, de recueillir dans un vase la mesure d'un gomor de la manne lorsqu'elle serait tombée, afin qu'il la conservât plus tard dans le tabernacle en mémoire de ce prodige. Exod., XVI. C'était comme un gage des fonctions sacrées que le futur grand prêtre remplirait un jour dans le Saint des saints.

Ce qui se passa quelques jours après à Raphidim, la troisième station à partir de celle du désert de Sin, n'est pas moins digne d'attention au point de vue de la préparation d'Aaron à son ministère. Les Amalécites ayant attaqué les Hébreux, Moïse leur opposa les plus braves de son armée, commandés par Josué, tandis qu'il montait lui-même, accompagné d'Aaron et d'Hur, sur le sommet d'une colline pour y prier pendant la bataille. Or, tant qu'il tenait les mains levées vers le ciel, la victoire demeurait du côté des Israélites; mais, quand il les abaissait, c'étaient les Amalécites qui l'emportaient. Lorsque, à la fin, la fatigue ne lui permit plus de lever les mains, Aaron et Hur le firent asseoir sur une pierre, et, se tenant à ses côtés, les lui soutinrent jusqu'à la complète défaite des ennemis d'Israël. Exod., XVII, 8-16. Les membres de l'*Ordnance Survey* ont trouvé en 1868, parmi les ruines de la ville chrétienne de Pharan, construite plus tard en cet endroit, des bas-reliefs représentant cette scène si propre à exciter la piété des fidèles. Elle dut contribuer bien plus puissamment à fortifier celle d'Aaron, qui venait de faire un pas de plus dans son initiation. Après avoir été établi par Dieu, en Égypte, l'intermédiaire entre son représentant d'une part, et le peuple et le pharaon de l'autre, et avoir reçu de lui au désert de Sin la garde de la manne, comme pour préluder à l'exercice de ses fonctions, il vient de voir à Raphidim la nécessité et la puissance de la prière, afin que plus tard, aux jours de son sacerdoce, il sache, en sa qualité d'intercesseur, tenir ses mains levées vers le ciel, pour offrir au Seigneur les supplications de son peuple et attirer sur Israël les bénédictions d'en haut.

Il manquait, dans les desseins de Dieu, quelque chose à cette formation; elle reçut son dernier complément peu de temps après, au pied du Sinaï, par une chute d'Aaron aussi profonde qu'inattendue. Dieu voulait montrer au pontife de la loi ancienne, comme il le montra plus tard à Pierre, le pontife de la loi nouvelle, qu'il n'était et ne pouvait rien par lui-même, et lui faire sentir par l'expérience de sa faiblesse quelle compassion il devrait avoir

pour celle de ses frères. Comme Pierre averti par Jésus-Christ n'en fut que plus coupable dans son renoncement, Aaron fut d'autant plus inexcusable dans la faute que nous allons raconter, que Dieu l'avait prémuni d'avance par le privilège d'une vision merveilleuse. Sur la pente occidentale du Djébel-Mouça, où il s'était rendu avec Moïse et d'autres Israélites désignés comme lui par le Seigneur, il lui avait été donné de voir « le Dieu d'Israël et, sous ses pieds, comme un pavé de saphir et comme le ciel quand il est serein ». Exod., XXIV, 10. Et c'est à la suite de cette faveur divine que Moïse, avant d'achever son ascension en compagnie du seul Josué jusqu'au haut de la montagne, chargea Aaron de régler avec Hur les difficultés qui pourraient surgir en son absence. Exod., XXIV, 9-14.

Or il s'en présenta une que personne n'avait prévue : les Israélites, fatigués d'attendre le retour de Moïse, s'assemblèrent autour d'Aaron et lui dirent : « Fais-nous un dieu qui marche devant nous. » Aaron leur dit : « Otez les pendants d'oreilles de vos femmes, de vos fils et de vos filles, et apportez-les-moi. » Exod., XXXII, 1-2. Il espérait peut-être, en leur imposant ce sacrifice, les détourner de leur projet criminel. Théodoret, *Quæst.* LXVI *in Exod.*, t. LXXX, col. 292. Il se trompait. Ces bijoux lui furent apportés; il les fondit et en forma un veau d'or, devant lequel il dressa un autel. Voir VEAU D'OR. Il fit ensuite publier par tout le camp que le lendemain serait un jour de fête solennelle du Seigneur. Dès le matin, en effet, on immola des holocaustes et des hosties pacifiques à l'idole.

Quelle fut la nature du péché commis en cette circonstance par les Israélites, dont Aaron fut le complice et le fauteur? Le veau d'or était indubitablement un souvenir ou du bœuf Apis, adoré à Memphis, ou, plus probablement, de Mnévis, plus connu des enfants d'Israël parce qu'on l'adorait à On du nord ou Héliopolis, ville voisine de la terre de Gessen; c'est un prêtre d'Héliopolis qui avait donné sa fille en mariage à Joseph. Gen., XLI, 45. Mais le peuple voyait-il dans cette image une divinité autre que Jéhovah? Quelques-uns l'ont pensé. D'autres croient avec plus de raison que la faute des Israélites consista à vouloir adorer Dieu sous cette figure d'animal, ce qui était un grand crime, quoique Aaron rapportât expressément au vrai Dieu l'adoration du veau d'or dans la fête annoncée. Exod., XXXII, 5; Ps. CV, 19-20.

Du reste, si Aaron avait pu, dans la conjoncture difficile où il se trouvait, se faire quelque illusion sur la gravité de sa faute, cette illusion dut cesser à l'arrivée de Moïse, qui descendit de la montagne le jour même où avait lieu cette fête sacrilège dans la plaine d'Er-Rahah. Le législateur d'Israël rapportait du Sinaï les tables de la loi. A la vue de ce peuple en délire, qui dansait en chantant et en poussant des cris de joie selon la coutume orientale, il fut transporté d'une sainte colère et brisa les tables de la loi contre le roc du Soufsaféh. S'avançant ensuite jusqu'au veau d'or, il le saisit, le mit dans le feu et le réduisit en poussière; puis il jeta cette poussière dans l'eau, probablement dans le ruisseau qui coule encore aujourd'hui dans l'ouadi Schreich, afin que le peuple fût obligé de la boire. Il s'adressa enfin à son frère comme au véritable auteur de tout le mal : « Que vous avait fait ce peuple, lui dit-il, pour que vous l'ayez fait tomber dans un si grand péché? » Exod., XXXII, 21. C'était le reproche le plus accablant qu'il pût adresser au futur pontife d'Israël. Aaron n'y sut faire qu'une réponse embarrassée, aussi peu capable de le justifier que de conjurer les funestes conséquences de sa faute; car, en punition du crime que sa faiblesse avait laissé commettre, vingt-trois mille hommes (trois mille seulement selon le texte hébreu et un grand nombre de versions) périrent par le glaive des Lévites, exécuteurs des ordres de Moïse, Exod., XXXII, 28, et lui-même aurait péri comme eux, si son frère n'avait désarmé la colère de Dieu et obtenu son pardon. Deut., IX, 20.

II. *Aaron grand prêtre.* — Il n'entrait pas dans les desseins de Dieu de rétracter à cause de ce péché le choix qu'il avait fait d'Aaron; il l'avait appelé lui-même au sacerdoce, Hebr., V, 4, il lui suffisait de l'avoir instruit par cette humiliante leçon. Lors donc que le moment fut venu, Moïse procéda, conformément aux prescriptions divines sommairement énoncées dans le chapitre XXIX de l'Exode, à la consécration d'Aaron comme grand prêtre, et à celle de ses fils Nadab, Abiu, Éléazar et Ithamar comme prêtres. Voir GRAND PRÊTRE.

Le Seigneur voulut que cette cérémonie eût lieu avec un appareil et une pompe propres à donner à Israël la plus haute idée du nouveau sacerdoce qui devait présider à ses destinées religieuses. Les Hébreux, réunis dans cette même plaine d'Er-Rahah, théâtre de leur idolâtrie, avaient devant eux, sur le Djébel-Moneidjah, une des ramifications orientales du Sinaï, le tabernacle nouvellement construit. Là, devant la porte du tabernacle et à la vue de tout le peuple, Moïse, prêtre et médiateur, Gal., III, 19, agissant comme représentant de Dieu, offrit les divers sacrifices et accomplit les nombreuses cérémonies de cette consécration, sacrifices et cérémonies qui furent répétés sept jours consécutifs, durant lesquels Aaron et ses fils demeurèrent complètement séparés du reste d'Israël. Quand, à la fin, le grand prêtre eut inauguré ses fonctions de sacrificateur par l'immolation des victimes, il bénit le peuple, sans doute selon le rite prescrit au livre des Nombres, VI, 24-26, et il entra avec Moïse dans le tabernacle comme pour en prendre possession. A leur sortie, Dieu ratifia solennellement tout ce qui s'était fait : sa gloire apparut sur le tabernacle, et un feu céleste consuma la chair des holocaustes. Lev., VIII et IX.

L'institution du sacerdoce aaronique était une des plus importantes de la loi nouvelle que Dieu donnait à son peuple. Elle devait avoir pour la conservation de la religion véritable une influence très grande. Mais c'était en même temps une innovation qui, malgré le soin avec lequel elle avait été préparée en la personne d'Aaron, étonna les tribus d'Israël et suscita des mécontentements qui plus tard se manifestèrent au grand jour. D'après les coutumes patriarcales, c'était l'aîné de la famille qui remplissait les fonctions de prêtre. Le sacerdoce semblait donc revenir de droit à la tribu de Ruben. Jacob mourant lui avait, il est vrai, enlevé les privilèges de la primogéniture; mais ses descendants ne se résignèrent pas si aisément à être privés d'un si grand honneur. Le peuple, de son côté, avait bien été accoutumé en Egypte à voir une organisation sacerdotale particulière, qui aurait pu le préparer à accepter l'organisation mosaïque; cependant telle est la force des traditions et des coutumes chez les Orientaux, qu'on n'accepta pas sans quelque peine les ordres divins. Ce ne fut que par des prodiges que Dieu put imposer sa volonté à Israël.

Il lui fallut aussi des exemples terribles pour enseigner aux nouveaux prêtres de quelle manière ils devaient remplir leurs fonctions sacrées, avec quelle exactitude et quel respect ils devaient accomplir les rites prescrits. Le jour même de la consécration d'Aaron, à l'heure du sacrifice de l'encens, Nadab et Abiu, les fils aînés d'Aaron, ayant manqué, dans les cérémonies, aux prescriptions divines, Num., III, 4; XXVI, 61, sur-le-champ une flamme partie probablement de l'autel des parfums les foudroya, et ils furent emportés hors du tabernacle encore revêtus de leurs habits sacerdotaux. Témoin de cette triste scène, Aaron en fut abattu et troublé au point de négliger lui-même une cérémonie importante; mais sa résignation fut absolue, et la foi du pontife imposa silence aux plaintes du père. Lev., X.

Peu de temps après avoir donné à Aaron cette leçon indirecte de respect pour les saintes cérémonies du culte, Dieu lui donna de sa propre bouche une leçon d'humilité, en lui montrant que, malgré sa dignité de grand prêtre, il restait toujours de beaucoup inférieur à son frère, dont il venait de méconnaître l'incomparable grandeur. C'était

à la station d'Haséroth, la seconde après le Sinaï. « Marie et Aaron parlèrent contre Moïse, à cause de sa femme l'Éthiopienne. » Num., XII, 1. Il semblerait, d'après le texte sacré, qui nomme Marie la première et nous la montre seule punie, qu'Aaron pécha seulement par faiblesse. Peut-être se laissa-t-il persuader par sa sœur que sa dignité de pontife devait l'affranchir de la dépendance dans laquelle il était toujours resté vis-à-vis de son frère, dont il était d'ailleurs l'aîné. Il dit donc avec Marie : « Le Seigneur n'a-t-il parlé qu'à Moïse? Est-ce qu'il ne nous a pas parlé comme à lui? » Num., XII, 1-2. Le Seigneur appela aussitôt Marie et Aaron à la porte du tabernacle; là il les reprit sévèrement de leur faute, et les humilia en leur montrant combien son serviteur Moïse était plus grand qu'eux et que tous les prophètes. Quand il se retira, Marie se trouva toute blanche de lèpre. Aaron demanda pardon à Moïse pour lui-même et pour elle, et Marie, grâce à la prière de Moïse, se trouva guérie le septième jour. Num., XII.

Après avoir soutenu la dignité de Moïse contre Aaron, Dieu dut défendre les prérogatives d'Aaron lui-même et du sacerdoce nouveau, qu'il venait d'instituer et de lui confier. La création de ce sacerdoce et l'attribution qui en était faite aux seuls descendants d'Aaron devaient exciter, comme nous l'avons dit, la jalousie des enfants de Ruben. Elle excita même celle des autres Lévites, et mécontenta ainsi du même coup ceux qui jusqu'alors avaient été appelés à exercer les fonctions sacerdotales et ceux des descendants de Lévi relégués au second rang. Il se trouva un homme ambitieux et en même temps assez hardi pour se faire l'interprète de ces mauvais sentiments. C'était Coré, cousin germain de Moïse et d'Aaron. Il souffla l'esprit de révolte à trois Rubénites, Dathan, Abiron et Hon, qui ne pouvaient oublier que dans le passé le sacerdoce appartenait de droit à leur tribu.

Autour de ces chefs se groupèrent deux cent cinquante des principaux d'Israël, et la sédition éclata. Mais Dieu vengea les droits de ses prêtres : les chefs de la révolte furent engloutis vivants dans la terre entr'ouverte sous leurs pieds, et le feu du ciel frappa de mort leurs deux cent cinquante complices tandis qu'ils offraient un encens sacrilège. Voir Coré. Un moment terrifiée par ce châtiment divin, la multitude passa bientôt à la colère et aux murmures contre Moïse et Aaron, qu'elle accusait d'être la cause de la mort de tous ces hommes; le lendemain, une révolte générale les obligeait de se réfugier dans le tabernacle. « Dès qu'ils y furent entrés, Dieu le couvrit de la nuée, et la gloire du Seigneur apparut; et le Seigneur dit à Moïse » qu'il allait exterminer le peuple. Num., XVI, 43-45. En effet, un incendie allumé par sa justice commença aussitôt ses ravages, et l'on voyait déjà de toutes parts tomber les rebelles, lorsque, sur l'ordre de Moïse, Aaron prit du feu de l'autel, et, l'encensoir à la main, parcourut le camp au milieu des morts et des vivants, en priant pour que le fléau cessât. Le grand prêtre ne rentra dans le tabernacle que lorsqu'il eut triomphé de la colère divine, et obtenu la vie pour ses ennemis. Num., XVI. Dieu venait ainsi de montrer du même coup la légitimité du sacerdoce d'Aaron et la puissance d'intercession dont il avait investi le grand prêtre suprême, médiateur entre lui et le peuple.

L'autorité pontificale d'Aaron, après cette redoutable intervention du Seigneur, devait paraître suffisamment établie et à l'abri de toute contestation; Dieu voulut néanmoins lui rendre un nouveau témoignage, mais d'un caractère bien différent. Il ordonna à Moïse de recueillir les verges des chefs des douze tribus, de faire inscrire sur chacune le nom de la tribu qu'elle représentait, et de les déposer toutes dans le tabernacle avec celle de la tribu de Lévi, qui devait porter écrit le nom d'Aaron. « La verge de celui que j'aurai choisi fleurira, » ajouta le Seigneur. Num., XVII, 5. Moïse fit ce qui lui était commandé : le jour suivant, chacun des chefs reprit sa verge telle qu'il l'avait donnée; mais tous furent témoins que celle d'Aaron avait fleuri et qu'elle était couverte de fruits. Dieu la fit replacer dans le tabernacle en souvenir perpétuel. Num., XVII.

III. *Derniers jours d'Aaron.* — Nous avons maintenant à franchir un intervalle de trente-sept ans pour retrouver la suite de la vie d'Aaron; car de l'histoire d'Israël, depuis l'exode jusqu'à l'entrée dans la Terre Promise, Moïse n'a raconté que la première, la deuxième et la quarantième année. Dans le premier mois de cette quarantième année, les Hébreux arrivèrent à Cadès, dans le désert de Sin. Là mourut et fut ensevelie Marie. Pendant le séjour qu'on y fit, l'eau vint à manquer, et aussitôt les murmures du peuple de se faire entendre comme toujours contre ses deux chefs. Num., XX, 2-5. Dieu dit alors à Moïse : « Prends la verge; toi et Aaron ton frère, convoquez le peuple; parlez ensemble au rocher devant eux, et le rocher donnera des eaux. » Num., XX, 8. Moïse obéit; il frappa ensuite la pierre deux fois avec la verge, et l'eau jaillit en si grande quantité qu'elle suffit abondamment au peuple et aux animaux. « Mais Dieu dit à Moïse et à Aaron : Parce que vous n'avez pas cru en moi et que vous ne m'avez pas rendu gloire devant les enfants d'Israël, vous n'introduirez pas ce peuple dans la terre que je lui donnerai. » Num., XX, 12. L'écrivain sacré n'indique pas en quoi consistait la faute dont Dieu se montra si offensé; mais au Psaume CV, 33, nous lisons dans le texte hébreu que Moïse, en cette occasion, « fut inconsidéré dans ses paroles. » Or il avait dit au peuple devant le rocher : « Pourrons-nous faire sortir de l'eau de cette pierre? » Num., XX, 10. Ce langage, en effet, exprime un doute : Moïse et Aaron se demandaient peut-être si la promesse de Dieu n'était pas conditionnelle et subordonnée aux bonnes dispositions du peuple, ou même si elle n'était pas seulement une sorte d'ironie à l'adresse de ces incorrigibles murmurateurs.

Quoi qu'il en soit, Aaron ne tarda pas à recevoir le châtiment annoncé. Environ quatre mois plus tard, le cinquième mois de cette même année, les Hébreux étant venus camper au pied du mont Hor, sur la frontière du pays d'Édom, Dieu annonça à Moïse que le dernier jour de son frère était arrivé, et lui ordonna de le conduire sur cette montagne, afin qu'il mourût là. Num., XX, 24-26. Tout le peuple hors de ses tentes regarda monter Moïse avec Aaron et son fils Éléazar. Lorsqu'ils furent parvenus sur le sommet, Moïse procéda à la cérémonie funèbre, dont Dieu avait lui-même réglé les détails. Il dépouilla Aaron de ses vêtements de grand prêtre, et en revêtit Éléazar, qui allait lui succéder. Alors Aaron mourut, à l'âge de cent vingt-trois ans, et Moïse « descendit avec Éléazar. Or toute la multitude du peuple, apprenant la mort d'Aaron, le pleura pendant trente jours dans toutes les familles ». Num., XX, 29-30.

C'est tout ce que la Bible nous apprend sur la mort du premier pontife d'Israël; elle ne nous dit rien de sa sépulture, et l'histoire profane, de son côté, ne nous fournit sur ce sujet aucun document. Cependant il existe sur le plus élevé des deux pitons culminants du Djébel-Nébi-Haroun, ou montagne du prophète Aaron, une construction appelée le Tombeau d'Aaron. Voir Hor. Cette montagne, située près de Pétra, entre la mer Morte et la mer Rouge, est identifiée avec le mont Hor par une ancienne tradition généralement adoptée, malgré l'opinion contraire de quelques modernes. Voir Wilton, *The Negeb*, p. 126 et suiv. Le tombeau est renfermé dans un petit édifice rectangulaire d'environ 10 mètres sur 7 m. 50 dans œuvre, que recouvre un toit en terrasse portant coupole et accessible par un escalier extérieur. Cet édicule est une sorte d'oualy ou sanctuaire pareil à ceux qu'on rencontre si fréquemment sur la tombe des santons musulmans; il a été bâti avec les débris de la chapelle d'un petit monastère chrétien, encore debout en cet endroit au commencement du XIII[e] siècle. Il se compose de deux pièces superposées. Celle de dessus, voûtée et éclairée seulement par la porte, est ornée de quatre colonnes, auxquelles on suspend des

ex-voto. On y voit une pierre haute et arrondie, sur laquelle les pèlerins musulmans immolent en sacrifice à Aaron un mouton ou un chevreau. A côté de cette espèce d'autel est un sarcophage ayant l'aspect d'une dalle tombale de marbre commun ou de pierre calcaire d'un blanc jaunâtre. Ce serait plutôt un simple cénotaphe, car les Arabes affirment que le vrai tombeau d'Aaron est dans la salle inférieure. Un escalier assez difficile conduit à cette seconde chambre, creusée en partie dans le roc, et où règne la plus profonde obscurité. Le tombeau qui se trouve dans cette crypte offre l'apparence d'une masse demi-cylindrique de maçonnerie, recouverte d'un tapis noir et défendue par une grille contre l'indiscrète curiosité des visiteurs. Voir de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* p. 277. Irby et Mangles, qui visitèrent ce monument en 1818, avaient pu arriver jusqu'au tombeau et le toucher, ainsi que les loques qui le dissimulaient en partie; la grille, renversée avant leur passage, n'avait pas encore été relevée et restaurée. Irby et Mangles, *Travels in Egypt,* etc., édit. de 1844, p. 133-134. Qu'y a-t-il sous ce mystérieux couvercle? S'il se soulève un jour en faveur d'un voyageur plus heureux que ses devanciers, lui laissera-t-il voir, à côté des restes qu'il renferme peut-être, quelque signe auquel on puisse reconnaître avec certitude qu'ils sont bien ceux d'Aaron? Cela paraît fort douteux, et il est bien à craindre qu'il ne faille alors comme aujourd'hui répéter au sujet d'Aaron ce que l'Écriture nous dit de Moïse, après avoir raconté sa mort sur le mont Nébo : « Nul homme n'a connu jusqu'à ce jour le lieu de sa sépulture. » Deut., XXXIV, 6.

Mais si cet oualy ne renferme pas les restes d'Aaron, il n'en est pas moins une sorte d'hommage permanent rendu par les infidèles eux-mêmes à la sainteté de ce pontife. Par leurs pèlerinages et par le culte superstitieux qu'ils lui rendent, ils publient à leur manière que le Seigneur « le fit bien grand et pareil à Moïse ». Eccli., XLV, 7. Aaron fut, en effet, un homme d'une éminente sainteté. Il ne montra pas sans doute le zèle ardent et courageux de son frère; il eut moins de fermeté que lui et fit preuve en deux circonstances, Exod., XXXII; Num., XII, d'une coupable faiblesse; mais il répara ces deux fautes par un prompt repentir. Plein de déférence et de docilité pour son frère, il fut comme lui homme de prière, patient, doux, dévoué à son peuple, et d'une obéissance parfaite aux ordres du Seigneur, qui l'en récompensa par la bénédiction la plus désirée en Israël : une longue vie et une innombrable postérité. De son mariage avec Élisabeth, sœur de Nahasson, chef de la tribu de Juda, Exod., VI, 23; Num., I, 7, il avait eu quatre fils. Les deux aînés, Nadab et Abiu, étaient morts sans laisser d'enfants, Lev., X, 2; I Paral., XXIV, 2; mais la descendance d'Éléazar et d'Ithamar fut très nombreuse : au temps de Jésus-Christ, on comptait en Palestine vingt mille prêtres, d'après Josèphe, *Cont. Apion.,* II, VII, et même beaucoup plus si l'on s'en rapporte aux autres auteurs juifs. *Gemara Hierosol., Taanith,* fol. 67, dans Carpzov, *Apparatus criticus antiquitatum Sacri Codicis,* in-4°, Leipzig, 1748, p. 100.

Dieu glorifia bien davantage encore Aaron dans sa postérité en y choisissant le précurseur du Messie, Jean-Baptiste, duquel Jésus déclara « qu'il ne s'était jamais vu entre les hommes un plus grand que lui », Matth., XI, 11, et qui à son tour rendit témoignage au Christ, et dit en le montrant aux Juifs : « Voilà l'Agneau de Dieu, voilà celui qui efface le péché du monde. Joa., I, 29. Il faut qu'il croisse et que je diminue. » Joa., III, 30. Ainsi, par une admirable disposition de sa providence, Dieu accordait en quelque sorte une dernière fois à Aaron « de faire briller la lumière devant Israël », Eccli., XLV, 21, et le premier pontife de l'ancienne alliance proclamait par la bouche du plus illustre de ses petits-fils la déchéance du sacerdoce aaronique, en reconnaissant Jésus-Christ pour « le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech ». Ps. CIX, 4. Voir aussi Hebr., VII.

E. PALIS.

2. **AARON,** Lévite, publia à Amsterdam, en 1610, le Pentateuque hébreu, in-12.

3. **AARON,** de Pesaro (XVIe siècle), composa *Les générations d'Aaron, Toledot 'Aharôn,* table des endroits de l'Écriture Sainte rapportés dans le Talmud de Babylone. Cet ouvrage a été imprimé à Fribourg, 1581; à Bâle, 1587; à Venise, 1583 et 1591.

4. **AARON ABIOB** ou **ARIOB,** publia à Thessalonique, en 1601, un commentaire littéral sur le livre d'Esther. C'est une simple compilation sans vues personnelles, intitulée : *Parfum de myrrhe, Sémén hammôr.*

5. **AARON-ABOU-ALDARI** ou **AARON ALRABBI,** fils de Gerson. On a de lui un commentaire sur le Pentateuque, publié à Constantinople, in-f°, XVIe siècle.

6. **AARON ABRAHAM** (XVIe siècle), a laissé *Lettre des sens* (de l'Écriture Sainte), ouvrage composé d'après la méthode cabalistique, in-8°, Constantinople, 1585.

7. **AARON-BEN-CHAÏM** ou **ABEN-CHAÏM,** né à Fez vers la fin du XVIe siècle, fut par sa science et son influence à la tête des synagogues du Maroc et de l'Égypte. En 1609, il alla à Venise faire imprimer ses œuvres; il y mourut peu après, avant d'avoir achevé cette publication. Ses principaux ouvrages, très estimés des Juifs, sont : 1° *Le cœur d'Aaron, Leb 'Aharôn,* composé de deux commentaires : l'un littéral sur le livre de Josué, et l'autre allégorique sur le livre des Juges; 2° *L'offrande d'Aaron, Qorban 'Aharôn,* commentaire savant, mais diffus, sur le *Siphra,* commentaire du Lévitique; 3° *Les règles d'Aaron, Middôt 'Aharôn,* où l'on traite des treize façons dont le rabbin Ismaël interprétait l'Écriture Sainte. Ces œuvres laissent beaucoup à désirer à cause de leur diffusion et de leur subtilité. Elles ont été imprimées à Venise en 1609, in-f°. Très rares.

8. **AARON-BEN-DAVID,** *cohen* (prêtre), né à Raguse, en Dalmatie, mort à Venise vers 1656, a laissé un commentaire littéral et allégorique sur le Pentateuque et sur plusieurs autres livres, comme les Prophètes et les Hagiographes. Il est intitulé *La barbe d'Aaron, Zeqan 'Aharôn;* il n'a rien de bien remarquable. Ce commentaire fut imprimé à Venise, in-f°, en 1652 et 1657, avec un commentaire de Salomon Ohef, son oncle, sous le titre : *Huile du bien.*

9. **AARON-BEN-ÉLIE.** Aaron, fils d'Élie, appelé aussi Aaron le Second (*'aharôn*), pour le distinguer d'Aaron-ben-Joseph, surnommé le Premier (*hâri'sôn*), né à Nicomédie au commencement du XIVe siècle, alla au Caire, où florissait une nombreuse communauté de Juifs caraïtes. Il y mourut en 1369, après avoir été l'un des plus célèbres rabbins de cette secte. Ses principaux ouvrages scripturaires sont : 1° *L'arbre de vie, 'Eṣ ḥayim* (1346), traité de philosophie religieuse, qui rappelle par le plan, l'esprit et la plupart même des questions, *Le guide des égarés,* de Maimonide. Ce que cette œuvre de Maimonide fut pour le rabbinisme, *L'arbre de vie* le fut pour le caraïsme. On y trouve des principes d'exégèse destinés à concilier la foi et la raison, à éclairer les Israélites fidèles, souvent perplexes devant les apparentes oppositions de la Bible et de la science. 2° *La couronne de la Loi, Keṭer tôrâh* (1362), commentaire littéral, mais parfois un peu diffus, sur le Pentateuque. Avec des vues personnelles, on y trouve le résumé des travaux des deux synagogues, et en particulier d'Ibn-Ezra. Aaron-ben-Élie suit de préférence l'exégèse grammaticale. Pour lui, c'est la base de toute interprétation de l'Écriture. Cependant à la recherche du sens littéral il unit souvent les explications philosophiques et allégoriques. Par le caractère de ses écrits et la nature de son esprit, il a beaucoup de traits de ressemblance avec l'auteur du *Guide des égarés,* qu'il semble du reste avoir

pris pour modèle; aussi a-t-il été surnommé le Maimonide du caraïsme. *L'arbre de vie* a été publié en 1839, à Constantinople. En 1841, MM. Delitzsch et Steinschneider en ont donné une belle édition, enrichie de précieuses additions. *La couronne de la Loi* a été publiée par fragments avec traduction latine par Kosegarten, à Iéna (1824). Voir J. G. Schupart, *Secta Karæorum*, Iéna, 1701, et les ouvrages sur les caraïtes indiqués à AARON-BEN-JOSEPH.

10. AARON-BEN-JOSEPH. Aaron, fils de Joseph, surnommé le Premier (*hâri'sôn*, voir AARON-BEN-ÉLIE), né à Constantinople dans la première partie du XIIIe siècle, fut médecin dans cette ville, où il mourut en 1294. Ce rabbin composa des commentaires sur une grande partie de la Bible : sur le Pentateuque, sur les premiers prophètes, c'est-à-dire sur les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, sur Isaïe, sur les Psaumes et sur Job. Le plus connu est son commentaire sur le Pentateuque, *Séfer hammibḥâr, Livre de choix,* ainsi apprécié par de Rossi : « (Commentaire) remarquable, exact, excellent en tout ce qui regarde le sens grammatical et littéral. » On y trouve parfois cependant de l'obscurité et de la subtilité. On a également de cet auteur un excellent abrégé de grammaire hébraïque et de critique sacrée, intitulé : *Le parfait en beauté*, *Kelil yôfi*, où il traite des variantes, transpositions, singularités, etc., du texte sacré. « Ce petit abrégé, dit Richard Simon, explique beaucoup de choses en peu de mots. » Aaron-ben-Joseph est le plus célèbre des écrivains caraïtes du XIIIe siècle. On l'estime comme bon théologien juif, et savant interprète de l'Écriture. Il s'attache surtout au sens littéral; cependant il donne parfois dans l'allégorie et la cabale : il le doit peut-être à Nahmanide, dont il fut, dit-on, le disciple. *Le livre de choix* a été imprimé en 1835, à Eupatoria, en Crimée. Déjà des extraits avec traduction latine avaient été publiés à Amsterdam, en 1705. La Bibliothèque nationale possède de cet ouvrage deux manuscrits du XIVe siècle. La bibliothèque de Leyde a plusieurs autres ouvrages manuscrits de cet auteur. Sa grammaire fut imprimée à Constantinople, en 1581. Très rare. Voir *Notice sur les Caraïtes*, par le caraïte Mardochée, publiée et traduite par I. Chr. Wolf, Hambourg, 1714; Trigland, *Diatribe de secta Karæorum*, Delft, 1703; J. G. Schupart, *Secta Karæorum*, Iéna, 1701.

11. AARON-BEN-MOSCHÉH-BEN-ASCHÊR, ou d'ordinaire **BEN-ASCHÊR** simplement, rabbin du Xe siècle, dont la vie et le rôle sont encore enveloppés d'obscurité. Tout ce qu'on sait sur ce personnage, qui vécut à Tibériade, c'est qu'il fut, avec Ben-Naphtali, de Bagdad, le plus célèbre des *naqdanim* ou rabbins qui complétèrent, par l'adjonction de quelques signes, l'œuvre des véritables ponctuateurs de la Bible (*ba'alê niqqud*). Il entreprit une revision du texte sacré accompagné de sa ponctuation. Cette recension, faite avec un soin minutieux, l'emporta sur celle de Naphtali, son émule, et a depuis servi de base pour le texte de nos éditions imprimées. On attribue à Ben-Aschêr le Traité des accents qui se trouve à la fin des Bibles rabbiniques. Raymond Martin lui attribue aussi une grammaire hébraïque, mais Buxtorf pense qu'on doit lire Ben-Esra au lieu de Ben-Aschêr. On croit qu'il a été l'auteur ou le compilateur principal de règles et de fragments massorétiques importants. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 125. Voir *Dikduke hateamim* des Ahron-ben-Moscheh-ben-Ascher, herausgegeben von Baer und H. Strack, Leipzig, 1879.

12. AARON-BEN-SCHEMOUEL, publia à Francfort-sur-l'Oder, en 1690, *La maison d'Aaron, Beṭ 'Aharôn*, table des endroits de la Bible selon l'ordre des livres et des chapitres, indiquant en quels livres ces endroits de la Bible sont expliqués; « ouvrage, dit Wolf, *Bibliotheca hebraica*, très utile aux interprètes et aux prédicateurs. »

13. AARON MOÏSE, de Lemberg, a donné, sous le titre de *'Ohel Mošéh, Tente de Moïse*, une grammaire hébraïque estimable, 1765. E. LEVESQUE.

AARONITES. Descendants d'Aaron. I Par., XXVII, 17. C'est dans cette famille que se perpétuait le souverain pontificat. Voir AARON 1.

AASBAÏ (hébreu : *'Aḥasbaï*, « Je me réfugie en Jéhovah; » Septante : Ἀσβίτου), père d'Éliphélet, un des vaillants guerriers de David. II Reg., XXIII, 34. Il est appelé : *ben hamma'akâti*, ce que la Vulgate traduit par « fils de Machati », mais qui signifie plutôt le lieu d'origine, habitant ou originaire de Maacha. Voir ABEL-BETH-MAACHA. Peut-être descendait-il de l'antique race de Machati, dont il est question Deut., III, 14.

1. AB, mot hébreu, אָב, *'âb*, qui signifie « père ». Il entre dans la composition des noms propres d'hommes et de femmes, où il est placé soit au commencement comme sujet, soit à la fin comme attribut : *Ab*-î-mélech, « mon *père* est roi; » *Ab*-î-gaïl, « mon *père* est joyeux; » El-î-*ab*, « mon Dieu est *père;* » Jo-*ab*, « Jéhovah est *père.* » Dans quelques noms propres, *'âb* paraît signifier « possesseur », sens qu'il a assez souvent en arabe et en éthiopien. Ainsi Abiathar, hébreu : *'Ébyâtâr*, signifie « père d'abondance » ou possesseur de richesses.

2. AB, cinquième mois de l'année hébraïque. Il avait trente jours et commençait à la nouvelle lune de juillet. Le nom de ce mois ne se lit pas dans la Bible, mais seulement dans les Targums et les écrits rabbiniques. Les Juifs l'empruntèrent après la captivité aux Chaldéens, qui appelaient *'abu* le cinquième mois. Voir MOIS.

ABADDON, ange de l'abîme, dans l'Apocalypse, IX, 11. Abaddon est un mot hébreu, אֲבַדּוֹן, qui signifie « perte, ruine, mort », Job, XXXI, 12, et « le lieu où habitent les morts », Job, XXVI, 6; Prov., XV, 11. Saint Jean donne ce nom à l'ange qui préside à l'enfer, à l'un des principaux chefs des démons, si ce n'est à Satan lui-même, et il explique le sens du mot sémitique par le mot grec *Apollyon*, Ἀπολλύων, que notre Vulgate interprète à son tour par le mot *Exterminans*, « Exterminateur. » L'auteur de l'Apocalypse veut sans doute faire ressortir par là le contraste qui existe entre Jésus, dont le nom signifie Sauveur, parce qu'il nous sauve de nos péchés, et celui de l'Ange de l'abîme, qui ne cherche qu'à perdre et à faire périr les hommes. On a voulu, mais sans preuves, identifier Abaddon avec le démon Asmodée, dont il est parlé dans le livre de Tobie, III, 8; VI, 14; VIII, 3. Ces deux esprits mauvais nous sont présentés avec des caractères différents : Asmodée est le démon de l'impureté; Abaddon est le chef des sauterelles symboliques qui sortent du puits de l'abîme, semblables à des chevaux préparés au combat, ayant des têtes d'homme, des cheveux de femme, des dents de lion et des queues de scorpion. Voir SAUTERELLES.

ABAILARD. Voir ABÉLARD.

ABAL (Septante : Ἄβαλ), nom attribué au père de Daniel dans la traduction du livre de ce prophète par les Septante. On y lit, au commencement du chapitre XIV, qui contient l'histoire de Bel : « De la prophétie d'Ambacoum (Habacuc), fils de Jésus, de la tribu de Lévi. Il y avait un prêtre du nom de Daniel, fils d'Abal, commensal du roi de Babylone. » Voir S. de Magistris, *Daniel juxta Septuaginta*, in-f°, Rome, 1772, p. 89; C. Bugati, *Daniel secundum editionem Septuaginta interpretum ex tetraplis syriace*, in-4°, Milan, 1788, p. 119. Ce passage ne se trouve pas dans la traduction grecque ordinaire, parce que la version de Daniel par Théodotion a été préférée par l'Église grecque à celle des Septante. La forme

Abal est d'ailleurs probablement fautive : on ne la rencontre nulle part dans l'Ancien Testament, et saint Jérôme, qui a cité cette addition des Septante dans son Prologue de Daniel, t. xxv, col. 492, écrit, non pas Abal, mais « Abda », nom véritablement hébreu. Voir ABDA.

ABANA (hébreu : *'Abânâh;* Septante: Ἀϐανά), fleuve de Damas. On lit *Amanah* dans le *qeri* et même dans le *ketib* d'un certain nombre de manuscrits (cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. heb.,* Oxford, 1776, t. I, p. 651, et J. B. de Rossi, *Var. Lect. Vet. Test.,* Parme, 1785, t. II, p. 230), dans le Targum de Jonathan et dans la version syriaque; variante qui s'explique facilement par la confusion ou la permutation entre le *beth,* ב, et e *mem,* מ. Les Septante et la Vulgate portent *Abana,* et cet accord suffit, selon quelques auteurs, pour donner la préférence à cette leçon.

L'Abana n'est mentionné qu'une fois dans la Sainte Écriture, à propos de Naaman le lépreux, IV Reg., v, 12. Ce général des armées syriennes vient de Damas demander sa guérison au prophète Élisée, qui lui recommande alors d'aller se laver sept fois de suite dans les eaux du Jourdain. Mais l'officier, tout infatué de l'abondance et de la qualité des eaux de son pays, répond avec mécontentement et dédain : « Est-ce que l'Abana et le Pharphar, fleuves de Damas, ne sont pas meilleurs que toutes les eaux d'Israël, pour que je m'y lave et sois purifié? »

Deux rivières importantes arrosent le pays de Damas : le *Barada* et l'*Aouadj;* et un regard jeté sur la carte mène facilement à cette conclusion, que ce sont là les deux fleuves (*neharôt*) cités par Naaman. Or il semble naturel que le plus considérable et le plus familier à un habitant de la ville soit mentionné le premier. De nos jours, dit J. L. Porter, un indigène, s'adressant à un étranger, ne mettra jamais le *Nahr el-Aouadj* avant le *Barada,* qui fait la prospérité et la gloire de la grande cité. *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. I, p. 276. De plus, la leçon *Amana* nous reporte naturellement au mont Amana, dont parle le Cantique des cantiques, IV, 8, et dont, suivant plusieurs critiques, le nom est donné ou emprunté à la rivière qui y prend sa source. Cf. Polus, *Synopsis Crit. sac., in Cant.* IV, 8; Gesenius, *Thesaurus ling. heb.,* au mot *'Amanah.* Or le même passage distingue nettement l'Amana de l'Hermon, qui donne naissance à l'Aouadj, tandis que l'autre fleuve sort, bien plus au nord, des montagnes de l'Anti-Liban. Il faut donc distinguer aussi l'Aouadj de l'Abana, qui s'identifie facilement avec le Barada; identification confirmée du reste par la version arabe, qui se trouve dans la Polyglotte de Walton, et qu'on fait généralement remonter au xe ou au xie siècle : elle traduit l'hébreu Abana par *Barda,* qu'Étienne de Byzance appelle dès le ve siècle *Bardinès.*



2. — Le Barada (ancien Abana), à Damas. D'après une photographie.

Δαμασκός..., περὶ τον Βαρδίνην ποταμόν.
Damas..., près du fleuve Bardinès.

L'Abana est donc bien, croyons-nous, le Barada (en arabe : le *froid,* le *glacé*), le χρυσορρόας, « fleuve d'or » des Grecs, ainsi appelé, non parce que ses eaux roulent effectivement des paillettes d'or, mais parce que de tout temps, à l'époque de Strabon et de Pline aussi bien qu'aujourd'hui, elles ont répandu sur leur passage la fertilité et les richesses.

Le Barada forme la branche orientale de cette croix qui, dans l'hydrographie syrienne, a pour tronc l'Oronte au nord, le Jourdain au sud, et pour branche occidentale le Leïtani. Cf. Élisée Reclus, *Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 719. Il prend sa source sur une haute crête de l'Anti-Liban, le *Djébel-Zebdâni,* à une altitude de 1066 mètres

au-dessus de la Méditerranée. Traversant les montagnes par de profondes coupures où l'on entend mugir ses eaux souvent invisibles entre les parois des rochers, il arrose l'antique Abila, aujourd'hui *Soûq-Ouadi-Barada;* puis, au milieu de ruines de la domination romaine, il vient se grossir des eaux de l'*Aïn-Fidjéh,* une des sources les plus remarquables de la Syrie. Il débouche ensuite dans la plaine de Damas, et, se dirigeant vers l'est, longe le mur septentrional de la ville (fig. 2), et va enfin se perdre, à une vingtaine de kilomètres de Damas, par plusieurs bras différents, dans un grand lac, le *Bahr el-Ateibéh,* divisé lui-même en deux parties : *Bahret esch-Scharqiyéh* (lac oriental), et *Bahret el-Qebliyéh* (lac méridional). Jamais rivière ne fut mieux utilisée. Dès la plus haute antiquité, on a dérivé de son lit principal, à divers niveaux, une multitude de canaux, dont sept plus importants. Sans ce fleuve aux eaux limpides et dignes de l'admiration de Naaman, Damas n'existerait pas; mais avec lui, malgré les calamités et les révolutions, elle est restée l'une des plus populeuses et des plus brillantes cités de l'Orient. Cf. V. Guérin, *La Terre Sainte,* Paris, 1882, t. I, p. 384-387; J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. I, p. 255-278. A. LEGENDRE.

ABARBANEL (don ISAAC-BEN-JUDA-ABARBANEL ou ABRAVANEL), rabbin portugais, né à Lisbonne en 1437, dans une famille opulente, mort à Venise en 1508. Il reçut une brillante éducation, embrassa la carrière de la politique et devint ministre des finances d'Alphonse V, roi de Portugal, puis de Ferdinand le Catholique, roi de Castille. L'édit de 1492, qui expulsait les Juifs, le força de quitter l'Espagne; il se rendit à Naples, où il occupa un poste éminent à la cour de Ferdinand Ier et d'Alphonse II, son successeur. L'invasion des Français le fit passer en Sicile; de là il se rendit à Corfou, et, après avoir séjourné quelque temps dans la Pouille, il s'arrêta enfin à Venise, où il mourut à l'âge de soixante et onze ans.

Dans ses pérégrinations, Abarbanel composa de nombreux ouvrages. Voici, d'après Aboab, la liste de ses œuvres scripturaires et le lieu de leur composition : en Portugal, le commentaire du Deutéronome, intitulé *Mirkébet hammišnéh, Le second char,* Gen., XLI, 43; en Castille, les commentaires de Josué, des Juges et des Rois; à Naples, *Les sources du salut, Ma'ayenê yešu'ah,* Is., XII, 3, commentaire sur Daniel, et le livre appelé *Sacrifice de la Pâque,* commentaire sur la manière de célébrer la Pâque; à Corfou, un livre sur Isaïe; à Venise, un commentaire sur les autres prophètes et sur les quatre premiers livres de la Loi. Abarbanel composa encore deux dissertations sur le Messie : *Masmi'a yesu'ah,* Isaïe, LII, 7, *Le héraut du salut,* et *Yesu'oṭ mesiḥo,* Ps. XXVIII, 8, *Le salut ou secours de son Messie.* Ces deux dissertations, avec *Les sources du salut,* forment les trois traités compris sous le titre de *Migdôl yesuoṭ,* II Sam., XXII, 51, (Dieu) *signalant sa grandeur par des secours.* Citons encore *Lahaqat nebi'im,* I Sam., XIX, 20, *La réunion des prophètes,* dissertation sur les prophéties de Moïse et des autres prophètes, et *La couronne des anciens,* *'Ateret zeqênim,* Prov., XVII, 6, commentaire philosophique sur le ℣. 20 du chapitre XXIII de l'Exode, sur le chapitre XXIV du même livre, et sur le ℣. 1 du chapitre III de Malachie.

Écrivain distingué, à l'intelligence élevée, au style facile, élégant et abondant, Abarbanel jouit d'une grande autorité près des Juifs, qui lui ont donné les noms de *Sage,* de *Prince.* Il s'attache avec bonheur à expliquer le sens littéral, et à montrer en particulier l'enchaînement des idées. Pour mieux interpréter le texte sacré, il a recours à l'histoire : par là, il ouvre une voie nouvelle à l'exégèse biblique. Deux mots caractérisent donc très bien son exégèse : elle était grammaticale et historique. Enfin, par ses savantes *Introductions,* il a rendu d'importants services à la critique sacrée. Cependant Richard Simon vante un peu trop Abarbanel, lorsqu'il le regarde comme « celui de tous les rabbins dont on peut le plus profiter pour l'intelligence des Livres Saints... », et lorsqu'il porte sur lui ce jugement : « Abarbanel n'a pas moins de netteté et d'éloquence en hébreu que Cicéron en a en latin. » Il reconnaît d'ailleurs qu'il est plus rhéteur qu'exégète, et que parfois il est trop subtil et trop prolixe. On trouve, en effet, dans ses commentaires, des dissertations longues et diffuses sur des questions théologiques qui vont plus ou moins au sujet. Souvent aussi il se répand en attaques violentes contre la religion chrétienne.

Bibliographie. — Les ouvrages d'Abarbanel, en tout ou en partie, ont été très souvent publiés, dans le texte original ou dans une traduction latine. Le commentaire sur le Pentateuque a été imprimé à Venise, 1579, in-f°, et réimprimé dans la même ville, 1584, après des suppressions et corrections faites par ordre de l'Inquisition. L'édition de 1710, in-f°, Hanovre, donnée par H. J. Bashuysen, reproduit la première édition de Venise et est plus correcte. Le commentaire sur le Deutéronome avait été imprimé séparément à Sabionetta (Italie), in-f°, 1551. — Éditions particulières : Commentaire sur les premiers prophètes, Naples, 1593; et, plus correctement, in-f°, Leipzig, 1681; Hambourg, 1687. Commentaire sur les derniers prophètes, Pesaro (Italie), 1520; Amsterdam, 1641, édition plus élégante que la première et augmentée de deux tables. Commentaire sur Daniel, *Les sources du salut,* in-4°, 1551, sans nom de lieu; Amsterdam, in-4°, 1647; selon Wolf, il y aurait eu une édition à Naples, in-4°, 1497. *Le sacrifice de la Pâque,* Constantinople, 1496; Venise, 1545; Crémone, 1557; *Le héraut du salut,* Salonique, in-4°, 1526; Amsterdam, 1644; traduit en latin par H. May, in-4°, Francfort, 1712; *Les secours du Messie,* manuscrit de la Bibliothèque nationale, imprimé en 1828 à Carlsruhe. *La couronne des anciens,* Sabionetta, in-4°, 1557; Amsterdam, 1739. — Voir Joh. Heinrich May, *Dissertatio historico-philologica de origine, vita et scriptis I. Abrabanielis,* Altorf, 1708; in-4°, Francfort, 1712. Voir aussi Nicéron, *Mémoires,* t. XLI; Grätz, *Geschichte der Juden,* t. VIII, p. 334; t. IX, p. 6, 46; Jost, *Geschichte des Judenthums,* t. III, p. 204. E. LEVESQUE.

ABARIM, chaîne de montagnes du pays de Moab. Ce nom est toujours accompagné de l'article en hébreu: *har hâ'abarim,* Num., XXVII, 12; Deut., XXXII, 49, *harê hâ'abarîm,* Num., XXXIII, 47, 48, « la montagne » ou « les montagnes des Abarim »; τὸ ὄρος τὸ Ἀβαρίμ, ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. La racine *'éber,* qui est la même que celle du mot *hébreu,* peut avoir une double signification : « la région au delà [de l'Euphrate], *trans flumen,* » ou « les passages »; aussi la Vulgate, Deut., XXXII, 49, ajoute cette traduction étymologique : « c'est-à-dire, des passages ». Dans ce dernier cas, les montagnes en question seraient ainsi appelées parce qu'on descendait d'Hésébon à la vallée du Jourdain par les gorges qu'elles renferment.

D'après divers endroits de l'Écriture Sainte, nous savons que les monts Abarim se trouvaient « dans la terre de Moab », Deut., XXXII, 49, et avaient pour sommets principaux le Nébo, « en face de Jéricho, » *ibid.,* le Phasga (*Pisgâh*) et le Phogor (*Pe'or*), d'où l'on pouvait facilement « contempler la terre promise aux enfants d'Israël ». Num., XXVII, 12. Aussi est-ce là que Dieu transporte Moïse avant sa mort, pour lui faire embrasser d'un coup d'œil le pays de Chanaan, vers lequel le grand législateur a conduit son peuple, mais qu'il ne pourra lui-même fouler de ses pieds. Deut., XXXIV, 1. C'est de là que Balaam vient considérer et bénir les tentes d'Israël, Num., XXIII, 14, 28, fixées au pied de ces montagnes. Num., XXI, 20; XXII, 1. C'est là aussi que Jérémie cache le tabernacle, l'arche d'alliance et l'autel des parfums. II Mac., II, 4. Enfin le même prophète ajoute ce nom à ceux du Liban et de Basan au chap. XXII, 20; car il est plus conforme au contexte de lire avec l'hébreu *mê'abarîm,* « de l'Abarim, » que de traduire comme la Vulgate : « à ceux qui passent ».

Les voyageurs modernes, principalement M. de Saulcy, en déterminant la position du mont Nébo, ont par là même confirmé celle des monts Abarim, qu'Eusèbe et saint Jérôme placent à six milles d'Hésébon. S. Jérôme, *Lib. de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 867 et 913. Du reste, les passages de la Sainte Écriture cités plus haut montrent clairement qu'il faut chercher Abarim dans la partie septentrionale de cette région montagneuse qui, bornant la mer Morte à l'est, a dans son ensemble une centaine de kilomètres de longueur, une largeur d'environ 40 kilomètres, avec une élévation générale d'à peu près 1 000 mètres. Descendant brusquement en parois abruptes jusqu'au lac Asphaltite, les rochers sont coupés par les ravins des ouadis, qui « pénètrent dans l'intérieur comme d'étroites rues entre des murs verticaux. La végétation est rare sur les pentes et sur les plateaux de cette région d'El-Belka, plus généralement désignée par les noms des anciens peuples qui l'habitaient, Ammon et Moab. Cependant la nudité de ces monts n'est pas comparable à celle du massif calcaire de la Judée, à l'ouest de la mer Morte : non seulement les fonds bien arrosés sont remplis de fourrés verdoyants, mais des bouquets de chênes, des térébinthes, des lauriers croissent sur les terrasses tournées vers les vents humides de la Méditerranée. » Cf. Élisée Reclus, *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 708.

La partie septentrionale, qui s'étend depuis le Zerka-Maïn jusqu'à l'ouadi Hesban, et forme les monts Abarim, se distingue des autres par de plus nombreuses déchirures. Dans l'espace de quelques kilomètres, le plateau est coupé par cinq ou six ouadis, qui, commençant par une dépression assez douce, se creusent rapidement, en sorte que l'on n'a plus sous les yeux qu'une série de chaînes parallèles, descendant par échelons vers la mer, et portant sur chacun de leurs flancs les ruines d'une cité antique. H. B. Tristram, *The land of Moab*, 2e édit., Londres, 1874, p. 318. On a, en effet, retrouvé dans ce pays des ruines de tout âge, restes de l'ancienne religion chananéenne : dolmens, menhirs, cercles de pierres, villes moabites, temples romains, etc.

Les explorateurs modernes, surtout de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, 2 in-8°, Paris, 1865; H. B. Tristram, *ouv. cité*; C. R. Conder, *Heth and Moab*, Londres, 1889, nous ont donné sur cette contrée des détails aussi précis qu'intéressants, et ont ainsi comblé une lacune qu'on déplorait depuis longtemps dans la géographie sacrée. Ils ont constaté *de visu* et à plusieurs reprises l'exactitude du récit biblique, quand il affirme qu'on peut de ces montagnes apercevoir dans toute son étendue la Terre Promise. Deut., XXXIV, 1-3. Des sommets du Nébo, ou de Siâghah, ou de Maslubiyéh, la vue s'étend merveilleusement, vers l'ouest, d'Hébron à la Galilée, en passant par Bethléhem, Jérusalem, les monts Garizim et Ébal, le Thabor. « Le Jourdain se déroule comme un immense serpent à travers la vallée, et les torrents de la plaine de Jéricho descendent en serpentant pour rejoindre ceux qui s'élancent des collines de Moab. » Voir les détails dans C. R. Conder, *Heth and Moab*, p. 131-141. Voir NÉBO, PHASGA.

A. LEGENDRE.

ABARON (dans le texte grec original : Αὐαράν), surnom d'Éléazar, quatrième fils de Mathathias et frère de Judas Machabée. I Mac., II, 5. Voir ÉLÉAZAR 4.

ABAUZIT Firmin, calviniste français, né à Uzès en 1679, mort à Genève en 1767, où il avait été longtemps bibliothécaire de la ville. Il travailla à la traduction française du Nouveau Testament qui parut à Genève en 1726, et publia plusieurs écrits en faveur de l'arianisme. Ce qui lui a fait un nom dans l'exégèse est son *Essai sur l'Apocalypse*, travail remarquable, non par sa valeur, mais par ses hardiesses. L'auteur révoque en doute l'authenticité de l'Apocalypse; il insinue qu'elle n'est pas l'œuvre de l'apôtre saint Jean, qu'elle a été composée sous le règne de Néron, et qu'elle raconte sous forme prophétique la destruction de Jérusalem. Cet ouvrage fut traduit en anglais et réfuté par L. Twells. Il fut aussi combattu en France par Bergier, en 1780, dans son *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, t. VIII. Sur Abauzit, voir *Œuvres diverses de M. Firmin Abauzit*, in-8°, Genève, 1770; *Œuvres de feu M. Abauzit*, 2 in-8°, Londres (Amsterdam), 1770-1773 (ces deux éditions contiennent l'*Essai sur l'Apocalypse*; la seconde s'ouvre par l'*Éloge d'Abauzit*, composé par son éditeur Bérenger); *Miscellanies on historical, theological and critical subjects*, translated by E. Harwood, in-8°, Londres, 1774 (la vie de l'auteur est racontée p. I-XXIV; le recueil se termine, p. 283, par *An historical discourse on the Apocalypse*); Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, t. III, p. 63-83; Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis*, p. 555.

ABBA, mot araméen correspondant au mot hébreu *'ab*, « père. » Il nous a été conservé dans le Nouveau Testament grec : Ἀββᾶ, Marc, XIV, 36; Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6, où cette appellation s'applique toujours à Dieu sous forme d'invocation. En saint Marc, c'est Notre-Seigneur qui s'adresse ainsi à son Père. Saint Paul dit aux fidèles qu'ils peuvent appeler Dieu : « Abba, père, » parce qu'ils sont ses enfants d'adoption. Dans le texte grec, comme dans la Vulgate latine, le mot *abba* est toujours suivi de la traduction : « père. »

ABBA ARÉKA ou Arikha, surnommé **RAB** par une abréviation familière à l'époque talmudique (Rab pour R. Abba, c'est-à-dire Rabbi Abba), 175-247, fut disciple de Juda le Saint. Il porta la Mischna rédigée par son maître à Sora, où il fonda une école, qu'il dirigea vingt-huit ans, de 219 à 247, et qu'il imprégna fortement de l'esprit rabbinique. Il fut le premier des *amoraïm* ou interprètes de la Mischna, et commença ces commentaires oraux qui furent recueillis plus tard sous le nom de *Ghemara* ou *Talmud de Babylone*. Il est l'auteur d'un célèbre *Midrasch* ou commentaire mi-partie halakique et hagadique sur le Lévitique, intitulé *Sifrâ'*, *Le livre*, ou *Sifrâ' debê Rab*, *Livre de l'école de Rab*, ou encore *Baraïta šel ṭorat kôhanim*, c'est-à-dire *Mischna extérieure sur la loi des prêtres. La loi des prêtres, Tôrat kôhanim*, était le nom donné au Lévitique par les premiers rabbins. Il composa également un commentaire sur les Nombres et le Deutéronome, appelé *Sifrê*, *Les livres*, connu encore sous le nom de *Sifrê debê Rab*, *Les livres de l'école de Rab*. Cependant ces *Midraschîm* sur le Lévitique et sur les Nombres et le Deutéronome ne sont pas entièrement et exclusivement l'œuvre de Rab. Ainsi les textes anonymes appartiennent à deux *tannaïm* ou « répétiteurs » de la tradition concernant la Bible, Juda-ben-El'âï et Siméon-ben-Yôḥâï. Mais la compilation et la rédaction sont dues à Rab et à son école. Le *Sifrâ'* fut publié à Constantinople, in-f°, 1515, et à Venise, in-f°, 1545. Aaron-ben-Chaïm en a donné un commentaire intitulé *Qorban 'Aharôn*, in-f°, Venise, 1609. Le *Sifrê* fut également imprimé à Constantinople, in-f°, 1515, et à Venise, in-f°, 1545. Il a été, ainsi que le *Sifrâ'*, l'objet de plusieurs commentaires, comme ceux d'Abraham Lichtstein, de David Pardo, etc. La traduction latine du *Sifrâ'* et celle du *Sifrê* se trouvent dans les tomes XIV et XV du *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolini. Sur Rab et ses œuvres, voir : Jul. Fürst, *Rab, sein Leben, Wirken, als erster Amora, als Begründer des Talmud's*, etc., dans *Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, p. 8, 10, 31-39, 46, 52-53, 60-63, 65, 67-72, 91; J. H. Weiss, *Tôledôt Rab*, dans E. Stern, *Kokebê Yiṣḥâq*, fascicule 8-11.

E. LEVESQUE.

ABBA MARI, fils de Moïse, fils de Joseph, était originaire de Lunel, aussi se nomme-t-il *hay-yarḥi* (*yeraḥ*

signifie « lune »; les Juifs provençaux avaient coutume de traduire en hébreu les noms de ville). Son nom provençal était *Don* ou *En Astruc,* ou *Nastruc* (forme populaire). Il vécut à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle. De 1304 à 1306, il prit la plus grande part à la dispute qui divisa alors les rabbins du midi de la France en deux partis, qu'on peut appeler le parti philosophique et le parti théologique, ou plutôt talmudique. Effrayé de l'abandon où était tombée l'étude du Talmud, et de la préférence accordée à des recherches philosophiques aboutissant le plus souvent, dans l'interprétation de la Bible, à un allégorisme outré ou au rationalisme, Abba Mari vit là un danger sérieux pour la foi de ses coreligionnaires. Aussi voulait-il qu'on n'entreprît pas les études philosophiques avant l'âge de trente ans, âge auquel on est d'ordinaire assez familiarisé avec le Talmud. Dans ses lettres, il s'élève contre ceux qui expliquent les miracles par des faits naturels, et qui regardent comme des allégories philosophiques ou morales les récits et les personnages de la Bible le plus évidemment historiques. Quelques-uns, en effet, voyaient, par exemple, dans Abraham et Sara, la matière et la forme; dans Jacob et les douze tribus, le ciel et les douze signes du zodiaque. L'édit de 1306, qui expulsait les Juifs de France, mit fin à la querelle. Abba Mari quitta Montpellier, où il s'était fixé; il se réfugia à Arles, et peu de temps après à Perpignan. Il mourut après 1310, on ne sait précisément en quelle année. Les lettres échangées dans la controverse furent réunies par lui sous le titre de *Minḥat qenaôt, Offrande du zèle.* Num., v, 18. En tête de l'ouvrage se trouve une longue introduction, où il expose en dix-huit chapitres, dans un style diffus, les principes fondamentaux de la foi. Il conclut que ceux qui croient à ces principes ne douteront jamais des récits de l'Écriture, et ne chercheront pas d'interprétation naturaliste aux miracles. A la fin de cet opuscule, il ajouta un petit traité intitulé *Livre de la lune, Séfer hayyârêaḥ,* où il développe les mêmes idées. On lui attribue aussi un *Commentaire sur le livre de Job,* dont une copie manuscrite existe à la Bibliothèque nationale. Une main plus moderne que celle du copiste a ajouté le nom d'Abba Mari à la marge, et le donne comme l'auteur de cet ouvrage. L'*Offrande du zèle* a été publiée par Mard. Löw Bisseliches, à Presbourg (Hongrie), in-8°, 1838. — Voir, sur Abba Mari, *Histoire littéraire de la France,* t. XXVII, p. 648-695, et H. Gross, *Notice sur Abba Mari,* dans la *Revue des études juives,* avril-juin 1882, p. 192 et suiv.

E. LEVESQUE.

ABBOTT (George), archevêque anglican de Cantorbéry, né à Guildford, le 29 octobre 1562, mort à Croydon, le 4 août 1633, fut un des traducteurs de la Bible anglaise publiée par le roi Jacques Ier (version autorisée); il avait été chargé des quatre Évangiles. On a aussi de lui un commentaire du prophète Jonas en forme de sermons, *An exposition upon the prophet Jonah,* in-4°, Londres, 1600, ouvrage d'ailleurs sans valeur exégétique. Voir S. L. Lee, Stephens' *Dictionary of national biography,* 1885, t. I, p. 5-20; W. Russell, *Life of G. Abbott,* Oxford, 1777.

ABDA, hébreu : *'Abda',* « serviteur, » sous-entendu : de Dieu; abréviation de *'Abde'êl;* Septante : Ἀυδῶν.

1. **ABDA,** père d'Adoniram, un des officiers de Salomon. III Reg., IV, 6.

2. **ABDA,** lévite, fils de Samua, descendant du célèbre chantre Idithun. Il revint de la captivité avec Zorobabel. II Esdr., XI, 17. Il est appelé *Obdia* dans I Par., IX, 16.

ABDÉEL (hébreu : *'Abde'êl,* « serviteur de Dieu; » omis dans les Septante), père de Sélémias, qui reçut de Joachim, roi de Juda, l'ordre d'arrêter Jérémie et Baruch. Jer., XXXVI, 26.

ABDÉMÉLECH (hébreu : *'Ébed-mélek,* « serviteur du roi; » Septante : Ἀβδεμέλεχ. Nom propre fréquent en arabe sous la forme *Abdulmalik*), eunuque éthiopien à la cour de Sédécias, dernier roi de Juda. Par son intervention, Jérémie fut tiré de la citerne ou basse fosse de la prison où l'avaient jeté les principaux de Jérusalem. Suivant la promesse que le prophète lui avait faite en retour, il fut préservé de tout mal dans la ruine de la ville. Jer., XXXVIII, 7-18; XXXIX, 16.

ABDÉNAGO (hébreu : *'Abêd-negô;* Septante : Ἀβδεναγώ), nom babylonien donné à Azarias, l'un des trois compagnons de Daniel élevés avec le prophète à l'école royale de Babylone. Dan., I, 7; II, 49; III, 12, 16, 97. La forme babylonienne de ce nom a été altérée par les copistes dans le texte hébreu; il faut lire, comme on l'a depuis longtemps remarqué : *'ăbêd Nebô,* c'est-à-dire « serviteur du dieu Nabo », une des principales divinités de Babylone. On trouve en assyrien beaucoup de noms propres qui commencent, comme en hébreu, par le mot *'abad,* « serviteur, » suivi du mot de « roi » (cf. en hébreu : Abdémélech, Jer., XXXVIII, 7, etc.) ou du nom d'un dieu. Le nom d'Abdénabo lui-même se lit dans une inscription assyro-araméenne, où il désigne un Assyrien. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 1883, p. 429. Voir AZARIAS 13. F. VIGOUROUX.

ABDI, hébreu : *'Abdi,* « mon serviteur, » ou plutôt abréviation de *'abdiyâh,* « serviteur de Dieu; » Septante : Ἀβαί.

1. **ABDI,** lévite de la famille de Mérari et ancêtre d'Éthan. I Par., VI, 44.

2. **ABDI,** autre lévite de la même famille. Il fut père de Cis, un des lévites qui concoururent à la purification du temple sous Ézéchias. II Par., XXIX, 12.

3. **ABDI,** un des fils d'Élam. Pour obéir à Esdras, il renvoya, au retour de la captivité, une étrangère qu'il avait épousée à Babylone. I Esdr., X, 26.

ABDIAS, hébreu : *'Obadyâhû,* et par contraction *'Obadyâh,* « serviteur, c'est-à-dire adorateur de Yah (Jéhovah), » correspondant à l'arabe *Abdallah;* Septante : tantôt Ἀβδίας, tantôt Ὀβδιού.

1. **ABDIAS,** le quatrième des petits prophètes. Excepté son nom, on ne sait rien de certain à son sujet. La prophétie dont il est l'auteur fait cependant présumer qu'il était d'origine juive, habitant le pays de Juda.

I. *Analyse de sa prophétie.* — Très brève, puisqu'elle n'a que vingt et un versets, cette prophétie est dirigée contre Édom. Voici les trois parties qui la composent : 1° Ruine d'Édom, qui sera humilié, dépouillé et trahi par ses alliés; il sera exterminé pour toujours, 1-10. — 2° Cause de cette ruine : c'est la part prise par lui aux maux qui viennent de tomber sur Jérusalem et sur les « enfants de Juda »; il s'est joint aux étrangers qui ont jeté le sort sur la ville, il a triomphé insolemment avec eux; il a surpris les fugitifs, les a tués ou vendus, 11-16. — 3° Exaltation d'Israël sur le mont Sion : Israel vaincra ses ennemis, recouvrera ses anciennes possessions et ses captifs lointains; il s'étendra de tous côtés, et « il y aura alors des sauveurs qui monteront sur la montagne de Sion pour juger Ésaü; et le royaume sera enfin à Jéhovah », 17-21. Telle est cette prophétie.

II. *Date de sa prophétie.* — Pour en fixer la date, on a d'une part le texte lui-même, de l'autre sa parenté avec Joël et Amos. Le texte rappelle, 11-17, un événement passé (voir les prétérits, 11, 15, 16), qui est la prise de Jérusalem par des ennemis auxquels Édom s'est trouvé mêlé. Quel est au juste cet événement? C'est ce qu'il faut

savoir. Or il n'y a à cet égard que deux opinions sérieuses possibles : — je laisse de côté celles qui ont trait à l'Égyptien Sésac et au roi israélite Joas, qui pillèrent la ville en leur temps, III Reg., XIV, 25-26; IV Reg., XIV, 11-16; cf. II Par., XXV, 21-24, car il est évident que ce n'est pas de ces deux faits qu'il s'agit : — l'une, qui voit dans cet événement l'invasion des Philistins et des Arabes sous Joram, II Par., XXI, 16-17; l'autre, qui l'identifie avec l'invasion de Nabuchodonosor. Les partisans de celle-ci se font un argument surtout des rapports qu'ils constatent entre Abd., 1-7, et Jer., XLIX, 7-22 : *A l'Idumée.* Abdias, disent-ils, a imité Jérémie. Donc il est venu après lui, et c'est bien la guerre chaldéenne qu'il a eue en vue. — Non, ce n'est pas Abdias qui a copié Jérémie; c'est Jérémie, au contraire, qui s'est inspiré d'Abdias, comme on le prouve par les trois raisons suivantes : 1° Jérémie est un copiste avéré, A. Kueper, *Jeremias sacrorum Librorum interpres atque vindex,* Berlin, 1837, p. X et suiv.; 2° sa prophétie n'a pas cette unité de conception et de rédaction qui distingue son devancier, et 3° enfin, — observation critique qui a sa valeur, — parmi les termes propres à Jérémie, pas un qui se trouve dans Abdias, tandis que parmi les termes communs à tous deux, pas un qui se trouve ailleurs en Jérémie. Cf. P. Caspari, *Der Prophet Obadja,* p. 5-13. Mais si Abdias est antérieur à Jérémie, ce n'est donc pas de l'invasion chaldéenne qu'il parle. Du reste, il y a entre celle-ci et le récit assez pâle du petit prophète des différences essentielles. Abdias ne dit rien de la destruction de la ville, de l'incendie du temple, de l'entière dépopulation du pays, qui précédèrent l'exil. Aurait-il gardé ce silence, s'il avait entendu raconter l'expédition de Nabuchodonosor? Voir J. Knabenbauer, *In Prophetas minores,* t. I, p. 340 et suiv. L'événement qu'il rappelle est donc bien l'invasion qui eut lieu sous Joram, et dont il a été question plus haut. D'un autre côté, le rapport de notre prophétie à des textes de Joël et d'Amos est constant, tout le monde l'accorde. A. Johannes, *Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja,* p. 6-8. Il est vrai que plusieurs la font dépendre de ceux-ci, mais à tort, croyons-nous. Il est certain, au contraire, que c'est Joël et Amos qui dépendent d'Abdias : Amos, il n'y a pas de doute, si Joël en dépend; Joël, on ne saurait le nier, car il l'avoue lui-même en citant notre petit Abdias avec ces mots significatifs : « Comme l'a dit le Seigneur. » Joel, II, 32 (hébreu, III, 5); cf. Abd., 17. Abdias a donc vécu avant Joël et Amos. D'où il suit enfin que notre prophétie fut écrite entre le règne de Joram, sous lequel l'invasion eut lieu, et l'apparition de Joël et d'Amos; plus précisément encore, sur la fin de ce règne, vers l'an 865, car l'impression produite par les maux endurés paraît récente et comme toute vive. On peut confirmer cette date et par le style du prophète, style ancien, exempt de chaldaïsmes, style « lapidaire » du reste, car on dirait de cet oracle qu'« il a été taillé dans un roc de Pétra », et par la place qu'il occupe dans le recueil des douze petits prophètes : s'il ne tient pas la première, ce qui devrait être, si l'on avait suivi strictement l'ordre des temps, du moins est-il rangé parmi ceux qui ont paru avant l'exil, ce qui suffit à renverser l'opinion que nous combattons. — Mentionnons, uniquement pour les rejeter, l'opinion de F. Hitzig, ramenant notre prophétie à l'an 302, et celle de A. Kuenen, d'après laquelle notre prophète, qui aurait vécu du temps de Jérémie, « aurait reproduit à peu près sans y rien changer un texte plus ancien : » ce sont des hypothèses, sans aucune preuve qui les appuie.

III. *Langue et style d'Abdias.* — Le texte de la prophétie est très pur; elle n'a que peu de variantes, et encore sont-elles assez insignifiantes. W. Schenz, *Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testamentes,* Ratisbonne, 1887, p. 242; J. Knabenbauer, *In Prophetas minores,* t. I, p. 346-355 et *passim.* — Quant à son style, il est difficile d'en juger, car elle est très courte. Il est « énergique, pressé, presque dur, dit P. Schegg, *Die kleinen Propheten,* Ratisbonne, 1862, t. II, p. 365; il n'a aucune forme, aucun mot rappelant un âge récent ». Quelques interrogations rompent la monotonie de ce style.

IV. *Accomplissement de la prophétie.* — Les deux prophéties de ce petit livre se sont réalisées avec le temps. La réalisation de la première, 1-10, a commencé sous Nabuchodonosor. Il fit, cinq ans après la ruine de Jérusalem, une expédition en Égypte, en passant par les pays d'Ammon et de Moab, qu'il soumit. Or il ne put les soumettre sans subjuguer par là même les Édomites, qui se trouvaient sur son chemin. Cf. Jer., XXVII, 3, 6. Peut-être est-ce à ce moment que les Nabatéens, race puissante et ennemie, s'établirent dans Pétra et ses environs. Plus tard, Judas Machabée les défit et les chassa des villes palestiniennes du sud qu'ils avaient prises. I Mach., V, 3, 65. Mais c'est Jean Hyrcan qui détruisit leur nationalité; il les força à se faire circoncire et à observer le reste de la loi mosaïque. Enfin, dans la guerre de Judée, sous Titus, Simon de Gérasa entra en Idumée par trahison et en fit un désert : « elle offrit, après son passage, l'aspect d'une forêt aux feuilles mangées par les sauterelles. » Quant aux autres qui étaient du parti de Simon, ils partagèrent le sort des Juifs vaincus. Les survivants se perdirent dans les tribus arabes. Et ainsi Édom périt à jamais. Abd., 10. Sa perte fut le châtiment divin de la haine qu'il eut constamment contre Israël. Quoique descendants des deux frères, ces deux peuples ne s'aimèrent jamais. L'histoire est pleine des preuves de la haine d'Édom, haine active, haine cruelle, haine constante. Num., XX, 15; XXI, 4; Deut., XXV, 17; Ex., XVII, 8 et suiv.; Jud., XI, 17; I Reg., XIV, 47; II Reg., VIII, 13, 14; III Reg., XI, 14; IV Reg., VIII, 20; I Par., XX, 10; II Par., XXI, 8; IV Reg., XIII, 20; II Par., XXVIII, 16; Joel, III, 19; Am., I, 11; Ezech., XXV, 12; XXXV, 5, 15; Ps. CXXXVI, 7. Dieu se devait d'en tirer vengeance. Il fit prédire le châtiment et accomplit sa prédiction.

L'autre prophétie, 17-21, qui est messianique, s'est réalisée doublement, au sens littéral et au sens spirituel; car elle a ces deux sens, selon les meilleurs interprètes. Au sens littéral, elle s'est accomplie par « les sauveurs », 21, Zorobabel, Esdras, les Machabées, qui rétablirent, après l'exil et le retour des captifs, le peuple juif dans ses anciennes possessions, jugèrent Ésaü et se l'assujettirent. Mais c'est surtout au sens spirituel que cet oracle s'est pleinement vérifié. Il s'entend des temps messianiques, c'est-à-dire de l'Église catholique. Par les « sauveurs », Jésus et les Apôtres qu'il a envoyés, elle s'est étendue à partir de Sion sur toute la terre; elle a jugé, en se l'incorporant ou en le détruisant, Ésaü, « l'homme terrestre et sanguinaire; » et lorsque tout sera accompli, alors l'empire sera à Jéhovah : *Vehâyetâh layhovâh hammelûkâh,* Abd., 21. Voir, pour l'accomplissement de ces deux prophéties, F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* 1873, p. 269, 270, et T. T. Perowne, *Obadyah,* p. 20-24, avec leurs références à Josèphe; et pour le rapport de la deuxième aux autres prophéties messianiques, J. Knabenbauer, *op. cit.,* t. I, p. 354-356, et F. Delitzsch, *Messianic prophecies,* Édimbourg, 1880, p. 56, 57. — L'exégèse juive, exacte et solide tant qu'elle applique cette prophétie à l'Édom historique, s'égare ensuite peu à peu en l'interprétant : 1° de Rome et des Romains, qui ont anéanti la nation et ses fausses espérances; 2° des chrétiens, qu'elle regarde comme des oppresseurs : « Une règle d'interprétation des Juifs modernes, dit T. T. Perowne, *op. cit.,* p. 23, c'est que par les Édomites on entend les chrétiens. » Voir un spécimen de ce genre d'exégèse dans *Dictionary of the Bible* de W. Smith, au mot OBADJAH.

V. *Auteurs principaux ayant spécialement écrit sur Abdias.* — M. del Castillo, *Commentarius in Abdiam prophetam,* in-4°, Salamanque, 1556; L. de Léon, *Commentarius in Abdiam prophetam,* in-4°, ibid., 1589; * J. Leusden, *Obadias ebraice et chaldaice una cum Masora magna et parva et cum trium præstantissimorum*

rabbinorum commentariis explicatus, Utrecht, 1657; * J. T. G. Holzapfel, *Obadia neu übersetzt und erläutert*, in-8°, Rinteln, 1798; * H. Venema, *Prælectiones in Obadiam*, cum notis J. H. Verschnirii et J. A. Lotze, Utrecht, 1810; C. L. Hendewerk, *Obadiæ prophetæ oraculum in Idumæos*, in-8°, Kœnigsberg, 1836; * C. P. Caspari, *Der Prophet Obadjah*, in-8°, Leipzig, 1842; * C. A. W. Seydel, *Vaticinium Obadja secundum textum hebraicum et chaldaicum*, in-8°, Leipzig, 1869; * T. T. Perowne, *Obadiah and Jonah*, in-12, Londres, 1883; A. Johannes, *Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja*, in-8°, Wurzbourg, 1885; * M. A. Acoluthus, *Obadias Armenus*, in-4°, Leipzig, 1630; * F. Plum, *Observationes in textum et versiones maxime græcas Obadiæ et Habacuci*, in-8°, Gœttingue, 1796; * H. A. Grimm, *Jonæ et Obadiæ Oracula syriace*, in-8°, Duisbourg, 1798; * C. F. Schnurrer, *Dissertatio philologica in Obadiam*, in-4°, Tubingue, 1787, et dans les *Dissertationes philol.-criticæ*, in-8°, Gotha et Amsterdam, 1790, p. 385 et suiv.; G. F. Jager, *Ueber das Zeitalter des Obadias*, in-4°, Tubingue, 1837; * F. Delitzsch, *Wann weissagte Obadjah?* dans Rudelbach's und Guericke's *Zeitschrift*, 1851, p. 91 et suiv.; * H. Weiss, *De ætate qua Obadja propheta vaticinatus sit*, Brunsberg, 1873. E. Philippe.

2. **ABDIAS**, intendant d'Achab, roi d'Israël. L'expression vague *'âšer 'al-habbâyit*, « qui (est) sur la maison, » par laquelle est désignée sa fonction, III Reg., XVIII, 3, signifie une sorte de haute surveillance sur les personnes et les choses du palais. Abdias était comme le premier ministre d'Achab, dont il se séparait heureusement par sa fidélité au service du vrai Dieu. Son éminente situation lui avait plus d'une fois fourni le moyen de protéger les serviteurs de Jéhovah, comme au temps où l'impie Jézabel faisait rechercher les prophètes pour les mettre à mort, et par là ruiner le culte du vrai Dieu. Il en avait recueilli cent, qu'il avait fait cacher, en deux groupes de cinquante, dans les excavations naturelles ou artificielles, si nombreuses le long des montagnes de la Samarie, et qui avaient servi de refuge à tant d'autres, dans des circonstances analogues, sous Josué, Jos., x, 17; les Juges, Jud., IX, 25, 36, 37; Saül, I Reg., XIII, 6, etc. Or l'heure de la vengeance divine venait de sonner; Israël était réduit à une extrême détresse par suite d'une sécheresse persistante, qui empêchait la terre de rien produire. Les chevaux et les mulets d'Achab allaient périr, si l'on ne parvenait pas à leur trouver de la nourriture. Abdias, sur l'ordre du roi, se mit à parcourir le pays, tandis que son maître en faisait autant dans une autre direction; tous deux cherchaient des herbages dans le lit desséché des torrents, près des sources, et partout où ils pensaient trouver encore quelque fraîcheur. C'est pendant ce voyage qu'Abdias rencontra le prophète Élie, qu'il reconnut peut-être à ses vêtements spéciaux, IV Reg., I, 7-8, et qu'il salua aussitôt en se prosternant jusqu'à terre, suivant l'usage des Orientaux. III Reg., XVIII, 7. Surpris de cette rencontre, il le fut bien davantage de la mission que lui donna l'homme de Dieu d'aller tout de suite trouver Achab, et de le prévenir de la présence du prophète. Car jusque-là Élie s'était dérobé, et bien qu'Achab l'eût fait chercher partout, il avait été impossible de s'emparer de sa personne, ce qu'Abdias regardait comme un miracle de la puissance de Dieu. Cette pensée éveilla dans l'esprit de l'intendant d'Achab un sentiment de défiance qu'il exposa naïvement au prophète. Car, pensait-il, s'il se chargeait de la commission, le roi, sur les indications qu'il lui fournirait, ferait aussitôt rechercher Élie, qui, par le secours de l'Esprit de Dieu, se transporterait encore hors de ses atteintes, et alors Achab, furieux d'avoir été trompé, se vengerait sur son ministre, et le ferait mettre à mort. III Reg., XVIII, 12. Il ne fallut rien moins qu'un serment du prophète pour déterminer le timide Abdias à se charger du message. C'est tout ce que nos Saints Livres nous apprennent de lui, car il est impossible de l'identifier, comme ont voulu le faire plusieurs Juifs dont parle saint Jérôme, *In Abd. prophet.*, 1, t. XXV, col. 1099, avec le prophète du même nom. Plusieurs rabbins, après Josèphe, *Antiq. jud.*, IX, II, ont pensé que la Sunamite chez laquelle logea Élie était sa veuve, et qu'Abdias était lui-même le troisième capitaine envoyé par Ochozias contre le prophète et épargné par le feu du ciel, IV Reg., I, 14-15; ce n'est là qu'une conjecture sans fondement. P. Renard.

3. **ABDIAS**, père de Jesmaïas, qui fut chef de la tribu de Zabulon au temps de David. I Par., XXVII, 19.

4. **ABDIAS**, lévite de la famille de Mérari, sous le règne de Josias. Il fut employé comme surveillant dans la réparation du temple de Jérusalem. II Par., XXXIV, 12.

5. **ABDIAS**, écrivain apocryphe. Ce personnage passe pour avoir été le premier évêque de Babylone, consacré par les apôtres saints Simon et Jude. Nous ne le mentionnons ici que pour ce fait qu'on lui attribue un gros ouvrage en dix livres, intitulé *Historia certaminis apostolici* ou *Historiæ apostolicæ*, et comprenant un récit des missions et de la mort de chacun des apôtres Pierre, Paul, André, Jacques fils de Zébédée, Jean, Jacques fils d'Alphée, Simon et Jude, Matthieu, Barthélemy, Thomas, Philippe. Cette compilation, mise sous le nom d'Abdias, et soi-disant traduite de l'hébreu en grec par Eutrope, disciple d'Abdias, et du grec en latin par Jules l'Africain, ami d'Origène, au IIIe siècle, est en réalité une œuvre latine, où l'on trouve citées, avec la Vulgate hiéronymienne, l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin et la traduction latine des *Recognitiones* du même Rufin. On la considère comme de la seconde moitié du VIe siècle, et peut-être originaire des Gaules. L'intérêt de cette collection tient à ce que l'auteur a puisé dans les *Acta* anciens des Apôtres (voir Actes apocryphes des apôtres), dont il nous donne une édition catholique expurgée, et que c'est grâce à lui seul que mainte légende apostolique nous a été conservée. On trouvera le texte du pseudo-Abdias dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1700, p. 402-742. Sur l'auteur prétendu et sur la collection, on consultera Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Brunswick, 1883, t. I, p. 117-178. P. Batiffol.

ABDIEL (hébreu : *'Abdî'êl*, « serviteur de Dieu; » Septante : Ἀβδιήλ), fils de Guni, de la tribu de Gad. I Par., v, 15. Chacun de ses fils était chef de maison à l'époque du dénombrement fait sous le règne de Joatham, roi de Juda, et de Jéroboam, roi d'Israël. Ils s'établirent dans les pays de Galaad et de Basan.

ABDON, hébreu : *'Abdôn*, « servile; » Septante : Ἀβδών.

1. **ABDON**, juge d'Israël. Jud., XII, 13-15. C'était un Éphraïmite, fils d'Illel et originaire de Pharathon. Il est probable que, de même qu'Abesan et Ahialon, ses prédécesseurs immédiats, il ne fut juge que des tribus du nord d'Israël, vers l'époque où les Hébreux du sud-ouest secouaient le joug de la domination philistine. Aucun fait saillant ne paraît avoir signalé cette judicature de huit années. La Bible nous apprend seulement qu'« Abdon eut quarante fils, et de ceux-ci trente petits-fils, montant sur soixante-dix poulains d'ânesses ». Ces paroles font sans doute allusion à quelque cérémonie publique où les soixante-dix fils et petits-fils d'Abdon parurent ensemble aux yeux de la foule, montés sur des ânes, selon la coutume orientale. Voir Ane. Le nombre des fils attribués à Abdon n'est pas étonnant, étant donnée la polygamie tolérée chez les Hébreux. Abdon fut enseveli à Pharathon, dans la terre d'Éphraïm. Son tombeau était là, creusé dans la montagne qu'on appelait montagne d'Amalec ou

des Amalécites. Jud., XII, 15. Voir PHARATHON. Ewald a supposé, mais sans preuves, que le nom de Badan, juge d'Israël, qu'on lit I Reg., XII, 11, est une altération du nom d'Abdon. E. DUPLESSY.

2. **ABDON,** fils de Sésac, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 23-25.

3. **ABDON,** fils aîné de Jéhiel ou Abigabaon, Benjamite. I Par., VIII, 29-30; IX, 35.

4. **ABDON.** Voir ACHOBOR 2.

5. **ABDON** (Septante: 'Αδδών, Δαϐϐών), ville de la tribu d'Aser, concédée aux Lévites de la famille de Gerson. Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74. Certains critiques, étonnés de ne pas la trouver dans l'énumération des autres villes de la même tribu, Jos., XIX, 24-31, croient à une faute de copiste, et prétendent qu'il faut, au ŷ. 28, lire *'Abdôn* au lieu d'*'Ébrôn* ou *Abran*. Reland admet cette correction, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata,* Utrecht, 1714, t. II, p. 518; mais M. de Saulcy avoue que, pour sa part, il n'est pas disposé à reconnaître trop facilement des erreurs de ce genre dans les textes bibliques. *Dictionnaire des antiquités bibliques,* Migne, 1859, p. 31. S'il est facile, en effet, de confondre, en hébreu, le *daleth,* ד, et le *resch,* ר, rien ne prouve cependant d'une manière certaine qu'Abran ne soit pas une ville distincte. La leçon *'Ébrôn* a pour elle plus de vingt manuscrits, le texte massorétique et les plus anciennes versions (voir ABRAN); puis d'ailleurs l'omission d'Abdon dans la liste de Josué n'est pas plus surprenante que celle de villes plus importantes peut-être, telles qu'Accho (Saint-Jean-d'Acre), Achzib (Ez-Zib), etc.

Dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, ce nom est écrit ΑΡΔΩΜ; mais il est facile de voir que le B primitif, ayant perdu le trait inférieur, est devenu un P. Saint Jérôme, du reste, a corrigé cette erreur dans sa traduction. Les deux auteurs ne font que mentionner la ville, sans en préciser la position. S. Jérôme, *Lib. de situ et nominibus loc. heb.*, t. XXIII, col. 873.

Plus heureux qu'au temps où Reland, *loc. cit.*, s'élevait avec une noble indignation contre les géographes qui, sans raison aucune, plaçaient cette localité non loin de Tyr, à l'orient de Sarepta, nous pouvons aujourd'hui l'identifier d'une manière certaine. Ce que M. de Saulcy, *ouv. cité*, p. 15, appuyé sur sa propre expérience, attendait de la connaissance exacte des textes sacrés et de la langue actuelle du pays, c'est-à-dire de l'arabe, pour retrouver les noms bibliques, les récents explorateurs de la Palestine l'ont réalisé. Ils ont trouvé entre le village actuel de *'Abdéh* et l'ancien *'Abdôn* une correspondance parfaite, quant au nom d'abord (racine *'âbad*, « servir »), la finale *ôn* étant simplement remplacée par la terminaison arabe *éh;* ensuite quant à la position, l'Écriture mentionnant cette ville entre Messal et Rohob. (Voir la carte de la tribu d'Aser.)

Khirbet 'Abdéh est situé, à quelque distance au nord-est d'Ez-Zib, sur une colline dont les pentes, d'abord rocheuses et hérissées de broussailles, offrent ensuite une série de terrasses circulaires, actuellement cultivées en blé. La régularité de ces terrasses en retraite les unes sur les autres, les ruines, bien que peu étendues, qui se voient encore sur le plateau supérieur, indiquent assez que la colline a dû être jadis disposée par la main de l'homme pour servir d'assiette à une petite ville. Entourée du reste de plusieurs côtés par des ravins plus ou moins profonds, et surtout, vers le sud, par l'ouadi Qourein, dont les eaux limpides et abondantes avaient dû, dès les temps les plus reculés, attirer différents groupes d'habitants, la belle et avantageuse éminence dont nous parlons n'a pu être négligée par les anciens; car, d'une défense facile, elle pouvait de plus être aisément approvisionnée d'eau. Le sommet, élevé de 150 mètres au-dessus de la mer, et d'où l'on jouit d'une vue très étendue sur toute la plaine de Saint-Jean-d'Acre, renferme les restes d'une enceinte longue de cinquante pas sur quarante-six de large. Bâtie avec des blocs antiques trouvés sans doute sur place, elle ne paraît pas remonter elle-même au delà du moyen âge, et semble avoir été rapidement construite, à une époque de guerre, dans un but de défense. Ces débris de l'antiquité, mêlés aux constructions plus modernes, ne sont peut-être pas les seuls que l'on trouverait en ce lieu, si l'on y pratiquait des fouilles. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 36 et 37.

A. LEGENDRE.

ABED (hébreu: *'Ébed,* « serviteur, » sous-entendu: de Dieu; Septante: 'Ωϐήθ), fils de Jonathan, de la famille d'Adan, revint de Babylone avec Esdras, à la tête de cinquante hommes. I Esdr., VIII, 6.

ABEILLE, en hébreu, *debôrâh,* insecte de l'ordre des hyménoptères. Les abeilles vivent en société et comprennent trois sortes d'individus: les ouvrières ou neutres,



3. — Abeilles de Palestine, d'après M. Wood.

les reines ou femelles, et les faux bourdons ou mâles. Les faux bourdons sont plus petits que les reines et plus gros que les ouvrières. Ces dernières ont, comme les reines, un aiguillon caché dans l'extrémité de l'abdomen, et qui leur sert comme d'une arme contre leurs ennemis: en piquant, il verse dans la plaie, où il reste ordinairement, un liquide vénéneux, et produit ainsi une inflammation et une douleur cuisante. Voir Fr. Huber, *Nouvelles observations sur les abeilles,* 2 in-8°, 1792.

Les mouches à miel sont une des familles d'insectes les plus généralement répandues: on les trouve dans toutes les parties du globe. Elles sont particulièrement abondantes en Palestine, et elles l'étaient probablement encore plus autrefois qu'aujourd'hui, lorsque ce pays était mieux cultivé. Elles y ont toujours vécu, sinon à l'état domestique, du moins à l'état sauvage, transformant en ruches le creux des arbres, les trous des rochers, etc. Cf. Deut., XXXII, 13; I Reg., XIV, 25; Ps. LXXX, 17; Is., VII, 19. Cette abondance des abeilles en Chanaan s'explique facilement par la chaleur du climat, par la profusion et par la variété des fleurs sauvages, dont la plupart sont fortement aromatiques, et par conséquent très propres à la production du miel. C'est donc avec pleine raison que la Terre Promise est si souvent appelée dans les Livres Saints « la terre où coulent le lait et le miel ». Exod., III, 8, etc.

Les diverses espèces d'abeilles connues sous les noms scientifiques de *Bombus, Nomia, Andrena, Osmia* (abeille

maçonne), *Megachile, Anthophora,* sont largement représentées en Palestine. La mouche à miel de Syrie n'est pas la même variété que celle de nos contrées, mais ressemble à celle d'Italie ou de Ligurie, *Apis ligustica,* qui a des couleurs plus brillantes et porte sur l'abdomen des bandes jaunes transversales, d'où le nom qu'on lui donne aussi d'*Apis fasciata.*

On a élevé artificiellement les abeilles dès l'antiquité, à cause de la valeur de leur miel. Il est certain que du temps de Notre-Seigneur les Juifs s'occupaient de leur éducation. Philon le dit expressément des Esséniens, *Fragm.,* édit. Mangey, t. I, p. 633; Eusèbe, *Præp. Ev.,* VIII, 11, t. XXI, col. 641, et la Mischna y fait plusieurs fois allusion, *Kelim,* 16, 7; *Sabbath,* 24, 3; *Baba Kama,* 10, 2; *Oketsin,* 3, 10. On ne sait pas avec la même certitude si les anciens Hébreux cultivaient ces précieux insectes. Plusieurs le pensent, parce qu'ils voient une allusion à la manière de récolter les essaims pour les enfermer dans les ruches dans le passage d'Isaïe, VII, 18; cf. V, 26, et Zach., X, 8, où Dieu appelle en sifflant l'abeille d'Assyrie. Les ruches usitées aujourd'hui en Syrie et en Égypte sont de forme cylindrique et faites avec de la terre mélangée de paille.

L'Écriture mentionne l'abeille au sens propre et au sens figuré. Au sens propre, c'est-à-dire comme produisant le miel, dans un épisode de l'histoire de Samson. Jud., XIV, 8. On a objecté contre ce récit que les abeilles évitent les corps morts. Il est vrai que ces insectes fuient les cadavres en putréfaction; mais ils ne fuient pas un squelette complètement desséché. Hérodote, V, 114, rapporte un cas analogue arrivé à Amathonte, en Chypre. Or l'événement rapporté dans l'histoire de Samson n'eut lieu qu'un certain nombre de jours après la mort du lion, peut-être un temps assez considérable. Dans l'intervalle, le cadavre avait pu être tout à fait desséché, et les abeilles avaient eu le temps d'y faire leur miel. Le cas était extraordinaire, mais il n'est nullement impossible. Les animaux morts sont dévorés en Orient avec une rapidité effrayante. J'ai vu souvent à Alexandrette, en Syrie, les cadavres des chameaux perdus par les nombreuses caravanes qui y arrivent, réduits en quelques heures à l'état de squelette. Le soleil brûlant ne laisse plus bientôt sur les ossements aucune trace de putréfaction, et la mauvaise odeur ne peut par conséquent en éloigner les abeilles. — Ces insectes sont aussi cités au sens propre dans l'Ecclésiastique, à cause de l'excellence de leur miel: « L'abeille est un des plus petits volatiles, et son fruit est des plus doux. » Eccli., XI, 3. Une addition intéressante des Septante dans le livre des Proverbes, VI, 8, place ce petit tableau de l'abeille après celui de la fourmi: « Ou bien encore va voir l'abeille, et apprends comme elle est industrieuse, et comme son industrie est digne de notre respect, car les rois et les infirmes usent pour leur santé du fruit de son labeur. Or elle est glorieuse et désirée de tous, et si chétive qu'elle soit, on l'honore, parce qu'elle apprécie la sagesse. » Voir MIEL.

L'abeille est mentionnée plusieurs fois dans l'Écriture comme terme de comparaison. Une armée nombreuse, qui presse ses ennemis, les enveloppe et leur fait de cruelles blessures, est comparée aux abeilles qui poursuivent et attaquent de toutes parts avec fureur ceux qui les ont troublées. Deut., I, 44; Ps. CXVII, 12; Is., VII, 18; cf. *Iliade,* II, 87 et suiv.; Hérodote, V, 10. La comparaison est d'autant plus exacte que les abeilles d'Orient, surtout les abeilles sauvages, sont plus méchantes que celles de nos contrées, Th. Cowan, *Guide de l'apiculteur,* trad. Bertrand, in-12, Nyon, 1886, p. 136, et leur piqûre, à cause de l'inflammation prompte et violente qu'elle produit, est plus douloureuse. L'homme est impuissant à résister à la fureur de ces insectes, et l'on sait que des chevaux mêmes et des bœufs ont été tués en quelques minutes par les aiguillons d'essaims d'abeilles en furie.

Le nom hébreu de l'abeille était employé par les Israélites comme nom de femme. Voir DÉBORA.

F. VIGOUROUX.

1. **ABEL** (hébreu: *Hébel;* Septante: Ἄβελ), second fils d'Adam et d'Ève. Les rabbins et, à leur suite, les Pères et les commentateurs ont donné à ce nom le sens de « souffle, vanité », cf. Eccle., I, 2, ou de « deuil ». Adam et Ève auraient ainsi appelé leur fils par une sorte de vue prophétique ou par un simple pressentiment de sa mort prématurée. Payne Smith et d'autres modernes rejettent cette explication gratuite, et lui en substituent une autre, qui n'a aucun fondement dans le texte biblique: d'après eux, le second fils d'Adam aurait porté de son vivant un autre nom, dont nous ne trouvons de trace nulle part, et on lui aurait donné ce nouveau nom ou ce surnom d'Abel seulement après qu'il aurait disparu comme un souffle ou une vapeur. Ces explications et d'autres encore, tirées de la même étymologie, manquent de vraisemblance et de solidité, et ont en outre le défaut de faire d'Abel un nom abstrait, et par conséquent une exception unique, un cas isolé au milieu des noms de la famille d'Adam, qui sont tous des appellatifs concrets.

Le déchiffrement des inscriptions assyriennes nous a révélé le vrai sens de ce nom, en nous en fournissant une interprétation philologique aussi simple que satisfaisante. Nous trouvons dans ces inscriptions le mot « Habel » sous la forme ***hablu, habal,*** et avec la signification de « fils ». C'est avec le même sens que ce mot entre dans la composition de noms propres célèbres: Assur-ban-habal (Sardanapale), Tuklat-habal-asar (Téglathphalasar), etc. On ne peut pas dire que c'est là une ressemblance fortuite, telle qu'on en constate parfois entre deux langues étrangères l'une à l'autre. L'assyrien et l'hébreu sont deux langues sœurs; chacune d'elles a même avec l'autre plus d'affinité qu'avec les autres membres de la famille sémitique. En effet, l'assyrien n'est, sauf de légères différences, que l'ancien chaldéen apporté dans la vallée du Tigre par les émigrants ou les conquérants venus de la vallée de l'Euphrate; or c'est dans la Chaldée qu'Abraham et ses ancêtres ont parlé l'hébreu dans sa forme ancienne.

Il fallait donc s'attendre à rencontrer dans ces deux idiomes de nombreux éléments communs, et à voir tel mot perdu par l'un des deux dialectes et conservé par l'autre. C'est ce qui est arrivé. On trouvera dans M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 403 et suiv., une longue liste de ces noms communs aux deux langues; *habal,* « fils, » y représente l'hébreu *habel,* supplanté dans l'usage de cette dernière langue par son synonyme *ben.* Il est même à remarquer que la parenté, qu'on ne conteste pas entre certains de ces mots assez différents par leur orthographe, est encore plus visible et plus incontestable pour ***habal*** et ***habel, hébel,*** entre lesquels il y a identité plutôt que ressemblance. On ne saurait donc récuser cette étymologie.

Nous ignorons à quelle époque naquit Abel. Voici tout ce que la Genèse nous apprend de lui. Il fut le frère cadet de Caïn, et il devint pasteur de brebis, tandis que Caïn son frère cultiva la terre. Gen., IV, 2. Or, après bien des jours (hébreu: « à la fin des jours; » peut-être après la récolte), Caïn offrit au Seigneur des fruits de ses champs; Abel, de son côté, « lui offrit des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. Et le Seigneur regarda favorablement Abel et ses présents. » Gen., IV, 3-4. Saint Paul nous dit que c'est sa foi qui rendit Abel si généreux dans son offrande, et qu'à cause de cette foi Dieu témoigna qu'il agréait ses présents. Hebr., XI, 4.

De quelle manière Dieu manifesta-t-il sa complaisance pour Abel et l'acceptation de ses dons? D'après la version de Théodotion, ce fut en les embrasant d'un feu céleste: ἐνεπύρισεν. La plupart des Pères sont de ce sentiment; d'autres disent que c'est par les bénédictions répandues sur les biens d'Abel que Dieu rendit ce témoignage dont parle saint Paul. Quel qu'ait été le signe de cette accep-

tation, le Seigneur ne l'accorda pas à Caïn : « il ne regarda pas, c'est-à-dire il n'agréa pas Caïn et ses présents. Caïn en fut vivement irrité. » Gen., IV, 5. La jalousie qu'il éprouva à l'égard d'Abel le lui fit haïr, et il laissa cette haine grandir dans son cœur, au mépris d'une paternelle remontrance de Dieu. Gen., IV, 5-7. Un jour, ayant attiré son frère dans la campagne, il se jeta sur lui et le tua.

C'est ainsi que la mort, entrée dans le monde par le péché d'Adam, Rom., V, 12, y fit sa première apparition dans la personne de l'un de ses fils, Abel, victime du péché de l'autre. Le Seigneur demanda aussitôt au meurtrier compte de ce sang innocent, et il le punit de son crime en le maudissant et en le condamnant à une vie triste et errante, afin de faire comprendre aux hommes qu'ils n'ont aucun droit sur la vie de leurs semblables.

L'Écriture ne nous parle pas de la postérité d'Abel; ce silence ne prouverait pas toutefois qu'il n'ait pas été marié et qu'il soit demeuré vierge, ce qui est affirmé par certains Pères et nié par d'autres; ou que, ayant été marié, il n'ait pas eu d'enfants. Il aurait pu laisser des filles sans qu'il en ait été fait mention, les femmes restant en dehors des généalogies bibliques, ou même des fils morts soit avant lui, soit au moins avant la naissance de Seth. Mais il n'avait pas laissé d'enfant mâle qui vécût encore lorsque Seth vint au monde, car Ève n'aurait pas dit en ce moment : « Le Seigneur m'a donné une autre postérité à la place d'Abel, que Caïn a tué, » Gen., IV, 25, et le verset suivant ne nous montrerait pas le troisième fils d'Adam comme le père d'Énos et le premier anneau de la chaîne des patriarches. Gen., IV, 26; cf. V, 3-9.

Il n'est plus question d'Abel dans tout l'Ancien Testament; mais il lui est fait une place assez large dans le Nouveau, auquel il semble appartenir plus particulièrement par le caractère figuratif et typique de sa vie et de sa mort. Les Pères l'ont toujours regardé comme une figure de Jésus-Christ, S. Augustin, *Opus imperf. cont. Julianum,* VI, 27, t. XLV, col. 1575; et, en effet, sa vie innocente, sa qualité de pasteur, l'envie fraternelle que sa vertu excite, cf. Matth., XXVII, 18, son sacrifice agréé de Dieu, sa mort soufferte pour la justice, cf. Joa., X, 32, sont autant de traits de ressemblance avec le Sauveur du monde. C'est sans doute parce que ces traits si frappants constituent une sorte de prophétie en action, et peut-être aussi parce que la foi d'Abel, louée par saint Paul, Hebr., XI, 4, lui avait révélé en quelque manière la signification mystérieuse de son sacrifice, que Jésus-Christ le met au rang des prophètes, comme on le conclut de Matth., XXIII, 31-35, et de Luc, XI, 49-51. Voir Maldonat, *In Matth.,* XXIII, 35. Saint Paul confirme la signification figurative de la mort d'Abel par le contraste qu'il signale entre les effets de cette mort et les effets de celle de Jésus-Christ : Le sang d'Abel crie vers Dieu pour demander vengeance, Gen., IV, 10; le sang de Jésus crie pour implorer la clémence et le pardon. Hebr., XII, 24.

Figure de Jésus-Christ, Abel est encore le type de l'Église militante, parce qu'il inaugura le martyre par une mort qui fit de lui les prémices de cette Église, et parce qu'en Abel persécuté commença la cité de Dieu, de même qu'avec Caïn persécuteur commença la cité du mal. Voir S. Augustin, *Enarr. in Psal.* CXLII, 3, t. XXXVII, col. 1846. C'est ce qui ressort du reproche que Jésus-Christ fit un jour aux Juifs d'avoir versé le sang d'Abel par les mains de Caïn, animé du même esprit d'envie qui les excitait eux-mêmes contre le Messie : « Remplissez, leur dit-il, la mesure de vos pères..., afin que vienne sur vous tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, à commencer par le sang du juste Abel, » Matth., XXIII, 32-35; c'est-à-dire : consommez par l'effusion de mon sang l'œuvre d'iniquité commencée par l'effusion de celui d'Abel. Il leur montrait ainsi Abel comme le type des martyrs et la première victime de la lutte incessante entre le bien et le mal. Saint Jean est encore plus explicite : « Voici, dit-il, le signe manifeste des enfants de Dieu et des enfants du diable. » Joa., III, 10. Or ce signe est, d'une part, l'amour de ses frères; de l'autre, la haine dont Caïn a donné l'exemple, car « il était du malin, et il tua son frère. Et pourquoi l'a-t-il tué? Parce que ses œuvres étaient mauvaises, et que celles de son frère étaient bonnes », 11-12. Par conséquent, c'est à cause de sa foi et du bien qu'elle lui faisait accomplir, Hebr., XI, 4, qu'Abel fut mis à mort par Caïn. C'est donc à bon droit que les Pères lui ont donné le titre de martyr. Outre saint Augustin, cité plus haut, voir saint Cyprien, *Epist.* LVI *ad Thibaritanos,* 5; *De bono patientiæ,* 10, t. IV, col. 353, 629, et saint Chrysostome, *Orat.* VIII *cont. Judæos,* 8, t. XLVIII, col. 939.

Abel, dont le nom n'avait jamais été prononcé dans la suite de l'histoire de l'Ancien Testament, ne cesse plus d'être présent à la pensée de l'Église, depuis que Jésus-Christ et les Apôtres ont rappelé le souvenir et révélé le sens de son sacrifice et de sa mort. Les premiers artistes chrétiens représentèrent ce sacrifice sur les sarcophages; l'Évangile et les Épîtres mettent constamment le nom d'Abel sous les yeux des fidèles; les prêtres le lisent tous les jours au canon de la messe, où le sacrifice d'Abel est mentionné avec ceux d'Abraham et de Melchisédech; enfin, dans les prières des agonisants, le premier protecteur invoqué en faveur de l'âme qui va quitter le monde est celui de « saint Abel ». E. PALIS.

2. **ABEL,** *nom de lieu,* est différent, dans le texte original, d'Abel, nom propre. Ce dernier est écrit הֶבֶל, *Hébel,* et le premier, au contraire, אָבֵל, *'Abêl,* mot qui vient d'une racine signifiant « être humide, verdoyant », et désigne une « prairie, un endroit couvert de gazon ». Abel désigne donc des localités remarquables par leur verdure et leur fertilité, et il entre dans la composition de plusieurs noms de villes, qui sont distinguées les unes des autres par l'addition d'un ou de plusieurs mots. — La Vulgate appelle Abel, Jud., XI, 33, la localité nommée dans le texte original 'Abêl-Keramîm; saint Jérôme a rendu le mot *keramîm* par « qui est planté de vignes ». Voir ABEL-KERAMÎM.

ABÉLA. La Vulgate nomme ainsi, II Reg., XX, 14, 15, 18, la ville d'Abel-Beth-Maacha, en faisant, dans les deux premiers passages, deux localités différentes de cette seule ville. La forme Abéla provient de ce que, II Reg. (II Sam.), XX, 14, le nom d'Abel est accompagné, dans le texte original, du *hé locatif, âh,* qui, en hébreu, marque le mouvement vers un lieu, de sorte qu'il est écrit, en cet endroit, *'Abêlâh.* Voir ABEL-BETH-MAACHA.

ABÉLARD (Abælardus) Pierre, philosophe et théologien français, né à Pallet (Palatium), en Bretagne, en 1079, mort au monastère de Saint-Marcel, près de Châlon-sur-Saône, en 1142, aussi célèbre par ses aventures et ses malheurs que par ses talents et par ses écrits. Ses œuvres exégétiques sont une *Expositio in Hexameron,* qui va jusqu'à Genèse, II, 17, composée pour Héloïse et les religieuses du Paraclet; *Commentariorum super S. Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque;* ils expliquent en partie le texte apostolique, mais ils s'occupent encore davantage de la loi, du péché, de la prédestination et de la rédemption, et le prologue peut être considéré comme une sorte de programme d'une théologie biblique; *Expositio super Psalterium, Expositio super Epistolas Pauli,* compositions très médiocres. L'importance du rôle d'Abélard au point de vue exégétique ne se mesure point d'ailleurs à celle de ses commentaires, qui sont de peu de valeur, mais à la direction nouvelle qu'il donna à la théologie et à l'interprétation des Écritures. Il est un des pères du rationalisme moderne; il voulut placer la raison au-dessus de la foi, et il prépara ainsi efficacement, dans ses écrits théologiques, *Dialogus inter philosophum Judæum et Christianum, Theologia christiana,* etc., l'avènement de ce système, qui rejette aujourd'hui l'inspiration et le surnaturel, et exclut des Livres Saints tout élément divin.

Voir ses œuvres, dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CLXXVIII. Parmi les innombrables publications dont Abélard a été l'objet, on peut signaler en particulier : L. Feuerbach, *Abaelard und Heloise oder der Schrifsteller und der Mensch,* in-8°, Leipzig, 1844; Ed. Bonnier, *Abélard et saint Bernard, la philosophie et l'Église au* XIIe *siècle,* in-18, Paris, 1862; H. Hayd, *Abälard und seine Lehre in Verhaltniss zur Kirche und ihrem Dogma,* in-4°, Ratisbonne, 1863; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* 2 in-8°, Leipzig, 1861, t. II, p. 160-204; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Mayence, 1864, t. I, p. 218-272; Hefele, *Conciliengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1863, t. V, p. 321-326, 399-435; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter,* 2 in-8°, Berlin, 1875, t. I, p. 183-259; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., Paris, 1890, t. I, p. 337-354.

ABEL-BETH-MAACHA (hébreu : *'Abêl bêt Ma'akâh,* « prairie de la maison ou de la famille de Maacha »), ville de la tribu de Nephtali, appelée aussi *Abelmaïm,* ou « prairie des eaux », dans le second livre des Paralipomènes, XVI, 4. Par abréviation, elle est nommée simplement Abel, II Reg., XX, 18 (Vulgate : *Abéla*), parce qu'elle avait été désignée sous son nom complet trois versets plus haut. Dans ce dernier passage, II Reg., XX, 15, notre édition latine porte, comme au ỳ. 14 : « In Abela et in Bethmaacha ; » mais il est probable qu'il s'agit d'une seule et unique ville, et que la conjonction *et* (qui se lit aussi dans le texte hébreu, ỳ. 14, mais non ỳ. 15) doit être retranchée. Cette ville tirait des eaux qui l'arrosaient son nom d'Abelmaïm, et elle devait celui d'Abel-Beth-Maacha soit à la circonstance qu'elle faisait partie du petit royaume de Maacha ou était située dans son voisinage, soit à ce qu'elle avait appartenu à une famille appelée Maacha, soit peut-être enfin à ce qu'elle était située dans la plaine à l'est du Jourdain, au pied du Liban, *ma'akâh* signifiant « dépression ». — Au troisième livre des Rois, XV, 20, saint Jérôme, traduisant le mot *beth,* qui signifie « maison », appelle Abel-Beth-Maacha « Abeldomum Maacha » ou « Abel-Maison-de-Maacha». Il fait de même IV Reg., XV, 29; mais, dans ce dernier passage, nos éditions de la Vulgate, plaçant une virgule entre « Abel-Domum » et « Maacha », en font deux villes distinctes au lieu d'une seule ville.

Abel-Beth-Maacha était une cité considérable, puisque l'auteur sacré l'appelle « une mère en Israël ». II Reg., XX, 19. Sa situation à la frontière septentrionale de la Palestine avait dû augmenter l'importance de cette place forte, destinée à servir de défense à tout le pays contre les attaques qui pouvaient venir du nord. Mais elle a été si complètement ruinée, qu'on ne peut affirmer aujourd'hui avec une entière certitude où était son emplacement. Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1856, p. 386, suppose qu'il était dans la plaine marécageuse du lac Mérom, à cause du nom d'Abel-Maïm, qui lui est aussi donné. Cependant la plupart des géographes s'accordent maintenant à adopter l'opinion de Robinson, qui a retrouvé l'antique Abel-Beth-Maacha dans le village actuel d'Abil el-Kamh. Ce village, habité par des chrétiens, s'élève sur un Tell, à l'est du Derdarâh, petit affluent du Jourdain, qui coule de Merdj-Ayoûn. Son surnom d'el-Kamh lui vient de l'excellence du blé que produit le voisinage. E. Robinson, *Later biblical researches in Palestine,* in-8°, Londres, 1856, p. 372. Il est à une heure et demie environ au nord-ouest de Dan, aujourd'hui Tell el-Kadi, sur la route qui se dirige de Banias vers Sidon.

Abel-Beth-Maacha est mentionnée pour la première fois dans l'Écriture à l'occasion de la révolte de Séba, ce Benjamite qui, après la mort d'Absalom, fomenta une nouvelle insurrection contre David. Poursuivi par les troupes de Joab, Séba se réfugia à Abel-Beth-Maacha, et Joab alla l'y assiéger. Les habitants de la ville, sur le conseil d'une femme, coupèrent la tête au chef des révoltés et firent ainsi lever le siège de la place. II Reg., XX, 14-22. — Quatre-vingts ans plus tard, le roi de Damas, Benadad, contemporain d'Asa, roi de Juda, et de Baasa, roi d'Israël, faisant la guerre à ce dernier, d'accord avec le roi de Juda, s'empara de plusieurs villes du nord de la Palestine, en particulier d'Abel-Beth-Maacha (*Abeldomum Maacha*), III Reg., XV, 20; II Par., XVI, 4 (*Abelmaïm*). — Deux siècles environ s'écoulèrent depuis cette époque jusqu'au dernier désastre de la ville. Sous le règne de Phacée, roi d'Israël, Téglathphalasar, roi d'Assyrie, s'empara d'Abel-Beth-Maacha, et il en déporta les habitants dans son royaume. IV Reg., XV, 29 (*Abel-Domum, Maacha*). Les fragments des Annales de Téglathphalasar, qui ont été retrouvés dans les ruines de son palais, mentionnent la prise de la place forte israélite et la déportation des sujets de Phacée en Assyrie : « Je soumis, dit-il, les villes de Galaad,... d'Abel-(Beth-Maacha), qui est la frontière de la terre de Bit-Humri (le royaume d'Israël)... Je transportai ses habitants les plus distingués en Assyrie. » *Cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. XX, n° 2. Ces événements se passaient en 734 ou 733. A partir de cette époque, il n'est plus question d'Abel-Beth-Maacha.

F. VIGOUROUX.

ABÊL-KERÂMÎM (c'est-à-dire « le pré des vignes; » Septante : Ἐβελχαρμίμ; Vulgate : *Abel, quæ est vineis consita,* Jud., XI, 33), localité à l'est du Jourdain, au delà d'Aroer, située, d'après Eusèbe et saint Jérôme, à sept milles romains ou deux heures et demie de marche de Philadelphie ou Rabbath-Ammon. Du temps d'Eusèbe, elle était encore renommée pour ses vignobles. Elle n'est mentionnée qu'une fois dans l'Écriture, comme le point extrême où Jephté, juge d'Israël, poursuivit les Ammonites, après les avoir battus. M. Tristram croit avoir découvert le site d'Abel-Kerâmîm, et il le décrit de la manière suivante : « Vingt minutes après avoir quitté Dhiban, notre route nous conduisit dans une vallée si peu profonde, qu'elle mérite à peine ce nom. On y voit encore des vestiges de murs et de terrasses, devenus aujourd'hui de simples monceaux de terre, couverts de gazon et disposés régulièrement le long de la colline, à une distance d'environ cent mètres. Quand nous demandâmes ce que c'était, on ne put nous donner aucune explication ; on nous dit seulement que la vallée s'appelait Khurm-Dhiban, c'est-à-dire les vignes de Dibon. Cet enfoncement de terrain est d'une longueur de quatre à cinq kilomètres. Le nom en a été conservé par des hommes qui n'ont probablement jamais vu de vignes de leur vie, et qui n'ont aucune idée de la destination primitive de ces antiques fossés, comme on pourrait les appeler. [C'est l'Abel-Kerâmîm] du livre des Juges... Ici, sur cette route que devait prendre naturellement l'armée des Ammonites battue par Jephté et venant de l'est, après le combat livré à Aroer, le nom antique subsiste, exprimé en une autre langue, mais avec une signification identique. » H. B. Tristram, *The land of Moab,* p. 130.

F. VIGOUROUX.

ABÊL-LE-GRAND (hébreu : *'Abêl haggedôlâh*). C'est la leçon que portent certains exemplaires hébreux de I Sam. (Reg.), VI, 18; mais d'autres portent avec plus de raison *'ében,* « la pierre, » au lieu de *'âbêl.* Saint Jérôme a traduit par *Abelmagnum* ou Abel-le-Grand, ayant trouvé dans l'exemplaire qu'il traduisait *'âbêl* au lieu de *'ében.* Le contexte montre bien qu'il s'agit de la pierre ou du rocher « sur lequel fut posée l'arche » renvoyée par les Philistins à Bethsamès, rocher qui se trouvait près de cette dernière ville, « dans le champ de Josué le Bethsamite. » I Reg., VI, 18. Quelques commentateurs ont pensé que ce rocher avait été appelé Abel-le-Grand, mais cette opinion est peu vraisemblable, et il vaut mieux lire avec de nombreux exemplaires hébreux et les Septante : « la grande pierre » (λίθου τοῦ μεγάλου).

ABELMAÏM, nom donné par le second livre des

Paralipomènes, XVI, 4, à la ville frontière du nord de la Palestine, appelée ailleurs Abel-Beth-Maacha. Voir ABEL-BETH-MAACHA.

ABELMAISON-DE-MAACHA. C'est ainsi que notre Vulgate appelle Abel-Beth-Maacha, III Reg., XV, 20, et IV Reg., XV, 29, en traduisant le mot *beth,* qui signifie « maison ». Voir ABEL-BETH-MAACHA.

ABELMÉHULA, ABELMÉÜLA (hébreu : *'Âbêl Meḥôlâh,* « le pré de la danse »), ville de la tribu d'Issachar. Elle est nommée trois fois dans l'Écriture : la première, Jud., VII, 23, comme un des endroits par où s'enfuirent les Madianites vaincus par Gédéon ; la seconde, III Reg., IV, 12, comme une des limites du territoire que Salomon avait placé sous l'administration de Bana, fils d'Ahilud ; la dernière, III Reg., XIX, 16, comme la patrie du prophète Élisée. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit ce mot : *Abelmeüla.* — Abelméhula était située, d'après les renseignements que nous donnent Eusèbe et saint Jérôme, dans la vallée du Jourdain, à l'ouest du fleuve, à dix milles romains ou quatre heures de marche au sud de Bethsan. Sur son emplacement s'élève aujourd'hui le village de Mâlih, à l'endroit où l'ouadi de ce nom entre dans la vallée du Jourdain.

ÂBÊL-MIṢRAÏM, nom hébreu de la localité que la Vulgate a appelé : *Planctus Ægypti,* « deuil de l'Égypte, » en traduisant le sens des mots de l'original. En ponctuant les consonnes radicales אבל, *'êbĕl* (au lieu de *'âbêl,* comme dans les noms propres précédents), ce mot signifie, en effet, « deuil, lamentation. » Ce nom fut donné par les Chananéens à l'aire d'Atad, à l'ouest du Jourdain, parce que Joseph et ses frères firent en cet endroit, pendant sept jours, le deuil de leur père Jacob. Gen., L, 10-11. Voir ATAD.

ABELSATIM (hébreu : *'Âbêl haššiṭṭîm,* « le pré des acacias »), Num., XXXIII, 49; appelé aussi simplement, par abréviation : *Šiṭṭîm,* Num., XXV, 1 (Vulgate : *Settim*), Jos., II, 1 ; III, 1 ; Mich., VI, 5 (Vulgate : *Setim*), localité du pays de Moab. Josèphe la nomme 'Αβίλη, *Ant. jud.,* IV, VII ; V, I, 1 ; il nous apprend qu'elle était à soixante stades (environ trois heures) du Jourdain, et qu'il y avait beaucoup de palmiers. Les palmiers ont aujourd'hui disparu ; mais les acacias, auxquels elle devait son nom, voir ACACIA, poussent encore en grand nombre dans la région où devait se trouver Abelsatim. Il était situé dans les plaines de Moab, vis-à-vis de Jéricho, peut-être à l'endroit où l'ouadi Eschtah, au nord d'Hésébon, entre dans la vallée du Jourdain ; mais le site n'est pas sûrement identifié. Voir Ritter, *Palästina,* t. II, p. 481 et suiv. M. Conder le place à Ghôr es-Seiseban, *Palestine,* 1889, p. 252.

Abelsatim ou Settim est nommé cinq fois dans l'Écriture. — 1° Le peuple campait à Settim, sous la conduite de Moïse, lorsqu'il s'adonna au culte impur de Béelphégor, séduit par les filles de Moab et de Madian. Num., XXV, 1-18. Voir BÉELPHÉGOR. — 2° Les Hébreux campèrent dans les plaines de Moab, avant de franchir le Jourdain pour s'emparer de la Terre Promise, depuis Bethsimoth jusqu'à Abelsatim, et c'est là que s'accomplirent les derniers événements de l'exode, Num., XXXIV-XXXVI ; que Moïse prononça les discours contenus dans le Deutéronome ; qu'il mit Josué à la tête du peuple, et qu'il se sépara des siens pour aller mourir sur le mont Nébo. — 3° C'est aussi de Settim que Josué envoya les espions à Jéricho. Jos., II, 1 ; — 4° et qu'il partit avec tous les enfants d'Israël pour aller camper sur les bords du Jourdain et traverser ensuite ce fleuve, au moment de prendre possession de la Palestine. Jos., III, 1. — 5° Michée, VI, 5, rappelle les événements racontés dans le livre des Nombres, et, selon l'interprétation la plus probable, fait allusion au crime d'idolâtrie et de fornication commis par Israël à Settim.

F. VIGOUROUX.

ABEN-BOHEN (hébreu : *'Ében Bôhan ben Re'ûbên,* c'est-à-dire « pierre de Bohan, fils de Ruben »), localité mentionnée dans Josué, XV, 6, et XVIII, 18, comme étant sur la frontière septentrionale de Juda et à la limite méridionale de Benjamin. L'origine probable de ce nom est que, le Rubénite Bohan ayant sans doute accompli en cet endroit quelque action d'éclat, une pierre fut érigée en son honneur, ou bien son nom fut donné à un rocher qui se trouvait là, et qui servit plus tard de limite entre les tribus. Il n'est pas rare de rencontrer en Palestine de ces roches isolées, portant des noms particuliers, et regardées comme des monuments commémoratifs : *Pierre du Secours* (hébreu : *'Ében hâ'azer*), I Reg., VII, 12 ; *Pierre de Zohéleth,* III Reg., I, 9. Non loin de la pointe septentrionale de la mer Morte, au pied des montagnes de l'occident, on remarque un de ces rocs, qui se nomme aujourd'hui *Hadjr el-Asbah* (Hadjr-Lasbah dans M. de Saulcy et sur la carte de Van de Velde). M. Clermont-Ganneau en donne une description détaillée, ainsi que de la contrée où il se trouve, dans *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.,* 1874, p. 80. « Peut-être, à la rigueur, dit M. de Saulcy, pourrait-on être tenté de voir dans Hadjr-Lasbah la pierre de Bohan, qui devait évidemment se trouver dans la même région ; mais comme ces deux dénominations n'ont absolument aucune ressemblance, je suis tout disposé à me prononcer contre cette identification. » *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 169. Cette identification a cependant été proposée par M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue archéologique,* août 1870, p. 116-123, et dans *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1871, p. 105, et 1872, p. 116 ; mais elle a été combattue par M. Tyrwhitt Drake, dans cette dernière Revue, 1874, p. 69 et 190. Inutile de chercher une analogie dans la signification des mots *Bôhan* (en hébreu, *pouce*) et *Asbah ;* car le nom de la pierre, au dire des Arabes, n'est pas *asba'* (avec *aïn* final, *doigt*), mais *asbah* (avec *hé,* c'est-à-dire *blanchâtre*). Cette dénomination est du reste assez fréquemment employée par les indigènes, qui l'appliquent à plus d'un objet *marqué de blanc.* Enfin la position de Hadjr-el-Asbah reculerait bien trop vers le sud la frontière de Benjamin.

Nous croyons donc qu'il faut placer un peu plus haut Aben-Bohen. Mentionné entre Beth-Hagla et Beth-Araba à l'est, et la montée d'Adommim à l'ouest, cet endroit était plus élevé que les deux premières localités, d'où l'on y « montait », Jos., XV, 6 ; mais plus bas que la seconde, d'où l'on y « descendait », Jos., XVIII, 18. Sa position probable est donc au pied des montagnes qui, au-dessous de Jéricho, s'élèvent de la plaine du Jourdain vers l'occident. Voir la carte de la tribu de Benjamin.

A. LEGENDRE.

ABENDANA Jacob, savant juif d'origine espagnole, né vers 1630, mort en 1696, rabbin à Amsterdam, puis chef de la synagogue de Londres. On a de lui un ouvrage sur le Pentateuque, intitulé *Léqet sekêḥâh,* c'est-à-dire *Spicilège des choses omises* dans le commentaire de Salomon-ben-Mélek, connu sous le nom de *Miklal yôfi, La perfection en beauté,* in-f°, Amsterdam, 1685. Ce n'est guère qu'un recueil de scolies simples, judicieuses, empruntées aux meilleures interprétations littérales des rabbins, surtout à celles de Kimchi. Il a traduit aussi en espagnol la *Mischna,* avec les commentaires de Maimonide et de Bartenora. Cette traduction fut mise à profit par Surenhusius pour sa traduction latine de la *Mischna.* Voir SURENHUSIUS. Après la mort d'Abendana, on publia une traduction de traités choisis, extraits de ses œuvres, *Discourses of the Ecclesiastical and Civil Polity of the Jews,* in-12, Londres, 1706 ; 2e édit., 1709.

ABENESRA (Abraham-ben-Méïr-Ibn-'Ezra), appelé communément Aben-Ezra ou Abenesra, etc., connu par les théologiens du moyen âge sous le nom d'Ébénare, et surnommé par ses compatriotes *le Sage* par excellence,

le grand, l'admirable docteur, fut un des plus fameux rabbins du XIIe siècle. Né à Tolède en 1092, il se distingua dans toutes les sciences, en philosophie, en astronomie, en médecine, en poésie, dans la connaissance des langues et de la grammaire, en exégèse sacrée. Les mathématiques et l'astronomie surtout lui doivent quelques progrès importants. Les vexations exercées contre les Juifs l'ayant forcé à quitter sa patrie, il s'établit à Cordoue. Bientôt il se mit à voyager pour étendre ses connaissances. On le voit à Narbonne (1139), à Rome (1140), à Salerne, à Mantoue et à Lucques (1145), à Vérone (1146-1147), à Béziers (1155-1156), à Rodez (et non pas Rhodes) (1157), à Londres (1158-1159), à Narbonne (1160), à Rodez ou à Rome (1166-1167). Il visita l'Égypte et les contrées environnantes, probablement la Palestine, soit de 1140 à 1145, soit plutôt de 1147 à 1155. Il partit de Rodez ou de Rome en 1166 ou 1167, pour revoir sa patrie; mais il mourut en route avant d'avoir pu satisfaire son désir. Ce fut le lundi 1er jour d'adar, 1er de l'année 4927, qui correspond au 23 janvier 1167 de notre ère. Il était âgé de soixante-quinze ans.

Son œuvre la plus remarquable est son commentaire à peu près complet sur les Livres Saints, composé par parties, aux différentes étapes de ses voyages. Seuls les deux livres des Chroniques manquent; mais en revanche, pressé par le besoin, il donna plusieurs recensions de son commentaire sur le Pentateuque. En même temps, dans un genre tout différent, Abenesra composa à la manière des cabalistes : *Le livre des secrets de la Loi,* pour expliquer les mystères du Pentateuque; *Le mystère de la forme des lettres,* où il est traité des lettres de l'alphabet; *L'énigme concernant les lettres quiescentes,* et *Le livre du nom, Séfer hassêm,* traité sur le tétragramme divin, c'est-à-dire sur le nom de Jéhovah. Parmi ses opuscules grammaticaux, citons : *Le livre des balances de la langue sainte, Séfer mo'znê lešon haqqôdes; Le livre de la pureté* (du langage), *Séfer ṣâḥôt;* le *Sâfâh-berûrâh, Lèvre pure,* Soph., III, 9, ou essais de grammaire hébraïque, imprimés déjà plusieurs fois; le *Séfer hayyesôd* ou *Yesôd-dikduk,* traité de grammaire longtemps inconnu et retrouvé depuis quelques années; enfin le *Sefat yéter, Langage de noblesse,* Prov., XVII, 7, opuscule sur les mots rares et difficiles de la Bible.

Ce fut pendant ses incessantes pérégrinations qu'Abenesra publia ses nombreux ouvrages; ils portent aussi le reflet de sa vie instable. Tour à tour exégète rationnel et cabaliste, libre penseur et croyant rigide, il montre la plus extrême mobilité. Son étonnante fécondité a peu d'originalité; elle est due surtout à une mémoire prodigieuse, qui lui permit de répandre et de vulgariser en pays latin et saxon les travaux de ses compatriotes andalous les plus célèbres des Xe et XIe siècles. Son esprit facile a su se les assimiler et les exposer clairement. Aussi est-il sans contredit un des plus habiles et des plus savants commentateurs juifs, et peut-être un des premiers interprètes du moyen âge. Dans son commentaire de la Bible, il s'attache au sens grammatical des mots, et explique le texte très littéralement; on n'y trouve pas les allégories si familières aux rabbins, et les futilités de la cabale, qu'il développe avec plaisir dans d'autres ouvrages spéciaux cités plus haut. Il s'appuie avec discernement sur l'autorité des anciens; cependant sa fidélité à la tradition rabbinique n'exclut pas chez lui une certaine indépendance de critique, qui va parfois jusqu'au rationalisme. Ainsi le premier il soutint que les Hébreux n'avaient pas traversé miraculeusement la mer Rouge, mais qu'ils profitèrent de la marée basse pour passer à l'extrémité du golfe. En exposant de telles hardiesses et ces nouveautés erronées, il sentait le besoin de voiler sa pensée; aussi la cache-t-il sous des réticences et des expressions embarrassées. D'ailleurs il vise d'ordinaire à la concision, si bien que parfois la phrase devient obscure et énigmatique. C'est pourquoi il a fallu d'autres commentaires pour expliquer les siens. Toutefois son style est habituellement correct, clair, souple et élégant. Richard Simon va jusqu'à dire que « sa diction approche assez de celle de Salluste ».

Le commentaire sur les Livres Saints a été publié par Bomberg, à Venise, en 1526, et dans la Bible hébraïque de Buxtorf. Les différentes parties en ont été imprimées séparément, et plusieurs avec traduction latine, dans un grand nombre d'endroits et à plusieurs reprises. Voir Fürst, *Bibliotheca judaica,* art. *Ibn-Esra.* Ses autres ouvrages ont été souvent publiés; la Bibliothèque nationale possède plusieurs manuscrits des œuvres de ce fameux rabbin. Voir sur Aben-Esra et ses ouvrages : Basnage, *Histoire des Juifs,* t. V; Notice détaillée sur la vie d'Aben-Esra, dans Ersch et Gruber, *Allg. Encyklopädie,* t. I; Steinschneider, *Abraham Ibn-Esra,* 1880, dans la *Zeitschrift für Mathematik und Physik,* p. 59 et suiv.; Wilhelm Bacher, *Abraham Ibn-Ezra als Grammatiker,* Budapest, 1881; J. Derenbourg, *Revue des études juives,* juillet-septembre 1882, p. 137; Friedländer, *Essays on the writings of A. Ibn-Ezra,* Londres, 1877. E. LEVESQUE.

ABERLE (Moritz von), théologien catholique allemand, né le 25 avril 1819 à Rottum, près de Biberach, en Souabe, mort le 3 novembre 1875 à Tubingue. Il avait été nommé professeur, en 1845, à l'*Obergymnasium* de Ehingen; en 1848, il devint directeur du Wilhelmstift, et, en 1850, professeur ordinaire à l'université de Tubingue, où il a enseigné jusqu'à sa mort, et où il s'occupa surtout du Nouveau Testament. A partir de 1851, il fut un des principaux rédacteurs de la *Theologische Quartalschrift,* organe de la faculté catholique de l'université de Tubingue. Parmi les articles qu'il a publiés, on peut noter : *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte,* 1854, 1855; *Zweck des Matthäusevangeliums,* 1859; *Zweck des Johannesevangeliums,* 1861; *Ueber den Tag des letzen Abendmahls; Epochen der neutestamentlichen Geschichtsschreibung; Prolog des Lukasevangeliums; Abfassungszeit des I Timotheusbriefe,* 1863; *Beiträge zur neutestamentlichen Einleitung,* 1864; *Ueber den Statthalter Quirinius,* 1865; *Exegetische Studien,* 1868; *Die Begebenheiten beim letzten Abendmahl,* 1869; *Die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu,* 1870; *Ueber Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu,* 1871; *Letzte Reise Jesu nach Jerusalem; Die bekannte Zahl in der Apokalypse,* 1872. Les idées principales développées dans ces articles sont résumées dans une œuvre posthume : *Einleitung in das Neue Testament,* von Dr M. von Aberle, herausgegeben von Dr Paul Schanz, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1877.

Aberle était doué d'une mémoire tenace, il avait un esprit ingénieux et une grande érudition; mais il s'était fait sur l'origine des écrits du Nouveau Testament des opinions personnelles qui n'ont pas été généralement acceptées. D'après lui, l'Évangile de saint Matthieu a été composé pour réfuter un écrit calomnieux publié par le sanhédrin, et répandu dans toute la Palestine pour discréditer le christianisme. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryph.,* 108, t. VI, col. 725. C'est d'une manière analogue qu'il soutient que l'Évangile de saint Marc a été écrit pour les néophytes de Rome, qui, ayant été d'abord prosélytes juifs, étaient poursuivis après leur baptême par les Juifs, qui s'efforçaient de les ramener à eux. Il voit dans l'Évangile et les Actes des Apôtres de saint Luc un écrit apologétique destiné à défendre le christianisme au moment où l'appel de saint Paul au tribunal de César força l'empire romain à prendre un parti au sujet de cette religion, en la tolérant comme une espèce de judaïsme, ou en la persécutant comme une religion nouvelle. Saint Jean, d'après lui, a écrit contre le sanhédrin de Jabné, qui, après la ruine de Jérusalem, ne négligea rien pour infuser une vie nouvelle au judaïsme et ruiner le christianisme par les armes spirituelles. Ainsi les quatre Évangiles ont été écrits dans un but apologétique. Ce sont là des hypothèses qui ne sauraient être établies et qui ne concordent pas avec les

faits. Cf. Himpel, *Einiges über die wissenschaftliche Bedeutung und theologisch-kirchliche Stellung des sel. Prof. Dr Aberle,* dans la *Theologische Quartalschrift,* 1876, p. 177-228; K. Werner, *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik,* in-8°, Schaffouse, 1867, p. 401, 404. F. Vigouroux.

ABÈS (hébreu: *'Ébés,* à la pause *Abés;* Septante: Ρεβές), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée une seule fois, Jos., xix, 20, entre Césion et Rameth. Le mot *'absa* signifiant en chaldéen « étain », Gesenius, *Thes. ling. heb.,* p. 18, et plusieurs auteurs après lui, ont supposé qu'on y devait trouver ce métal en abondance; mais l'étymologie seule ne suffit pas pour établir cette opinion. Certains auteurs modernes, entre autres C. R. Conder, s'appuyant plutôt sur la signification primitive de *absa,* « blanc, » placent Abès à Khirbet el-Beidha (en arabe, *la blanche*), à la limite septentrionale de la plaine d'Esdrelon. Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 401. Khirbet el-Beidha est une petite colline oblongue et isolée, située entre le torrent de Cison à l'ouest, et Nazareth à l'est. M. V. Guérin la décrit ainsi sous le nom de Tell-Beidar: « Les flancs inférieurs en sont soutenus par d'assez gros blocs formant terrasse; elle est elle-même couronnée par une enceinte arabe, en partie debout et bâtie avec des pierres de moyenne dimension, qui avait autrefois renfermé une vingtaine de petites habitations, actuellement renversées. Au milieu des débris de l'une d'entre elles, s'élève un tronçon de colonne qui mesure 58 centimètres de diamètre, et qui provient peut-être d'*Oumm-el-'Amed.* » On remarque, dans les environs de cette dernière localité, des rochers calcaires d'une grande blancheur, qui ont été jadis, sur beaucoup de points, exploités comme carrière. *Description de la Palestine, Galilée,* t. i, p. 394. A. Legendre.

ABÉSALOM (Ἀβεσσαλώμος, dans le texte grec original; probablement, en hébreu, *'Abisâlôm,* « mon père est pacifique »), ambassadeur de Judas Machabée, envoyé vers Lysias, général d'Antiochus Eupator. II Mach., xi, 17.

ABESAN (hébreu: *'Ibesan,* signification inconnue; Septante: Ἀβαισσάν), juge d'Israël, Jud., xii, 8-10. Il était originaire de l'une des deux villes appelées Bethléhem, et plus probablement de Bethléhem en Zabulon; en effet, Abesan n'a pas dû gouverner tout Israël, mais seulement la partie la plus septentrionale de la Terre Sainte, tandis que les tribus les plus voisines des Philistins subissaient le joug de ce peuple idolâtre. La judicature d'Abesan dura sept ans et ne fut signalée par aucun événement remarquable. Après sa mort, il fut transporté et inhumé à Bethléhem, sa ville natale. Il avait eu trente fils et trente filles, et avait pourvu à leur établissement. Le nombre de ses enfants s'explique par la polygamie, alors tolérée chez les Hébreux. Abdon, qui fut peu après lui juge d'Israël, eut également un nombre de fils considérable. Jud., xii, 14. E. Duplessy.

ABESSALOM (hébreu: *'Abisâlôm,* « mon père est pacifique; » Septante: Ἀβεσσαλώμ), père de Maacha ou Michaïa, mère d'Abia, roi de Juda, III Reg., xv, 2, 10. Il est appelé Absalom (simple variante du même nom) II Par., xi, 20-21. Ce pourrait bien être le fils de David: Thamar, fille d'Absalom, aurait épousé Uriel de Gabaa, II Par., xiii, 2, et aurait eu Maacha de ce mariage. Voir Uriel 2. Absalom serait alors le grand-père de Maacha. Cependant Abessalom peut être un personnage différent du fils de David, et le même qu'Uriel de Gabaa.

ABGAR, nom ou titre de plusieurs rois de l'Osrhoène. C'est en particulier celui d'un roi contemporain de Notre-Seigneur, devenu célèbre par la correspondance avec Jésus-Christ qu'on lui a longtemps attribuée. Ce nom a été fréquemment défiguré par les écrivains grecs et orientaux. Il est certain, par les monnaies de quelques-uns de ces rois qui sont parvenues jusqu'à nous, que la véritable orthographe est Abgar (fig. 4). Pendant environ trois siècles, c'est à-dire depuis l'an 99 avant l'ère chrétienne jusqu'à l'an 217 de notre ère, d'après la Chronique de Denys (patriarche jacobite de Telmahar, qui vivait au ixe siècle), l'Osrhoène fut gouvernée par des toparques ou petits rois. Assemani, *Bibliotheca orientalis,* t. i, p. 417 et suiv. L'Osrhoène était bornée à l'est par le Chaboras, au nord par le Taurus. Elle avait pour capitale l'antique ville d'Édesse, dont les traditions locales ont prétendu faire remonter l'origine jusqu'à Nemrod. Sous les premiers Séleucides, elle avait porté le nom grec de Callirrhoé, à cause d'une source consacrée à la déesse Atergatis; à partir d'Antiochus VII, elle avait pris le nom d'Antiochia. Édesse, sous le gouvernement de ses toparques, devint le premier centre chrétien des régions de l'Euphrate, et mérita ainsi les surnoms d'Édesse la Sainte, d'Édesse la Bénie, que lui donnent



4. — Abgar, roi d'Osrhoène, contemporain de l'empereur Gordien III (238-244).

Buste de l'empereur Gordien, tourné à droite. Tête imberbe, radiée. [Γ]ΟΡΔΙΑΝΟϹ ϹΕΒ(αστής). — ℞. Le roi Abgar, portant la tiare, à cheval. ΑΒΓΑΡΟϹ ΒΑϹΙΛΕΥϹ.

les écrivains orientaux. D'illustres martyrs y scellèrent leur foi de leur sang. On y compta dans la suite plus de trois cents monastères. Prise par les Arabes en 639, elle redevint en 1097, du temps des croisades, une principauté chrétienne; mais elle retomba, en 1146, sous le joug des musulmans, auxquels elle est encore soumise. Elle est aujourd'hui connue sous le nom d'Orfa.

Un grand nombre de toparques de l'Osrhoène se sont appelés Abgar. Denys deTelmahar en énumère vingt-neuf. Celui qui régnait à Édesse du temps de Notre-Seigneur est le cinquième. Il reçut le surnom d'Uchama ou Ucomo, c'est-à-dire le Noir. D'après la chronologie du patriarche Denys, rectifiée par Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryph. Apostelgeschichten,* dans le *Rheinisches Museum,* nouv. série, t. xix, p. 171, Abgar V gouverna l'Osrhoène de l'an 13 à l'an 50 de notre ère. D'après Moïse de Khorène, il descendait du roi parthe Arsace. Voir Bayer, *Historia Osrhoena,* p. 97. Procope, dans sa *Guerre de Perse,* ii, 2, raconte qu'ayant fait un voyage à Rome, ce prince inspira à Auguste une telle affection, qu'il eut grand'peine à quitter la capitale de l'empire pour retourner en Orient. Tacite, au contraire, représente Abgar sous un jour défavorable, s'il est vrai que, l'an 49, le roi d'Édesse abandonna lâchement sur le champ de bataille le jeune roi parthe Méherdate. Quoi qu'il en soit de ce trait, Abgar Uchama doit sa célébrité à la lettre qu'il écrivit à Jésus-Christ, d'après Eusèbe, et à la réponse supposée qu'il en reçut.

L'évêque de Césarée, après avoir raconté dans son *Histoire ecclésiastique,* i, 13, t. xx, col. 121, que Thaddée, l'un des soixante-douze disciples, était allé prêcher la foi à Édesse, ajoute que la preuve de ce fait lui est fournie par les archives de cette ville, d'où il a tiré une lettre d'Abgar à Jésus, lettre qu'il rapporte, ainsi que la réponse du Sauveur, en traduisant les deux documents de l'original araméen en grec. Abgar écrit à Jésus qu'ayant appris les guérisons miraculeuses que le Sauveur opère en Judée, il le prie de venir à Édesse pour le guérir d'une maladie dont il est atteint. On croit que cette maladie était la

lèpre. Notre-Seigneur lui répond qu'il doit demeurer en Judée pour y être élevé, c'est-à-dire crucifié; mais qu'après sa mort il lui enverra un de ses disciples, qui le guérira et lui donnera la vie, à lui et à tous ceux qui sont avec lui. Thaddée, le disciple, alla en effet plus tard à Édesse, où il guérit et convertit le roi Abgar.

Le célèbre historien d'Arménie, Moïse de Khorène, rapporte les mêmes faits qu'Eusèbe avec quelques divergences, et aussi avec cette addition importante que l'envoyé d'Abgar lui aurait rapporté de Jérusalem un portrait du Sauveur. Ce portrait se trouvait encore de son temps, c'est-à-dire au ve siècle, à Édesse. Il fut depuis transporté, dit-on, à Constantinople, et de là à Rome, dans l'église Saint-Sylvestre, ou bien à Gênes.

Plusieurs historiens grecs ont reproduit la correspondance d'Abgar avec Jésus-Christ; la plupart y ont joint, en l'embellissant de plus en plus, l'histoire du portrait; tous se sont inspirés d'Eusèbe et des traditions courantes en Orient. Depuis ces dernières années, nous possédons sur ce sujet quelques documents auparavant inconnus en Europe. Il existe à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds arménien, n° 88, une traduction arménienne de la *Doctrine d'Addaï*, contenant l'histoire du disciple (Thaddée) envoyé à Édesse, et tout ce qui s'y rattache. On en a publié une double traduction française. L'une, faite par Jean-Raphaël Émine, a été insérée par Victor Langlois dans le tome Ier de sa *Collection des historiens anciens d'Arménie*, p. 315-331; elle a pour titre *Léroubna d'Édesse : histoire d'Abgar et de la prédication de Thaddée, traduite pour la première fois sur le manuscrit unique et inédit de la Bibliothèque impériale de Paris* (1867). La seconde, œuvre du Dr Alishan, est plus complète : *Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Édesséens, par Laboubnia, écrivain contemporain des Apôtres, traduite sur la version arménienne du ve siècle*, in-8°. Elle a été publiée en 1868, à Venise, par les Pères mékhitaristes de Saint-Lazare.

Cette version arménienne a été faite sur le syriaque. L'original a été retrouvé et publié. Le Musée Britannique, à Londres, en possède un manuscrit incomplet, qui a été édité par Cureton, dans ses *Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries*, in-4°, Londres, 1864; mais il ne contient pas les pièces reproduites par Eusèbe, parce que c'est le commencement qui manque. Cette lacune a pu être heureusement comblée par un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, écrit en beaux caractères estranghelo, au VIe siècle. Il a été publié par George Philipps, *The Doctrine of Addai, the Apostle, in the original Syriac, with an English translation and notes*, in-8°, Londres, 1876.

La comparaison du document syriaque, qui renferme la lettre d'Abgar, avec le texte d'Eusèbe, montre que l'historien de Césarée a reproduit fidèlement en grec, sauf quelques variantes insignifiantes qu'il est facile d'expliquer dans une traduction, l'original araméen qui circulait à Édesse. Mais, quant à la réponse de Notre-Seigneur, il existe entre Eusèbe et les sources orientales une divergence importante. D'après ces dernières, le Sauveur fit au roi d'Édesse, non pas une réponse écrite, comme le dit l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique*, mais seulement une réponse orale, dont le sens est d'ailleurs le même : « Quand Jésus eut reçu la lettre, lisons-nous dans la *Doctrine d'Addaï*, il dit à Hannan, le conservateur des archives : « Va et dis à ton maître qui t'a envoyé vers moi : Bien- « heureux, etc. » La traduction arménienne du texte syriaque répète exactement la même chose. Il résulte de là que Notre-Seigneur n'avait pas écrit à Abgar, et qu'Eusèbe, qui a reproduit fidèlement la réponse verbale attribuée au Sauveur, telle qu'elle était conservée dans les archives d'Édesse, s'est trompé en la prenant pour une réponse écrite. Quand les Édesséens nous disent que la réponse de Jésus ne fut qu'orale, on peut les en croire. S'ils avaient cru posséder une lettre de Jésus-Christ lui-même, ils n'auraient pas manqué de s'en vanter.

Relativement à la lettre d'Abgar, qui est la même chez Eusèbe et chez les Orientaux, son authenticité a été admise jusqu'à ces derniers temps par un grand nombre non seulement de catholiques, Baronius, Tillemont, Oudin, les Bollandistes, Welte; mais aussi de protestants, les centuriateurs de Magdebourg, Cave, Grabe, Rinck. Voir Welte, *Ueber König Abgar und die Einführung des Christenthums in Armenien*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1842, p. 335-365; W. F. Rinck, *Von dem Briefe des Königs Abgar an Jesum Christum und der Antwort Christi an Abgar*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie* d'Illgen, 1843, p. 3-26. Voir aussi Assemani, *Bibliotheca orient.*, t. I, p. 318-420. Tillemont, dans ses *Mémoires*, 1701, t. I, p. 617, s'exprime sur ce sujet de la manière suivante : « Nous ne prétendons pas qu'elles (les lettres) soient certainement vraies, car tout homme peut se tromper; mais nous espérons que les personnes habiles qui, la plupart, sont portées aujourd'hui à les croire fausses, nous pardonneront aisément, si nous ne voulons point abandonner notre règle, de ne point rejeter tout ce qui est suffisamment autorisé dans l'antiquité, à moins que nous n'y soyons contraints par des raisons tout à fait fortes. » — Ces raisons tout à fait fortes existent-elles maintenant? Oui, nous l'avons vu pour la lettre attribuée à Notre-Seigneur par Eusèbe. Quant à la lettre d'Abgar, presque tous les critiques répondent aussi aujourd'hui affirmativement, en s'appuyant surtout sur les divers détails contenus dans la *Doctrine d'Addaï*, et qui démontrent que cet écrit ne remonte pas au temps d'Abgar Uchama. Il y est question, en effet, des Actes des Apôtres et des Épîtres de saint Paul, de l'invention de la vraie croix par la princesse Protoniké ou Patroniké, et même du *Diatessaron* de Tatien, qui n'a vécu qu'au second siècle. Aussi le Dr Lipsius, *Die Edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht*, in-8°, Brunswick, 1880, p. 11, dit-il : « Les souvenirs historiques de l'Église d'Édesse dignes de foi ne remontent pas au delà du temps d'Abgar VIII (176-213). L'histoire de la conversion d'Abgar V et de sa correspondance avec le Christ sont du domaine de la légende. » Le Dr Alishan et M. Philipps n'en adoptent pas moins l'authenticité du fond de la *Doctrine d'Addaï*, tout en reconnaissant qu'elle a été remaniée et qu'il s'y est glissé un certain nombre d'interpolations. Il est, en tout cas, fort invraisemblable que le christianisme se soit établi à Édesse aussi tardivement que le suppose le Dr Lipsius. Remarquons d'ailleurs que la primitive Église n'a pas admis la correspondance d'Abgar : « Epistola Jesu ad Abgarum apocrypha; Epistola Abgari ad Jesum apocrypha. » *Decretum Gelasii de libris recipiendis*, Migne, *Pat. lat.*, t. LIX, col. 164.

Quant au portrait de Jésus, que les écrivains grecs racontent avoir été empreint miraculeusement sur un linge dont le Sauveur s'était servi pour s'essuyer la face, Évagre, *H. E.*, IV, 27, t. LXXXVI, col. 2748-2749, nous avons vu qu'Eusèbe n'en parle point dans son récit. La *Doctrine d'Addaï* le mentionne, mais elle ne lui attribue pas une origine miraculeuse; elle en fait l'œuvre de Hannan, qui était peintre, et qui avait apporté à Jésus en Palestine la lettre d'Abgar. L'existence d'une image du Sauveur très vénérée à Édesse depuis une haute antiquité est donc incontestable; quant à son histoire, elle est légendaire.

Voir, outre les ouvrages déjà cités : W. Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder*, Berlin, 1843; K. C. A. Matthes, *Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, in-8°, Leipzig, 1882; E. Renan. *Deux monuments épigraphiques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, février-mars 1883, p. 246-251; Th. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, in-8°, Erlangen, 1881, p. 350-382; R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. II, part. II, 1883, p. 154-200; L.-J.

Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar,* in-8°, Paris, 1888. F. VIGOUROUX.

ABGATHA (hébreu : *'Abagṭa',* « donné par Dieu ; » Septante : Ζαβοαθά), un des sept eunuques de la cour d'Assuérus, Esth., I, 10.

ABI (hébreu : *'Abi,* forme abrégée de *'Abîyâh ;* Septante : Ἄβιου), mère du roi Ézéchias. IV Reg., XVIII, 2. Voir ABIA 4.

ABIA, hébreu : *'Abîyâh, 'Abîyâhou,* « Jéhovah est mon père ; » Septante : Ἀβιά ; nom d'homme et de femme.

1. **ABIA,** fils de Béchor, un des fils de Benjamin. I Par., VII, 8.

2. **ABIA,** femme de Hesron, petit-fils de Juda. I Par., II, 24.

3. **ABIA,** second fils de Samuel. Le prophète se l'associa avec son frère Joël dans l'administration de la justice. Les deux frères s'en acquittèrent si mal, que le peuple réclama un roi. I Reg., VIII, 2; I Par., VI, 28.

4. **ABIA,** femme d'Achaz et mère d'Ézéchias, roi de Juda. IV Reg., XVIII, 2; II Par., XXIX, 1. Elle était fille de Zacharie. Voir ce nom. On trouve la forme abrégée, Abi, IV Reg., XVIII, 2. Voir ABI.

5. **ABIA** (hébreu : *'Abiyâm,* dans les Rois; aussi sous la forme *'Abiyâhou,* II Par., XIII, 20, et *'Abiyâh,* II Par., XII, 16), fils de Roboam, roi de Juda, succéda à son père en 960 av. J.-C. (d'après la chronologie reçue ; voir CHRONOLOGIE), et régna pendant trois ans. I Par., XII, 16; XIII, 1-2; cf. III Reg., XV, 2. Cette durée de trois années ne doit pas être prise à la lettre, car il est dit qu'Abia monta sur le trône dans la dix-huitième année du règne de Jéroboam, roi d'Israël, III Reg., XV, 1, et ailleurs qu'Asa, son fils, lui succéda dans la vingtième année du même règne de Jéroboam. III Reg., XV, 9. Ce n'est donc que deux ans et quelques mois qu'Abia régna sur Jérusalem et Juda, la Sainte Écriture, selon l'usage des Juifs, comptant pour une troisième année l'année commencée. Abia eut pour mère Maacha (hébreu : *Ma'ăkâh*), fille d'Abessalom, III Reg., XV, 2; cf. II Par., XI, 20, qui est appelée, II Par., XIII, 2, *Mikâyâhou,* par une erreur manifeste de transcription. Le mot Abessalom (hébreu : *'Abisalôm*) est sûrement une variante d'Absalom (hébreu : *'Abšalôm*), et le personnage dont il s'agit ici peut être le fils de David, quoique d'après quelques-uns il soit le même qu'Uriel. Voir ABESSALOM et URIEL 2. Mais cette identification du père de Maacha avec le fils de David soulève une difficulté. Nous savons, en effet, qu'Absalom n'eut qu'une fille, qui s'appelait Thamar, II Reg., XIV, 27, et pas de fils. II Reg., XVIII, 18. Donc, ou bien Maacha est la même que Thamar, ce qui est invraisemblable, car il faudrait dire qu'Absalom portait aussi le nom d'Uriel ; ou bien elle est fille de Thamar, qui avait épousé Uriel de Gabaa, II Par., XIII, 2, et petite-fille d'Absalom, dont elle est appelée par extension la fille. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, X, 1. Quelques interprètes, comme Thenius, Bertheau, ont cherché une autre explication, et comme la mère d'Asa, fils d'Abia et son successeur au trône, porte le même nom, II Par., XV, 16; III Reg., XV, 13, ils ont pensé que la fille d'Uriel était la mère d'Asa et non d'Abia, et que, par quelque inadvertance de copiste, son nom avait été substitué dans le texte à celui de la mère d'Abia. Cette supposition est sans fondement. Il paraît plus naturel de dire que dans les quatre passages où le nom de Maacha est marqué, il s'agit de la même personne, et que si Maacha, mère d'Abia, est aussi appelée mère d'Asa, bien qu'elle ne soit que sa grand'mère, c'est qu'elle avait conservé sous le règne de son petit-fils la dignité et le titre de reine mère, dignité et titre qui lui furent enlevés quand Asa la destitua à cause de son idolâtrie. II Par., XV, 16.

Abia avait vingt-sept frères et soixante sœurs par son père, II Par., XI, 21 ; par sa mère il n'avait que trois frères, Éthaï, Ziza et Salomith, II Par., XI, 20, sur lesquels il avait été investi d'une sorte d'autorité (hébreu : *r'ôs,* « tête, » par extension, chef, personnage principal ; Septante : ἄρχων), dont l'étendue n'est pas déterminée. II Par., XI, 22 D'après les Septante et la Vulgate, Abia aurait mérité cette dignité par sa sagesse, ỳ. 23; mais le texte hébreu rapporte cette sagesse à Roboam, qui, pour éviter les conflits entre ses nombreux enfants, et peut-être surtout pour empêcher que quelques frères jaloux ne se liguassent contre Abia, son préféré, leur donna à chacun la garde d'une des places fortes de son royaume. Le texte insinue que l'unique raison de cette préférence de Roboam pour Abia fut la préférence même qu'il avait pour sa mère Maacha, et ce fut aussi la raison qui le lui fit choisir pour successeur, bien que par sa naissance il n'y eût aucun droit. C'est aussi pour cela qu'entre tous ses frères, Abia demeura à Jérusalem, capitale du royaume, menant une vie luxueuse au milieu d'un grand nombre de femmes et d'enfants. II Par., XI, 21-23. Le texte, il est vrai, semble rapporter cette magnificence domestique au temps qui suivit sa victoire sur Jéroboam ; mais, comme il est impossible qu'il ait eu vingt-deux fils et seize filles dans le court espace de temps qui s'écoula entre cette victoire et sa mort, il faut dire qu'il épousa le plus grand nombre de ses quatorze femmes avant même d'arriver au trône. Si l'auteur des Paralipomènes n'en parle qu'après le récit de la guerre contre Israël, c'est sans doute pour rapprocher sa prospérité domestique de ses succès politiques et militaires. Ce trait montre qu'Abia avait imité Salomon et Roboam dans leurs inclinations sensuelles, et manifeste déjà l'abaissement moral de la royauté en Juda.

Cet excès ne fut pas le seul qui souilla le règne d'Abia. S'il ne se livra pas lui-même à l'idolâtrie, il la laissa pratiquer impunément ; ce qui eût suffi à lui attirer la colère de Dieu, s'il n'avait eu pour ancêtre David, le fidèle serviteur de Jéhovah. C'est à cause de lui, et aussi à cause des antiques promesses faites à ses aïeux, qu'Abia eut une postérité. III Reg., XV, 4. Cette réflexion, qui a paru à plusieurs une interpolation, fait si bien corps avec le texte, qu'elle donne la clef de la conduite de Dieu au milieu des tristes événements qui remplissent non seulement le règne d'Abia, mais aussi toute la période des rois de Juda. A travers les excès de ces souverains indignes, Dieu voit dans le passé David son serviteur, et dans l'avenir le rejeton de David, le Messie, et à cause de l'un et de l'autre il bénit et conserve au lieu de maudire et de briser.

Abia était plus faible que méchant. Quoiqu'il laissât pratiquer l'idolâtrie et qu'il menât lui-même une vie sensuelle, la foi de David son aïeul demeura ferme au fond de son cœur. Elle se révèle au jour du danger, quand la guerre, depuis longtemps menaçante, vient à éclater entre Israël et Juda. Du moment où les dix tribus s'étaient choisi un roi, il s'était établi entre ces deux portions du peuple choisi une inimitié qui ne pouvait manquer d'éclater. Les rois de Juda, fondés sur les promesses divines faites à David, cherchaient tous les moyens de faire rentrer sous leur autorité les tribus séparées ; Israël, au contraire, prétendait garder son autonomie. Durant le règne de Roboam, la haine, en grandissant toujours, était demeurée latente ; elle éclata sous Abia, et voilà les deux royaumes lancés dans une guerre fratricide qui durera longtemps. S'il faut s'en rapporter au texte, Abia entra en campagne avec 400 000 hommes très vaillants ; Jéroboam en avait le double, 800 000 : chiffres certainement excessifs, aussi bien que celui des 500 000 hommes mis hors de combat. II Par., XIII, 3, 17. Ces erreurs résultent de l'altération du texte hébreu, soit par l'inadvertance des transcripteurs, soit par

la grande similitude de quelques lettres hébraïques; car les Hébreux, comme les Grecs, exprimaient les nombres par les lettres de l'alphabet.

Or, avec son armée, quel qu'en ait été le nombre, Abia vint prendre position sur le mont Séméron (hébreu : *Ṣemârayîm*), dont la position est douteuse (voir SÉMÉRON), mais qui était certainement en Éphraïm. II Par., XIII, 4. Suivant un usage commun à cette époque, le roi de Juda, avant d'engager la bataille, harangua son ennemi. Le discours est élevé et si religieux, que la critique moderne a voulu y voir une contradiction avec ce qui est dit, III Reg., XV, 3, de l'impiété d'Abia. En effet, il déclare n'engager le combat que pour soutenir ses droits inaliénables sur le royaume d'Israël. Jéhovah, dit-il, a donné pour toujours (hébreu : *par le pacte du sel,* c'est-à-dire d'une manière irrévocable, voir SEL) la royauté en Israël à David et à ses fils. Il a confiance en son droit, qui est le droit de Dieu. Aussi bien les dix tribus se sont adonnées à l'idolâtrie, substituant le culte des veaux d'or à celui de Jéhovah; elles ont chassé les prêtres et les lévites, elles commettent tous les jours l'iniquité; tandis que lui, roi de Juda, a gardé le principe constitutif de la monarchie chez les Hébreux, qui est d'être une théocratie dans laquelle le roi est le ministre de Dieu. Il le proclame : le Seigneur (hébreu : *hâ'élohim,* avec l'article) est le chef de l'armée de Juda; qu'Israël redoute donc de se lever contre sa puissance. II Par., XIII, 4. Comme on le voit, ce passage n'est point inconciliable avec III Reg., XV, 3. Abia y montre seulement que sa doctrine vaut mieux que sa conduite. S'il se vante ici d'avoir fidèlement gardé le culte de Dieu, le passage du troisième livre des Rois ne dit pas qu'il ait lui-même pratiqué l'idolâtrie; il a pu pécher seulement en la tolérant.

Pendant ce discours, Jéroboam avait tourné la montagne avec quelques bataillons, et l'armée d'Abia allait être enveloppée par ses ennemis. Le roi sentit le danger, fit sonner les trompettes sacerdotales; les guerriers poussèrent leur cri de guerre, et soudain Dieu jeta l'épouvante dans les rangs d'Israël. Dans cette confusion, Abia n'eut qu'à lancer son armée en bon ordre; il s'ensuivit un immense carnage : 500 000 Israélites hors de combat, dit le texte. Abia, poursuivant sa marche, s'empara des villes de Béthel, Jésana et Éphron, avec leurs dépendances. C'est alors sans doute qu'Abia, rempli de gratitude, fit le vœu dont il est question vaguement au troisième livre des Rois, XV, 15, et qui avait probablement pour objet de consacrer au Seigneur le butin fait sur Jéroboam. II Par., XIII, 16-19. La mort empêcha Abia d'accomplir lui-même cette pieuse promesse, que son fils Asa se fit un devoir d'exécuter en son nom. III Reg., XV, 15.

C'est tout ce que l'Écriture nous apprend de ce roi, renvoyant pour le reste à des livres perdus : *le livre des Annales des rois de Juda* (*Dibrê hayyâmîm*), III Reg., XV, 7, et *le livre* (*Midraš*) *du prophète Addo,* II Par., XIII, 22. L'égyptologie, qui fournit un si précieux document sur Roboam et ses relations avec Sésac, et l'assyriologie, qui en donne de si intéressants pour les règnes de plusieurs rois de Juda, sont restées muettes sur Abia, qui d'ailleurs ne paraît avoir eu aucune relation politique de quelque importance avec les souverains étrangers. Sans sa victoire sur Jéroboam, ce roi serait demeuré bien effacé dans l'histoire de Juda. Cet épisode a révélé en lui un caractère droit, élevé, énergique même, et capable de grandes choses, si son éducation et son temps n'avaient empêché l'épanouissement de ces précieuses qualités. P. RENARD.

6. **ABIA** (hébreu : *'Abiyâh;* Septante : 'Αβιά), fils de Jéroboam I[er], roi d'Israël (975-954), n'apparaît dans la Bible que pour justifier la parole du Saint-Esprit : que Dieu se venge sur les enfants des iniquités de leurs pères. Jer., XXXII, 18. Quand Jéroboam eut mis le comble à son apostasie en établissant le culte des veaux d'or, le moment du Seigneur arriva : Abia tomba malade. III Reg., XIV, 1. Quelle était sa maladie? La Sainte Écriture n'en dit rien, mais il est manifeste qu'elle était surnaturelle dans son origine comme elle le fut dans son dénouement. Elle arrive au moment voulu par Dieu, dure ce que Dieu veut, se termine par la mort à l'heure marquée par Dieu. On employa sûrement, pour la combattre, toutes les ressources qu'offrait la science médicale d'alors; mais en même temps Jéroboam se souvint que naguère, quand il exerçait à la cour de Salomon la fonction de percepteur des tributs, il avait rencontré un prophète de Silo, nommé Ahia, qui lui avait prédit l'heureux événement de son élévation à la royauté. Superstitieux autant qu'il était impie, il conçut le dessein d'obtenir par ruse, du même voyant, une réponse favorable à la guérison d'Abia. Car, pensait-il, si le prophète savait qu'on vient le consulter pour le fils du roi d'Israël, il se garderait de prédire son retour à la santé. D'après ce singulier calcul, Jéroboam fit travestir sa propre épouse et l'envoya à Silo consulter Ahia, sans dire ni qui elle était, ni pour qui elle venait. La santé du malade devait d'ailleurs, dans le plan de Jéroboam, être achetée par des présents offerts au voyant; mais comme la prudence exigeait que la messagère, vêtue comme une pauvre, ne présentât que des dons modestes, elle offrit dix pains, un vase de miel et un gâteau commun (hébreu : *niqqudim,* de *nâqad,* qui signifie « marquer de petits points », ce qui donne lieu de penser que ces gâteaux étaient troués, ou marqués d'une sorte de pointillé difficile à spécifier. Les Septante ont traduit par κολλυρίς, « gâteau ordinaire »). Les prophètes, conduits en cela par l'inspiration d'en haut, accueillaient volontiers ces solliciteurs, et y répondaient soit en prédisant l'issue de la maladie, soit en indiquant le remède au mal. III Reg., XIII, 6; XVII, 17; IV Reg., I, 4; XX, 7; Is., XXXVIII, 21. Nous voyons, II Par., XVI, 2, Asa blâmé par l'écrivain sacré, parce qu'il avait cherché le secours des médecins au lieu de recourir à Dieu. Le rationalisme, pour échapper au miracle, a voulu voir dans les indications des voyants des procédés ou moyens purement naturels; mais aucune explication n'est plausible en dehors de la vertu surnaturelle qui était dans les prophètes, ou dont ils étaient les dispensateurs. La chose est manifeste pour le cas d'Abia. Le prophète, presque aveugle, est éclairé d'en haut sur la qualité de celle qui l'interroge, comme aussi sur la cause de la maladie et son issue. Il prédit de la part de Dieu qu'en punition des crimes de Jéroboam, la famille du roi disparaîtra ignominieusement, et que dès ce jour Abia mourra. Le moment de sa mort est déterminé : il expirera au moment où sa mère mettra le pied sur le seuil du palais de Jéroboam, III Reg., XIV, 17; le ℣. 12 porte : « quand elle entrera dans la ville. » Toutes choses qui s'accomplissent à la lettre et en dehors de toute prévision humaine. C'est à Thersa (grec : Σαριρά) qu'Abia mourut. Cette ville était une des grandes cités d'Israël. Voir THERSA. Abia y reçut la sépulture au milieu des lamentations du peuple, dont il était aimé à cause de son bon naturel. Son âge n'est pas indiqué dans la Bible. III Reg., XIV, 12. Il faut remarquer que tout le passage qui contient cet épisode, III Reg., XIV, 1-20, fait défaut dans le *Textus receptus* des Septante; dans le *Codex Alexandrinus*, il est inséré au chapitre XI du même livre, après le verset 24. Tous les manuscrits du texte hébreu le contiennent à la place qu'il occupe dans la Vulgate. Il n'y a donc aucune raison de mettre en doute son authenticité. P. RENARD.

7. **ABIA,** un des descendants d'Éléazar, fils d'Aaron; il se trouva chef de la huitième des vingt-quatre classes ou familles sacerdotales, lorsque David les établit. I Par., XXIV, 10. Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, était de la famille d'Abia. Luc, I, 5.

8. **ABIA,** un des prêtres qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 7.

ABIALBON (hébreu : *'Abî'albôn*, « mon père est fort; » Septante : Γαδαβιὴλ), un des trente-sept héros ou vaillants guerriers de l'armée de David, II Reg., XXIII, 31. Il est nommé Abiel dans I Par., XI, 32. Voir ABIEL 2.

ABIAM (hébreu : *'Abîyâm*), Abia, roi de Juda, fils et successeur de Roboam. Son nom, qui est écrit sous la forme Abia dans les Paralipomènes, est constamment écrit Abiam dans le troisième livre des Rois, XIV, 31; XV, 1, 7, 8. Voir ABIA 5.

ABIASAPH (hébreu : *'Abî'âsâf*, « mon père a rassemblé; » Septante : Ἀβιάσαρ, Ἀβισάφ, Ἀβιάσαφ), Lévite, un des fils de Coré. Exod., VI, 24; I Par., VI, 37. Il est appelé Ébiasaph (en hébreu : *'Ebeyâsâf*), I Par., VI, 24; IX, 19. La généalogie donnée I Par., VI, 23-37, semble en contradiction avec les deux endroits parallèles, Exod., VI, 24, et I Par., VI, 37, et crée une difficulté. Ou bien il y a erreur de transcription; ou bien Asir et Elcana, qui paraissent en ce passage donnés comme les ascendants d'Abiasaph, doivent être plutôt regardés comme ses frères et fils de Coré comme lui, conformément à Exod., VI, 24.

ABIATHAR (hébreu : *'Ébeyâtâr*), grand prêtre, arrière-petit-fils d'Héli par Phinées et Achitob; fils du grand prêtre Achimélech, qui fut mis à mort par Saül, pour avoir donné l'hospitalité à David fugitif. Abiathar, voué à la mort avec tous les habitants de Nob, échappa comme par miracle au massacre, I Reg., XXII, 20, et s'enfuit auprès de David, qui s'était abrité à Maspha, dans les montagnes de Moab. Il s'attacha à lui comme un serviteur fidèle, et partagea les privations de sa retraite. Or il avait emporté avec lui l'éphod, I Reg., XXIII, 6, dont il se servait pour consulter Jéhovah dans les circonstances difficiles. C'est ainsi que, par l'ordre du Seigneur, il détermina David à quitter Moab, à repasser le Jourdain, et à tenter, tout près de l'armée de Saül, le coup le plus audacieux : la délivrance de Céïla, assiégée par les Philistins. Là encore Abiathar sauva le roi des projets hostiles de Saül; car, ayant consulté Dieu par l'éphod sur les dispositions des habitants de Céïla, il connut qu'elles étaient mauvaises, ce qui amena David à s'enfuir dans la montagne du désert de Ziph, aujourd'hui Tell-Zif, I Reg., XXIII, 14-15, où Abiathar le suivit encore. Nous retrouvons ce grand prêtre à Jérusalem, lors de la translation solennelle de l'arche à Sion. Il portait le dépôt sacré avec Sadoc, grand prêtre comme lui, et quelques lévites choisis par David. I Par., XV, 11-12. A cette époque, par une exception difficile à expliquer, il y avait deux grands prêtres simultanément en fonction. Cf. II Reg., VIII, 17; XV, 24, 29, 35; XIX, 11; XX, 25; I Par., XV, 11; XVIII, 16.

Abiathar était encore près de David lorsque celui-ci, poursuivi par Absalom révolté, quitta Jérusalem. Il marchait en avant de l'arche du Seigneur, que transportaient Sadoc et les lévites, II Reg., XV, 24, dirigeant l'ordre de cette pieuse translation. Mais, arrivé au pied de la montagne des Oliviers, il fut forcé d'obéir à David, qui refusait de faire partager ses humiliations à l'arche sacrée, et rentra dans la ville, se privant cette fois de suivre son roi, pour monter une sainte garde près de l'arche du Seigneur. De Jérusalem, il continua à veiller avec Sadoc au salut du fugitif. C'est par eux que David, instruit des projets d'Absalom et de son conseiller Achitophel, passa de nouveau le Jourdain.

Abiathar, dont la fidélité ne s'était pas démentie dans l'épreuve, trahit David aux jours de sa prospérité. Il est probable que l'autorité accordée dans la suite à son collègue Sadoc lui porta ombrage. Quand donc Adonias mécontent organisa un plan de révolte pour usurper le trône, il trouva Abiathar prêt à le soutenir. III Reg., I, 7. Sur ces entrefaites, le saint roi mourut; ce fut Salomon qui eut la mission de punir les coupables; Adonias fut mis à mort, et Abiathar eût partagé le même sort, si un sentiment de piété filiale, qui fait honneur à Salomon, n'eût arrêté la sentence. Le roi se souvint qu'aux jours de ses malheurs, David avait trouvé en lui un serviteur fidèle. C'en fut assez pour mitiger la peine. Le traître fut seulement déchu du souverain pontificat et relégué à Anathoth, ville sacerdotale, au nord-est de Jérusalem. C'était l'accomplissement de la malédiction prononcée naguère par Dieu sur la maison d'Héli, son aïeul. I Reg., II, 30-36; III, 10-14. Il n'est plus désormais question de ce personnage. Par sa déchéance, le souverain pontificat fut transféré de la famille d'Ithamar à celle d'Éléazar, I Par., XXIV, 2-3. Cette triste fin contredit tout le reste de la vie d'Abiathar. Jusque-là il s'était montré homme d'un grand caractère, actif, intrépide, dévoué jusqu'à la mort à Dieu et à son roi. La jalousie ou quelque autre passion le perdit à l'heure où il pouvait, dans une sécurité parfaite, partager la gloire et la puissance de David victorieux.

Le verset 17 du chapitre VIII, au second livre des Rois, présente relativement à Abiathar une difficulté : « Et Sadoc, fils d'Achitob, et Achimélech, fils d'Abiathar, étaient prêtres. » Car il est indubitable qu'à cette époque les deux grands prêtres étaient Sadoc et Abiathar. Faut-il donc voir dans ce verset une interversion de noms introduite par quelque copiste, en sorte qu'il faudrait lire (et de même aux passages parallèles I Par., XVIII, 16 et XXIV, 6) : « Abiathar, fils d'Achimélech? » Ou bien appelait-on indifféremment le même personnage Abiathar et Achimélech, comme on peut l'inférer d'après saint Marc, II, 25-26? Ou enfin s'agit-il réellement d'un fils d'Abiathar, qui aurait rempli les fonctions sacerdotales transitoirement en l'absence de son père? Toutes ces hypothèses sont soutenables, sans qu'aucune d'elles donne le dernier mot de la difficulté.

P. RENARD.

ABIB (hébreu : *'abib*), le premier mois de l'année hébraïque, appelé depuis *nisan*. Ce mot signifie *épi*, Exod., IX, 31; Lev., II, 14; cf. Cant., II, 13, et il désigne, dans le Pentateuque, Exod., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1, le mois où le blé monte en épis. Il était de trente jours, et commençait, d'après les rabbins, à la nouvelle lune de mars. Ce fut en souvenir de la délivrance des Hébreux de la servitude d'Égypte que ce mois fut le premier de l'année. Exod., XII, 2. La fête de Pâques se célébrait le quinze d'*'abib*. Exod., XII, 6, 18. Voir MOIS.

ABICHT Johann Georg, orientaliste et théologien allemand, luthérien, né le 21 mars 1672 à Königsee, dans la principauté de Schwarzbourg-Rudolstadt, mort à Wittemberg le 5 juin 1740. Il fit ses études à Iéna et à Leipzig; en 1702, il devint professeur de langues orientales dans l'université de cette dernière ville; puis, en 1707, recteur du Gymnase et pasteur de l'église de la Sainte-Trinité à Dantzig; enfin, en 1729, surintendant général, premier professeur de théologie et pasteur de l'église de la ville de Wittemberg. Il jouit de la réputation d'un savant très versé dans la connaissance des langues orientales et de l'archéologie hébraïque. Son ouvrage le plus connu est sa *Brevis Methodus linguæ sanctæ*, in-8°, Leipzig, 1718. Il eut des discussions qui firent grand bruit avec J. Franke sur l'usage grammatical, prosodique et musical des accents hébreux, *Accentus Hebræorum*, in-8°, Leipzig, 1715. Parmi ses autres nombreuses publications, on remarque ses *Annotationes ad vaticinia Habacuc prophetæ*, in-4°, Wittemberg, 1732. Il fut un des collaborateurs des *Acta eruditorum* de Leipzig. Ses écrits les plus intéressants ont été insérés dans le *Thesaurus novus theologico-philologicus dissertationum exegeticarum ex Musæo Th. Hasæi et Conr. Ikenii*, 2 in-f°, Leyde, 1732. — Sur Abicht, voir E. Chr. Schroeder, *Programma academicum in exequias J. G. Abichti*, Wittemberg, 1740; J. W. Berger, *Oratio funebris in exequiis J. G. Abichti*, Wittemberg, 1740; M. Rauft, *Leben Sächsischer Gottesgelehrten*, t. I, p. 1.

F. VIGOUROUX.

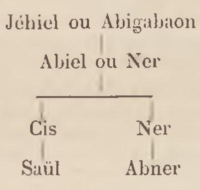
ABIDA (hébreu : *'Abîdâ'*, « mon père sait ou est savant; » Septante : Ἀβειδά), un des fils de Madian, des-

cendant d'Abraham et de Céthura. Gen., xxv, 4 ; I Par., I, 33.

ABIDAN (hébreu : *'Abîdân,* « mon père est juge ; » Septante : Ἀβιδάν), chef de la tribu de Benjamin, au temps de la sortie d'Égypte. Il fit ses présents, comme les autres princes d'Israël, pour la dédicace de l'autel. Num, I, 11 ; II, 22 ; VII, 60, 65 ; X, 24.

ABIEL, hébreu : *'Abiel,* « mon père est Dieu ou fort ; » Septante : Ἀβιήλ.

1. **ABIEL,** père de Cis, de la tribu de Benjamin, et grand-père de Saül, I Reg., IX, 1, et d'Abner, I Reg., XIV, 51. On ne doit pas identifier Abiel avec Jéhiel ou Abigabaon. Celui-ci était son père. Mais Abiel est le même personnage que le premier Ner, I Par., VIII, 33 et 30 (Septante) ; I Par., IX, 36, 39. Voici la table généalogique :



2. **ABIEL,** le même qu'Abialbon (même signification). Voir ABIALBON.

ABIÉZER, hébreu : *'Abî'ézer,* « mon père est un secours. » Dans les Nombres, XXVI, 30, par contraction, Iézer ; hébreu : *'Iézer ;* Septante : Ἀβιέζερ, Ἰεζί.

1. **ABIÉZER,** fils aîné de Galaad, d'après Num., XXVI, 30, et Jos., XVII, 2, ou fils de la sœur de Galaad, selon le texte actuel des Paralipomènes, I Par., VII, 18. Il fut le chef d'une des plus importantes familles de la tribu de Manassé, qui semble avoir eu d'abord ses possessions à l'est du Jourdain, avant de se fixer à Éphra, où naquit Gédéon, descendant d'Abiézer. Jos., XVII, 2 ; Jud., VI, 11, 24, 34 ; VIII, 2, 32.

2. **ABIÉZER,** d'Anathoth, de la tribu de Benjamin, était un des guerriers renommés de l'armée de David. Pendant le neuvième mois, il commandait les troupes de la garde du roi. II Reg., XXIII, 27 ; I Par., XI, 28 ; XXVII, 12.

ABIGABAON (hébreu : *'Abi-gib'ôn,* « père ou possesseur de Gabaon ; » Septante : πατὴρ Γαβαών), surnom donné à Jéhiel, possesseur de Gabaon et ancêtre de Saül, I Par., VIII, 29. Voir JÉHIEL et ABIEL 1.

ABIGAÏL, hébreu : *'Abigayil,* « mon père est joyeux ; » Septante : Ἀβιγαία.

1. **ABIGAÏL,** femme de Nabal, et plus tard épouse de David, à la suite de l'incident rapporté au premier livre des Rois, XXV, 3-42. Elle habitait avec Nabal à Maon, sur la lisière du désert de Pharan, vivant dans l'abondance, car son mari était fort riche en troupeaux de brebis et de chèvres, qu'il entretenait près de là, dans son domaine de Carmel, au milieu d'un pays montagneux et très fertile en pâturages. Voir CARMEL 2. Ils étaient de ces Israélites, devenus rares alors, auxquels la vie agricole ne faisait pas oublier la vie pastorale de leurs ancêtres. Le caractère d'Abigaïl contrastait d'ailleurs étrangement avec celui de son mari. Celui-ci était un homme dur, violent, ami de la bonne chère, et facilement entraîné à l'intempérance. I Reg., XXV, 36. Elle, au contraire, possédait toutes les qualités d'une femme accomplie. A une rare beauté, elle joignait une grande maturité de jugement, une étonnante décision, même dans les situations les plus délicates, enfin une admirable énergie dans l'emploi des moyens. Or chaque année, à l'occasion de la tondaison des brebis, la famille de Nabal, suivant un usage universel, se mettait en fête : on le savait dans le voisinage, et les propriétaires voisins, les amis, n'oubliaient pas que la fête comportait un grand festin auquel ils étaient conviés, ou bien l'envoi de présents offerts par le maître des troupeaux tondus. Cf. II Reg., XIII, 24-27. David, ayant été informé de ce qui se passait chez Nabal, crut l'occasion favorable pour faire valoir ses services rendus, le succès de ses armes contre les Arabes maraudeurs, l'efficace protection exercée sur les troupeaux de Carmel ; et il pensait obtenir facilement une part dans les largesses de Nabal, d'autant plus que le désert de Pharan fournissait si peu pour sa subsistance ! Malheureusement Abigaïl était absente quand se présentèrent les envoyés de David. Elle ignorait même la démarche du royal fugitif et la réponse impertinente de son mari, quand un de ses serviteurs vint la prévenir que David, justement irrité, avait juré la ruine de Nabal, et qu'il se préparait à l'heure même à marcher sur lui avec tous ses gens. I Reg., XXV, 14. Prudente autant qu'elle était ferme, Abigaïl trouve à l'instant le remède au mal. Elle fait apporter deux cents pains, emplir de vin deux outres, cuire cinq moutons ; elle y joint cinq boisseaux de farine d'orge, cent ligatures de raisin et deux cents gâteaux de figues : tout cela est destiné à David, dont le ressentiment, pense-t-elle, s'apaisera en face de cette libéralité. C'était, en effet, une offrande considérable. Siba crut se montrer très généreux envers David en lui offrant plus tard une outre de vin, II Reg., XVI, 1 ; Abigaïl en offre deux, et elles étaient sans doute de grande capacité, comme celles qu'on apprêtait avec la peau entière d'un bouc ; cf. Gen., XXI, 14 ; Jos., IX, 4, 13 ; Jud., IV, 19 (voir OUTRE) ; cf. Fillion, *Atlas archéolog.*, p. 10 et pl. XV. Les cinq boisseaux (*se'yîm*) de farine d'orge (hébreu : *qâli,* « blé grillé, » I Reg., XXV, 18 ; cf. XVII, 17) représentaient une quantité notable, car le *se'âh* était le tiers de l'*éphâh,* et contenait environ treize litres. Les Septante ont traduit cinq *éphah,* peut-être parce que les cinq *se'îm* paraissaient trop peu. Le présent appelé ligatures de raisin (hébreu : *ṣimmuqim*) se composait de raisins desséchés, pressés, et mis en masses ou gâteaux. C'étaient un des meilleurs produits de la contrée, car les alentours d'Hébron étaient plantés de vignes produisant un raisin excellent.

Précédée de ses serviteurs et suivie de ce convoi, Abigaïl, à l'insu de Nabal, se dirigea vers la retraite de David, qui était, d'après l'hébreu et la Vulgate, le désert de Pharan ; d'après les Septante, le désert de Maon. I Reg., XXV, 1. Cette divergence peut se résoudre par la proximité de la partie septentrionale du désert de Pharan avec la partie méridionale de celui de Maon, au sud de Juda. Voir MAON, PHARAN. Elle rencontra David au pied de la montagne (hébreu : *beséter hâhâr,* « dans la cachette de la montagne »), probablement dans une retraite formée par une dépression de terrain, et, selon la coutume des Orientaux, descendant de sa monture, elle se prosterna deux fois en inclinant la tête jusqu'à terre. Elle se félicita bientôt du parti qu'elle avait pris de venir au-devant de lui ; car David, après s'être répandu en reproches contre Nabal, l'écouta sans l'interrompre. Le discours d'Abigaïl est aussi habile qu'élevé. I Reg., XXV, 24-31. Bien qu'elle n'ait été pour rien dans la réponse insolente de Nabal, elle prend sur elle-même toute la faute, et cependant elle se présente avec confiance, car elle vient envoyée par Jéhovah pour empêcher David de commettre un crime, et lui offrir des présents qu'elle appelle du nom sacré de bénédiction, I Reg., XXV, 27 (hébreu : *berâkâh,* qui a le sens de présent offert avec bienveillance, *benedicendo ei cui offertur,* ou de celui de choses résultant de la bénédiction de Dieu ; Septante : εὐλογίαν ; cf. Gen., XXXIII, 11 ; II Cor., IX, 5). Après quoi elle se concilie, sans flatterie, l'esprit du héros irrité, en affirmant de lui, ce qu'elle a sans doute appris de Samuel

ou d'un autre prophète, à savoir qu'il est l'élu, le protégé de Jéhovah; que sa gloire sera grande; qu'il consommera la ruine de ses ennemis, et enfin qu'il deviendra le chef (hébreu : *nâgid, præstans, eximius, dux*) d'Israël. Il faut signaler, dans la péroraison de ce discours, la belle image du ℣. 29. S'il s'élevait jamais quelqu'un qui cherchât à tuer David : « Que votre vie, dit Abigaïl, par la protection de Dieu, soit liée dans le faisceau des vivants! » Cette expression : « soit liée dans le faisceau des vivants, » demeure encore aujourd'hui la conclusion de toutes les épitaphes qu'on lit sur les tombeaux des Juifs, en Orient; avec cette seule différence qu'on l'écrit en abrégé, avec les initiales ת. נ. צ. ב. ה., *t. n. ṣ. b. h.*, comme chez les chrétiens : R. I. P. Voir Fillion, *Essais d'exégèse*, p. 296. Le faisceau des vivants désigne en général la société des bons : dans la bouche d'Abigaïl, c'est cette société encore sur la terre; dans les épitaphes, c'est cette société dans le ciel. Il faut aussi remarquer l'image expressive par laquelle Abigaïl représente l'instabilité et la ruine des ennemis de David : « Ils seront comme une pierre tournoyant dans la cavité d'une fronde. » I Reg., XXV, 29.

David, apaisé par ce discours, reconnaît et admire l'action divine qui, par le moyen de cette messagère, l'empêche de répandre le sang. Les présents offerts et acceptés, l'épouse de Nabal revient à Maon, où elle trouve son farouche mari en pleine orgie, et dans un tel état d'ivresse, qu'elle ne peut l'entretenir de ce qu'elle vient de faire. Elle le lui déclare le lendemain; mais, soit par l'effet de son intempérance, soit par l'impression du danger qu'il a couru, Nabal demeure inerte et insensible; il est frappé d'apoplexie et meurt dix jours après. C'est alors que David, encore sous le charme des brillantes qualités d'Abigaïl, la fait demander en mariage. Avec une affectation tout orientale, celle-ci répond qu'elle n'a d'autre ambition que de remplir les plus bas offices près de son seigneur. Fort honorée en réalité, elle accepte la proposition, se lève, et, montée sur un âne, elle suit, avec cinq jeunes filles qui l'accompagnent, les messagers chargés de la conduire vers son nouvel époux.

Ce gracieux épisode se passait vers 1055 avant J.-C., d'après la chronologie ordinaire. Il met en relief le caractère sage, doux et ferme d'Abigaïl, et fait de cette femme la véritable héroïne d'un petit drame où l'action de Dieu apparaît toujours dominant les démarches des hommes et conduisant leur cœur. Les interprètes ont vu, dans Abigaïl épousant David après la mort de son premier mari, l'image de l'Église des gentils recevant pour époux Jésus-Christ après la ruine du paganisme; ou encore l'image de la très sainte Vierge, professant qu'elle ne veut être que la servante du Seigneur, comme Abigaïl professait elle-même ne vouloir être que la très humble servante de David.

P. RENARD.

2. **ABIGAÏL**, sœur de David et de Sarvia. La Bible ne la mentionne que comme un élément généalogique. II Reg., XVII, 25 (hébreu : *'Abigal*); I Par., II, 16-17. Elle était fille d'Isaï, d'après I Par., II, 13, 16; de Naas, d'après II Reg., XVII, 25; difficulté communément résolue par l'identification de Naas avec Isaï. Quelques interprètes cependant regardent Naas comme un nom de femme, et en font la mère d'Abigaïl. Elle avait par son père huit frères, I Reg., XVI, 5-11, bien que l'auteur des Paralipomènes, I Par., II, 13-15, n'en mentionne que sept, peut-être parce que le huitième n'eut pas de descendants. Voir ISAÏ. L'un d'eux était David, qui serait frère utérin d'Abigaïl, si l'on fait de Naas un nom féminin et si l'on refuse d'identifier ce personnage avec Isaï. Abigaïl épousa Jétra, II Reg., XVII, 25; I Par., II, 17; voir JÉTRA, dont elle eut un fils, Amasa, celui qui prit parti pour Absalom contre David, II Reg., XVII, 25, et devint chef de l'armée des révoltés.

P. RENARD.

3. **ABIGAÏL**, femme d'Abisur. I Par., II, 29. Dans l'hébreu, on lit *'Abîhâyil*. Voir ABIHAÏL 2.

ABIHAÏEL. Voir ABIHAÏL 1.

ABIHAÏL, hébreu : *'Abîḥâyil*, « mon père est puissant; » Septante : Ἀβιχαίλ.

1. **ABIHAÏL** (Vulgate : *Abihaïel*), père de Suriel, qui, au temps de Moïse, était chef de la famille lévitique de Mérari. Num., III, 35.

2. **ABIHAÏL**, femme d'Abisur. I Par., II, 29. (Quelques manuscrits hébreux ont *'Abîhâyil* avec un *hé* au lieu d'un *ḥeth*; Septante : Ἀβιχαία). Dans la Vulgate, on lit *Abigaïl*. Voir ABIGAÏL 3.

3. **ABIHAÏL**, fils de Huri, de la tribu de Gad. I Par., V, 14.

4. **ABIHAÏL**, fille, ou plutôt petite-fille d'Éliab, frère aîné de David. Elle épousa Roboam, roi de Juda. II Par., XI, 18.

5. **ABIHAÏL**, père d'Esther et frère de Mardochée. Esth., II, 15; IX, 29.

ABILA, ville capitale de la tétrarchie des Lysanias. Elle est à six heures de marche environ de Damas, à onze



5. — Monnaie d'un Lysanias d'Abilène.

Tête diadémée de Lysanias, tournée à droite. — ℟. Pallas debout, tenant la Victoire de la main droite, la main gauche appuyée sur un bouclier. ΛΥΣΑΝΙΟΥ [τετράρχου] ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ. « De Lysanias [tétrarque] et grand prêtre. »

heures de Baalbek. Ptolémée l'appelle Ἄβιλα Λυσανίου, V, XV, 22. Elle tirait probablement son nom de la fertilité de son sol, si ce nom vient du mot sémitique *'âbêl*, « prairie, plaine verdoyante. » Située sur le versant oriental de l'Anti-Liban, dans un district arrosé par les eaux du Barada (voir ABANA), elle était traversée par une des routes qui se dirigeaient de Damas vers la mer Méditerranée. On y arrive aujourd'hui, par le sud, en se rendant de Damas à Baalbek. Après avoir franchi une gorge étroite, on voit s'étaler devant soi un vallon qui s'étend en longueur du sud au nord. Là il est fermé de nouveau par un étroit passage où coule le Barada, dans un lit qui n'a pas plus d'une cinquantaine de mètres de largeur, entre deux murs de rochers à pic, hauts de deux cents à deux cent cinquante mètres, sur une longueur d'environ cent quatre-vingts mètres. Voir le plan, fig. 6.

C'est au milieu de ce vallon qu'a fleuri jadis la capitale de l'Abilène. Elle est devenue aujourd'hui le petit village de Souq-Ouadi-Barada (Foire de l'ouadi Barada). Sa situation est très pittoresque. Il s'élève sur la rive droite de la rivière, au milieu de jardins. Les inscriptions qu'on y a trouvées attestent que c'est là le site de l'ancienne Abila. Dans l'une d'elles, qui a trait à la partie de la voie romaine taillée dans le roc vif, dont on voit encore les restes au nord de Souq, il est dit des empereurs Marc-Aurèle et L. Verus : « Viam fluminis vi abruptam interciso monte restituerunt... impendiis *Abilenorum*. » Le nom d'Abila ne s'est même pas tout à fait perdu. Au sud-ouest de Souq, sur la montagne, on voit un tombeau qui porte encore le nom de Kabr-Abîl. Une fausse interprétation de ce nom en a fait le tombeau d'Abel, fils d'Adam. Abila occupait une plus grande étendue que le village actuel : elle s'étendait plus loin au nord et à l'est sur la rive gauche, comme l'attestent la route antique, un aqueduc, des tombeaux, des ruines de temple, etc.

La ville d'Abila n'est point mentionnée dans l'Écriture, mais elle donne son nom à l'Abilène, dont parle saint Luc, III, 1. Cet évangéliste est d'ailleurs le premier qui ait mentionné le nom de ce pays. Pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, Abila fut le siège d'un évêché dépendant du patriarcat d'Antioche. Un de ses titulaires, appelé Jourdain, assista au concile de Chalcédoine en 451; un autre, Alexandre, est nommé sous l'empereur Justin,



6. — Abila.

en 518. Les Sarrasins prirent et saccagèrent la ville en 634, en mettant à profit une foire annuelle, qui avait réuni en ce lieu, où il y avait un monastère célèbre, un grand nombre de marchands chrétiens, d'où le nom de Souq (ou foire)-Ouadi-Barada, qui lui a été donné depuis. Voir E. Robinson, *Later Biblical Researches in Palestine*, 1856, p. 478-484; J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 2 in-8°, Londres, 1855, t. I, p. 262-273; Id., *The Rivers of Damascus*, dans le *Journal of sacred Literature*, juillet 1853, new series, t. IV, p. 248-255; Ebers et Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, 2 in-f°, Stuttgart, 1883, t. I, p. 456-460; Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, année 1885, t. VIII, p. 40; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. I, part. II, Leipzig, 1890, p. 600-604.

Il existait dans la Décapole, à l'est du lac de Tibériade, une autre ville du nom d'Abila, qui a été quelquefois confondue à tort avec celle de l'Anti-Liban. Voir DÉCAPOLE.

F. VIGOUROUX.

ABILÈNE ('Αβιληνή, Luc, III, 1), tétrarchie dont Abila était la capitale. Voir ABILA. On ne peut déterminer exactement quelle était l'étendue de territoire qu'embrassait cette tétrarchie et ses limites géographiques. Elles varièrent d'ailleurs sous les différents princes qui la gouvernèrent. L'Abilène comprenait sans doute le district du haut Barada, au-dessus d'Abila, et s'étendait peut-être au sud jusqu'à l'Hermon. Elle devait, en tout cas, renfermer à l'ouest le versant oriental de l'extrémité méridionale de l'Anti-Liban, et une partie des riches vallées arrosées par le Barada. C'est un pays fertile, bien boisé, arrosé par de nombreuses sources et abondant en pâturages. Autant le versant occidental de l'Anti-Liban est aride et désolé, autant, en général, le versant opposé est riche et verdoyant. Pour ce qu'on connaît de l'histoire de l'Abilène, voir LYSANIAS.

F. VIGOUROUX.

ABIMAËL (hébreu: *'Abîmâ'êl*, « mon père est force, » ou « père de Maël »; Septante: 'Αβιμαέλ), descendant de Jectan. Gen., X, 28; I Par., I, 22. On le considère généralement comme le père d'une des tribus arabes du sud. Bochart croit que cette tribu est celle des Mali ou des Minéens. Le nom d'Abimaël, en arabe, serait Aboumaïl ou Aboumâl, ce que l'on peut interpréter par « père de Mali ou des Malites ». Mali est le nom d'une tribu de la péninsule arabique, mentionnée par Théophraste, *Historia plantarum*, IX, 4. Cette tribu paraît être la même que celle des Minéens, dont parlent Ératosthène dans Strabon, XVI, p. 1112, et Denis Périégète (édit. Bernhardy, vers 956-959, p. 288), par l'effet de la permutation de *l* et de *n*. Ptolémée, VI, VII, nomme aussi des Manites (Μανῖται) dans le voisinage des Minéens. Cf. Bochart, *Phaleg*, II, 24, *Opera*, Liège, 1692, t. I, col. 127-128. Dans les environs de la Mecque, il y avait une localité appelée Mani. Aboulféda, *Arabia*, édit. Gagnier, p. 3, 42. Cf. Michaelis, *Spicilegium*, t. II, p. 179 et suiv.

F. VIGOUROUX.

ABÎME. Mot par lequel nous rendons en français le terme latin de la Vulgate *abyssus*. *Abyssus* n'est lui-même que le mot grec ἄβυσσος latinisé, lequel, d'après l'étymologie commune, est composé de l'α privatif et de βυσσός = βυθός, « fond, » et signifie, par conséquent, « sans fond. » Les auteurs profanes, à l'exception de Diogène Laerce, IV, V, 27, ne l'emploient jamais comme substantif, mais toujours comme adjectif. Les Septante et les écrivains du Nouveau Testament s'en sont servis comme d'un substantif, d'où le substantif *abyssus* de notre Vulgate. Par la traduction latine des Livres Saints, le mot *abyssus* est devenu familier à tous les Pères et écrivains ecclésiastiques de l'Église latine; mais il était inconnu aux auteurs classiques et on ne le rencontre jamais dans leurs écrits.

Le mot « abîme » a, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, deux sens très différents. 1° Dans l'Ancien Testament, il est la traduction du mot hébreu תְּהוֹם, *tehôm*, qui désigne les eaux primitives, Gen., I, 2; Ps. CIII (hébreu, CIV), 6, et la mer, Gen., VII, 11; VIII, 2; Exod., XV, 5, 8; Job, XXVIII, 14; XXXVIII, 16, 30; XLI, 23 (24); Ps. XXXV (XXXVI), 7; LXXVI (LXXVII), 17; CV (CVI), 9; CXXXIV (CXXXV), 6; Eccli., I, 2; XLII, 18; Is., LI, 10; LXIII, 13; Ezech., XXVI, 19; XXXI, 15; Amos, VII, 4; Jonas, II, 6; Hab., III, 4, etc. Par extension, *tehôm*, *abyssus*, signifie les eaux souterraines, considérées comme une mer invisible, qui alimente les sources et les fleuves, Gen., XLIX, 25; Deut., XXXIII, 13; Ps. XLI (XLII), 8; Ezech., XXXI, 4. En hébreu, le mot *tehôm* est principalement employé dans des passages poétiques, et correspond, dans le parallélisme synonymique, au mot *yâm*, « mer, » ou *maïm*, « eaux. » Job, XXVIII, 14; Ps. LXXVI (LXXVII), 17, etc. C'est certainement une expression archaïque, qui était tombée en désuétude dans la langue vulgaire; mais comme dans tous les temps la poésie a aimé les archaïsmes, les poètes hébreux empruntèrent le mot *tehôm* à la Genèse. Il a disparu de toutes les autres langues sémitiques connues avant ce siècle: de là la difficulté qu'avaient les lexicographes à en expliquer l'origine. La découverte et le déchiffrement de la langue assyrienne ont éclairci ce terme mystérieux. Il est resté constamment en usage dans cette dernière langue, pour signifier la mer, sous la forme *tihamtu* (correspondant au *tehômôt* hébraïque). Nabuchodonosor dit, par exemple, dans l'inscription de Londres: *istu tihâmti 'aliti adi tihâmti sâpliti*, « depuis la mer supérieure jusqu'à la mer inférieure. » *Cuneiform Inscriptions of Western*

Asia, t. I, pl. 53, col. II, lig. 15-16. Dans tous les passages de l'Ancien Testament, le mot *tehôm,* « abîme, » a aussi le sens de mer, ou un sens figuré qui en dérive. Dans le livre de la Sagesse, X, 19, où la Vulgate traduit l'ἄβυσσος du texte original par *inferi,* le mot grec signifie également mer, et désigne la mer Rouge.

2° Dans le Nouveau Testament, le mot abîme (ἄβυσσος) n'a jamais la signification de mer et d'amas d'eau; il a toujours celle de séjour des morts. Les Grecs considéraient le séjour des morts comme un lieu sans fond (ταρτάρου ἄβυσσα χάσματα, dit Euripide, *Phœn.*, 1632); Diogène Laerce appelle, IV, v, 27, ἄβυσσον le « noir royaume de Pluton ». C'est de là qu'a dû venir le sens que les écrivains du Nouveau Testament ont attribué à ce mot. Saint Paul, Rom., X, 7, s'en sert pour désigner les limbes où les âmes justes attendaient l'arrivée du Messie. Saint Luc, VIII, 31, et saint Jean, Apoc., IX, 1, 2, 11; XI, 7; XVII, 8; XX, 1, 3, qui sont, avec saint Paul, les seuls écrivains du Nouveau Testament qui aient employé ce terme, le prennent toujours en mauvaise part, pour signifier le lieu où sont tourmentés les démons, l'enfer. Le substantif ᾅδης, traduit ordinairement dans la Vulgate par « enfer », est à peu près synonyme d'ἄβυσσος dans le Nouveau Testament; l'un et l'autre correspondent au mot hébreu שְׁאוֹל, *še'ôl,* qui désigne, dans la partie hébraïque de l'Ancien Testament, « la demeure des morts. » Voir Še'ôl, Hadès.

F. Vigouroux.

ABIMÉLECH, hébreu : *'Abimélek,* « mon père est roi; » Septante : 'Αβιμέλεχ.

1. ABIMÉLECH est le nom, sinon de tous les rois de Gérare, comme on le croit généralement, du moins de deux princes de ce pays. Le premier était contemporain d'Abraham. Quand le nomade patriarche vint sur ses terres, Sara, sa femme, qui passait pour sa sœur (voir Abraham), fut enlevée par ordre d'Abimélech. Dieu, en songe, le menaça de mort s'il la traitait comme son épouse. Le roi ignorait que Sara était mariée; il n'était donc pas coupable. Son excuse fut agréée par Dieu, qui d'ailleurs, connaissant sa bonne foi, l'avait empêché par une maladie de commettre le crime. Le Seigneur l'assura que, dès que Sara serait rendue à son mari, les prières d'Abraham obtiendraient la guérison d'Abimélech, tandis que la mort le frapperait, s'il la retenait auprès de lui.

Le roi, se levant de nuit, suivant la Vulgate; de grand matin, d'après le texte hébraïque, raconta à ses courtisans rassemblés par ses ordres le songe de la nuit. Tous furent remplis d'effroi. Abimélech, faisant venir Abraham, lui reprocha sa dissimulation, qui avait failli attirer sur lui et sur son royaume les vengeances divines, et se plaignit de la défiance qu'il lui avait témoignée. La justification d'Abraham fit cesser heureusement le malentendu. Plus noble et plus généreux que le pharaon dans une circonstance analogue, le roi de Gérare combla de présents Abraham et son épouse, et au lieu de les obliger comme lui à quitter son royaume, il leur laissa la liberté de s'établir à leur gré sur ses terres. A la prière d'Abraham, Dieu, selon sa promesse, guérit Abimélech et ses femmes de la maladie qu'il leur avait infligée à cause de Sara, et qui les avait rendues stériles. Gen., XX.

Dans tout cet épisode, Abimélech apparaît comme un roi connaissant et craignant le vrai Dieu, aimant la justice et ayant le crime en horreur. Son caractère religieux, noble et loyal, se manifeste dans d'autres relations qu'il eut avec Abraham. A l'époque où Agar et Ismaël venaient d'être renvoyés de la maison d'Abraham, il vint avec Phicol, le chef de son armée, proposer au patriarche de contracter alliance. Il a reconnu que Dieu est avec Abraham en toutes ses entreprises, lui dit-il; il demande en conséquence, sous la foi inviolable du serment, d'être traité, lui et sa postérité, avec la bienveillance qu'il a montrée précédemment envers son hôte. Ses serviteurs s'étaient emparés d'un puits creusé par les soins d'Abraham. Avant de jurer l'alliance, le patriarche se plaint de cette injustice. Abimélech l'ignorait, Abraham n'ayant pas réclamé; dès la première réclamation, son droit est reconnu. Ce point litigieux réglé, Abraham offre des présents, et l'alliance est conclue. Pour confirmer ses droits sur le puits contesté, Abraham donna encore sept brebis, et Abimélech s'en retourna avec Phicol, qui l'avait accompagné. Gen., XXI, 22-33. Voir Phicol.

E. Mangenot.

2. ABIMÉLECH, autre roi de Gérare du même nom. Il vit pendant une famine Isaac arriver sur ses terres, Gen., XXVI, 1. Serait-ce le roi que connut Abraham? Non. Quatre-vingts ans séparent les événements, et la différence des caractères dénote des personnages distincts. Tous deux craignent Dieu, il est vrai; mais les sentiments du second sont moins délicats, il témoigne à Isaac moins de bienveillance et moins de générosité que son prédécesseur à Abraham. La ressemblance des noms ne saurait faire une difficulté. Le nom d'Abimélech à Gérare, comme celui de Pharaon en Égypte, pouvait n'être qu'un titre, selon l'opinion commune, qui s'appuie sur la signification même du mot Abimélech, « mon père est roi. » Cette dénomination est très convenable pour un prince, qui doit être le père de ses sujets en même temps que leur roi. Mais même en admettant qu'Abimélech est un nom propre, il n'y a rien d'extraordinaire à ce que deux rois de la même dynastie portent le même nom; le fait est au contraire très commun, et les listes royales de divers peuples nous offrent des noms semblables, comme les Ramsès en Égypte, les Salmanasar en Assyrie, etc.

A l'exemple de son père et pour le même motif, Isaac fit passer Rébecca, sa femme, pour sa sœur. Son séjour au pays de Gérare durait depuis quelque temps déjà, quand, d'une fenêtre, Abimélech aperçut Isaac usant envers Rébecca d'une familiarité qu'un frère ne se permet pas à l'égard de sa sœur. Après avoir reproché au patriarche sa dissimulation, qui exposait les habitants de la contrée à se rendre coupables d'un grand crime, il défendit sous peine de mort d'attenter à son honneur et à celui de sa femme.

Isaac, tranquille désormais dans ce royaume, s'y livra à l'agriculture. La bénédiction divine faisant prospérer toutes ses entreprises, il acquit de grands biens. Les habitants en devinrent jaloux, et, cédant au ressentiment, comblèrent de terre les puits qu'Abraham avait creusés dans leur pays. Abimélech enjoignit à Isaac de quitter ses terres; il redoutait sa puissance. Retiré dans une vallée, Isaac se vit contrarié encore par les pasteurs, à l'occasion de nouveaux puits ouverts par ses serviteurs. Gen., XXVI, 6-22.

Retourné enfin à Bersabée, il y reçut la visite d'Abimélech, accompagné de Phicol, son chef d'armée (voir Phicol), et d'Ochozath, son conseiller. Le roi, regrettant d'avoir renvoyé un homme comblé des faveurs divines, sollicitait de lui une alliance confirmée par un serment. Le patriarche fit un festin, et après que des serments réciproques eurent scellé le pacte, il congédia ses visiteurs. Gen., XXVI, 26-33.

Ces trois événements ressemblent sensiblement aux épisodes qui signalèrent les relations d'Abraham avec le premier Abimélech. Les rationalistes en ont conclu que la Genèse relatait sous des noms divers deux récits des mêmes faits. Les différences toutefois sont trop grandes pour convenir à une unique série de faits diversement racontés. Étant donnés la persistance des mœurs et le retour des mêmes situations, des événements analogues ont pu facilement survenir dans le même pays, à des époques rapprochées et dans des circonstances différentes.

E. Mangenot.

3. ABIMÉLECH. Fils de Gédéon et d'une concubine ou femme de second rang, dont la Bible ne nous donne pas le nom. Josèphe l'appelle Δρούμας. *Ant. jud.*, V, VII, 1. Abimélech était le soixante-onzième (d'après quelques

exégètes, le soixante-dixième) des fils de Gédéon, Jud., VIII, 30, 31; cf. IX, 5, et était né à Sichem. Lorsqu'à la mort de son père il vit que sa qualité de fils d'une concubine l'empêchait de participer à la succession, son ambition lui fit concevoir un projet aussi cruel qu'audacieux : il rêva de devenir roi d'Israël. Peut-être la modestie de son père, refusant naguère l'établissement de la royauté dans sa descendance, Jud., VIII, 22, 23, avait-elle été pour lui l'occasion de ce désir. Depuis la mort de Gédéon, ce désir se transforma en une volonté arrêtée, au service de laquelle l'ambitieux mit les plus sauvages passions. Calomnier tous ses frères, pour les faire tous disparaître et pouvoir régner sans rival, tel fut son plan. Il s'en alla à Sichem, le pays de sa mère, où il comptait trouver des appuis pour l'exécuter. Là, en effet, il rencontra des oncles maternels qui l'écoutèrent, et se firent volontiers ses émissaires pour former un parti. Par leur intermédiaire, la haine des fils de Gédéon fut soufflée au cœur des Sichémites. On répandit le bruit que ces soixante-dix étrangers allaient se partager le pays et le réduire en une insupportable servitude. Ne vaudrait-il pas mieux pour Israël le gouvernement d'un seul homme, choisi dans leurs rangs, connaissant leurs besoins et tout dévoué à leurs intérêts? Cet homme, ce compatriote (*os vestrum et caro vestra*, Jud., IX, 2), c'est Abimélech. Le succès était facile. A quelle famille ne plairait-il pas de voir quelqu'un de son sang, de son esprit, de sa religion, au pouvoir suprême? D'après Stanley, *Jewish Church*, t. I, p. 353, le parti d'Abimélech se serait étendu au point de constituer une véritable ligue entre Sichem et les cités voisines, comme Thébès et Arumah, qui plus tard, et sans doute pour les mêmes motifs, suivirent Sichem dans la révolte. L'enthousiasme était tel, qu'on n'hésita pas, pour couvrir les frais du complot, à enlever du trésor du temple une somme de soixante-dix sicles (deux cents francs environ), qui y était en dépôt. Jud., IX, 4. Ce temple était dédié à Baal, le dieu Soleil, divinité que les Sichémites s'étaient choisie, au mépris de Jéhovah. Jud., VIII, 33. La Vulgate a reproduit ici, Jud., IX, 4, les deux mots hébreux *Ba'al berit*, les unissant en un seul nom propre, tandis qu'au chapitre précédent, elle les sépare et en donne la traduction : « le Baal de l'alliance, » Jud., VIII, 33, ainsi nommé sans doute parce que, par une sorte de parodie du culte de Jéhovah, les Sichémites contractaient alliance avec lui. Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, Berlin, 1839, t. III, p. 98.

Quant à la provenance de ce trésor, on pense qu'il avait une double origine : il se composait des biens propres du temple et de ceux des particuliers qui, pour plus de sécurité, y déposaient leur argent, cf. II Mac., III, 10-11, de même qu'on voyait les personnes s'y réfugier. Plus d'une fois, dans l'histoire du peuple juif, le trésor du temple sera employé pour des menées politiques, comme dans cette circonstance, III Reg., XV, 18; IV Reg., XVIII, 15-16. Il est à noter que le nombre de sicles enlevés et mis à la disposition de l'aventurier est égal à celui de ses frères. On dirait que la tête de chacun d'eux est payée à l'avance avec cet argent. Cette somme, toute minime qu'elle est, suffit à soudoyer quelques vagabonds avides de butin et d'aventures. A leur tête, Abimélech marcha sur Éphra, sous quelque prétexte parvint à réunir ses frères, et, aidé de ses sicaires, il les fit tous mourir. Ce fut une exécution en règle : l'un après l'autre et sur la même pierre, Jud., IX, 5, ils furent massacrés. Le texte dit que les soixante-dix frères périrent, parce que tel était le nombre de ceux qu'Abimélech voulait tuer; en réalité, soixante-neuf seulement succombèrent : le dernier s'échappa et survécut, pour assister plus tard à la ruine de son persécuteur.

Abimélech, se croyant seul maître, se fit proclamer roi (*mélék*), comme il l'avait rêvé. C'était la première fois qu'un chef des Hébreux osait prendre ce titre. L'investiture royale conserva d'ailleurs la simplicité de l'époque patriarcale. On se rendit à un chêne ou térébinthe voisin de Sichem. L'hébreu *'élôn mûṣâb*, que la Vulgate rend par *quercum quæ stabat*, est traduit par plusieurs exégètes : « près du chêne du poste de Sichem, » parce que dans Isaïe, XXIX, 3, le mot *mûṣâb* désigne un poste militaire. D'autres voient dans *mûṣâb* (participe passif *hophal*) un objet qui a été et demeure dressé, une sorte de monument, et traduisent : « près du chêne du monument. » Quoi qu'il en soit, c'est là que le meurtrier de ses frères fut acclamé roi par les habitants de Sichem et ceux de la maison de Mello (*Bêṭ Millô'*; Septante : Οἶκος Βηθμαχαλώ). Cette expression est obscure : peut-être désigne-t-elle la tour dont il est question plus loin, ℣. 46-49, car le mot *Millô'* est dérivé de *mâlâ'*, qui est employé dans la Bible dans le sens de château fort, citadelle. Voir MELLO. Il est possible qu'après son élection, Abimélech ait reçu l'onction royale, à laquelle Joatham semble faire allusion, ℣. 8. Avec le titre de roi, Abimélech inaugura un essai d'administration, dont le premier fonctionnaire fut Zébul, gouverneur de Sichem. Il y eut aussi un commencement d'organisation militaire et financière, toutes choses nouvelles en Israël. Pour le nouveau roi, il s'en alla vraisemblablement résider dans l'héritage paternel, à Éphra, d'où nous le verrons plus tard se mettre en marche sur Sichem.

Le plan d'Abimélech était réalisé et son ambition satisfaite, lorsque s'éleva une protestation. Elle venait de Joatham, le fils de Gédéon échappé comme par miracle au massacre. Ce fut pour le tyran une cruelle surprise, quand on lui annonça que, sur l'un des contreforts du Garizim les plus proches de Sichem, Joatham s'était montré vivant; qu'il avait, sous forme d'apologue, excité les Sichémites à la révolte, comparant Abimélech leur roi à un buisson d'où sortirait bientôt un feu qui dévorerait tous ses sujets; enfin que le peuple avait écouté ce discours sans protester. Jud., IX, 7-20. Non seulement il ne protestait pas; il commençait à porter avec peine le joug qu'Abimélech faisait peser sur lui. Cruel envers ses sujets comme il l'avait été envers ses frères, il régnait (l'hébreu porte ici *śârah*, « dominer, » au lieu de *mâlak*, « régner ») depuis trois ans sur Sichem et une partie de la Palestine, lorsque la révolte éclata. La Bible dit sans restriction que sa domination s'étendait sur Israël, ℣. 22; mais il faut manifestement entendre cette expression dans un sens restreint, puisque Béra, qui était en Palestine, n'était pas soumise à son autorité, ℣. 21. C'est de Sichem, sa capitale, la ville de son élection, que partit le mouvement insurrectionnel, mouvement dirigé par la main de Dieu, qui, à cette heure de ses justices, permettait à l'esprit mauvais de souffler la discorde et la rébellion jusqu'à amener ceux qui naguère avaient acclamé l'assassin de ses frères à lui reprocher cette exécution comme un crime abominable. Abimélech n'était pas à Sichem quand s'ourdit le complot, mais il devait y venir prochainement, et voici ce qu'on avait résolu. Les Sichémites se porteraient en armes sur les hauteurs voisines et se cacheraient en embuscade dans les retraites de l'Ébal et du Garizim. Ils l'attendraient, se jetteraient sur lui au passage, et Israël serait délivré. Cette poignée d'hommes trouva un chef dans un inconnu nommé Gaal, fils d'Obed, qui, plus violent que les autres, porta à son comble l'exaspération des Sichémites contre Abimélech, ℣. 26-27. C'était l'époque des vendanges. Il est indubitable que le *dévastant les vignes* de la Vulgate, Jud., IX, 27, est fautif, et doit se traduire littéralement par « ils vendangeaient les vignes »; car le verbe *baṣâr*, que saint Jérôme rend par *dévastant*, désigne partout ailleurs dans la Bible l'action de vendanger. Lev., XXV, 5, 11; Deut., XXIV, 24. De même, l'expression *foulant le raisin* n'indique point le pillage des vignes, mais l'action d'exprimer le vin en foulant le raisin; c'est le sens obvie du verbe *dârak*. Cf. Jer., XXV, 30. Josèphe affirme explicitement que les Sichémites étaient alors occupés à la vendange. *Ant. jud.*, V, VII, 3. C'est d'ailleurs le sens des Septante.

Or, après la vendange, de même qu'après la moisson, les Juifs avaient l'habitude de faire une sorte de fête religieuse,

consistant en sacrifices, repas, danses, cantiques de réjouissance et d'actions de grâces. Ce sont ces chants que la Vulgate désigne au ỳ. 27, et qu'on a peine à expliquer, si l'on entend la première partie du verset dans le sens de dévastation. Le mot hébreu *hillûlîm*, qui désigne ces chants, vient de *hâllal*, « louer, » et n'est employé qu'une seule fois ailleurs, Lev., XIX, 24, où il signifie les offrandes des nouveaux fruits de la quatrième année de la plantation des arbres. Ces chœurs de vendangeurs retentissaient du cri répété mille fois : *Hêdâd! hêdâd!* dont parle Jérémie, XXV, 30. C'est au milieu de ces réjouissances que Gaal arriva, produisant contre Abimélech ses excitations sauvages.

Un seul groupe d'hommes refusait de s'associer à cette révolution : c'était le parti des fonctionnaires et de tous ceux qui devaient leur position au nouveau roi. A leur tête était le gouverneur de la ville, Zébul. C'est lui qui secrètement fit avertir le tyran de ce qui se tramait, lui envoyant en même temps un plan ainsi conçu : Abimélech devait se rapprocher de Sichem, où Gaal et les siens venaient de rentrer, puis se dissimuler dans les montagnes, diviser sa troupe en quatre compagnies, chacune placée en embuscade et prête à se rallier aux autres pour fondre sur Gaal, quand il sortirait de Sichem. Ce plan était habilement dressé; mais Abimélech, emporté peut-être par sa fureur, ne sut pas assez dissimuler sa marche, si bien que Gaal, sondant du regard l'horizon en franchissant la porte de Sichem, découvrit ses bataillons. En vain Zébul voulut lui donner le change, affirmant que c'était l'ombre des montagnes et non le rideau noir des troupes ennemies; l'armée d'Abimélech était dépistée. Gaal suivait même de l'œil un détachement qui s'engageait dans un sentier, en face d'un chêne isolé (hébreu : « dans le chemin du Térébinthe des magiciens, » ỳ. 37). Le moment était décisif; Gaal, s'armant de courage, lança son armée sur celle d'Abimélech, qui, supérieure en nombre, força les Sichémites à reculer et à se renfermer dans leurs murs. Ce n'était pas une victoire; Abimélech le sentit et se retira à Ruma (hébreu : *'Arûmâh*), prêt à profiter de la première occasion. Elle se présenta le lendemain même. Se croyant en sécurité, les Sichémites étaient sortis pour aller à leurs travaux champêtres; ce fut le moment que choisit Abimélech pour se venger. Divisée en trois troupes et cachée par des plis de terrain, son armée, à un signal donné, se jeta sur les travailleurs et en fit un horrible massacre. Deux des trois bataillons poursuivirent ensuite ceux qui fuyaient dans la campagne, tandis que le troisième vint assiéger la ville, sous le commandement d'Abimélech, ỳ. 43-44. Le siège dura un jour, et se termina par la prise de la ville, qui par ordre du vainqueur fut rasée, et l'emplacement semé de sel, symbole de perpétuelle stérilité. Deut., XXIX, 23; Is., XVII, 6. Restait la citadelle : c'était peut-être une dépendance du temple de Baal (le sens du mot *ṣerîah* n'est pas bien déterminé), lieu très fortifié, dans lequel s'étaient réfugiés les survivants. Contre eux, Abimélech se livra à une vengeance sauvage. Accompagné de ses soldats, il alla sur le mont Selmon, voisin de Sichem, celui dont il est question Ps. LXVII, 15, et tous revinrent chargés de branches d'arbres, qu'ils entassèrent en un immense bûcher autour de la citadelle. Abimélech y fit mettre le feu, et tous ceux qu'elle renfermait périrent asphyxiés ou brûlés. De là le vainqueur marcha sur Thébès (peut-être Toubas, au nord-est de Sichem; voir THÉBÈS), dont les habitants s'étaient associés à la révolte. Il y avait là, comme à Sichem et dans toutes les villes fortes, une tour qui servait de citadelle aux assiégés. Quand la ville fut prise, les habitants s'y réfugièrent, et de la plate-forme ils se défendaient en désespérés. A cette dernière étape de ses victoires, Abimélech devait trouver le châtiment de ses crimes. Vaillant autant qu'il était cruel, il s'était approché jusqu'au pied de la tour, et il essayait d'y mettre le feu. A ce moment, une femme, saisissant un morceau d'une meule de moulin à bras (hébreu : *pélaḥ rékeb;* mot à mot, « le fragment [de meule] courant, » c'est-à-dire le morceau de la meule mobile qui se trouve à la partie supérieure des moulins à bras, *lapis vector;* cf. Deut., XXIV, 6; II Reg., XI, 21), le lança sur les assiégeants. Le tyran fut atteint et eut le crâne fracassé. Il allait mourir, quand la pensée d'avoir été tué de la main d'une femme vint révolter sa fierté. Appeler son écuyer et lui ordonner de le transpercer de son glaive fut le dernier acte de cet homme extraordinaire, dont la vaillance eût produit de grandes choses, si elle n'avait toujours été au service de son ambition.

P. RENARD.

4. **ABIMÉLECH**, nom donné dans le texte hébreu, I Par., XVIII, 16, à un fils d'Abiathar, grand prêtre. C'est une erreur de transcription pour Achimélech (*'Aḥimélek*), comme le prouvent plusieurs manuscrits, les versions (Septante, syriaq., chald., Vulg., arab.) et les lieux parallèles, II Reg., VIII, 17; I Par., XXIV, 3, 6, 31. Voir ACHIMÉLECH 1.

5. **ABIMÉLECH**, nom attribué, dans le titre du psaume XXXIII, à un roi philistin, appelé ailleurs *Achis*, I Reg., XXI, 10-14. Quelques manuscrits hébreux et certaines éditions de la Vulgate portent *Achimélech*, qui doit se décomposer peut-être en *Achis mélech*, « le roi Achis. »

ABINA (ou Rabina, abréviation de Rabbi Abina, selon une coutume de l'époque talmudique) fut le disciple de R. Aschi dans l'importante école de Sora, sur les bords de l'Euphrate. Il fut un de ses collaborateurs dans la compilation de la Ghemara ou Talmud de Babylone. On croit même qu'il l'acheva et fut le dernier des Amôraïm ou interprètes de la Mischna. Il mourut vers l'an 490. Voir TALMUD.

ABINADAB, hébreu : *'Abînâdâb*, « mon père est généreux; » Septante : Ἀμιναδάβ.

1. **ABINADAB**, lévite de Cariathiarim, dans la maison duquel l'arche reposa vingt ans. I Reg., VII, 1; II Reg., VI, 3, 4; I Par., XIII, 7.

2. **ABINADAB**, second fils d'Isaï et frère de David. Il suivit Saul dans sa campagne contre les Philistins. I Reg., XVI, 8; XVII, 13; I Par., II, 13.

3. **ABINADAB**, un des fils de Saül, tué à la bataille de Gelboé. I Reg., XXXI, 2; I Par., VIII, 33; IX, 39; X, 2.

4. **ABINADAB**, père d'un des douze officiers chargés de la table du roi Salomon, III Reg., IV, 11.

ABINOEM (hébreu : *'Abînô'am*, « mon père est agréable; » Septante : Ἀβινεέμ), père de Barac, de la tribu de Nephtali. Jud., IV, 6, 12; V, 1, 12.

ABIRAM (hébreu : *'Abîrâm*, « mon père est élevé; » Septante : Ἀβειρών), fils aîné d'Hiel, de Béthel. Il mourut lorsque son père, voulant rebâtir Jéricho, malgré la malédiction de Josué, en jeta les fondements. III Reg., XVI, 34; Jos., VI, 26.

ABIRON (hébreu : *'Abîrâm;* Septante : Ἀβειρών), fils d'Éliab, de la tribu de Ruben. Il se joignit à Coré et à Dathan dans la sédition qu'ils excitèrent contre Moïse et Aaron, au sujet de la souveraine sacrificature. La terre s'ouvrit pour engloutir tous les conjurés. Voir CORÉ, Num., XVI, 1, 12, 24-27; Deut., XI, 6; Ps. CV, 17; Eccli., XLV, 22.

ABISAG (hébreu : *'Abîšag*, signification inconnue; Septante : Ἀβισάγ), jeune fille originaire de Sunem ou Sunam (aujourd'hui Solam ou Sulem), petite ville de la tribu d'Issachar, au pied du Petit Hermon. Voir SUNAM. La beauté de cette jeune Israélite la fit choisir pour être la compagne de David dans sa vieillesse. III Reg., I, 3. Ce prince devait alors avoir soixante-dix ans; les travaux

excessifs de sa laborieuse carrière l'avaient épuisé, et malgré tous les expédients ses membres demeuraient glacés. C'est alors que ses serviteurs (ses médecins, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 3) lui donnèrent un conseil qui aujourd'hui peut nous paraître singulier, mais qu'il faut juger d'après le degré de civilisation, les mœurs et les usages reçus au temps de David. Abisag fut donc trouvée, entre toutes les filles d'Israël, la plus capable d'assister le vieux roi, de le servir, et de lui rendre, en partageant sa couche, la chaleur naturelle qui l'avait abandonné. Cf. Cornelius a Lapide, in *hunc locum*. La jeune vierge fut amenée à Jérusalem et donnée à David en qualité d'épouse de second rang, condition normale et exempte de tout caractère criminel, étant donnée la tolérance de la loi divine à l'égard de la polygamie à cette époque. Le roi l'accepta comme telle (saint Jérôme, Théodoret, Angelomé et presque tous les exégètes, contre Tostat et quelques autres), et si, en recevant d'elle les services dont il avait besoin, il respecta son intégrité, cette réserve elle-même, toute à la louange de David, insinue qu'il aurait pu légitimement agir d'une autre manière. Abisag demeura près de lui jusqu'à sa mort, et fut ensuite recherchée en mariage par Adonias, le quatrième des fils de David, III Reg., II, 17-25; cette demande cachait une menée politique contre Salomon; car épouser les femmes d'un roi défunt, c'était affirmer qu'on avait droit à sa succession. Adonias, déjà éconduit une première fois, revenait à ses desseins et voulait trouver en Abisag un moyen dissimulé d'arriver à la royauté. Mais Salomon comprit la fraude, et répondit à Adonias en le faisant mettre à mort. P. RENARD.

ABISAÏ, hébreu: *'Abîšaï* (*'Abšaï*, I Par., II, 17, etc., « mon père est un don; » Septante: 'Αβεσσά, 'Αβισαί, etc.), fils de Sarvia, sœur de David. Quoique neveu de ce prince, il était presque du même âge; car son oncle n'avait qu'environ vingt-huit ans quand lui-même nous est présenté pour la première fois par l'écrivain sacré comme un soldat déjà aguerri, I Reg., XXVI, 6. Sa parenté avec David, son dévouement à la personne de son oncle et sa rare bravoure firent de lui un personnage important. L'historien sacré le compte parmi « les vaillants d'Israël »; s'il n'arriva pas à être un des trois premiers, il fut du moins le chef et le plus renommé des trois seconds; dans une circonstance, il tua trois cents ennemis. II Reg., XXIII, 18-19; I Par., XI, 20-21.

Il s'était attaché de bonne heure à la fortune de David, et nous le voyons auprès de lui dès le temps de la persécution de Saül. C'est à cette époque que remonte le premier trait de courage de ce héros dont l'Écriture nous ait conservé le récit. Saül était venu, à la tête de trois mille hommes, traquer David dans le désert de Ziph. Le proscrit résolut d'aller la nuit jusqu'au roi endormi au milieu de son camp d'Hachila. « Qui vient avec moi? dit-il à Abisaï et à l'Héthéen Achimélech. — Moi! » répondit Abisaï, tandis qu'Achimélech gardait le silence. A la faveur des ténèbres et du sommeil où tout le monde était plongé, l'oncle et le neveu pénétrèrent dans le camp jusqu'à la tente royale. Abisaï proposa de profiter de l'occasion pour en finir d'un seul coup avec Saül, en le perçant de sa lance; mais David, qui ne prétendait que prouver une seconde fois, cf. I Reg., XXIV, à son persécuteur sa modération et sa loyauté, l'en empêcha, et lui ordonna d'enlever seulement au roi sa coupe et la lance qu'il avait plantée en terre à côté de sa tête. I Reg., XXVI, 1-12. Ce ne fut pas la seule fois que David dut modérer le zèle d'Abisaï contre ses ennemis: s'il ne l'eût arrêté, à l'époque de la révolte d'Absalom, Séméi, partisan du rebelle, aurait payé de sa tête ses injures contre le roi. II Reg., XVI, 9-10; XIX, 21-22.

Ce dévouement, qu'Abisaï poussa trop loin dans ces circonstances, il en donna à David une preuve éclatante dans une autre occasion. Pendant une guerre contre les Philistins, il lui sauva la vie au moment où, fatigué par un long combat, il allait succomber sous les coups formidables du géant Jesbibenob, qui avait à sa lance un fer du poids de plus de huit livres; Abisaï s'élança sur le Philistin et le tua. II Reg., XXI, 15-17.

Avec cette générosité et cette bravoure, Abisaï possédait d'autres qualités qui le rendaient digne du commandement; il l'exerça de bonne heure, et presque toujours sous les ordres de Joab, son frère. Ils mirent ensemble en déroute les troupes d'Abner au combat de Gabaon. II Reg., II, 24. Voir ABNER 1. Il souilla malheureusement la gloire qui lui revenait dans cette victoire en se faisant le complice de Joab, lorsque celui-ci assassina Abner pour venger Asaël, leur plus jeune frère, tué par le général d'Isboseth à cette journée de Gabaon. Ce fut Joab qui donna le coup mortel, mais en présence et avec l'assentiment d'Abisaï, auquel l'Écriture attribue l'attentat aussi bien qu'à son frère. II Reg., III, 30.

Abisaï joua un rôle considérable dans les diverses guerres qu'entreprit David devenu roi de tout Israël. Nous voyons le frère de Joab paraître en particulier avec honneur dans deux expéditions importantes. Il défit d'abord les Iduméens, auxquels il tua dix-huit mille hommes dans la vallée des Salines, et il établit des garnisons dans le pays pour en assurer la possession au roi d'Israël. I Par., XVIII, 12-13. David était sans doute présent à cette bataille, et c'est pourquoi on lui en attribue ailleurs le succès. II Reg., VIII, 13. Plus tard, dans une autre guerre dirigée contre les Ammonites ligués avec les Syriens, Joab attaqua ces derniers, et laissa à Abisaï le soin de combattre les premiers. Des deux côtés l'ennemi fut mis en fuite, et chacun des deux frères remporta une victoire complète. II Reg., X, 9-14; I Par., XIX, 11-15.

La révolte d'Absalom trouva Abisaï toujours fidèle à David. Il reçut le commandement de l'un des trois corps d'armée formés à cette occasion. Conjointement avec Joab et Éthaï, il battit et dispersa l'armée du rebelle, II Reg., XVIII, 2; mais il ne prit aucune part à sa mort, et n'encourut pas par conséquent comme Joab, qui avait tué ce prince, la disgrâce de David. Au contraire, lorsque Amasa, à qui le roi avait promis la succession de Joab, tarda d'arriver avec les forces destinées à réprimer la sédition de Séba, c'est lui que son oncle mit à la tête des troupes disponibles pour aller étouffer sans retard cette révolte naissante. II Reg., XX, 6. Il fut ainsi investi du commandement suprême. Il y en a cependant qui regardent comme invraisemblable que les soldats de Joab, expressément nommés au ŷ. 7, aient consenti à marcher sous un autre chef, et que lui-même ait fait partie de cette expédition sous les ordres de son frère. Ils pensent donc que, conformément à la version syriaque et au récit de Josèphe, David confia le commandement, non à Abisaï, mais à Joab. Il est certain du moins qu'Abisaï coopéra à la défaite de Séba. II Reg., XX, 10.

A partir de ce moment, la Bible ne nous apprend plus rien de ce héros. Par son généreux dévouement et son inviolable fidélité, par sa force, sa vaillance et son audace intrépide, Abisaï avait été l'un des plus dignes compagnons et des plus remarquables auxiliaires de David.

E. PALIS.

ABISUÉ, hébreu: *'Abîšûa'*, « mon père sauve » ou « est le salut ».

1. ABISUÉ (Septante: 'Αβεσσουέ), fils de Balé, le fils aîné de Benjamin. I Par., VIII, 4.

2. ABISUÉ (Septante: 'Αβισού, 'Αβισουέ), fils de Phinées, le grand prêtre; il succéda à son père et fut le quatrième grand pontife des Hébreux. I Par., VI, 4, 5, 50. Il est mentionné parmi les ancêtres d'Esdras. I Esdr., VII, 5.

ABISUR (hébreu: *'Abîšûr*, « mon père est un rempart, une défense; » Septante: 'Αβισούρ), second fils de Séméi, de la tribu de Juda; il épousa Abigaïl (hébreu: *'Abîhâyil*). I Par., II, 28, 29. Voir ABIGAÏL 3.

ABITAL (hébreu : *'Abîtâl,* « mon père est la rosée; » Septante : 'Ἀβιτάλ), sixième femme de David et mère de Saphatias, cinquième fils du roi-prophète. II Reg., III, 4; I Par., III, 3.

ABITOB (hébreu : *'Abîtûb,* « mon père est bon; » Septante : 'Ἀβιτώλ), Benjamite, fils de Saharaïm et de Husim, l'une de ses femmes. I Par., VIII, 8, 11. (La Vulgate porte, au verset 11, Mehusim; mais, dans l'hébreu, *mêḥušîm* signifie *de Ḥusim.*)

ABIU (hébreu : *'Abîhû',* « mon père est Jéhovah; » Septante : 'Ἀβιούδ), fils d'Aaron et d'Élisabeth, Exod., VI, 23, frère de Nadab, d'Éléazar et d'Ithamar. Il fut admis, sur l'ordre de Dieu, à l'honneur de monter sur le Sinaï avec Moïse, Aaron son père, Nadab son frère, et les soixante-dix notables ou anciens. Exod., XXIV, 1, 9. Il participa avec ses frères aux cérémonies de l'institution du sacerdoce lévitique, et avec eux il assista Aaron dans l'oblation des premiers sacrifices, Lev., VIII, IX : toutes choses qui eussent fait de cette fête un jour de joie parfaite, si la fin n'avait été attristée par la mort violente de deux de ces prêtres, Abiu lui-même et son frère Nadab. Par quelle faute encoururent-ils la colère de Dieu? Après de longues et savantes discussions sur ce sujet, la lumière n'est pas encore faite. Le texte dit seulement qu'Abiu, avec son frère, offrit au Seigneur, dans la cassolette à encens, un feu étranger et prohibé. Lev., X, 1. L'archéologie biblique ne nous fournit aucune donnée pour préciser avec certitude cette expression vague. Suffirait-il, pour l'expliquer, de dire que l'encens jeté sur les charbons ardents avait été préparé d'une manière différente de celle que Dieu avait prescrite? Exod., XXX, 34-38. Selon cette interprétation, les mots « feu étranger » ne devraient pas s'entendre dans le sens propre. Le feu désignerait un sacrifice, et l'épithète étranger signifierait que ce sacrifice aurait été offert d'une manière irrégulière. Keil, *Commentar über die Bücher Moses,* in *h. l.* D'autres cherchent la faute dans l'heure à laquelle cet encens était offert, Dieu ayant déterminé pour l'oblation des parfums deux moments de la journée, le matin et le soir. Exod., XXX, 7-8. Knobel, in *h. l.* Malheureusement cette supposition ne repose sur aucun fondement. Il faut en dire autant de celle qui voit le délit dans l'état d'impureté ou d'ivresse où se seraient alors trouvés Abiu et Nadab. D'après l'interprétation la plus généralement adoptée et la plus vraisemblable, Abiu et son frère, voulant sans doute rendre grâces à Dieu de leur élévation au sacerdoce, au lieu de prendre du feu sur l'autel des holocaustes, avaient été le chercher dans un foyer profane. À cette explication, qui est celle de tous les anciens commentateurs et de la plupart des modernes, on objecte que l'ordre de se servir d'un feu pris à l'autel des holocaustes n'avait pas encore été formulé, et que, même lorsqu'il le fut, il ne concerna que le sacrifice des parfums, offert dans le grand jour de l'expiation annuelle, où le grand prêtre entrait dans le Saint des saints. Lev., XVI, 12. Cette difficulté est facilement soluble, si l'on remarque que tous les sacrifices de même nature s'offraient d'après les mêmes rites, et que sans doute la mention spéciale exprimée à l'occasion de la grande expiation n'est que l'application d'une loi générale faite à un cas particulier.

Quoi qu'il en soit, Abiu reçut, ainsi que son frère, le châtiment de sa transgression. Un feu sortit « du Seigneur », c'est-à-dire probablement du Saint des saints, et foudroya les coupables, sans consumer ni leurs corps, ni même leurs vêtements; ils tombèrent à l'endroit même où ils offraient l'encens étranger, sans doute à l'entrée du tabernacle. Lev., X, 2. En présence de cette mort foudroyante, Aaron se tut, révérant dans sa douleur l'inexorable justice de Jéhovah, tandis que Moïse, sur l'ordre de Dieu, expliquait ce terrible châtiment, et justifiait la colère du Dieu trois fois saint. Misaël et Élisaphan, parents d'Abiu et de Nadab, prirent les cadavres dans l'état où la mort les avait frappés, encore vêtus de leurs tuniques de lin, et les jetèrent hors du lieu saint. Il fut permis aux Israélites de pleurer sur eux et de leur faire des funérailles. Pour les prêtres, que leurs fonctions attachaient plus étroitement à la cause de Dieu, il leur fut interdit et de porter le deuil et d'assister à la sépulture des victimes, ce qui aurait paru une sorte de désapprobation de la conduite de Dieu. Abiu et son frère ont été souvent présentés, par les auteurs spirituels, comme des exemples capables d'inspirer aux prêtres de la loi nouvelle un grand respect de leurs fonctions et une crainte salutaire dans l'exercice du culte divin.

P. Renard.

ABIUD, hébreu : *'Abîhûd,* « mon père est honneur ou gloire; » Septante : 'Ἀβιούδ.

1. **ABIUD,** fils de Balé et petit-fils de Benjamin. I Par., VIII, 3.

2. **ABIUD** (Nouveau Testament : 'Ἀβιούδ), fils de Zorobabel, dans la généalogie de Notre-Seigneur par saint Matthieu, I, 13.

ABLUTION. Voyez Purification.

ABNER, hébreu : *'Abnêr* et *'Abînêr,* « mon père est la lumière, ou père de la lumière; » on lit *'Abînêr* I Sam. (I Reg.), XIV, 50, dans le texte original; partout ailleurs *'Abnêr;* Septante : 'Ἀβεννήρ.

1. **ABNER,** fils de Ner, de la tribu de Benjamin, général en chef de l'armée de Saül. Il est le premier à qui ce titre ait été donné dans la monarchie juive, parce qu'il n'y eut pas d'armée proprement dite chez les Israélites avant Saül. Voir Armée. Ce prince, qui fut un roi soldat, organisa une armée régulière permanente de trois mille hommes, I Reg., XIII, 2; elle servit de noyau au reste de ses troupes, et lui permit d'entreprendre désormais des guerres offensives. Il en confia le commandement à son cousin Abner, le plus brave parmi les guerriers qu'il s'était choisis pour lutter avec succès contre les Philistins. I Reg., XIV, 50, 52; XVII, 55; XXVI, 15. Cependant il resta lui-même le véritable chef de son armée dans toutes les guerres qu'il soutint ou entreprit; nous ne voyons jamais Abner conduire une expédition en l'absence du roi, comme plus tard Joab le fit plusieurs fois sous David.

Le rôle du général fut donc assez effacé tant que vécut Saül; l'historien sacré ne raconte de lui, pendant cette période, aucun fait important. Il nous apprend seulement qu'il était, en sa qualité de général en chef, le commensal de Saül avec Jonathas et David, et il nous le montre à côté du roi dans deux circonstances : d'abord le jour du combat de David contre Goliath, dans la vallée du Térébinthe, I Reg., XVII, 55-57; ensuite lorsque, au désert de Ziph, il s'endormit aussi profondément que les autres, et ne s'aperçut pas que David, accompagné d'Abisaï, enlevait à Saül sa coupe, avec la lance qu'il avait plantée en terre tout près de sa tête. I Reg., XXVI.

Après la mort de Saül et de son fils Jonathas à la bataille de Gelboé, I Reg., XXXI, 6, Abner exerça effectivement ses fonctions de général et devint le véritable chef, non seulement de l'armée, mais encore de l'État. Tandis que David recevait pour la seconde fois l'onction sainte à Hébron et y était proclamé roi par la tribu de Juda, Abner emmenait Isboseth, quatrième fils de Saül, à Mahanaïm, II Reg., II, 8, selon l'hébreu, ville située au delà du Jourdain, non loin du gué du Jaboc. Voir Mahanaïm. Là, à l'abri des attaques des Philistins, il fit reconnaître la royauté de ce prince d'abord dans tout le pays à l'est du Jourdain, et ensuite, successivement, dans les diverses contrées à l'ouest du fleuve, sauf le territoire de la tribu de Juda.

Benjamite comme Saül et son proche parent, puisqu'ils étaient fils de deux frères, Abner fut-il inspiré en cette circonstance par l'esprit de famille et de tribu? Céda-t-il à l'ambition? Ou bien pensa-t-il simplement servir la cause de la justice et défendre les droits d'Isboseth? C'est ce qu'on ne saurait décider avec certitude. Il semble qu'il pouvait de bonne foi proclamer roi Isboseth, quoique le droit de David à la couronne fût établi par le fait de l'onction royale, que Samuel lui avait conférée sur l'ordre de Dieu même, I Reg., XVI, 1-13; car cette consécration était restée secrète. On n'avait pu faire, touchant la future royauté de David, que des conjectures fondées sur sa vertu, sa bravoure, sa popularité toujours croissante. Une prophétie de Samuel annonçant à Saül, avant même le choix divin de David, que Dieu lui ôterait la couronne pour la donner à un autre meilleur que lui, I Reg., XV, 28, devait corroborer ces conjectures. Elles étaient devenues pour Jonathas une certitude vers la fin du règne de son père, et cependant il ne connaissait pas l'onction royale de David, ou du moins il ne lui en parla pas. I Reg., XXIV, 21. Abner pouvait donc l'ignorer lui-même au moment de la mort de Saül, bien qu'il paraisse l'avoir connue plus tard, II Reg., III, 9-10, 18, et voir par conséquent dans Isboseth le légitime successeur de son père. La détermination qu'il prit d'établir la royauté de ce prince, et l'habileté qu'il déploya pour l'affermir et l'étendre, retardèrent de sept ans et demi l'union de tous les Israélites sous le sceptre de David. II Reg., II, 11.

Cette durée du schisme ainsi précisée est assez difficile à concilier avec ce qui est dit, II Reg., II, 10, qu'Isboseth régna deux ans sur Israël; les commentateurs donnent de ce passage diverses explications, qui laissent toutes la question indécise. Voir ISBOSETH. Ils ne trouvent pas moins de difficulté pour suppléer à la sobriété du récit biblique relatif aux événements de cette période, surtout en ce qui regarde David, qui paraît s'être renfermé vis-à-vis du royaume du nord dans une politique d'expectative et de paix armée. Abner l'en fit sortir en quittant Mahanaïm et en franchissant le Jourdain, sans doute dans le dessein d'étendre plus avant vers le sud la puissance d'Isboseth. II Reg., II, 12. Joab, général de David, accourut d'Hébron et vint à sa rencontre. Les deux armées se trouvèrent en présence à Gabaon, l'El-Djib moderne, à deux lieues au nord-ouest de Jérusalem, près d'une vaste piscine, Jer., XLI, 12, représentée vraisemblablement de nos jours par la source d'Aïn el-Djib. Elles étaient campées en face l'une de l'autre, des deux côtés de la piscine, lorsque Abner proposa un combat singulier entre quelques hommes des deux camps; Joab accepta. Plusieurs, s'appuyant sur le verbe « jouer », dont se sert Abner, II Reg., II, 14, ont pensé qu'il n'avait en vue qu'une sorte de divertissement militaire, pour montrer la bravoure de ses soldats; sa proposition mériterait certainement, dans ce cas, le blâme que lui infligent beaucoup de commentateurs, quoiqu'il ne faille pas juger trop sévèrement d'après nos idées et nos mœurs les faits de ces temps anciens, et les actes d'hommes qui faisaient métier de se battre. Cependant on croit plus communément, d'après l'ensemble du récit, qu'Abner proposa de substituer un combat de quelques champions à une bataille générale, soit qu'il voulût épargner le sang de ses soldats, soit que, comme certains interprètes l'ont conjecturé, voyant l'infériorité de ses troupes, il eût dessein de sauver ainsi son honneur, en ne se retirant pas sans avoir au moins donné cette preuve de courage.

Si telles furent ses intentions, l'événement ne répondit pas à son attente. Douze hommes de Benjamin et douze de ceux de David s'avancèrent. Usant tous de la même tactique, chaque combattant saisit d'une main son adversaire à la tête, et de l'autre lui enfonça son épée dans les flancs; ils s'entretuèrent tous en un instant. Le texte hébreu permettrait bien à la rigueur de soutenir que les douze Benjamites furent seuls tués; mais ce sens n'a été adopté que par de rares interprètes, et l'on admet généralement que les choses se passèrent comme le dit la Vulgate. Les soldats des deux armées se précipitèrent aussitôt en avant, et la mêlée devint générale. Après un rude combat, les soldats d'Abner cédèrent; lui-même fut entraîné dans la déroute. L'agile Asaël, le plus jeune des frères de Joab, s'élança à sa poursuite. Abner, se sentant serré de près, se retourna par deux fois, et engagea le jeune guerrier à le laisser pour en attaquer d'autres, et à ne pas le contraindre de le tuer. Il montra assurément de la modération en cette circonstance, et l'on a avec juste raison loué sa générosité. Mais il avait encore un autre motif de ne point tuer Asaël, c'est celui qu'il lui déclare lui-même. II Reg., II, 22. Il savait que Joab, dont il connaissait le caractère vindicatif, ne manquerait pas de se constituer « le vengeur du sang » de son frère, Gen., XXXIV, 30; Num., XXXV, 19; II Reg., XIV, 7, 11, selon une coutume en vigueur en Orient, et qui existait même en Grèce, tempérée par la composition ou rachat, comme l'attestent les plaidoyers de Démosthène contre Panténète, 58-59, et contre Théocrine, 28. Voir, dans l'*Iliade,* la description du bouclier d'Achille, XVIII, 497 et suiv., et le discours d'Ajax, IX, 629 et suiv. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, les Arabes évitent tant qu'ils peuvent de tuer personne dans leurs razzias, de peur de s'attirer d'inévitables représailles. C'est cette crainte surtout qui retenait Abner, et la suite du récit fait voir combien elle était fondée. II Reg., III, 27. Cependant le jeune homme avançant toujours, il lui enfonça dans le ventre la hampe de sa lance, et, l'ayant étendu mort à ses pieds, il reprit sa course.

Il put enfin, au coucher du soleil, rallier les siens sur un monticule, et faire volte-face à l'ennemi. Élevant alors la voix, il reprocha à Joab cette poursuite sans merci de ceux qui étaient ses frères par la religion et par le sang, et lui représenta qu'il n'était pas prudent de pousser à bout un ennemi et de le réduire au désespoir. « Vive le Seigneur! lui répondit Joab; si tu avais parlé ce matin, le peuple aurait cessé de poursuivre son frère. » II Reg., II, 27. D'après l'hébreu, la réponse de Joab aurait été : « Si tu n'avais pas parlé ce matin, » etc., c'est-à-dire si tu ne nous avais pas provoqués. Joab semble dire que les deux armées se seraient retirées sans combattre, ce qui s'accorderait assez avec la modération de David dans sa lutte contre Isboseth. Joab sonna donc de la trompette et arrêta la poursuite. Il n'avait perdu que dix-neuf hommes, non compris Asaël, tandis que l'on compta trois cent soixante morts du côté d'Abner.

Le récit de ce combat est suivi de ces simples paroles : « Il y eut donc entre la maison de David et celle de Saül une longue lutte, au cours de laquelle David progressait et se fortifiait sans cesse, tandis que la maison de Saül allait s'affaiblissant de jour en jour. » II Reg., III, 1. Cette décadence de la maison de Saül se fit sans doute par des moyens politiques plus que par les armes, car la Bible ne mentionne aucune bataille depuis celle de Gabaon. Abner dut se détacher peu à peu d'une cause qui perdait tous les jours du terrain, jusqu'à ce qu'enfin Isboseth lui-même lui fournit l'occasion de s'en séparer tout à fait et de l'abandonner. Il lui reprocha d'avoir épousé (c'est d'une union légitime que les commentateurs croient généralement qu'il s'agit) une femme de second rang de Saül, Respha, qui avait survécu à ce prince. Voir RESPHA. D'après les idées de l'Orient, c'était faire acte de prétendant, le roi seul ayant le droit d'épouser les femmes du roi défunt. Grotius, *in h. l.;* cf. II Reg., XVI, 21; III Reg., II, 22, et les faits rapportés par Hérodote, III, 68, et Manéthon, dans Josèphe, *Cont. Apion.,* I, XV. Voir ABSALOM et ADONIAS. On ne dit pas qu'Abner ait nié le fait, mais il regarda ce reproche comme un outrage qu'un homme de son rang ne devait pas souffrir; il rappela à Isboseth, en termes durs et humiliants, qu'il lui était redevable de la couronne et de la liberté même, et lui jura qu'il allait le punir de son ingratitude en travaillant à ruiner sa cause et à faire

régner David sur tout Israël. Le faible prince, qui avait peur de lui, se tut; mais cet humble silence ne désarma pas la colère d'Abner : il se mit incontinent en devoir d'accomplir son serment.

Il envoya secrètement des émissaires à David pour lui demander de faire amitié avec lui, s'engageant de son côté à le soutenir et à lui rallier tout Israël. David ne pouvait qu'accepter une telle proposition; il y mit cependant une condition : c'est qu'Abner, en venant traiter cette affaire, lui ramènerait Michol, fille de Saül, qui était toujours sa femme légitime, I Reg., XVIII, 27, quoique le roi son père l'eût fait épouser à Phaltiel de Gallim, après sa rupture définitive avec David. I Reg., XXV, 44. Rien de plus naturel que ce désir de David de rentrer en possession d'une épouse qui lui avait d'ailleurs témoigné tant d'affection et de dévouement, I Reg., XIX, 11-17, et dont il avait si chèrement acheté la main, I Reg., XVIII, 20-28; mais il est permis de supposer que la politique fut pour quelque chose dans l'empressement qu'il mit à la rappeler : la présence de la fille de Saül devait contribuer à lui rendre favorables beaucoup de partisans d'Isboseth, surtout parmi les Benjamites, et son voyage à Hébron servirait d'ailleurs de prétexte à celui d'Abner. Il la demanda directement à Isboseth, à qui son titre de frère et de roi donnait autorité sur elle; le secret de ses négociations avec Abner exigeait du reste que celui-ci ne parût pas dans une affaire qui était à l'avantage de David. Il y en a cependant qui pensent qu'Abner n'agit pas secrètement, et qu'il prépara ouvertement et au grand jour l'exécution de la menace faite à Isboseth. Le secret fut du moins gardé à Hébron, car Joab ignora tout jusqu'à la fin. II Reg., III, 23.

Abner se chargea d'aller prendre Michol à Gallim, et de la conduire à Hébron avec une escorte de vingt hommes. A Bahurim (voir ce mot), il renvoya Phaltiel, qui l'avait suivie jusque-là en pleurant. Arrivé à Hébron, il acheva l'œuvre commencée par ses émissaires en concluant avec David le traité qui faisait le véritable objet de son voyage. II Reg., III, 19. Il avait eu soin de préparer avant son départ les esprits des anciens d'Israël, et en particulier de ceux de Benjamin; il leur avait rappelé les souhaits qu'ils formaient eux-mêmes depuis longtemps pour l'avènement de David, III Reg., III, 17-19; la seule chose qui restait à faire était donc de s'entendre définitivement avec le roi sur les conditions de la paix et sur les moyens à prendre pour la réunion des deux royaumes. II Reg., III, 21.

Quand tout fut réglé, Abner quitta Hébron. Mais en ce même temps Joab y rentrait, de retour d'une expédition heureuse. On lui apprit l'accueil honorable que David avait fait au chef de l'armée d'Isboseth et l'amitié qu'il lui avait témoignée. Il courut aussitôt chez le roi pour lui reprocher d'avoir laissé repartir Abner, qu'il lui représenta comme un fourbe, venu pour reconnaître de près l'état de ses affaires, afin de pouvoir lui nuire plus sûrement; puis il sortit, et ayant, à l'insu de David, envoyé prier Abner, déjà parvenu à la citerne de Sira (voir ce mot), de revenir sur ses pas, Abner rentra sans défiance à Hébron. Alors Joab, feignant d'avoir à lui parler en secret, l'attira au milieu d'une porte de la ville, et l'assassina sous les yeux et avec la complicité de son frère Abisaï. Il vengeait ainsi la mort de son autre frère Asaël, II Reg., III, 27, qu'Abner avait tué au combat de Gabaon; mais Joab ne pouvait ignorer qu'Abner n'avait frappé Asaël qu'à son corps défendant, et qu'il n'y avait donc pas lieu de venger cette mort. Du reste, les paroles qu'il venait d'adresser à David, et son ambition, qui le poussa plus tard à frapper Amasa de la même manière, II Reg., XX, 8-10, donnent lieu de penser que le désir de venger son frère ne fut pas le seul mobile de ce meurtre, et que l'ambition y eut une bonne part. Abner était pour lui un rival redoutable, destiné à prendre la première place dans le nouveau royaume : David ne laisserait pas assurément au second rang celui qui, sous le nom d'Isboseth, avait été plus roi que général, II Reg., III, 6, et dont il venait de recevoir un royaume sans avoir à répandre une goutte de sang. Le roi tenait d'ailleurs Abner en très haute estime, et le considérait comme le premier entre les vaillants de Saül. I Reg., XXVI, 15; cf. II Reg., III, 38.

David protesta publiquement et à diverses reprises contre cet attentat, afin que chacun sût qu'il n'en était complice d'aucune manière. Il fit faire à Abner des funérailles solennelles, et obligea Joab de porter le deuil de sa victime et de marcher devant son cercueil; lui-même venait à la suite. Il pleura sur sa tombe avec tout le peuple, célébra dans une courte élégie la vaillance d'Abner, et manifesta son regret de ce que son pouvoir était encore trop peu affermi pour lui permettre de punir le meurtrier : « Qu'à celui qui a fait le mal, ajouta-t-il, le Seigneur rende selon sa malice. » II Reg., III, 39. C'était une sorte de menace qui ne devait pas rester sans effet. De longues années plus tard, David, se sentant près de sa fin, recommanda à Salomon de ne pas épargner le fils de Sarvia, comme il avait été obligé de le faire lui-même, et bientôt Joab expiait par une mort violente sa complicité dans les menées ambitieuses d'Adonias, en même temps que le meurtre d'Amasa et celui d'Abner. III Reg., II, 5-6, 32-34.

Les qualités d'Abner justifiaient la douleur que sa mort causa à David, l'estime que le roi avait toujours eue pour lui et les louanges qu'il lui donna en diverses circonstances. Loyal, confiant, généreux, il savait, comme soldat, allier le sang-froid avec le courage, et une grande modération avec le sentiment de sa force et de sa valeur. Comme homme d'État, il fit preuve d'habileté, d'esprit de suite, de persévérance pour étendre peu à peu les frontières du royaume d'Isboseth. Il venait de donner, quand il mourut, une dernière preuve de ses talents diplomatiques dans ses négociations avec David. Mais malheureusement il ternit tant de belles qualités par l'ambition, qui lui fit continuer, sinon commencer un schisme national, afin de régner sous le nom d'Isboseth. S'il put, en effet, regarder d'abord de bonne foi ce prince comme l'héritier légitime du trône de Saül, comment admettre qu'il ignora pendant plus de sept ans les droits de David à la couronne? Le langage qu'il tint lui-même, à l'époque de sa rupture avec Isboseth, semble écarter cette supposition. II Reg., III, 9-10, 18. Beaucoup regardent, et avec raison, ce semble, comme impossible que, Saül mort, David n'ait pas divulgué sans retard son élection divine et sa consécration par Samuel, et produit ainsi son titre incontestable à la royauté d'Israël. Voir Hummelauer, *Comment. in lib. Samuelis*, Paris, 1886, p. 285. D'ailleurs, la futilité du motif pour lequel il abandonna Isboseth, et les ouvertures intéressées qu'il fit aussitôt après à David, montrent assez clairement que, au moins à la fin, ce n'était pas un zèle bien convaincu pour les droits du fils de Saül qui le faisait rester dans son parti. L'ambition l'avait tenu hors du devoir; ce fut l'ambition qui l'y fit rentrer. Mais au moment même où, assuré du succès, il voyait une nouvelle et brillante carrière s'ouvrir devant lui, la jalousie de Joab l'arrêta, et l'épée de cet autre ambitieux fut peut-être l'instrument dont la Providence voulut se servir pour punir l'ambitieux Abner. E. PALIS.

2. **ABNER**, père de Jasiel, qui fut le chef de la tribu de Benjamin sous le règne de David. I Par., XXVII, 21. Cet Abner n'est probablement pas différent du précédent.

ABNÊT, nom hébreu, אבנט, d'une sorte de ceinture qui faisait partie du costume sacerdotal, et qui n'a pas de nom particulier dans nos langues. Les ceintures ordinaires ne sont jamais désignées par ce mot dans la Bible hébraïque. L'*'abnêt* n'était porté régulièrement que par les prêtres. Cependant Isaïe, XXII, 21, parle d'un personnage important, Sobna, qui avait un *'abnêt*, et dont la ceinture est sans doute ainsi appelée parce qu'elle était remarquable par sa richesse et par sa beauté. (Il n'y aurait pas d'exception, si l'on acceptait la tradition juive, rapportée par

Jarchi, in Is., XXII, 21, et qu'on retrouve aussi dans le *Chronicon pascale, Pat. gr.*, t. XCII, col. 301, et d'après laquelle Sobna, dont parle le prophète, était de race sacerdotale.) Du reste, à part ce passage d'Isaïe, l' *'abnêt* n'est nommé que dans le Pentateuque, Exod., XXVIII, 4, 39, 40; XXIX, 8 (9); XXXIX, 29; Lev., VIII, 7, 13; XVI, 4. Les Septante l'ont traduit par ζώνη, et la Vulgate ordinairement par *balteus*, deux fois par *cingulum*, Exod., XXXIX, 28 (hébreu, 29); Is., XXII, 21, et une autre fois par *zona*, Lev., XVI, 4. Elle ressemblait peut-être aux ceintures de luxe égyptiennes, dont les monuments figurés de la vallée du Nil nous ont conservé la représentation. (Fig. 7.)



7. — Prêtre égyptien portant la ceinture.
(Thèbes. D'après Wilkinson.)

Le texte sacré nous dit qu'elle était brodée et faite avec les matières les plus précieuses : fin lin, hyacinthe, pourpre, écarlate. Exod., XXXIX, 28 (29); XXVIII, 39. Josèphe la décrit d'une manière plus précise. *Ant. jud.*, III, VII, 2. Il dit qu'elle était d'une étoffe de lin tissée avec une telle finesse, qu'elle ressemblait à la dépouille d'un serpent, et qu'elle était couverte de fleurs brodées avec des fils bleus, pourpres, écarlates et blancs. Sa largeur était d'environ quatre doigts; sa longueur suffisante pour faire plusieurs fois le tour du corps de celui qui la portait; elle pendait par devant jusqu'aux pieds. Lorsque le prêtre exerçait ses fonctions sacerdotales, il rejetait sur son épaule les bouts de son *'abnêt*. A ces détails fournis par l'historien juif, Maimonide ajoute, *De vas. sanct.*, 8, que la ceinture portée par le grand prêtre et par les prêtres ordinaires était de lin blanc, brodé avec de la laine, mais qu'au jour de la fête de l'Expiation, l' *'abnêt* du pontife était entièrement de lin blanc. Cf. Lev., XVI, 4. Sa longueur était de trente-deux coudées, c'est-à-dire de plus de quinze mètres. Cette longueur paraît bien considérable. Cf., sur cette partie des vêtements sacerdotaux, S. Jérôme, *Ep. LXIV ad Fabiolam de veste sacerdotali*, 12, t. XXII, col. 614.

Josèphe termine sa description par une remarque qui mérite d'être notée. « Moïse, dit-il, a appelé cette ceinture *abanêt* (ἀβανήθ); mais nous, nous l'appelons *émian* (ἐμιαν), ayant appris ce nom des Babyloniens. » Cela semble indiquer que les Juifs, captifs en Chaldée, avaient changé la dénomination antique pour en adopter une nouvelle, peut-être parce qu'ils considéraient cette dernière comme sémitique, tandis qu'ils regardaient la première comme d'origine étrangère. Quoi qu'il en soit, l'origine du mot *'abnêt* était demeurée jusqu'ici inconnue. Gesenius, dans le *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 221, lui attribuait une origine perse; d'autres orientalistes, comme J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 2e édit., 1863, t. I, p. 15, supposaient que *'abnêt* est un mot égyptien, mais sans pouvoir appuyer leur hypothèse sur aucune preuve. Le déchiffrement des hiéroglyphes a démontré que c'est bien à l'Égypte que Moïse avait emprunté le nom d' *'abnêt*. Un des noms de ceinture en égyptien est, en effet, , ou BNT, *benet* ou *banat*, d'où *'abnêt* (avec l'*aleph* prosthétique). H. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique, Supplément*, p. 433.

F. VIGOUROUX.

1. ABOAB, ou plutôt **ABOHAB** Emmanuel, rabbin espagnol, émigré en Hollande, est l'auteur de la *Nomologie*, in-4°, Amsterdam, 1629. C'est une apologie de la tradition rabbinique. Nous ne mentionnons ici cet ouvrage que parce qu'il contient des notices sur les auteurs, et en particulier sur les exégètes juifs.

2. ABOAB ou **ABOHAB** Isaac, un des ancêtres d'Emm. Abohab, né en Castille, fut très lié avec Abarbanel. Comme ce dernier, il quitta l'Espagne à l'époque de l'expulsion des Juifs (1492). Plein d'estime pour les doctrines cabalistes, il les suit pourtant avec modération. On lui doit un commentaire du Commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque. Il est plus connu par son livre de morale et d'édification, si célèbre autrefois chez les Juifs : *Menôrat hammâôr, Le candélabre du luminaire*, Exod., XXXV, 14. — Son commentaire a été imprimé à part à Constantinople, in-4°, 1525; avec ceux de Raschi et de Nahmanide, Venise, in-f°, 1548; Cracovie, in-f°, 1587; Wilmersdorf, 1713.

3. ABOAB, ABOHAB ou **ABOUAB** Isaac (1606-1693), Juif d'origine portugaise, né à Saint-Jean-de-Luz, émigra aux Pays-Bas, puis au Brésil; enfin revint mourir rabbin à Amsterdam. Parmi ses ouvrages, on remarque une traduction espagnole du Pentateuque avec un commentaire succinct ou paraphrase, *Parafrasis commentado sobre al Pentateuco*, in-f°, Amsterdam, 1681.

ABOBI (dans le texte grec : Ἀβούβου), père de Ptolémée, qui fit assassiner son beau-père Simon Machabée, avec ses deux fils, Mathathias et Juda. I Mach., XVI, 11, 15.

ABOMINATION. La Vulgate a traduit par *abominatio* deux mots hébreux différents, dont la signification réelle est souvent différente de la signification ordinaire du mot « abomination » dans notre langue, et a par conséquent besoin d'être expliquée. Les deux mots hébreux sont, dans le texte original, תועבה, *tô'êbâh*, et שקוץ, *šiqqûṣ*. Pour ce dernier, voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION. L'expression *tô'êbâh*, du verbe *ti'êb*, « rendre abominable, détestable, souillé, » désigne en général « une chose détestable, honteuse, horrible », surtout en matière religieuse. Ce terme s'emploie, en effet, particulièrement à propos du culte des faux dieux. Deut., VII, 25, 26; XII, 31; XIII, 14, etc. etc. Dans le quatrième livre des Rois, XXIII, 13, le faux dieu Moloch est nommé « le *tô'êbâh* des enfants d'Ammon ». Les idoles ou les fausses divinités sont nommées également *tô'êbôt*, Deut., XXVII, 15; Is., XLIV, 19; Jer., XVI, 18; Ezech., VII, 20; XI, 21; XVI, 36; les nations idolâtres sont appelées *'ammê tô'êbôt*, I Esd., IX, 14. Le mot « abominations » dans l'Exode, VIII, 22 (26), désigne les animaux que les Hébreux offraient en sacrifice, et que les Égyptiens, au contraire, vénéraient comme des dieux, en particulier le bœuf.

ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, « abominatio desolationis. » La Vulgate a rendu par ces mots les expressions hébraïques שקצים משמם, *šiqqûṣim mešômêm*, employées par Daniel, IX, 27, dans sa prophétie messianique des soixante-dix semaines. Ces expressions sont importantes, à cause du passage même où elles se lisent pour la première fois, et aussi parce qu'elles sont répétées par Daniel dans une autre prophétie, XI, 31, et que nous les retrouvons dans le premier livre des Machabées et dans les Évangiles ; mais le sens en est obscur, de là vient qu'elles sont interprétées de manières très différentes. Pour tâcher d'en saisir le sens, nous allons les étudier successivement dans les différents endroits où elles ont été employées.

I. *Dans Daniel.* — Daniel, à la fin de sa prophétie des soixante-dix semaines, annonce les malheurs qui fondront sur son peuple, lorsque aura cessé l'oblation des sacrifices ; il dit qu'alors *'al kenaf šiqqûṣim mešomêm*, IX, 27. Non seulement les mots ont une signification vague et peu

claire, mais le passage tout entier est difficile, et d'une telle concision, qu'on est obligé de le paraphraser pour le faire comprendre. Les traducteurs grecs ont rendu les mots que nous venons de rapporter par ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, « dans le temple, l'abomination des désolations. » Saint Jérôme a interprété comme les Septante : *Erit in templo abominatio desolationis*, « l'abomination de la désolation sera dans le temple. »

Le prophète, dans un autre de ses oracles, s'est servi une seconde fois, XI, 31, pour prédire la profanation du temple de Jérusalem par Antiochus Épiphane, des mots *hassiqqûṣ mešomêm*, avec cette seule différence que le mot *šiqqûṣ* est ici au singulier et précédé de l'article, tandis qu'il est sans article et au pluriel, IX, 27. Dans cette nouvelle prophétie, le sens général n'offre aucune difficulté. « On souillera, dit-il, le sanctuaire de la force, on fera cesser le sacrifice perpétuel, et l'on y placera *hassiqqûṣ mesomêm*, XI, 31. » Ces derniers mots sont traduits par les Septante : βδέλυγμα ἠφανισμένον, « abomination désolée », et par la Vulgate : *abominationem in desolationem*, « l'abomination dans la désolation. »

En complétant cette prophétie et en fixant le temps que doit durer l'oppression, Daniel emploie une troisième fois les termes *siqqûṣ sômêm*, avec cette légère variante que le substantif singulier *šiqqûṣ* n'a point l'article, et que le participe *mesomêm*, de la forme *pohel*, est remplacé par le participe du même verbe à la forme *kal*. Les deux expressions ont donc, dans ces deux derniers passages, le même sens, et l'on ne peut douter qu'elles n'aient aussi un sens analogue dans le premier. Quel est ce sens? C'est ce que nous devons maintenant rechercher.

Le mot *siqqûṣ*, pluriel *siqqûṣim*, est assez fréquemment employé dans l'Ancien Testament. C'est un terme de mépris qui signifie étymologiquement « une chose abominable, digne d'aversion et d'exécration », et qui est toujours appliqué aux faux dieux et au culte idolâtrique. Nous lisons dans le troisième livre des Rois, XI, 7 : « Chamos, abomination (*šiqqûṣ*) de Moab; Moloch, abomination des enfants d'Ammon; » IV Reg., XXIII, 13 : « Astarté, abomination des Sidoniens, » etc. Le pluriel *siqqûṣim* désigne les faux dieux en général et les idoles ou les signes matériels qui les représentent, dans un grand nombre d'endroits : Deut., XXIX, 16 (17); IV Reg., XXIII, 24; II Par., XV, 8; Is., LXVI, 3; Jer., IV, 1; VII, 20; XIII, 27; XVI, 18; XXXII, 34; Ezech., V, 11; VII, 20; XI, 18, 21; XX, 7, 8, 30; XXXVII, 23. — Nahum, III, 6, parlant au nom de Dieu, dit aux habitants de Ninive : « Je jetterai sur toi les *siqqûṣim*. » Zacharie, IX, 7, applique ce mot aux viandes offertes aux idoles, et Osée, IX, 10, à ceux qui leur rendent un culte. Ce sont là tous les passages dans lesquels la Bible hébraïque emploie cette expression. On voit que dans tous il est question des faux dieux et des insignes de leur culte abominable, ou de quelque chose qui s'y rapporte.

La seconde expression employée par Daniel, *mesomêm* ou *šomêm*, est diversement interprétée comme la précédente, et il est plus difficile d'en déterminer rigoureusement la signification; mais elle n'a pas la même importance. Les uns en font un terme abstrait, comme les Septante et la Vulgate, « désolation, dévastation; » d'autres le considèrent comme un nom d'agent, désignant une personne et non une chose, ce qui paraît plus conforme à la ponctuation massorétique et ce qui donne un sens plus clair et plus simple, « celui qui désole, ravage, le dévastateur, » c'est-à-dire les Romains ou leur chef dans la prophétie messianique, et Antiochus IV Épiphane dans la prophétie concernant la persécution de ce roi syrien. Du reste, quoi qu'il en soit, le sens général de Daniel reste toujours le même.

Le traducteur grec du premier livre des Machabées, I, 57 (52), a emprunté aux Septante, Dan., XI, 31, et XII, 11, la version de *siqqûṣ mesomêm* par βδέλυγμα ἐρημώσεως. Au chapitre VI, 7, nous ne lisons plus que le mot τὸ βδέλυγμα, ce qui montre que ce terme exprime l'idée principale, dans la pensée de l'auteur sacré.

II. *Dans le premier livre des Machabées.* — L'auteur du premier livre des Machabées, comme nous venons de le voir, a reproduit dans son récit les expressions de Daniel. Ce langage de l'écrivain sacré et les mots qu'il a choisis nous prouvent qu'il a reconnu dans la profanation du temple de Jérusalem par l'impie Antiochus Épiphane l'accomplissement de la prophétie de Daniel, XI, 31; XII, 11. Nous devons examiner dans quel sens il a entendu le passage du prophète. Il nous dit en premier lieu que, par les ordres d'Antiochus Épiphane, on « bâtit sur l'autel βδέλυγμα ἐρημώσεως », ce que la Vulgate traduit : « Ædificavit rex Antiochus *abominandum idolum desolationis* super altare Dei. » I Mac., I, 57. Plus loin, VI, 7, nous lisons que « les Juifs fidèles détruisent τὸ βδέλυγμα qui avait été bâti sur l'autel des holocaustes de Jérusalem ». — « Diruerunt, dit la Vulgate, abominationem quam ædificaverat super altare quod erat in Jerusalem. » Que faut-il entendre ici par le βδέλυγμα du texte grec? Le traducteur latin, qui l'a rendu par *abominationem* dans le second passage, a été plus précis dans le premier, et l'a expliqué comme signifiant une idole. A sa suite, beaucoup de commentateurs, Nicolas de Lyre et autres, ont entendu le mot βδέλυγμα dans le sens de statue représentant une idole, c'est-à-dire Jupiter Olympien, à qui, d'après II Mac., VI, 2, le temple de Jérusalem avait été consacré. Cependant il est difficile de justifier cette interprétation.

Le contexte démontre qu'il n'est pas question d'une statue ou d'une idole proprement dite, mais d'un « autel » idolâtrique, construit, « bâti » sur l'autel des holocaustes, qui est ainsi souillé et profané. Il est dit expressément, I Mac., I, 57; cf. VI, 7, qu'on « bâtit » (ᾠκοδόμησαν) le βδέλυγμα ou abomination, terme qui ne peut s'appliquer ni à une statue ni à un cippe ou colonne; et un peu plus loin, I, 62, nous lisons que « le vingt-cinquième jour du mois on sacrifiait sur l'*autel* qui était sur l'autel des holocaustes »; ce qui montre bien que sur le grand autel des holocaustes, où l'on offrait au vrai Dieu les sacrifices sanglants, on avait construit un autel plus petit, destiné au culte des faux dieux. Josèphe l'a exactement compris ainsi : Ἐποικοδομήσας καὶ τῷ θυσιαστηρίῳ βωμόν, σύας ἐπ' αὐτοῦ κατέσφαξε. « Antiochus, ayant fait bâtir un autel sur l'autel des holocaustes, y immola des pourceaux. » *Ant. jud.*, XII, v, 4. Le second livre des Machabées, VI, 2, ne contredit nullement le premier; il ne parle d'aucune statue, mais mentionne seulement que le temple de Jérusalem fut nommé du nom de Jupiter Olympien, c'est-à-dire dédié à Jupiter considéré comme le maître des dieux qui habitent l'Olympe.

L'ensemble du récit et la suite des faits montrent que cette profanation du temple du vrai Dieu par l'érection d'un autel sacrilège sur l'emplacement même où les enfants d'Aaron offraient les sacrifices prescrits par la loi, fut considérée comme une grande calamité nationale, en même temps que comme une injure sanglante au Dieu véritable et aux sentiments religieux de la nation juive. Ce ne fut que par une purification solennelle et par une nouvelle dédicace du temple qu'on put réparer un si abominable outrage. I Mac., IV, 41-59. La profanation de la maison de Dieu par les Romains du temps de Titus ne devait pas exciter plus tard une moindre horreur dans le cœur des Juifs.

III. *Dans l'Évangile.* — Nous venons de voir que les mots « abomination de la désolation » ne désignent pas une idole, mais un autel idolâtrique, dans les dernières prophéties de Daniel et dans le premier livre des Machabées. Que désignent-ils dans la prophétie de Notre-Seigneur? « Quand vous verrez, dit le Sauveur, l'abomination de la désolation (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) qui a été prédite par le prophète Daniel, présente dans le lieu saint, que celui qui lit entende. » Matth., XXIV, 15; cf. Marc, XIII, 14. Ces paroles sont expliquées de diverses ma-

nières par les commentateurs. D'après un grand nombre, Jésus-Christ, par l'abomination de la désolation, entend une désolation abominable, horrible, ou une abomination détestable, sans aucune allusion à des actes idolâtriques, et prédit par là les excès et les sacrilèges auxquels devaient s'abandonner les Zélotes avant la prise de Jérusalem par l'armée romaine. Josèphe, *Bell. jud.,* IV, III, 7, 8.

Cette interprétation peut se concilier difficilement avec ce que nous avons dit plus haut. Le mot « abomination », traduisant l'hébreu *šiqqûṣ,* a un sens suffisamment précis : il signifie toujours les faux dieux, un objet idolâtrique, ou une chose qui se rapporte au culte idolâtrique. L'expression βδέλυγμα, qui en est la traduction et qui vient du verbe βδελύσσω, « avoir mauvaise odeur, » a aussi le même sens dans les Septante. Dans le Nouveau Testament, elle est employée six fois : dans les deux passages que nous venons de rapporter, Matth., XXIV, 15; Marc, XIII, 14, et dans Luc, XVI, 15; Apoc., XVII, 4, 5; XXI, 27. Les meilleurs exégètes reconnaissent que saint Jean dans l'Apocalypse veut exprimer l'idolâtrie par ce terme. Quant au passage de saint Luc, quoiqu'on l'entende ordinairement d'une chose détestable, abominable en général, il n'y a pas de raison de donner au mot « abomination » de ce verset un sens différent de celui qu'il a partout ailleurs, et l'on peut fort bien traduire : « Ce qui est grand aux yeux des hommes est comme un objet idolâtrique (*šiqqûṣ*) aux yeux de Dieu. »

A plus forte raison doit-on entendre d'un objet ou d'une chose idolâtrique l'*abomination* dont parle Notre-Seigneur, puisqu'il reproduit, comme il nous en avertit lui-même, le langage du prophète Daniel. C'est pour ce motif qu'un certain nombre d'interprètes pensent que l'abomination idolâtrique dont parle Notre-Seigneur désigne les aigles et les enseignes romaines. Les Juifs les considéraient comme des idoles, et non sans raison; car, comme le remarque Havercamp dans ses notes sur Tertullien, *Apol.,* I, 16, t. I, col. 367 : « Presque toute la religion des soldats romains consistait à rendre un culte à leurs enseignes, à jurer par leurs enseignes et à leur donner le pas sur tous les autres dieux. » Tacite lui-même, *Ann.,* II, 17, appelle les enseignes militaires « les dieux des légions », *propria legionum Numina.* Aussi, pour ne pas blesser le sentiment religieux des Juifs, les soldats romains qui tenaient garnison dans la ville de Jérusalem n'y introduisaient-ils point leur étendard. Une fois, Pilate fit porter les enseignes romaines dans la cité pendant la nuit; mais cet événement produisit une telle émotion parmi les habitants, que le gouverneur dut retirer ses ordres. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, III, 1. Il est donc certain que les Juifs considéraient les enseignes romaines comme une abomination idolâtrique. Nous savons de plus, par Josèphe, *Bell. jud.,* VI, VI, 1, que lorsque Jérusalem eut été prise par Titus, « pendant que le temple et ses alentours étaient en feu, les soldats apportèrent leurs étendards au temple, et, les ayant plantés vis-à-vis de la porte orientale, ils leur offrirent des sacrifices. » C'étaient bien là les actes idolâtriques prophétisés par Daniel.

Mais ce n'était encore que le commencement de l'accomplissement de sa prédiction. « L'abomination » devait apparaître plus d'une fois encore dans le lieu saint. L'empereur Adrien, en 137, pour insulter les Juifs, fit placer l'image d'un porc sur la porte de Bethléhem (correspondant à la porte actuelle de Jaffa), l'une des principales de la ville devenue Ælia Capitolina, Eusèbe, *Chron.,* II, t. XXX, col. 559; bien plus, il érigea un temple à Jupiter sur l'emplacement même du temple du vrai Dieu, Dion Cassius, LXIX, 12, et il ordonna de placer sa propre statue à l'endroit même où avait été le Saint des saints. Nicéphore Calliste, III, 24, t. CXLV, col. 944. Ce fut la consommation de « l'abomination de la désolation ».

On objecte contre cette explication de la prophétie de Notre-Seigneur que les actes idolâtriques des Romains et l'introduction des enseignes dans la ville sainte n'eurent lieu qu'après la prise de Jérusalem. Or le Sauveur recommande aux siens de quitter la cité maudite, lors-



8. — Enseignes romaines.

Fragment d'un bas-relief de l'arc de triomphe de Constantin, à Rome. (Dans la partie, à gauche, qui n'est pas reproduite ici, l'empereur Trajan siège sur son tribunal. Les personnages figurés en avant des soldats romains sont Parthamasiris, fils de Pacore, roi d'Arménie, et l'un de ses satrapes, qui demande que la couronne royale soit rendue au jeune prince.)

qu'ils verront l'abomination dans le lieu saint; ce qu'ils firent, en effet, en se réfugiant à Pella, avant le siège de Titus. Ils avaient donc reconnu les signes annoncés

par le divin Maître avant l'investissement final de la ville et avant l'entrée des étendards des légions dans le temple.

Pour répondre à cette difficulté, quelques commentateurs ont fait remarquer que Jésus ne dit point : « Quand vous verrez l'abomination *dans le temple,* » mais dans « un lieu saint », ἐν τόπῳ ἁγίῳ, sans article ; le lieu est donc indéterminé, il ne désigne pas expressément le temple, ni même la cité sainte, et il peut bien être la Terre Sainte elle-même, de sorte que le signe avant-coureur de la ruine de Jérusalem devint manifeste dès que l'armée romaine, avec ses enseignes idolâtriques, campa autour de Jérusalem.

Plusieurs refusent d'admettre cette interprétation, parce que, disent-ils, les enseignes romaines n'apparaissaient pas alors pour la première fois en Palestine ; les Juifs les avaient déjà vues du temps de Pompée. — Sans doute, peut-on répondre, mais l'avertissement de Notre-Seigneur portait sur un événement futur, non sur un fait passé. Il ne dit point qu'on verra alors *pour la première fois* cette « abomination », mais que lorsqu'on la verra dans l'avenir, à partir du moment où il vient de parler, ce sera le signe de la ruine prochaine.

On peut trouver néanmoins que l'application du mot « lieu saint » à la Palestine est peu naturelle. Aussi n'est-il pas nécessaire d'adopter cette interprétation pour expliquer et justifier la prophétie de Daniel et de Notre-Seigneur. Le passage parallèle de saint Luc, XXI, 20, nous fournit la solution de la difficulté. En rapportant le même discours de Notre-Seigneur que saint Matthieu et saint Marc, cet évangéliste ne lui met pas dans la bouche les mots d' « abomination de la désolation », qui n'auraient pas été intelligibles pour les lecteurs d'origine païenne à qui il s'adressait, et il emploie des termes qui sont parfaitement clairs et précis : « Quand vous verrez Jérusalem investie par une armée, alors sachez que sa désolation (ἡ ἐρήμωσις) approche. » Luc, XXI, 20. (On peut remarquer, du reste, que si le mot βδέλυγμα a disparu, le mot ἐρήμωσις a été conservé.) Il résulte de ce passage que Notre-Seigneur avait donné aux fidèles deux signes de la chute finale de Jérusalem : l'un était la présence de l'abomination dans le lieu saint ; mais l'autre, qui, comme le montrent les faits, devait le précéder et devait être non moins frappant ni moins sensible, c'était l'investissement de Jérusalem par l'armée romaine.

Dès que les chrétiens virent les troupes païennes s'approcher de la ville, ils y virent l'accomplissement du premier signe, et reconnurent que le second ne tarderait pas à se produire. Ils se mirent donc en mesure de suivre l'avis de leur Maître et de s'enfuir de la ville condamnée, pour se réfugier au delà du Jourdain. Eusèbe, *H. E.,* III, 5, t. XX, col. 221. Une première attaque contre la ville eut lieu en 66. En cette année, Cestius Gallus, procurateur romain, assiégea la ville sainte, pour venger une défaite que les Juifs avaient infligée à ses troupes. Il établit son camp sur le mont Scopus, puis il brûla Bézétha et attaqua le temple lui-même. Ses soldats d'élite, formant la tortue, et ainsi couverts par leurs boucliers, s'approchèrent assez de l'édifice sacré pour essayer d'en brûler les portes. On peut bien dire que les habitants de Jérusalem virent alors l'abomination et les enseignes idolâtriques près du lieu saint, quoique ce ne fût pas dans la maison de Dieu elle-même. Cependant, l'attaque n'ayant pas réussi, Cestius se découragea ; il renonça à son entreprise et se retira avec ses troupes. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIX. Mais les chrétiens étaient suffisamment avertis, et ce fut probablement dans l'intervalle qui s'écoula entre ce premier siège et le second par Titus qu'ils abandonnèrent la ville et se mirent en sûreté.

F. VIGOUROUX.

ABOUAB. Voir ABOAB 3.

ABOU'LBÉRÉCAT. Voir ABOU-SAÏD.

ABOU'L-HASSAN. Voir JUDA HA-LÉVI.

ABOULPHARAGE. Voir BAR-HÉBRÆUS.

ABOU'L-WALID. Voir IBN-DJANAH.

ABOU-SAÏD, fils d'*Abou'lhosaïn,* Samaritain, habitant probablement l'Égypte, fit, à l'usage des Samaritains de ce pays, une version arabe du Pentateuque, pour remplacer celle du juif Saadias, reconnue inexacte. Cette traduction a été faite sur le texte samaritain, et avec l'aide de la version samaritaine. Le P. Le Long dit qu'Abou-Saïd vivait vers 1070, sans nous indiquer sur quelle autorité il appuie son assertion. Cette date toutefois n'a rien d'invraisemblable, car la version arabe-samaritaine a dû être faite un siècle au moins après celle de Saadias, mort en 942. Elle serait donc du XIe ou du XIIe siècle. Un manuscrit de cette version, au lieu du nom d'Abou-Saïd, porte celui d'Abou'lbérécat, fils de Saïd, Syrien de Basra. Mais ce dernier paraît être un plagiaire ; sa préface n'est qu'une imitation maladroite de celle d'Abou-Saïd. Voir Silvestre de Sacy, *Mémoire sur la version arabe des livres de Moïse à l'usage des Samaritains,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1808, t. XLIX, p. 1-199 ; Le Long, *Bibliotheca sacra,* t. I, p. 188 ; Rossi, notice détaillée à la suite du *Saggio delle variante del codice ms. di Pio VI.* Il existe six ou sept manuscrits de cette version ; le plus précieux est celui de la Bibliothèque Barberini, à Rome. Abr. Kuenen a publié *Specimen e libris orientalibus, exhibens librum Geneseos secundum arabicam Pentateuchi Samaritani versionem ab Abu-Saido conscriptam,* in-8°, Liège, 1851.

E. LEVESQUE.

ABRABANEL, ABRAVANEL. Voir ABARBANEL.

ABRAHAM (hébreu : *'Abrâhâm*), d'abord nommé Abram (*'Abrâm*), descendait de Sem, dont il était séparé par dix générations. I Par., I, 27. Vraisemblablement le plus jeune des fils de Tharé, quoiqu'il soit nommé le premier, Gen., XI, 26, plutôt par rang d'honneur, en qualité de père des Hébreux, que par droit de primogéniture (voir THARÉ, et Vigouroux, *Manuel biblique,* 7e édit., t. I, n° 342), il naquit à Ur, ville des Chaldéens, la Mughéir actuelle, située entre Babylone et le golfe Persique. « Le nom d'Abram est réellement assyrien ; il a été retrouvé, comme nom propre, dans les monuments indigènes, sous sa forme assyrienne *Abu-ramu,* ou, sans la terminaison assyrienne, *Ab-ram.* » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. I, 5e édit., p. 403.) Abu-ramu, comme Abram, signifie « père élevé ». Du reste, la communauté de langage, de traditions et de coutumes, ne permet pas de douter que les Chaldéens et les Hébreux n'aient eu les mêmes ancêtres. Cf. Vigouroux, *loc. cit.,* p. 402-430. Aussi les tribus chananéennes de la Palestine surnommèrent-elles Abram l'*Hébreu,* c'est-à-dire « celui qui vient d'au delà de l'Euphrate ». Gen., XIV, 13. Ainsi tombent sous les coups de l'histoire les théories aventureuses de Hitzig, *Geschichte des Volkes Israël,* p. 40-43, qui rangeait les Hébreux au nombre des Aryas ou Hindous, et donnait une origine sanscrite au nom d'Abraham, qu'il comparait à Rama, le dieu indien.

Des révélations divines progressives, d'une importance particulière, faisant époque, marquent le commencement de chacune des quatre périodes qui partagent l'histoire d'Abraham.

I. *Première période.* — Elle débute par la vocation du patriarche, et s'étend de son départ d'Ur à la délivrance de Lot des mains de Chodorlahomor. Gen., XII-XIV. Déjà marié avec Saraï, mais sans enfants, Abram quitta Ur avec Tharé son père, Lot son neveu, et Saraï sa femme. Leur émigration se fit par ordre formel de Dieu, comme nous l'apprend saint Étienne. Act., VII, 2-3. Les paroles citées par le premier diacre appartiennent, il est vrai, dans la

Genèse, XII, 1, au récit de l'apparition divine qui eut lieu à Haran. Saint Étienne toutefois ne s'est pas trompé, et il n'y a pas contradiction entre les deux livres inspirés; car Dieu lui-même, Gen., XV, 7, rappelle à Abram qu'il l'a fait sortir d'Ur, et les lévites le répètent dans leur prière au Seigneur. II Esdr., IX, 7. Saint Étienne d'ailleurs n'est que l'écho de la croyance des Juifs, mentionnée aussi par Philon, *De Abrahamo*. D'après Gen., XI, 31, la terre de Chanaan était dès leur premier départ le terme dernier du voyage. Cependant les émigrants s'arrêtèrent à Haran, où Tharé mourut. Après la mort de son père, Act., VII, 4, Abram, âgé de soixante-quinze ans, reçut de nouveau du Seigneur l'ordre de quitter son pays, sa parenté et sa famille, et il partit de Haran, après y avoir séjourné quelque temps. Le but de cette seconde émigration ne lui fut pas d'abord clairement indiqué; Dieu l'envoie vers une terre qu'il lui désignera plus tard, Gen., XII, 1, et Abram, modèle de foi et d'obéissance, part sans savoir où il aboutira. Heb., XI, 8. Le sacrifice qu'exigeait cette séparation fut récompensé par quatre promesses divines, formant une gradation ascendante : Abram aura une nombreuse postérité, des faveurs insignes d'ordre spirituel et temporel, une grande gloire, et l'honneur d'être pour d'autres une source de bénédictions.

L'événement a fait connaître les motifs de cette double émigration. La notion du vrai Dieu s'obscurcissait parmi les hommes, et la vraie religion était sur le point de disparaître de la surface de la terre. C'est pourquoi le Seigneur résolut de confier le dépôt de la Révélation à un peuple fidèle, dont Abram serait la tige. Il lui ordonna donc de quitter sa patrie, ses parents et la maison paternelle, afin de l'arracher à l'idolâtrie qui régnait à Ur (Vigouroux, *loc. cit.*, p. 383-387) et dans la famille même de Tharé. Josué, XXIV, 2; Judith, V, 6-9. « Les traditions populaires des Juifs et des Arabes, qui paraissent en ceci reposer sur des bases antiques, ajoutent que cette émigration était devenue nécessaire par suite des dangers qui menaçaient le pieux Abram au milieu des populations idolâtres et dans la maison même de son père, ardent adorateur des faux dieux. L'historien Josèphe, écho des légendes de la Synagogue, dit que les habitants du pays de Harrân s'étaient soulevés en armes contre lui, et voulaient le punir de son mépris pour leurs divinités. » Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, p. 142-143.

Abram emmenait avec lui Saraï son épouse, Lot son neveu, sa famille et ses troupeaux, et laissait à Haran son frère Nachor. Gen., XXIV, 10. Il dut d'abord franchir l'Euphrate, qui est à deux journées de marche de Haran. « La route de Mésopotamie en Palestine passe par Damas, et la tradition est d'accord avec la géographie pour conduire le patriarche dans cette ville. Elle est à sept journées des rives de l'Euphrate; mais la caravane d'Abram, encombrée de troupeaux, mit sans doute un temps plus long à y arriver. » Vigouroux, *loc. cit.*, p. 400. Le texte sacré n'a pas mentionné expressément Damas parmi les stations du patriarche. Il y séjourna (Nicolas de Damas, dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, VII, 2; Justin, XXXVI, 2), et des souvenirs locaux plus ou moins authentiques désignaient encore près de cette ville, du temps de Josèphe, l'emplacement de l'habitation d'Abraham.

Abram entra dans la terre de Chanaan par le nord-est, peut-être, comme plus tard Jacob à son retour de Haran, par la vallée du Jaboc. Le pays « était alors occupé tout entier par les tribus chananéennes de la race de Cham, qui avaient fondé des villes et menaient la vie sédentaire, mais laissaient des tribus nomades de Sémites errer en pasteurs dans les campagnes voisines de leurs cités, de même qu'encore aujourd'hui les tribus bédouines errent presque jusqu'aux portes des villes de la Syrie et de la Palestine ». Lenormant, *loc. cit.*, p. 143. Abram ignorait encore que cette contrée devait appartenir un jour à sa postérité. Dieu le lui apprit au lieu où s'éleva plus tard Sichem, au chêne ou térébinthe de Moré. Abram, consacrant au vrai Dieu le sol où il lui était apparu, y bâtit un autel. Gen., XII, 6-7.

Il ne séjourna pas dans ce lieu, mais alla camper entre Béthel et Haï, où il dressa un nouvel autel à Jéhovah. Il s'avança ensuite progressivement dans la partie méridionale du pays de Chanaan. Une famine l'obligea bientôt à descendre en Égypte, alors comme plus tard véritable grenier d'abondance, et refuge des Sémites et des Chananéens dans les temps de disette. Dans ce voyage survint un événement qui a fourni aux ennemis de la religion l'occasion d'attaquer le caractère moral du saint patriarche. Craignant que les Égyptiens ne le missent à mort pour ravir sa femme, il pria Saraï de dire qu'elle était sa sœur. Gen., XII, 13. Les mœurs dissolues des Égyptiens justifiaient ses craintes; mais, pour les écarter, lui était-il permis de recourir à la dissimulation, et d'exposer Saraï au déshonneur? Il est certain d'abord que la parole de Saraï était exactement vraie. L'épouse d'Abram était sa parente par le sang, et, comme lui-même l'affirme à Abimélech, selon l'interprétation la plus naturelle du texte, Gen., XX, 12, sa demi-sœur, la fille du même père, mais non de la même mère que lui. Abram était bien renseigné, et nous l'en croyons plus volontiers que Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 6, saint Jérôme, *Quæst. heb. in Gen.*, XI, 29, t. XXIII, col. 926, et Aboulfeda, *Hist. anteislamica*, édit. Fleischer, p. 20, qui identifient Saraï avec Jescha, fille d'Aran et sœur de Lot, et font d'elle la nièce de son époux. La proximité du sang n'était pas un obstacle à cette union entre frère et sœur, car il est vraisemblable qu'un motif religieux avait poussé le patriarche à prendre sa femme dans sa propre famille. Abram ne conseillait donc à Saraï ni mensonge ni feinte; des raisons graves lui faisaient dissimuler une partie de la vérité, c'est-à-dire taire que Saraï était sa femme. D'autre part, il n'avait pas à choisir entre sa mort et l'honneur de Saraï; l'une ne sauvait pas l'autre, et, Abram mort ou vivant, Saraï était prise par le pharaon. En présence de deux maux inévitables, Abram choisit le moindre. Suivant les conseils d'une prudence peut-être trop humaine, il fait ce qui dépend de lui pour prévenir un attentat contre sa vie, et se confie pour l'honneur de Saraï dans la protection de la Providence, dont il connaît les soins à son égard. L'événement prouva que sa confiance n'était pas vaine. Les sujets du pharaon remarquèrent la beauté de Saraï, et annoncèrent au roi l'arrivée de la belle étrangère. Bientôt après elle fut enlevée et introduite dans le harem royal. Abram fut traité avec distinction, et reçut pour prix de sa sœur présumée de riches cadeaux en esclaves et en bestiaux, biens les plus appréciés des nomades. Mais un châtiment céleste, dont la nature n'est pas indiquée, frappa le pharaon et sa maison, et l'arrêta dans son dessein d'épouser Saraï. Ayant su, probablement de sa bouche, qu'elle était l'épouse d'Abram, il fit à ce dernier des reproches, lui rendit sa femme, et l'engagea à quitter le pays. Ses gens les accompagnèrent jusqu'à la limite de l'Égypte pour les protéger. Tous les détails de ce récit sont parfaitement conformes aux mœurs et aux usages des anciens Égyptiens. Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 432-453.

En sortant d'Égypte, Abram se dirigea avec Lot, son neveu, vers la partie méridionale de la Palestine, et de stations en stations parvint au lieu de son premier campement, entre Béthel et Haï. La Genèse mentionne ses grandes richesses en troupeaux, et surtout en or et en argent. Les biens qu'il avait avant son voyage en Égypte s'étaient accrus par les présents du pharaon. Lot était aussi très riche en troupeaux et en esclaves. L'extension de leur fortune ne leur permit plus de demeurer ensemble; leurs serviteurs se prirent de querelle au sujet des pâturages; il fallut se séparer. Abram, plein de générosité et de condescendance, laissa son neveu libre de choisir la région qu'il voudrait habiter. Lot se décida pour les rives fécondes du bas Jourdain, semblables alors, par leur fraî-

cheur et leur beauté, au paradis terrestre et à la riante Égypte. Arrivé à Sodome, il s'établit au milieu de ses pervers habitants. Abram demeura toujours sous la tente, Heb., XI, 9, dans la terre de Chanaan, entre la Méditerranée et le Jourdain. Gen., XIII, 1-12.

La séparation opérée, il eut une vision dans laquelle le Seigneur renouvela la promesse de lui donner, à lui et à son innombrable postérité, le pays environnant. En signe de ses droits de future propriété, il pouvait le parcourir dans tous les sens. Il vint donc camper dans la vallée de Mambré, près d'Hébron, où il éleva un autel à Jéhovah, et où il conclut alliance avec les Chananéens.

En ce temps-là, Chodorlahomor, roi des Élamites, envahit la Palestine pour punir la révolte de plusieurs rois ses vassaux. Sodome et Gomorrhe furent pillées, et Lot emmené captif. Abram en fut instruit par un fuyard. Avec trois cent dix-huit de ses serviteurs les plus exercés, et ses alliés chananéens, il poursuivit les ennemis qui se retiraient, et les atteignit à l'extrémité septentrionale de la Palestine, à l'endroit où s'éleva plus tard la ville de Dan. Une surprise nocturne lui donna la victoire. Lot fut délivré, tout le butin repris, et les ennemis repoussés jusqu'à Hoba, au nord de Damas.

Au retour, deux grands personnages, le nouveau roi de Sodome et Melchisédech, roi de Salem, vinrent féliciter Abram. La rencontre eut lieu dans la vallée de Savé. Melchisédech, qui était prêtre du Très-Haut, offrit en sacrifice au Seigneur le pain et le vin, et bénit le vainqueur. Au prêtre qui le bénissait, Abram donna la dîme de tout le butin. Le roi de Sodome lui laissait toutes les dépouilles; il n'accepta rien pour lui, en dehors de ce qu'avaient consommé ses hommes, mais il réserva la part de ses alliés.

II. *Seconde période.* — Comme Abram pouvait craindre le retour des rois vaincus, Dieu, dans la vision qui commence la seconde période de son histoire, Gen., XV et XVI, dissipe ses appréhensions, et lui promet sa protection contre tous ses ennemis. Il lui prédit en outre une très grande récompense. Mais les biens temporels paraissent peu de chose au patriarche, privé d'enfant; ses richesses passeront aux mains de son serviteur Éliézer. Dieu le console et lui annonce une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Abram crut, et sa foi lui fut imputée à justice. Cet acte de foi, loué par saint Paul, Rom., IV, 3; Gal., III, 6, et par saint Jacques, II, 23, était très méritoire; la sainteté d'Abram en fut accrue.

La donation du pays de Chanaan est encore renouvelée. Tout en adhérant absolument dans son cœur à cette promesse, Abram en demande une garantie extérieure, et Dieu, condescendant à son désir, détermine lui-même le rite de leur alliance. Suivant l'ordre divin, Abram immola plusieurs animaux qu'il coupa en morceaux, une tourterelle et une colombe qu'il laissa intactes. Les oiseaux de proie venaient fondre sur les cadavres des victimes, mais il les chassait. Sur le soir, un sommeil profond et extatique et un indicible effroi le saisirent. Dieu lui prédit le séjour de sa race en Égypte durant quatre cents ans, sa servitude et son retour à la quatrième génération, quand les Amorrhéens auront mis le comble à leurs iniquités. Le soleil étant couché, Abram vit, au milieu d'une nuée ténébreuse, une fournaise d'où s'échappait beaucoup de fumée. Une flamme très vive en sortit, et passa entre les membres découpés des victimes. Cette vision symbolique était le signe de l'alliance conclue entre Dieu et Abram, et la garantie extérieure de la donation de tout le pays de Chanaan.

Après dix ans de séjour en Chanaan, Saraï, n'espérant plus avoir d'enfant, proposa à son mari de prendre pour femme l'Égyptienne Agar, sa servante. Abram y consentit, dans le désir de réaliser ainsi les promesses divines. Mais bientôt il dut abandonner à la maîtresse l'esclave, que sa fécondité rendait orgueilleuse. Pour échapper aux mauvais traitements de Saraï, Agar s'enfuit. Sur l'ordre d'un ange, elle retourna chez Abram, et lui donna un fils qui fut appelé Ismaël. Abram avait alors quatre-vingt-six ans.

III. *Troisième période.* Gen., XVII-XXI. — Treize ans après cet événement, Dieu renouvela son alliance et ses promesses. Dans sa quatre-vingt-dix-neuvième année, Abram eut une vision. Le Tout-Puissant rattache à la perfection de vie du patriarche l'exécution des promesses précédentes. Le nom d'Abram, « père élevé, » est changé en celui d'Abraham, « père de la multitude, » pour rappeler l'immense postérité qui lui a été prédite. L'alliance entre elle et le Seigneur sera éternelle; la terre de Chanaan lui appartiendra. La circoncision devient le symbole et le sceau de l'alliance de Dieu avec les fils d'Abraham. Quant à la postérité promise, elle descendra non pas d'Agar, mais de Saraï, qui désormais s'appellera Sara. A cette annonce, l'heureux patriarche, toujours prosterné à terre, rit d'étonnement et de joie. Les circonstances exceptionnelles de la promesse provoquaient son étonnement : « Pensez-vous qu'un fils naîtra à un centenaire, et que Sara nonagénaire enfantera ? » Saint Paul, Rom., IV, 19, a reconnu dans ce rire l'acte d'une foi inébranlable, qui produisit dans l'âme d'Abraham une augmentation de grâce. Mais la promesse d'un fils de Sara n'implique-t-elle pas le rejet d'Ismaël ? Abraham semble le craindre, et l'amour paternel lui fait demander la conservation de son premier-né. Dieu répète que le fils de Sara sera l'objet de l'alliance éternelle, et précise la date de sa naissance. Ismaël, souche de douze princes, aura une très nombreuse postérité. La vision terminée, Abraham se circoncit, lui, Ismaël et tous les mâles de sa maison, le même jour. Gen., XVII. Voir CIRCONCISION.

Peu après, le patriarche, assis sur la porte de sa tente, pendant la chaleur du jour, eut, dans la vallée de Mambré, une nouvelle apparition du Seigneur. Trois personnages de forme humaine se tenaient non loin de lui. Afin de remplir les devoirs de l'hospitalité, Abraham court vers eux, les salue et les supplie de s'arrêter dans sa demeure. Tandis que Sara fait cuire des gâteaux sous la cendre, lui-même ordonne à un esclave de préparer un veau très tendre et très bon. Du beurre et du lait complètent le repas. Debout sous l'arbre de Mambré, Abraham sert ses hôtes. Ceux-ci, tout en mangeant, demandent des nouvelles de Sara. La réitération de la promesse d'un fils né d'elle était le but principal de leur visite. Le Seigneur, présent personnellement ou par ses envoyés, redit à Abraham que Sara deviendra mère avant un an.

Le châtiment de Sodome et des villes de la Pentapole était le second but de la démarche divine. Le Seigneur daigna l'annoncer à son fidèle serviteur Abraham, qui avait accompagné ses hôtes. Plein de compassion pour les coupables, Abraham intercède en faveur de Sodome. Entre lui et le Seigneur s'engage un admirable dialogue, qui fait ressortir sa foi en la miséricorde divine, et sa hardiesse autant que la touchante condescendance de Dieu, qui cède progressivement aux demandes répétées du grand patriarche. Suivant les traditions locales, cette scène se passait à l'endroit où fut bâti plus tard Caphar-Bérucha. Le Seigneur s'en alla et Abraham, demeuré seul, retourna à sa demeure. Anxieux de connaître le résultat de l'enquête divine sur Sodome et le sort de cette ville, il revint le lendemain, de grand matin, au lieu où il avait adressé la veille sa prière au Seigneur, et d'où il pouvait voir la Pentapole. Ses regards attristés aperçurent le terrible incendie qui dévorait la contrée. Lot cependant était sain et sauf, en considération de son oncle Abraham. Gen., XVIII-XIX.

Continuant de mener sa vie errante de nomade pasteur, Abraham, peu après cette catastrophe, passa quelque temps au sud de la Palestine, entre Cadès et Sur, et s'établit à Gérare. Sa vie et l'honneur de Sara y courent le même danger que vingt ans auparavant en Égypte. De nouveau il fait passer Sara pour sa sœur. Celle-ci, malgré son âge avancé, est conduite dans le harem d'Abimélech; mais, averti en songe, le roi de Gérare rend Sara à son mari, auquel il adresse d'amicaux reproches et fait de riches ca-

deaux. — Abraham justifie sa conduite par la dépravation morale des habitants : il craignait d'être tué à cause de sa femme. D'ailleurs il n'a pas menti : Sara est vraiment sa sœur, la fille de son père, mais d'une autre mère. Aussi, en vertu d'une convention ancienne, Sara dit partout qu'elle est la sœur d'Abraham. — Abraham pria, et, selon la promesse faite à Abimélech, la prière de ce juste si étroitement uni à Dieu obtint la cessation du châtiment qui avait frappé le roi et toute sa maison. Ce récit, malgré ses ressemblances avec celui du séjour d'Abraham en Égypte, n'en est pas une répétition. Le temps, le lieu et les détails diffèrent et dénotent deux faits distincts. Les mœurs de l'époque expliquent la succession rapprochée et les analogies des deux épisodes. Gen., xx.

Tandis qu'Abraham habitait le pays de Gérare, la promesse des messagers divins s'accomplit. Au temps prédit, Sara mit au monde un fils, qu'Abraham nomma Isaac et circoncit huit jours après sa naissance. Le patriarche avait alors cent ans. Rom., IV, 19. A l'époque du sevrage de l'enfant, il y eut un grand festin. Sara, ayant remarqué sur les lèvres d'Ismaël un sourire moqueur et méprisant pour Isaac, exigea le bannissement d'Agar et de son fils. Cette mesure rigoureuse coûta au cœur paternel d'Abraham, et il fallut l'ordre de Dieu pour qu'il s'y résignât. Tout en approuvant les motifs de Sara, le Seigneur renouvelait les promesses précédentes, relatives à Ismaël. Toujours obéissant, Abraham remit à Agar quelques provisions et la renvoya, elle et son fils. Gen., XXI, 1-21.

Ce renvoi d'Agar et d'Ismaël est une conséquence fâcheuse de la polygamie. La paix et l'union ne peuvent durer longtemps au même foyer entre deux femmes et leurs enfants. Déjà, sous la tente d'Abraham, elles avaient été troublées par l'orgueilleuse conduite de l'esclave devenue mère. La jalousie d'Ismaël envers Isaac, son caractère emporté et indépendant, prédit par l'ange, Gen., XVI, 12, firent craindre à Sara des querelles nouvelles; elle exigea la séparation. D'ailleurs, depuis la naissance d'Isaac, la position d'Ismaël avait changé : Isaac devant être l'unique héritier, Ismaël n'appartenait plus à la race choisie. L'accomplissement des desseins de Dieu réclamait tôt ou tard son éloignement. Abraham le comprit et, sur l'ordre divin, renvoya son épouse et son fils. Il y a lieu aussi de croire que la signification surnaturelle de cette expulsion (voir AGAR) ne lui fut pas complètement cachée.

On l'a accusé de dureté dans cette circonstance. Le peu de provisions qu'il remit à Agar les exposait, elle et son fils, à mourir de faim et de soif dans le désert; l'événement ne le montra que trop. — On peut répondre que si Ismaël fut sur le point de mourir de soif, c'est parce que sa mère s'égara dans le désert. L'expression biblique, Gen., XXI, 14, permet de supposer qu'Abraham l'avait chargée des vivres suffisants pour le voyage. Le père, d'ailleurs, comptait sur l'hospitalité des habitants du pays, et sur une providence particulière de Dieu, qui ne fit pas défaut à Ismaël. Enfin celui-ci, âgé d'environ dix-sept ans, pouvait suffire à ses besoins, et, la première détresse passée, il y suffit réellement. — Abraham garda toujours de la tendresse pour son fils, auquel il donna avant de mourir un apanage. Gen., XXV, 6.

Au même temps où Agar était chassée, le roi Abimélech vint demander à Abraham son alliance. Avant d'y consentir, le patriarche se plaignit d'une violence commise par les serviteurs du roi de Gérare, qui s'étaient emparés d'un puits creusé par ses soins. Abimélech s'excusa; Abraham lui fit des présents; le contrat d'alliance fut conclu devant témoins, et tous deux se jurèrent une éternelle fidélité. Puis, pour confirmer ses droits sur le puits en litige, le patriarche donna encore sept brebis. Le théâtre de ces événements fut nommé Bersabée. Après le départ d'Abimélech, Abraham y planta un tamaris et y invoqua Jéhovah. Gen., XXI, 22-34.

IV. *Quatrième période.* Gen., XXII-XXV, 10. — Il séjournait dans ces contrées depuis vingt-cinq ans, suivant Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIII, 2, quand son obéissance et sa foi furent soumises à une très dure épreuve. Dieu lui ordonne d'immoler son fils Isaac au lieu qu'il lui désignera. En réalité, Dieu n'exigera pas l'effusion du sang humain; il veut seulement tenter son fidèle serviteur, éprouver son obéissance et sa foi, et les faire briller du plus vif éclat. Un commandement si extraordinaire surprit sans doute Abraham; la raison et l'amour paternel semblaient devoir l'empêcher de l'exécuter. La parole de Dieu l'emporta. Abraham comprit que le souverain maître de la vie a le droit de reprendre ce qu'il a donné, et, éclairé par une lumière et soutenu par une force divines, il obéit sans hésitation, mais non sans de vives angoisses, à l'ordre qu'il avait reçu. Sa foi dans les promesses de Dieu ne diminua pas; elle ne lui permettait pas de douter que le Seigneur, de quelque manière que ce fût, ne lui rendît le fils de la promesse, et, en l'immolant, il pensait que Dieu était assez puissant pour ressusciter Isaac. Heb., XI, 17-19. Cet acte héroïque accrut sa sainteté. Jac., II, 21. Se levant de nuit, il sangla son âne, prit deux jeunes serviteurs avec Isaac, coupa le bois du sacrifice, et alla droit au mont Moriah, que le Seigneur lui avait indiqué. Voir MORIAH. Après trois jours de marche, les serviteurs eurent ordre d'attendre avec l'âne son prochain retour. Le bois du sacrifice fut mis sur les épaules d'Isaac; Abraham portait le feu et le glaive. Tout en cheminant, le fils dit à son père : « Il n'y a pas de victime. » Abraham répondit évasivement : « Dieu y pourvoira. » A l'endroit désigné, le père éleva un autel, y disposa le bois, lia son fils et le plaça sur le bûcher. Déjà sa main était armée du glaive pour frapper, quand Dieu, satisfait du sacrifice intérieur, lui commanda par la voix d'un ange de surseoir à l'immolation. Abraham, levant les yeux, vit derrière lui un bélier embarrassé par les cornes dans un buisson épineux; il le prit et l'immola à la place d'Isaac. Le lieu du sacrifice fut appelé la Montagne de la providence de Jéhovah. Gen., XXII, 1-14.

Dieu alors renouvela pour la dernière fois ses anciennes promesses, et les garantit par un serment solennel. Gen., XXII, 15-18; Heb., VI, 13-17. La bénédiction divine procurera à Abraham une nombreuse et heureuse postérité; par un de ses rejetons, par le Messie, Act., III, 25-26; Gal., III, 16, il sera pour toutes les nations une source de bénédictions. Ce dut être alors que, selon la parole de Jésus-Christ, Joa., VIII, 56, le patriarche tressaillit pour voir les jours du Messie, les vit et en fut dans la joie. Abraham et Isaac rejoignirent leurs serviteurs, et ils retournèrent tous ensemble à Bersabée, où ils continuèrent d'habiter et où ils reçurent des nouvelles de la famille de Nachor. Gen., XXII, 19-24.

Sara mourut à l'âge de cent vingt-sept ans, à Hébron. Abraham lui rendit les derniers devoirs et la pleura. Pour l'enterrer, il acheta aux fils de Heth une grotte, qui devint le tombeau de la famille. Le contrat de vente présente un tableau très remarquable des mœurs et des usages orientaux. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 480-486. La négociation fait ressortir qu'Abraham était étranger dans la terre promise à sa race. Le seul bien-fonds qu'il y posséda fut un tombeau. Gen., XXIII.

Chargé de jours et âgé d'environ cent quarante ans, Abraham voulut marier Isaac. Pour ne pas unir le père du peuple élu à une femme chananéenne, il envoya son intendant Éliézer, en Mésopotamie, choisir à Isaac une épouse de sa famille. Le vieux serviteur reçut aussi l'ordre de ne jamais reconduire son jeune maître au pays d'où venait son père. Éliézer ramena Rébecca. Gen., XXIV.

Après la mort de Sara et le mariage d'Isaac, Abraham prit une troisième femme, nommée Cétura, dont il eut encore six fils. Ce tardif mariage n'a été contracté, suivant la juste remarque de dom Calmet, qu'en vue d'avoir des enfants qui répandraient sur terre la vraie religion, et qu'afin de mieux réaliser la promesse divine d'une nombreuse postérité. Gen., XXV, 1-4.

Avant de mourir, Abraham disposa de sa fortune. Tous ses biens passèrent à Isaac, son unique héritier. Les fils des femmes de second ordre reçurent quelque apanage, mais furent envoyés hors de la Palestine, dans la direction de l'est, vers l'Arabie. Avancé en âge et plein de jours, Abraham mourut dans une bonne vieillesse. Il avait vécu cent soixante-quinze ans. Son âme fut réunie à celles de ses pères, et son corps enseveli par Isaac et Ismaël auprès de celui de Sara, dans la caverne de Macpélah.

V. *Abraham dans les livres postérieurs de l'Ancien Testament.* — Le nom d'Abraham, ses exemples, son alliance avec Dieu, les promesses qu'il a reçues, les épreuves qu'il a subies, les vertus qu'il a pratiquées, remplissent l'Écriture. Les écrivains des deux Testaments, en retraçant au peuple élu ses destinées, en rappelant les voies qui ont préparé la rédemption, remontent presque toujours jusqu'à lui. Jéhovah daigna porter le nom de « Dieu d'Abraham », Exod., III, 6, 15, 16; IV, 5; Tobie, VII, 15; Esther, XIII, 15; XIV, 18; Ps. XLVI, 10; Act., III, 13; VII, 32, et Jésus-Christ a trouvé dans ce titre une preuve de la résurrection, Matth., XXII, 32; Marc, XII, 26; Luc, XX, 37. Dieu lui-même fonde les droits des Hébreux sur la terre de Chanaan sur ses apparitions, Exod., VI, 3, et sur ses promesses à Abraham, Exod., VI, 8; XXXII, 13; XXXIII, 1; Deut., XXXIV, 4. Il se souvient de l'alliance contractée avec lui, Lev., XXVI, 42, et Moïse ne cesse de la rappeler à son peuple, Exod., II, 24; Nomb., XXXII, 11; Deut., I, 8; VI, 10; IX, 5, 27; XXIX, 13; XXX, 20. Josué dans ses adieux, XXIV, 3; Élie avant d'offrir le sacrifice, III Rois, XVIII, 36; l'auteur du quatrième livre des Rois, XIII, 23; David dans ses psaumes, CIV, 6, 9; I Par., XVI, 16, et sa dernière prière, I Par., XXIX, 18; Josaphat lors du jeûne solennel qu'il a célébré, II Par., XX, 7; Ézéchias, *ibid.*, XXX, 6; Néhémie, II Esd., IX, 7; les Juifs de Jérusalem dans leur lettre à leurs coreligionnaires d'Égypte, II Mach., I, 2, mentionnent cette alliance. Judith, VIII, 22, et Mathathias, I Mach., II, 52, font allusion aux épreuves du patriarche. L'Ecclésiastique, XLIV, 20-23, contient son éloge. Dieu, par la bouche des prophètes, l'appelle son ami, Isaïe, XLI, 8, exhorte à la vertu par son exemple, Is., LI, 1 et 2, et rappelle aux Juifs les promesses qu'il a faites à son serviteur, Jer., XXXIII, 26; Baruch, II, 34; Ezech., XXXIII, 24. Michée, VII, 20, et les enfants dans la fournaise, Dan., III, 35 et 36, l'en font aussi souvenir.

VI. *Abraham dans le Nouveau Testament.* — Dans l'Évangile, Marie et Zacharie chantent les promesses et l'alliance d'Abraham. Luc, I, 55 et 73. Jésus-Christ est le fils d'Abraham. Matth., I, 1; Luc, III, 34. Les Juifs se flattaient de ce titre. Matth., III, 9; Luc, III, 8. Jésus l'a donné à une malade, Luc, XIII, 16, et à Zachée, Luc, XIX, 9; mais il assure que les Juifs qui n'accomplissaient pas les œuvres d'Abraham perdaient tous droits aux privilèges de sa race. Joa., VIII, 33-44. Abraham est au ciel, Luc, XIII, 28; comme il est le père de tous les croyants, les justes, Juifs, Luc, XVI, 22-30, et Gentils, Matth., VIII, 11, reposeront dans son sein. Saint Pierre, saint Étienne, Act., III, 25; VII, 2-8, 17, et saint Paul, Héb., VI, 13, rappellent aux Juifs les promesses faites à leur ancêtre. L'Apôtre des Gentils montre leur accomplissement dans la personne de Jésus-Christ, Gal., III, 16-18, fils d'Abraham. Heb., II, 16. Il s'honorait d'être fils d'Abraham, Rom., XI, 1; II Cor., XI, 22; il donne aux Juifs ce nom, Act., XIII, 26, mais il expose explicitement, Rom., IX, 7-9, et allégoriquement, Gal., III, 29; IV, 22-31, qu'il vaut mieux être fils d'Abraham par les œuvres que par le sang. Les relations d'Abraham avec Melchisédech servent de preuve à saint Paul pour établir la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce lévitique. Heb., VII. Il loue la foi du patriarche, Rom., IV, 1-24; Gal., III, 6-9; Heb., XI, 8-19, et saint Jacques, II, 21-23, fait de même.

VII. *Abraham dans l'histoire profane et dans la légende.* — Abraham n'est pas resté inconnu à l'histoire profane. Bérose, cité par Josèphe, *Antiq. jud.*, I, VII, 2, parle d'un homme juste, grand et versé dans les choses célestes, qui vivait parmi les Chaldéens à la dixième génération après le déluge, et Josèphe croit, sans aucune vraisemblance du reste, qu'il s'agit d'Abraham. L'historien Nicolas de Damas, dont le témoignage est rapporté par le même auteur, dit qu'Abraham sortit de la Chaldée avec une armée, se rendit d'abord à Damas, et y régna quelque temps avant d'entrer dans le pays de Chanaan. Selon Justin, XXXVI, 2, Abraham fut le quatrième roi de Damas. Eusèbe de Césarée, *Præpar. Ev.*, IX, 16-20, t. XXI, col. 705-713, a recueilli sur Abraham les renseignements fournis par Bérose, Hécatée, Nicolas de Damas, Eupolème, Artapan, Mélon et Philon l'Ancien, cités par Alexandre Polyhistor et Josèphe. Les livres des Sabéens parlent des croyances monothéistes d'Abraham, et des dissensions qui s'élevèrent à ce sujet entre lui et les habitants de la Chaldée, et qui l'obligèrent d'émigrer après avoir perdu tous ses biens. Les traditions que rapportent ces livres n'ont d'ailleurs aucune valeur historique sérieuse.

La légende a embelli l'histoire du grand patriarche. Les Arabes, qui descendent de lui par Ismaël et le surnomment Kalil-Allah, « l'ami de Dieu, » débitent sur sa vie un grand nombre de fables, puisées en partie dans les écrits des rabbins (d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* au mot *Abraham,* p. 12-16; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. VI, 1888, p. 404-406). Josèphe, *Ant. jud.*, I, VIII, Philon, *De Abrahamo*, Nicolas de Damas et Eupolème dans Eusèbe, *loc. cit.*, et quelques écrivains ecclésiastiques parlent de la profonde science d'Abraham dans l'astronomie, la métaphysique et les mathématiques. Suidas, au mot *Abraham,* veut qu'il ait inventé les lettres et la langue hébraïques, et saint Isidore de Séville, *Etym.*, l. I, c. III, n. 5, t. LXXXII, col. 75, les caractères syriaques et chaldaïques. On lui attribue divers ouvrages, entre autres le *Ietzirah* ou livre de la Création, un traité de l'idolâtrie, et les psaumes LXXXVIII et LXXXIX, inscrits aux noms d'Héman ou d'Éthan. Les rabbins lui attribuent les prières du matin. *Talmud de Jérusalem, Berakhoth,* c. IV, n. 1; trad. franç. de Schwab, p. 72; *Talmud de Babylone,* ibid., p. 328. Les mages croient qu'il est le même personnage que Zoroastre, et qu'il a composé les livres *Zend, Pazend* et *Vostha,* qui contiennent tous leurs points de doctrine. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti,* 2e édit., Hambourg, 1722, t. I, p. 341-428, a réuni tous les documents relatifs à la littérature légendaire sur Abraham.

VIII. *Culte rendu à Abraham.* — L'Église honore la mémoire du père des croyants. A partir du IXe siècle, son nom a été inséré dans les martyrologes; il se trouve dans ceux d'Adon et d'Usuard, et dans le romain au 9 octobre. Dès le temps du pape Damase, il est fait mention de son sacrifice au canon de la Messe. Il est invoqué dans les prières pour la recommandation de l'âme. Les Coptes célèbrent sa fête le 28 mars; l'Église syriaque fait mémoire le 20 janvier de son épreuve du feu. L'ordre de Fontevrault et l'Oratoire de France avaient un office en son honneur.

IX. *Bibliographie.* — S. Ambroise, *De Abraham,* t. XIV, col. 417-500; A. Masson, *Histoire du patriarche Abraham,* 1688; Heidegger, *Historia sacra Patriarcharum,* 2e édit., Amsterdam, 1688; Augusti, *Dissertatio de fatis et factis Abrahami,* in-4o, Gotha, 1730; Withof, *Programma de Abrahamo, amico Dei,* Duisbourg, 1743, in-4o; Hobbing, *History of Abraham,* Londres, 1746, in-8o; Gillebank, *Scripture history of Abraham,* Londres, 1773, in-8o; Holst, *Scenen aus dem Leben Abraham's,* Chemnitz, 1828; Engelstaft, *Historia populi judaici biblica usque ad occupationem Palestinæ,* Copenhague, 1832; Roos, *Fusstapfen des Glaubens Abraham,* Tubingue, 1837; Passavant, *Abraham und Abraham's Kinder,* Bâle, 1848; Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage,* Leipzig, 1859; Bernstein, *Kritische Untersuchung über den Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob,* Berlin, 1871; Tomkins, *Studies on the times of Abraham,* Londres (sans date).

E. MANGENOT.

2. ABRAHAM (LE SEIN D') est une locution métaphorique en usage parmi les contemporains de Jésus-Christ, pour désigner le lieu dans lequel les âmes saintes, sorties de ce monde, jouissaient du repos et du bonheur. « Si vous ne voulez point plaisanter ou vous tromper puérilement, écrivait saint Augustin à Vincentius Victor, qui prenait cette expression au sens littéral propre, entendez par le sein d'Abraham le lieu de repos éloigné et caché où est Abraham. » *De anima et ejus origine,* l. IV, c. XVI, n° 24, t. XLIV, col. 538. Dans la langue des rabbins, « être dans le sein d'Abraham, » *beḥêqô šél 'Abrâhâm,* signifiait être heureux après la mort. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* in Luc., XVI, 22. L'auteur du quatrième livre des Machabées, XIII, 16, joint au nom d'Abraham ceux d'Isaac et de Jacob. Le Sauveur a employé cette image dans la belle parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, Luc, XVI, 22 et 23, dans laquelle il résout en quelques mots clairs et décisifs le difficile problème de l'inégale répartition des biens et des maux ici-bas.

L'origine de cette métaphore, qui dépeint si gracieusement le repos et la joie des justes dans les limbes, est diversement expliquée. De l'aveu de tous, l'union, l'intimité avec Abraham, la participation à son bonheur, y sont exprimées. Cf. Joa., I, 18. Voulant préciser davantage la nature du bonheur goûté, les anciens commentateurs reconnaissaient dans cette image une allusion à la coutume, signalée dans l'Ancien Testament, II Reg., XII, 3; III Reg., III, 20; XVII, 19, qu'ont les parents de faire reposer à côté d'eux leurs enfants, et de les prendre dans leurs bras et sur leurs genoux, après les fatigues d'une longue course, à leur retour à la maison, ou à la suite d'une contrariété. Semblables à des enfants fatigués et affligés, qui trouvent sur le sein paternel un doux repos et une prompte consolation, les justes, souvent pauvres, abandonnés, méprisés, souffrants comme Lazare ici-bas, goûtent après leur mort, dans le sein d'un père, la joie qu'ont méritée leurs souffrances. Abraham est ce père, lui, le père de tous les croyants, Rom., IV, 16 et 17, des hommes justifiés par la foi. Tertullien, *Adversus Marc.,* IV, 34, t. II, col. 444; S. Augustin, *loc. cit.;* S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium,* I, 10, t. LXXIII, col. 181. Tous ceux qui ont partagé sa foi sont ses fils et auront part à sa récompense. « Animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei; quia *accedentem ad Deum oportet credere.* Heb., XI, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a cœtu infidelium segregavit et speciale signum fidei accepit. Et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur. » S. Thomas, *Sum. th.,* 3ª p., q. 69, a. 4.

Maldonat, *Comment. in quatuor Evangelia,* Pont-à-Mousson, 1596, p. 529, proposa une nouvelle explication, préférée par plusieurs exégètes modernes. Il rapproche la métaphore des passages scripturaires qui représentent le royaume du ciel comme un festin. Les justes y seront à table avec les hommes pieux de l'Ancien Testament, Abraham, Isaac et Jacob. Matt., VIII, 11; Luc, XIII, 29; XIV, 15; XXII, 30. Conformément à la coutume des anciens, qui mangeaient à demi couchés et inclinés les uns vers les autres, les convives devaient reposer sur le sein d'Abraham, le président de l'éternel festin, comme saint Jean à la dernière Cène sur celui de Jésus. Joa., XIII, 23. A vrai dire, ce banquet réservé aux serviteurs du Messie paraît distinct du repos goûté dans le sein d'Abraham. Dans l'Évangile, il n'est encore qu'une promesse, il désigne un bonheur futur, tandis que le sein d'Abraham est le théâtre d'une joie déjà accordée. Abraham, il est vrai, deviendra convive du festin messianique, mais c'est après avoir quitté les limbes pour jouir au ciel d'un bonheur plus parfait. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung in Alten und Neuen Testamente,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 246. La première explication, d'ailleurs, répond mieux à la nature du bonheur goûté dans le sein d'Abraham.

Ce bonheur ressort du contraste établi par la parabole entre la situation du pauvre et la situation du riche. Celui-ci est torturé dans les flammes, celui-là repose tranquillement sur le sein d'Abraham; le riche expie dans les tourments sa vie sensuelle et sa dureté envers Lazare, et brûle d'une soif dévorante, qui lui fait désirer comme une grande faveur le rafraîchissement que lui donnerait une goutte d'eau déposée sur l'extrémité de sa langue; le pauvre est consolé des maux qu'il a patiemment supportés sur la terre. Repos, consolation et rafraîchissement, voilà, décrit en trois mots, le bonheur du juste dans le sein d'Abraham, bonheur incomplet, repos imparfait, consistant dans l'immunité de la peine. S. Thomas, *loc. cit.* Le sein d'Abraham n'est, par suite, qu'un séjour provisoire, où les justes attendent le bonheur parfait, le repos complet dans la vision de Dieu. S. Thomas, *ibid.,* a. 5.

La position de ce lieu d'attente peut être déterminée d'après les détails de la parabole évangélique, — qui nous permet d'entrevoir le monde d'outre-tombe, — rapprochés des enseignements de la théologie rabbinique. Dans la parabole, le sein d'Abraham est distinct de l'enfer, dans lequel le riche est tourmenté. Les rabbins, eux aussi, divisaient le *scheôl* ou séjour de tous les morts en deux parties: le sein d'Abraham pour les justes, et la géhenne pour les méchants. Leur disposition permettait d'apercevoir de l'une ce qui se passait dans l'autre. Elles n'étaient séparées que par une largeur de main, ou par l'espace qu'occupe une muraille ordinaire. On pourrait croire, à première vue, que Notre-Seigneur corrige sur ce dernier point l'enseignement des rabbins. Cf. Tertullien, *Adversus Marc.,* IV, 34, t. II, col. 444. Il nous montre, en effet, Abraham et Lazare éloignés du riche, qui élève les yeux pour les voir et la voix pour se faire entendre d'eux. Toutefois, selon l'interprétation des meilleurs commentateurs, ces images ne déterminent pas la distance locale, mais seulement la distance morale qui sépare les deux situations, la différence d'état des personnages mis en scène. Aussi saint Thomas, *ibid.,* a. 5, adoptant le sentiment commun des Pères (Petau, *Theol. dogmat., de Incarnat.,* l. XIII, c. XVIII, n° 5, t. V, p. 372-373; Maldonat, *loc. cit.*), enseigne-t-il que le sein d'Abraham et l'enfer étaient voisins. Malgré leur rapprochement, une distance infranchissable les séparait. Entre eux il y avait un gouffre, un abîme béant et sans pont, barrière qui rendait impossible toute intervention des saints en faveur des damnés. La séparation sera éternelle; le sort de chacun est fixé irrévocablement; la condition des uns et des autres est immuable: le juste sera toujours heureux, le méchant toujours malheureux. On a justement remarqué aussi que la réponse douce, calme et ferme d'Abraham à la première demande du riche n'exprime aucun sentiment de compassion pour ce malheureux. Soumis aux décrets de la justice divine, le patriarche fait comprendre à son interlocuteur que ses souffrances sont méritées.

Un abîme semblable n'existe pas entre le sein d'Abraham et la terre, quoi qu'en ait pensé Tertullien, *De anima,* LVII, t. II, col. 749. La seconde demande du riche, Luc, XVI, 28 et 29, prouve que l'âme heureuse peut communiquer avec les hommes et leur attester l'existence des mystères d'au delà du tombeau. Abraham, en effet, ne nie pas la possibilité d'un tel commerce; s'il rejette la requête du riche, c'est que la parole divine suffit aux hommes de foi, et que même la résurrection d'un mort ne convertirait pas les mondains dont la volonté est mauvaise.

L'expression « sein d'Abraham » a passé de l'Évangile dans la théologie et la liturgie catholiques. Sous la plume des saints Pères, elle désigne tantôt le lieu où les âmes des patriarches et des prophètes habitaient avant que Jésus-Christ les en eût retirées pour les introduire au ciel, S. Augustin, *Epist.* CLXXXVIII, c. II, n° 6, t. XXXIII, col. 834; *De Genesi ad litteram,* XII, 63 et 64, t. XXXIV, col. 481-482, etc., et où, selon Tertullien, *Adversus Marc.,* IV, 34, t. II, col. 444; *De Anima,* VII, t. II, col. 657; LVII, col. 743; voir

PARADIS, et Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Paris, 1848, t. II, p. 441, elles devaient demeurer jusqu'à la fin du monde et la résurrection générale; tantôt le ciel, où elles ont été emmenées au sortir des limbes. S. Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 72, t. XVI, col. 580; S. Augustin, *Confess.*, IX, 3, t. XXXII, col. 765; *Quæst. evang.*, II, 38, t. XXXV, col. 1350; etc. C'est une des formules servant d'épitaphe sur les tombeaux chrétiens des premiers siècles. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, au mot *Paradis*, p. 577. La liturgie de saint Basile, Renaudot, *Liturg. orient. collect.*, Paris, 1716, t. I, p. 72, et la liturgie romaine, *Ordo commendationis animæ, De exequiis*; cf. Office de saint Martin de Tours, demandent que les anges conduisent l'âme du défunt dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire au céleste séjour. « L'art chrétien, surtout au XIIIe siècle, représentait volontiers le ciel sous cette naïve figure. On la voit sculptée à Saint-Étienne de Bourges, à Moissac, à Vézelay, à Notre-Dame de Reims. » Fillion, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1882, p. 298. Deux lieux différents, les limbes et le ciel, ont pu, remarque saint Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 2um, porter le même nom à raison de leur destination commune, tous deux étant des lieux de repos, de rafraîchissement et de paix. L'un a succédé à l'autre; et depuis l'ascension de Jésus, selon la parole de saint Augustin, *Quæst. evang.*, II, 38, t. XXXV, col. 1350, « le sein d'Abraham est le lieu de repos des pauvres bienheureux, à qui appartient le royaume des cieux, dans lequel ils sont reçus après cette vie. » E. MANGENOT.

3. **ABRAHAM BEDERSI, BEN ISAAC,** surnommé Bedersi, c'est-à-dire de Béziers, d'après la transcription juive du nom de cette ville, d'où il était originaire, fut un des poètes juifs les plus célèbres de la Provence, quoique ses nombreuses productions, dénuées d'imagination, ne méritent pas ce renom. Il florissait vers 1240. La date de sa mort doit être placée de 1296 à 1300. Il fit un dictionnaire des synonymes hébreux, sous le titre de *Hôtam toknit*, Ezech., XXVIII, 12, *Le sceau de la perfection*. Ce travail, le premier de ce genre composé dans la littérature hébraïque, est assez riche en développements. Les lexiques de ses prédécesseurs y sont largement mis à contribution. Le *Hôtam toknit* a été édité par Gabriel Pollak, 1863. La bibliothèque de Leyde possède le seul manuscrit connu, encore est-il incomplet.

4. **ABRAHAM-BEN-MÉIR-IBN-EZRA.** Voir ABEN-ESRA.

5. **ABRAHAM CHASAN, BEN JUDA,** rabbanite polonais, un des plus judicieux exégètes de ce pays, composa un commentaire succinct sur les prophètes, les hagiographes et les cinq *Megillot*. Dans cet ouvrage, il sait mettre à profit les commentaires plus anciens, comme ceux de Raschi, d'Aben-Esra, de Kimchi, etc., et il traduit en allemand les mots difficiles de l'Écriture. In-fo, Lublin, 1593, 1612.

6. **ABRAHAM DE BALMÈS, BEN MÉIR,** grammairien juif du XVe siècle, né à Lecce, dans le royaume de Naples, fut médecin du cardinal Gammari, et professeur à l'université de Padoue. Il se fit connaître par une traduction latine des œuvres d'Averroès. On lui doit aussi une grammaire de la langue hébraïque, intitulée *Miqnêh 'Abram*, Gen., XIII, 7, *La possession d'Abram*. Cette grammaire, en hébreu et en latin, n'était pas achevée quand il mourut, à Venise, en 1523. Elle fut continuée par R. Kalonymos-ben-David, et publiée par Bomberg. Abraham montre dans cet ouvrage une grande érudition, et en exposant ses idées personnelles, en discutant les opinions des anciens grammairiens, il fait preuve d'un grand sens critique, mais il pèche par la méthode. Cette grammaire fut imprimée à Venise, par Bomberg, in-4o, 1523; la traduction latine à Anvers, in-4o, 1564; hébreu et latin, Hanau, 1594.

7. **ABRAHAM DE BETH-RABBAN,** ainsi nommé du lieu de sa naissance, plus connu sous le nom d'Abraham de Nisibe. (Voyez ce nom.)

8. **ABRAHAM DE LONSANO, BEN RAPHAEL,** auteur d'une grammaire hébraïque, intitulée *Qinyan 'Abraham, Possession d'Abraham*, in-8o, Zolkiew, 1723.

9. **ABRAHAM DE NISIBE ou DE BETH-RABBAN.** Écrivain nestorien, qui succéda à Narsai dans l'école de Nisibe (Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, part. I, p. 71), probablement dès le commencement du VIe siècle. Suivant Ébedjésu, *ibid.*, il écrivit un commentaire sur Josué, les Juges, les Rois, l'Ecclésiastique, Isaïe, les douze petits Prophètes, Daniel, le Cantique des cantiques; mais cet ouvrage ne nous est pas parvenu. Ébedjésu lui attribue encore un livre sur les *pauses* à observer dans la récitation du psautier, et aussi une collection d'hymnes. Le premier de ces ouvrages nous est également inconnu; mais on trouve parfois, à la fin des Psautiers nestoriens, l'une des hymnes mentionnées par Ébedjésu, notamment dans le Mss. Add. 7156, fol. 157 *b* du British Museum, à Londres. Il ne faut pas confondre cet auteur avec un autre Abraham qui vécut plus tard. Cf. W. Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XXII, p. 836, notes 22 et 24. R. GRAFFIN.

10. **ABRAHAM DE PORTALEONE, BEN DAVID,** connu aussi sous le nom d'Abraham Aryéh, abréviation de *Missa'ar 'aryéh*, c'est-à-dire de « Porte du lion »; ou encore sous le nom d'Abraham Roféh, c'est-à-dire « le Médecin », naquit à Mantoue en 1542. Il alla étudier à Pavie la philosophie et la médecine, et il y obtint, en 1563, le titre de docteur. Sa mort arriva en 1612. Il composa un livre sur les antiquités judaïques, intitulé *Šiltê haggiborim, Les boucliers des forts*, Cant., IV, 4, où il traite du temple, de sa structure, des autels, des habits sacerdotaux, du chant, de la musique et des instruments de musique des Hébreux, etc. Wagenseil appelle cet ouvrage « livre excellent, expliquant solidement les antiquités judaïques, livre d'or ». Conrad Iken s'en est beaucoup servi dans son livre des *Antiquitates hebraicæ*, in-4o, Brême, 1730. Il a été imprimé à Mantoue, in-fo, 1612. La traduction latine a été publiée par B. Ugolini, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum*. E. LEVESQUE.

11. **ABRAHAM ECHELLENSIS.** Voir ECHELLENSIS.

12. **ABRAHAM FARRISSOL, BEN MARDOCHAÏ,** originaire d'Avignon, alla se fixer à Mantoue, puis à Ferrare. Célèbre par ses ouvrages de géographie et de cosmographie, il n'a pas la même valeur comme exégète; il ne fait que suivre les sentiers battus des interprètes juifs de son temps. On a de lui un commentaire très court sur le Pentateuque, *Pirhê šôšannîm, Fleurs des lis;* un commentaire sur l'Ecclésiaste; un autre sur Job, imprimé dans la Bible rabbinique de Venise, 1518, et publié à Amsterdam dans l'ouvrage de Moïse Francfürter, intitulé *Qehilat Môseh*.

13. **ABRAHAM GALANTE,** rabbin italien, mort à Rome, au commencement du XVIe siècle, donna un commentaire cabalistique sur les Lamentations de Jérémie, *Qinat setârim, Lamentation mystérieuse*, in-4o, Venise, 1589; in-4o, Prague, 1621.

14. **ABRAHAM HALLÉVI,** surnommé *Hazzaqên* (*l'Ancien*), disciple de Moïse Corduero, vivait à Jérusalem au XVIe siècle. Il donna un commentaire cabalistique sur les soixante-dix semaines de Daniel, *Mesârê qitrin, Celui qui résout les problèmes*, Dan., V, 16. « Les futilités contraires au texte, dit Bartolocci, abondent en cet ouvrage. » Publié à Constantinople, in-4o, 1510.

15. **ABRAHAM HALLÉVI, BEN ISAAC,** publia le Cantique des cantiques avec un double commentaire : l'un littéral, l'autre allégorique et mystique. Imprimé à Sabionetta, 1558. La Bibliothèque nationale en possède un manuscrit de 1481.

16. **ABRAHAM HALLÉVI, BEN MEGAS** (Ibn-Mîgâs), rabbin espagnol, auteur du *Kebod 'Élohim, La gloire de Dieu,* Ezech., IX, 3, interprétation spirituelle du Pentateuque, in-4°, Constantinople, 1605.

17. **ABRAHAM KALMANKAS, BEN JOSEPH,** le plus célèbre des cabalistes allemands du XVIe siècle, fit un commentaire sur la Genèse, *Ha'êšél, Le tamaris.* Lublin.

18. **ABRAHAM MAÏMOUNI.** Voir MAÏMOUNI.

19. **ABRAHAM OSTROH, BEN DAVID,** auteur d'un commentaire sur la paraphrase araméenne du Pentateuque, imprimé dans une édition du Pentateuque avec les trois Targums araméens. In-f°, Hanau, 1614 ; in-f°, Francfort-sur-l'Oder, 1681.

20. **ABRAHAM SABBA,** juif espagnol, cabaliste, distingué comme exégète, se retira à Lisbonne à l'époque de l'expulsion des Juifs, en 1492 ; puis de là à Fez, dans le Maroc. Le plus connu de ses écrits est le *Ṣerôr hammôr, Bouquet de myrrhe,* Cant., I, 13 (12), commentaire sur le Pentateuque, où il n'use que modérément des doctrines de la cabale, et se renferme souvent dans la seule exégèse rationnelle. Il fut publié à Constantinople, in-f°, 1514 ; à Venise, in-f°, 1513, 1546, 1566 ; à Cracovie, 1595.

21. **ABRAHAM SEEB ou ZEEB, BEN BENJAMIN,** mort en 1698, dans la Lithuanie, auteur d'un commentaire littéral et spirituel sur le Pentateuque, *Zéra' 'Abrâhâm, La race d'Abraham,* Gen., XXI, 12, in-4°, Salzbourg, 1685.

22. **ABRAHAM USQUE,** né à Lisbonne, fut du nombre des émigrés qui, à l'époque de l'expulsion des juifs (1493-1506), allèrent se fixer à Ferrare. Il y établit une imprimerie et se rendit célèbre par la publication de la Bible espagnole connue sous le nom de *Bible des Juifs,* ou *Bible de Ferrare. Biblia en lengua española, traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca, por muy excellentes letrados,* con yndustria y diligencia de Abrahã Usque Portugues. Estampada en Ferrara, a costa y despesa de Yonna Tob Atias, hijo de Levi Atias Español, en 14 de Adar de 5313 (c'est-à-dire 1553), in-f°, goth. Elle était dédiée à doña Gracia Naci. Il parut en même temps une autre édition, qui ne diffère guère que par la dédicace et la suscription. Cette édition, à l'usage des chrétiens espagnols, est dédiée au duc Hercule d'Este ; et les noms d'Abraham Usque et Tob Atias, qu'on lit dans le titre de la Bible des juifs, sont remplacés par ceux de Duarte Pinel et Jéronimo de Vargas. La date est la même ; mais au lieu d'être donnée par les années du monde, selon la coutume des juifs, elle l'est par les années du Christ, sous cette forme : le 1er mars 1553. Un examen très attentif découvre quelques petites divergences d'interprétation. Plusieurs passages sont traduits différemment dans ces deux Bibles, selon la croyance de ceux pour qui elles furent imprimées. On n'a là cependant qu'un même ouvrage en deux éditions simultanées. D'après Fürst, les savants dont il est parlé dans le titre ne seraient autres qu'Abraham Usque et Duarte Pinel. Mais ces deux noms ne désignent qu'un seul et même personnage, comme l'a démontré M. Grätz, *Geschichte der Juden,* t. IX, note 6, p. LXIV. Abraham Usque fit cette traduction avec le concours de plusieurs savants ; il la signa de son nom dans l'édition juive, et d'un pseudonyme dans l'édition adressée aux chrétiens. Cette version est estimable. Les auteurs, comme il est déclaré dans le prologue, ont eu sous les yeux bon nombre de traductions anciennes et modernes, en castillan ou dans une autre langue ; et ils se sont servis des travaux des plus célèbres rabbins, tels que Kimchi, Raschi, Aben-Esra, etc. La Bible terminée fut soumise à l'examen de l'Inquisition ; aussi jouit-elle d'une grande autorité parmi les chrétiens aussi bien que parmi les Juifs. L'édition chrétienne s'écarte cependant de la Vulgate en beaucoup de points, mais sans gravité. Plusieurs passages sont obscurs, par le trop grand soin qu'on a mis à traduire mot à mot. Enfin le style est rempli d'archaïsmes, ce qui lui donne un certain air d'antiquité à côté de la langue du XVIe siècle. La Bible espagnole à l'usage des juifs a été réimprimée à Amsterdam en 5371 (1611) et en 5390 (1630), in-f°. Une dernière édition, corrigée par Joseph Atias, a été donnée au même lieu en 5421 (1661), in-8°. La double édition de 1553 est très rare et très recherchée.

23. **ABRAHAM ZAHALON ou TSAHALON,** juif espagnol du XVIe siècle, talmudiste, auteur d'un commentaire grammatical et pédagogique sur Esther, *Yesa' 'Élohim, Le salut de Dieu,* in-4°, Bagdad, 1595 ; Venise, 1621.

24. **ABRAHAM ZANTI** (*hakkôhen,* « le prêtre »), rabbin de Venise, né en 1670, mort en 1729, médecin, philosophe et poète. On a de lui *Kehunnaṭ 'Abrâhâm, Le sacerdoce d'Abraham,* paraphrase poétique des Psaumes en cinq livres, in-4°, Venise, 1719. E. LEVESQUE.

1. **ABRAM,** nom porté par Abraham pendant la première partie de sa vie. Voir ABRAHAM 1.

2. **ABRAM** (Nicolas), naquit en 1589 à Xaronval, petit village des environs de Charmes-sur-Moselle, et entra dans la Compagnie de Jésus en 1606. Il conquit les grades de maître ès arts et de docteur en théologie à l'université de Pont-à-Mousson, et y enseigna d'abord les humanités, puis pendant dix-sept ans l'Écriture Sainte. En 1625, il fut un des collaborateurs de Pierre Fourier dans la mission de Badonviller, qui provoqua la conversion d'un grand nombre de protestants ; il gouverna aussi le noviciat des jésuites de Nancy, et professa quelque temps les sciences sacrées à Dijon. Mais la plus grande partie de sa vie se passa à l'université de Pont-à-Mousson, dont il écrivit l'histoire, et où il mourut, le 7 septembre 1655, enlevé par une fièvre typhoïde, à l'âge de soixante-six ans.

Les ouvrages qu'il publia sur les matières de ses cours donnent une haute idée de son enseignement. Ses travaux exégétiques sont : 1° *Nonni Panopolitani Paraphrasis sancti secundum Joannem Evangelii,* in-8°, Paris, 1623. Une traduction en beaux vers latins accompagne le texte grec ; l'épisode de la femme adultère, Joa., VIII, 3-11, omis ou à peine mentionné par Nonnus, est suppléé en soixante-treize hexamètres grecs de la composition de l'éditeur. 2° Une dissertation sur les quatre fleuves et l'emplacement du paradis terrestre, ajoutée au commentaire des Géorgiques : *Commentarii in P. Virgilii Maronis Bucolica et Georgica. Accessit diatriba de quatuor fluviis et loco paradisi ad explicationem versus 290 libri quarti Georgicon,* in-8°, Pont-à-Mousson, 1636. 3° *Epitome rudimentorum linguæ hebraicæ versibus latinis breviter et dilucide comprehensa,* in-4°, Paris, 1645. 4° *Pharus Veteris Testamenti, sive sacrarum quæstionum libri* XV, *quibus accesserunt ejusdem auctoris de Veritate et Mendacio libri* IV, in-f°, Paris, 1648. C'est le principal ouvrage exégétique du P. Abram, où sont élucidées les difficultés scientifiques, historiques, géographiques et chronologiques de l'Ancien Testament. L'Hexaméron, l'emplacement du paradis terrestre, les bénédictions de Noé à ses fils, la confusion des langues, l'origine des royaumes, l'histoire des Assyriens, d'Abraham, de Pharaon, la durée du séjour des Hébreux en Égypte, la chronologie hébraïque depuis les Juges jusqu'à la construction du temple, la captivité de Babylone, Darius le Mède, Judith, la venue du

Messie et les soixante-dix semaines de Daniel, sont successivement étudiés. « Cet ouvrage, dit dom Calmet, *Bibliothèque sacrée,* IVe partie, art. IV, est bien écrit, savant, solide et fort estimé. L'auteur y traite les questions à fond. » Les textes de l'Écriture et des docteurs, les citations des poètes et des écrivains profanes se pressent sous sa plume, et, tout en concourant à l'explication des Saintes Lettres, révèlent la profonde érudition de l'exégète. La forme rend la lecture du *Phare* facile et intéressante. Le P. Abram est un humaniste : il veut, à l'exemple de Cicéron, répandre sur des questions ardues les charmes du dialogue, et les quinze traités dont se compose l'ouvrage portent, comme ceux de l'auteur de *Brutus,* un double titre, tiré et du principal interlocuteur et du sujet; par exemple : Philoctistes, ou de la Création; Théophraste, ou du Site et des fleuves du paradis.

Quelques idées particulières du P. Abram méritent d'être signalées. Il admet dans la création une sorte d'évolution. A l'origine du temps, Dieu a créé simultanément la substance de toutes les choses du monde; seule l'âme humaine a été l'objet d'une création spéciale au sixième jour. Les substances ont produit, par émanation naturelle, les qualités et les perfections dues à leur nature. Cette évolution a eu lieu plus ou moins vite, et sa vitesse était proportionnée à la nature de chaque substance; de là vient la distinction des jours. Le paradis terrestre était situé en Palestine, et le Jourdain l'arrosait avant de se séparer en quatre branches. L'Amérique était connue d'Aristote, et les Américains sont fils de Cham. La forme dialoguée du *Phare* continue dans les quatre livres de la Vérité et du Mensonge. Les mensonges réels ou apparents, mentionnés dans la Bible, sont expliqués dans les troisième et quatrième livres. D'après dom Calmet, le collège de Pont-à-Mousson possédait manuscrites des *Commentationes in epistolas D. Pauli* du P. Abram. Nous ignorons ce qu'est devenu ce commentaire. Voir *Bibliotheca scriptorum S. J.,* Rome, 1676; D. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, art. *Abram;* Carayon, *L'université de Pont-à-Mousson,* introd., p. XXXI-LIV; Hurter, *Nomenclator litterarius,* Inspruck, t. I, p. 806-807; Eug. Martin, *Le P. Abram historien de Pont-à-Mousson et ses deux traducteurs,* Nancy, 1888. E. MANGENOT.

ABRAN (hébreu : *'Ebron;* Septante : Ἐλβών, Ἀχράν), ville de la tribu d'Aser, mentionnée une seule fois dans la sainte Écriture, Jos., XIX, 28, et citée entre Cabul et Rohob. Eusèbe, *Onomasticon,* et saint Jérôme, *Lib. de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, p. 873, ne font que l'indiquer sous le nom d'*Achran.* Faut-il, avec certains critiques, voir dans ce mot une faute de copiste, et au lieu de *'Ebrôn* lire *'Abdôn,* comme au chapitre XXI, 30, du même livre, et I Par., VI, 74? C'est possible, puisque rien n'est plus facile que de confondre, en hébreu, le *daleth,* ד, et le *resch,* ר; mais ce n'est pas certain. Si nous consultons les manuscrits, nous les trouvons en nombre à peu près égal pour les deux leçons : vingt-cinq portent *'Ebrôn,* et dix-neuf *'Abdôn.* Cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. heb.,* Oxford, 1776, t. I, p. 470, et J.-B. de Rossi, *Var. lect. Vet. Testam.,* Parme, 1785, t. II, p. 94. Mais la première leçon a pour elle, outre le texte massorétique et le Targum de Jonathan, l'unanimité des plus anciennes versions syriaque, latine, arabe, qui maintiennent le *resch.* On ne saurait, en faveur de la seconde, alléguer qu'Abdon, ville lévitique, devait être dans la liste des principales villes d'Aser, Jos., XIX, 24-31, puisqu'on n'y rencontre pas d'autres cités non moins importantes, telles qu'Accho, Ahalab et Achazib, Jud., I, 31.

M. de Saulcy avait cru retrouver cette localité dans le village actuel d'*'Abillin,* à peu de distance de la route qui conduit de Saint-Jean-d'Acre à Nazareth, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. I, p. 73, note. Mais plus tard, dans son *Dictionnaire des antiquités bibliques,* Migne, 1859, p. 31, il se montre « fort tenté d'abandonner cette hypothèse, qui, il faut bien le dire, n'a pas de grandes probabilités en sa faveur ». M. V. Guérin se demande s'il ne serait pas permis de reconnaître Abran dans le village de *Berouéh,* un peu à l'est de Saint-Jean-d'Acre, *Description de la Palestine, Galilée,* t. I, p. 432. L'identification, comme on le voit, est encore à l'état de problème, et le parti le plus sage est d'attendre de meilleures découvertes. A. LEGENDRE.

ABRAVANEL. Voir ABARBANEL.

ABREK (hébreu : *'abrek;* les Septante ont omis ce mot, ou plutôt l'ont rendu par κήρυξ, « héraut, » comme la version samaritaine). Quand Joseph eut expliqué au pharaon les songes qui prédisaient les sept années d'abondance et de stérilité, celui-ci le combla d'honneurs, le fit monter sur son second char, et l'on cria devant lui : *'abrek!* Gen., XLI, 43. Plusieurs tentatives ont été faites pour trouver une explication satisfaisante de ce mot.

1° Les uns y ont vu le verbe hébreu *bârak,* « plier les genoux. » C'est ainsi qu'ont traduit : la Vulgate, « ut omnes coram eo genuflecterent; » Aquila, γονατίζειν; la traduction grecque dite de Venise, γονυπετεῖν. Ce serait l'impératif 2e pers. du sing., ou l'infinitif absolu mis pour l'impératif. Mais dans cette hypothèse il faut recourir à une sorte d'*aphel,* forme très irrégulière de l'*hiphil,* *'abrek* pour *habrek;* et l'on aurait d'ailleurs le sens causatif, « faire agenouiller : » ce qui ne s'explique pas dans la bouche du héraut précédant Joseph.

2° On ne réussit pas mieux en recourant à l'assyrien, comme Friedr. Delitzsch. *Abarakku* signifie « père du roi » : ce serait un titre de premier ministre ou conseiller du roi. Voir *Assyrische Wörterbuch,* Leipzig, 1888, p. 68-70; Noldeke, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XL, p. 734. Cette explication est fort invraisemblable : on ne comprend pas qu'un nom assyrien ait été employé alors en Égypte, ni que Moïse ait traduit un titre égyptien par un titre étranger. Les auteurs des Targums, il est vrai, ont rendu *abrek* par « père du roi »; ces interprètes, éloignés de l'Égypte, ignorant la vraie signification de ce terme, ont tout naturellement cherché à l'expliquer par l'araméen ou l'hébreu, si voisins de l'assyrien, et y ont vu un composé où entrait le mot *'ab,* « père. » Cf. version syriaque : « père et chef. »

3° N'est-il pas plus naturel, dit-on, de voir ici un mot égyptien, puisque l'histoire de Joseph a une couleur locale très marquée, et nous est racontée dans un style tout parsemé de mots égyptiens? Ceux qui pensent que le terme est égyptien ont recours, les uns au copte, les autres à l'ancien égyptien. Keil et Franz Delitzsch rapprochent notre terme du copte *abork* (*a,* signe de l'impératif; *bôr,* « jeter en bas, » et *k,* signe de la deuxième personne), d'où *abork,* « jette-toi à terre, prosterne-toi. » Voir Benfey, *Verhaltniss der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm,* p. 302. Mais *abork* signifierait « jette », plutôt que « jette-toi », et encore moins « prosterne-toi ». Pour donner ce dernier sens, il faudrait ajouter quelque mot comme « *à terre* », ou « *sur ton ventre* », selon l'expression usitée : « Il se mit sur son ventre, » pour « il se prosterna, » *Erta-nef su her ḥatef.* — Les autres essais d'étymologie par le copte sont encore moins heureux. Pfeiffer, *Opera philologica,* t. I, p. 94, propose l'explication suivante : *afrek,* verbe copte composé de *rek,* « incliner, » et *af,* marque de la 3e personne du prétérit; d'où *afrek,* « s'inclina » (sous-entendu chacun). Cette explication est inadmissible, parce que ce prétérit n'a pas le sens optatif; de plus, *af* n'eût jamais été transcrit *ab.* — Pour Ign. Rossi, *Etymologiæ ægyptiacæ,* p. 7, *abrek* serait un composé de *ape,* « tête, » et *rek,* « incliner; » d'où le mot copte *aperek, aprek* et *abrek,* « inclinez la tête. » Cet ordre d'incliner la tête ne paraît guère conforme au cérémonial égyptien : on se prosternait jusqu'à terre. Puis, en égyptien, le régime se met après le verbe et non avant. De même, en copte, « incliner la

tête » ne se dit pas *abrek* ou *aprek,* mais *rekdjô.* Cf. *Novum Testamentum copticum,* édit. Wilkins, Oxford, 1716, Joa., VIII, 8; XIX, 30; Peyron, *Lexicon linguæ copticæ,* et Peyron, *Grammatica linguæ copticæ,* ch. XVI, p. 74.

4° On a pensé être plus heureux en expliquant *abrek* directement par l'égyptien, et en le considérant comme un composé de *ap,* « premier, » et de *reḫ,* « savant. » *Apreḫ* signifierait donc « premier savant », titre analogue pour la forme à celui de « premier prophète ». *Ap* pourrait encore se traduire par « chef », d'où « chef des savants ». Les savants du pharaon, *suten reḫu,* n'ont pu interpréter son songe: Joseph y réussit. N'est-il pas naturel qu'on lui donne le titre de « premier savant », ou « chef des savants »? La transcription ne souffre pas de difficulté; le *b* hébraïque est souvent mis pour le *p* égyptien, et le *k* pour le *ḥ* (*ḥeth* égyptien, équivalent au *khi* grec, χ). Voir Harkavy, *Les mots égyptiens de la Bible,* dans le *Journal asiatique,* mars-avril 1870, p. 177. Malheureusement l'adjectif, en égyptien, se place après le nom; « premier savant » se disait donc *reḫape;* de plus *ap,* dans le sens de « chef », n'est pas connu dans les titres, et encore faudrait-il *reḫu* au pluriel.

5° L'explication la plus satisfaisante donnée jusqu'ici est encore celle de M. H. Brugsch. *Abrek* est, d'après lui, un mot d'origine sémitique égyptianisé. Il est certain que, à l'époque des rois pasteurs, des mots sémitiques ont pénétré en Egypte. A Thèbes ou à Memphis sans doute, ces mots n'entraient pas dans le langage populaire; mais à Tanis, lieu de l'épisode raconté par la Genèse, XLI, il y avait une population mêlée, où les Sémites étaient nombreux, surtout à l'époque des rois pasteurs. Il n'est pas étonnant que dans cette ville des racines sémitiques aient revêtu des formes égyptiennes, et soient passées dans le langage courant. *Bark* signifie « être agenouillé » (Chabas); de là est venu « adorer » (Brugsch). L'*a* initial est la marque de l'impératif égyptien. La simple racine du verbe avec *a,* sans aucun suffixe personnel, ni pour le singulier ni pour le pluriel, est un impératif très usité. *Abrek* a donc le sens de « agenouillez-vous, prosternez-vous ». N'est-ce pas ce mot, avec une simple modification de voyelle, qu'emploient les Arabes d'Égypte, pour inviter un chameau à se coucher, lorsqu'il doit recevoir sa charge: *Abrok?* Chabas, *Études sur l'antiquité historique,* 2e édit., p. 418-419.

E. LEVESQUE.

ABRICOTIER, arbre de la famille des *Rosacées,* qui atteint de trois à six mètres de hauteur. Ses fleurs sont précoces et se développent avant les feuilles; leurs pétales sont blancs à l'intérieur et rosés à l'extérieur. Les feuilles sont glabres, luisantes, largement ovales et dentelées sur les bords (fig. 9). Le fruit, l'abricot, se compose d'un noyau ovale, autour duquel est la chair ou pulpe, d'une saveur sucrée aromatique, recouverte d'une peau jaune ou rougeâtre, finement veloutée.

> Vois l'abricot naissant, sous les yeux d'un beau ciel,
> Arrondir son fruit doux et blond comme le miel.
>
> (ANDRÉ CHÉNIER, *Idylle* III.)

Il n'est pas certain qu'il soit mentionné dans la Bible. Quelques savants croient cependant le reconnaître dans le *tappûaḥ* du Cantique, II, 3, 5; VII, 8; VIII, 5; des Proverbes, XXV, 11, et de Joël, I, 12. « L'abricot, dit M. Tristram, est commun dans toute la Palestine. C'est peut-être, si l'on en excepte seulement la figue, le fruit le plus abondant du pays. Sur les montagnes et dans les vallées, sur les rives de la Méditerranée et sur les bords du Jourdain, dans le nord de la Judée, sur les hauteurs du Liban, dans les gorges de la Galilée et dans les vallons de Galaad, l'abricotier est florissant et donne des fruits en abondance. L'arbre et les fruits répondent parfaitement à tout ce que l'Écriture nous dit du *tappûaḥ.* « Je « me suis assis avec délices à son ombre, et son fruit était « doux à ma bouche. » Cant., II, 3. Près de Damas et sur les rives du Barada, nous avons dressé nos tentes et étendu nos tapis à son ombre, et nous y avons été complètement à l'abri des rayons du soleil. « L'odeur de ton « haleine est comme le *tappûaḥ.* » Cant., VII, 8. Il n'y a guère de fruit plus délicieusement parfumé que l'abricot. Et à quel fruit peut mieux convenir l'épithète de Salomon: « des pommes *d'or* dans des vases d'argent, » Prov., XXV, 11, qu'à ce fruit doré, lorsqu'il fait fléchir sous son poids, dans son cadre de feuillage brillant mais pâle, les branches qui le portent. » H. B. Tristram, *The Land of Israel,* in-8°, Londres, 1865, p. 605. Voir Id., *Fauna and Flora of Palestina,* in-4°, Londres, 1884, p. 294. Aujourd'hui, en Chypre, on appelle encore l'abricot « la pomme d'or », τὸ χρυσόμελο(ν). W. A. Groser, *The Trees and Plants in the Bible,* in-12, Londres, 1888, p. 92.

On ne saurait nier que les caractères que l'Écriture attribue au *tappûaḥ* ne puissent convenir à l'abricotier et



9. — Abricotier, feuilles et fruits.

à son fruit. Cet arbre, originaire d'Arménie, a dû être introduit de bonne heure en Palestine, comme la vigne, qui vient aussi des mêmes régions. Il serait donc tout naturel que nous trouvions des allusions à son fruit dans l'Écriture. Malheureusement les passages où les auteurs sacrés parlent du *tappûaḥ* sont trop vagues pour qu'ils permettent de déterminer rigoureusement l'arbre dont ils ont voulu parler. Aussi les avis sont-ils très partagés sur sa nature. L'abricotier a assez peu de partisans; le citronnier et le cognassier en ont davantage. Voir W. Houghton, *The Tree and Fruit represented by the Tapûakh of the Hebrew Scriptures,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* novembre 1889, t. XII, p. 42-48; voir aussi CITRON, COGNASSIER, POMME, TAPPÛAḤ.

F. VIGOUROUX.

ABRONAS (grec: Ἀβρωνάς), forme grecque altérée du nom de la rivière Chaboras, affluent de l'Euphrate, en Mésopotamie. Judith, II, 24. Dans le passage correspondant de la Vulgate, II, 14, nous lisons « le torrent de Mambré » au lieu d'Abronas. Voir MAMBRÉ 3.

ABSALOM, hébreu: *'Abšalôm,* « le père est paix; » Septante: Ἀβεσσαλώμ.

1. ABSALOM, le troisième des fils de David. Il était petit-fils de Tholmaï, roi de Gessur, par sa mère Maacha, II Reg., III, 3; I Par., III, 2. Celle-ci avait encore donné à David une fille, Thamar, dont la grande beauté fournit la première occasion des événements qui se rapportent à l'histoire d'Absalom. II Reg., XIII-XVIII.

Amnon, fils de David et d'Achinoam la Jesraélite, ayant conçu pour Thamar une passion criminelle, tendit un piège à son innocence et se porta envers elle aux derniers outrages; puis il la chassa d'une manière ignominieuse,

II Reg., XIII, 1-20. Voir AMNON 1 et THAMAR 2. L'infortunée jeune fille alla se réfugier chez son frère Absalom, son protecteur naturel. Cf. Gen., XXXIV, 31. Absalom sut maîtriser sa colère et dissimuler la haine que cet attentat lui inspira contre Amnon; mais il résolut dès ce jour d'en tirer une terrible vengeance. II Reg., XIII, 32.

Deux ans après cet événement, quand tout le monde pouvait croire qu'il avait oublié l'outrage fait à Thamar, il invita David et tous les princes ses frères à une fête qu'il allait donner selon l'usage, cf. I Reg., XXV, 2-8, à l'occasion de la tonte de ses troupeaux. Le roi s'excusa, comme Absalom l'avait sans doute prévu; il fit même des difficultés pour laisser aller à cette fête Amnon, dont Absalom réclamait instamment la présence. L'insistance de celui-ci, conforme, ainsi que le refus de David, à la politesse orientale, ne pouvait exciter les soupçons : il était naturel que, à défaut du roi, son fils aîné fût appelé à présider le banquet; et d'ailleurs le politique Absalom dut parler de façon à n'exciter dans l'esprit de son père aucune méfiance sur le dessein qu'il méditait depuis si longtemps, et dont il avait préparé le succès avec une profonde habileté. C'est loin de Jérusalem qu'il avait résolu de l'exécuter, avec le concours de serviteurs venus probablement de Gessur, et qui, n'ayant rien à craindre ni à ménager en Israël, feraient ce que n'auraient pas osé faire des Israélites.

Les invités se rendirent donc à Baalhasor, au delà de Béthel, non loin d'Éphraïm ou Éphron. Absalom leur servit un festin royal, pendant lequel, à un signal donné par lui, ses serviteurs frappèrent Amnon sous les yeux de ses frères. Ceux-ci, épouvantés et tremblant pour eux-mêmes, se précipitèrent hors de la salle, montèrent sur leurs mules et s'enfuirent vers Jérusalem. Absalom prit la direction opposée, passa le Jourdain et alla se réfugier à la cour de son grand-père, au royaume de Gessur, pays correspondant en partie au Ledjah actuel.

David ne chercha pas à l'inquiéter dans sa retraite. Après avoir amèrement pleuré son fils Amnon, il sentit se réveiller peu à peu son ancienne affection pour Absalom. II Reg., XIV, 1. Le peuple, de son côté, commençait à trouver longue l'absence de celui que l'on considérait comme l'héritier du trône depuis la mort d'Amnon; car on concluait avec raison du silence de l'Écriture au sujet de Daniel ou Chéléab, fils de David et d'Abigaïl, que ce prince, plus âgé qu'Absalom, était mort aussi. Les esprits se retournaient donc vers Absalom, qui avait toujours été chéri du peuple. On aimait à se rappeler qu'il n'y avait point d'homme dans tout Israël qui lui fût comparable par la bonne grâce et la beauté. II Reg., XIV, 25. Ces dons naturels, qu'il relevait encore par l'affabilité de ses manières et le talent de gagner les cœurs, II Reg., XV, 2-6, l'avaient rendu d'autant plus populaire, que l'orgueil des Israélites était flatté de trouver en lui un prince dont la mère était de race royale, avantage qui manquait aux autres fils de David.

Joab imagina un habile stratagème pour donner satisfaction au sentiment public, s'assurer les bonnes grâces du futur roi d'Israël, et offrir du même coup à David l'occasion d'agir selon le secret désir de son cœur en rappelant le coupable. Craignant de ne pas réussir s'il traitait lui-même cette affaire, il fit venir de Thécué, la moderne Tekûa, à deux heures de chemin au sud de Bethléhem, une femme inconnue de David, dont l'intelligence devait assurer le succès de son dessein. Après qu'il lui eut appris sa leçon, elle se présenta devant le roi en donnant toutes les marques de la plus vive douleur. Ses deux fils, disait-elle, s'étaient battus dans les champs, et l'un avait tué l'autre; et maintenant les vengeurs du mort, cf. Num., XXXV, 19, demandaient le sang du meurtrier. Elle suppliait David de rappeler ce fils, sa seule consolation, et de le défendre contre tous. Le roi promit, et aussitôt elle fit l'application de son histoire à Absalom, dont l'exil, qui durait depuis trois ans, était regardé comme une calamité nationale. David, comprenant alors tout ce qui s'était passé, fit avouer à cette femme qu'elle avait obéi aux suggestions de Joab, dont il connaissait les sentiments envers le prince proscrit. Il se tourna ensuite vers le général, qui était présent; car, comme le texte le donne à entendre, cette scène se passait dans une audience publique : « Me voilà apaisé, lui dit-il, et il sera fait selon votre désir; allez donc et rappelez Absalom. » II Reg., XIV, 21. Joab se rendit en personne au pays de Gessur et ramena Absalom à Jérusalem.

David n'entendait pas toutefois accorder encore à son fils une grâce complète; il ne voulut pas l'admettre en sa présence, et lui ordonna de rester enfermé dans son palais, croyant le tenir plus facilement par là dans le devoir, et lui faire mieux comprendre la gravité de sa faute. Deux ans s'écoulèrent ainsi. C'était plus que l'humeur bouillante du prince n'en pouvait supporter. Par deux fois il envoya prier Joab de venir le trouver, pour aller ensuite parler de sa part au roi, et par deux fois Joab, qui savait David peu disposé encore à accorder la grâce désirée, refusa. Absalom fit enfin mettre le feu par ses serviteurs à un champ d'orge de Joab, voisin du sien, et le contraignit ainsi de venir. « Pourquoi suis-je revenu ici? lui dit-il alors. Il vaudrait mieux que je fusse encore à Gessur; je demande à voir le roi. Qu'il me fasse plutôt mourir, s'il se souvient toujours de mon iniquité. » II Reg., XIV, 32. De telles paroles, après un procédé si violent, firent comprendre à Joab qu'il ne fallait pas comprimer plus longtemps cette nature impétueuse. Il alla trouver le roi, et David reçut son fils dans ses bras. II Reg., XIV.

Mais il était trop tard; la réconciliation ne fut qu'apparente du côté d'Absalom, aigri et irrité contre son père par l'éloignement où il l'avait tenu à la suite d'une proscription de trois ans. L'ambition acheva l'œuvre de la colère. Le premier usage qu'il fit de la liberté que David venait de lui rendre, fut de travailler à le renverser du trône pour y prendre sa place. La crainte d'être supplanté comme héritier du royaume par Salomon, le jeune fils de Bethsabée, fut peut-être aussi un des motifs qui l'engagèrent dans ce dessein. A partir de ce moment, il n'agit plus qu'en ambitieux sans conscience et en fils dénaturé. Sa beauté physique, II Reg., XIV, 25-26, ses qualités naturelles, lui attiraient déjà l'affection du peuple. Ne voulant rien négliger pour accroître sa popularité, il affecta un train royal; il eut des chars, un cortège de cavalerie, cinquante hommes qui couraient devant lui. De grand matin on le trouvait à la porte du palais; il s'y faisait, par ses basses prévenances, le flatteur de tous les solliciteurs qui se présentaient, et déclarait toujours leur cause juste. Il ne rougissait pas de calomnier son père, en rejetant sur lui les négligences et les fautes des magistrats, et en gémissant de ce qu'il n'avait établi personne pour recevoir les plaintes de ses sujets, II Reg., XV, 1-6, comme si lui-même n'avait pas dû son pardon à la facilité avec laquelle David avait donné audience à la Thécuenne, et accordé à cette femme la grâce qu'elle sollicitait. Il est possible toutefois que David eût, en effet, apporté quelque négligence dans l'administration de la justice, ce premier des devoirs personnels des souverains orientaux, ou plutôt dans la surveillance de ses juges; il fallait bien que les accusations d'Absalom eussent quelque fondement pour être ainsi écoutées. Cependant l'ambitieux ne parlait pas encore de régner, mais il disait bien haut que les choses n'iraient pas de la sorte, si on lui confiait le soin de rendre la justice à tous. Ainsi, comme le dit le texte hébreu, « il volait à son père les cœurs des hommes d'Israël. » II Reg., XV, 6. Quand il crut les avoir assez gagnés à son parti, il se mit en mesure de se faire proclamer roi. « Après quarante ans, » il demanda à David la permission d'aller à Hébron, sous prétexte d'y offrir un sacrifice dont il avait fait le vœu pendant qu'il était à Gessur. II Reg., XV, 7.

Ces « quarante ans » ont de tout temps embarrassé les commentateurs. Il y en a qui pensent qu'il faut lire, avec la version syriaque, Josèphe, Théodoret et certains ma-

nuscrits latins, « quatre » au lieu de « quarante »; ce seraient, d'après eux, les quatre ans écoulés depuis le retour d'Absalom du pays de Gessur, ou depuis sa réconciliation complète avec son père. Mais d'autres ne voient pas de raison suffisante d'abandonner le chiffre de l'hébreu, de la Vulgate, etc., plus communément admis, et dont on peut donner une explication satisfaisante. Les quarante ans seraient comptés, selon l'opinion la plus conforme aux données chronologiques, à partir de la première onction royale que David reçut de Samuel, événement d'une importance capitale dans l'histoire du saint roi. I Reg., XVI, 13.

Hébron, par son importance et sa situation à quelques lieues seulement de Jérusalem, paraissait être le point le plus favorable pour l'exécution des projets d'Absalom. Cité sacerdotale, Jos., XXI, 13, et ville de refuge, Jos., XX, 7, elle empruntait une sorte de caractère sacré aux sépulcres d'Abraham et des autres patriarches dont elle conservait le dépôt. Gen., XXV, etc. Elle avait été d'ailleurs la première capitale de David et le berceau de la nouvelle dynastie. Il était donc facile d'attirer de nouveau les regards de ce côté, en réveillant le souvenir de sa gloire passée. En outre, le regret que la translation du siège du gouvernement à Jérusalem avait laissé chez les habitants devait en disposer un grand nombre en faveur d'Absalom, qui, étant né à Hébron, était par conséquent leur concitoyen.

A peine arrivé, Absalom envoya des émissaires par tout le royaume, afin qu'on se tînt prêt à le reconnaître au premier coup de trompette annonçant son avènement. Deux cents hommes des plus marquants, qu'il avait emmenés avec lui de Jérusalem, étaient destinés à leur insu à former comme le noyau de la conspiration. Ils l'avaient suivi de bonne foi et sans connaître ses desseins; mais il comptait bien les entraîner dans sa révolte; du moins leur présence écarterait d'abord tout soupçon, et recommanderait sa cause aux yeux du peuple, en même temps que son père serait privé de leur concours.

Le peuple accourut de tous les côtés pour l'immolation des victimes, qui devait durer plusieurs jours, sans que les sujets fidèles de David eussent lieu de s'inquiéter de ces sacrifices et des hommages qu'on rendait au prince qui les offrait au Seigneur. Enfin la conjuration éclata, et tout le monde comprit aussitôt sa puissance formidable. Ce fut probablement alors qu'eut lieu la consécration royale d'Absalom. II Reg., XV, 10, et XIX, 10. David dut se rappeler, en apprenant ces nouvelles, les menaces prophétiques de Nathan, II Reg., XII, 10-11; car il s'écria: « Fuyons; nous ne saurions échapper à Absalom. » II Reg., XV, 14. Il mesura d'un coup d'œil la gravité de la situation, et vit le danger qu'il y avait à rester dans Jérusalem, où son fils s'était fait de nombreux partisans, et où rien n'était prêt pour soutenir un siège qui pouvait commencer dans quelques heures. Il en sortit sur-le-champ avec les gens de sa maison et ceux des habitants qui lui restaient fidèles. Escorté des Kéréthites, des Phéléthites et des six cents forts de Geth, il descendit dans la vallée du Cédron; puis il gravit, nu-pieds et la tête couverte, la montagne des Oliviers, en pleurant au souvenir de ses fautes, dont l'expiation devenait de plus en plus dure. Pour comble de malheur, on vint lui apprendre que le sage Achitophel avait passé au parti d'Absalom. Il pria Dieu de détruire l'influence redoutable de ses conseils, et presque au même instant sa prière fut exaucée par l'arrivée de Chusaï, son ami, qui venait lui offrir de le suivre. David voulut qu'il allât, au contraire, auprès d'Absalom, afin d'empêcher par ses avis le mal qu'on pouvait craindre de ceux d'Achitophel. II Reg., XV, 34.

Or, pendant que Chusaï rentrait à Jérusalem, Absalom y pénétrait par la route d'Hébron, accompagné d'Achitophel. L'œuvre néfaste de celui-ci commença par une inspiration infernale. Il pensa qu'il fallait d'abord empêcher Absalom de rentrer jamais dans le devoir, en élevant entre David et lui une barrière infranchissable; il lui conseilla donc d'abuser publiquement des dix épouses de second rang que David avait laissées pour garder le palais, l'assurant que cet outrage fait à son père achèverait de fixer dans son parti les timides et les indécis, cet élément flottant que l'on rencontre au début de toutes les révolutions et qui appartient au plus hardi. Le terrible conseiller se souvenait qu'il était le grand-père de Bethsabée et l'allié d'Urie, et il voulait se venger. Sur la terrasse même où David se trouvait quand il aperçut Bethsabée, II Reg., XI, 2, son fils fit donc dresser une tente pour les dix femmes, et, à la vue de tout le peuple, il entra là en maître. Une démarche de cette nature devait être considérée, d'après les mœurs de l'Orient, comme un acte usurpateur de la souveraineté. Voir ABNER et ADONIAS. Cf. dans Hérodote, III, 68, l'acte du faux Smerdis, qui épousa toutes les femmes de Cambyse. Mais l'action d'Absalom fut encore plus un outrage exécrable commis contre son père. Dans les desseins de Dieu, c'était l'accomplissement rigoureux de la prophétie de Nathan à David après son double crime, II Reg., XII, 11-12, et Achitophel se faisait l'exécuteur de la vengeance divine, en croyant ne servir que sa rancune ou ses vues politiques. II Reg., XVI, 15-22.

Après ce conseil trop bien écouté, Achitophel en donna un autre; s'il eût été suivi, c'en était fait de la cause de David, qui aurait perdu certainement la couronne, et peut-être la vie. Achitophel dit à Absalom: « Donnez-moi douze mille hommes choisis, et cette nuit même j'atteins le roi sans peine, grâce à la fatigue qui retarde sa marche; je disperse ses gens, et je le frappe dans l'isolement où je l'aurai réduit. » II Reg., XVII, 1-3. C'était le seul parti à prendre dans la circonstance. David n'était pas loin encore, et les troupes qui l'accompagnaient formaient une escorte, non une armée, il ne pouvait donc échapper. Lui laisser le temps de se mettre hors d'atteinte et de faire un appel au pays, c'était lui assurer les moyens d'avoir bientôt à sa disposition des forces plus que suffisantes pour battre les troupes d'Absalom. Grâce à l'organisation établie par David, Israël avait, en effet, une armée régulière de 288 000 hommes, répartis en douze corps, un par tribu, dont chacun servait un mois par an. I Par., XXVII, 1. Or, de cette armée une faible partie seulement était autour d'Absalom; il restait encore dans les villes et les campagnes la plupart de ces soldats, qui étaient demeurés attachés au roi après l'avoir suivi dans ses guerres, et qui ne manqueraient pas de se rendre à son premier appel. Achitophel savait bien d'ailleurs que si les fautes de David et son administration avaient excité des mécontentements, on l'aimait néanmoins, et on l'estimait pour ses grandes vertus et sa bonté; ses malheurs allaient donc provoquer un réveil ou un redoublement de sympathie qui amènerait même la défection de beaucoup des partisans d'Absalom. Il n'y avait donc pas une heure à perdre.

Absalom le comprit et approuva l'avis d'Achitophel; toutefois il voulut avoir aussi celui de Chusaï. Ce dernier avait commencé par ne pas désapprouver le premier conseil donné par Achitophel, afin de dissiper la défiance que sa conduite envers David avait paru d'abord éveiller chez Absalom, II Reg., XVI, 17; il fallait bien d'ailleurs laisser passer la justice de Dieu. Mais maintenant il s'agissait de la perte ou du salut de son roi; il déploya donc toutes les ressources de son éloquence pour faire prévaloir un dessein contraire. II Reg., XVII, 7-13. Il rappela le courage et l'expérience de David et de ses hommes; l'exaspération dans laquelle une poursuite acharnée les jetterait; la prudence du roi, qui tiendrait sa personne à l'abri de toute surprise; la panique qui pourrait suivre le moindre échec infligé aux soldats d'Absalom. Ne valait-il pas mieux que le prince appelât aux armes tous les habitants du royaume, de Dan à Bersabée, et qu'il se mît lui-même à la tête de cette armée innombrable pour écraser la petite troupe de David, et en détruire ensuite les restes dispersés? Dieu tourna l'esprit d'Absalom et de tous les siens, II Reg., XVII, 14, de telle sorte que cette creuse

rhétorique l'emporta sur le conseil si sage d'Achitophel. On attendit. Aussitôt les émissaires que David avait postés à la fontaine de Rogel, vers le fond de la vallée du Cédron, furent avertis, et ils coururent lui porter cette nouvelle, avec le conseil que lui donnait Chusaï de s'éloigner au plus vite, de crainte qu'Absalom ne se ravisât. Avant la pointe du jour, le roi avait passé le Jourdain et se dirigeait vers Mahanaïm, ville forte qui conservait le nom donné par Jacob à l'emplacement sur lequel elle était bâtie. Gen., XXXII, 2.

Chusaï ne s'était pas trompé : les secours arrivèrent nombreux à David pendant ce répit qu'il lui avait obtenu, tandis que la mort d'Achitophel, qui s'était pendu en voyant son avis rejeté, II Reg., XVII, 23, privait Absalom de son plus utile partisan, et allait sans doute jeter la défaveur sur sa cause. David put bientôt former les cadres de son armée; il y établit des chefs de mille et de cent hommes, et la divisa ensuite en trois corps, commandés par Joab, Abisaï son frère et Éthaï de Geth, et assez forts pour lui donner pleine confiance dans le succès. Aussi, quand les troupes partirent pour aller à l'ennemi, son unique souci fut-il pour la vie d'Absalom, qu'il aimait toujours malgré son indigne conduite, et il recommanda aux trois généraux de l'épargner. Pour lui, il fut contraint par l'amour de son peuple de rester éloigné du champ de bataille. Dieu, qui ne voulait pas qu'Absalom échappât à la mort, en disposa ainsi afin que Joab ne fût pas empêché de le tuer.

Le rebelle avait passé le Jourdain à son tour avec son armée, à la tête de laquelle il avait placé son cousin Amasa. II Reg., XVII, 25. La rencontre eut lieu dans le pays de Galaad, au milieu de bois qui portent dans le texte sacré le nom de forêt d'Éphraïm, peut-être, a-t-on dit, à cause de la défaite des Éphraïmites racontée au livre des Juges, XII, 1-6; mais la distance du lieu de cette défaite à Mahanaïm ne favorise guère cette hypothèse. « La bataille s'étendit sur toute la contrée, et il périt beaucoup plus d'hommes dans la forêt qu'il n'en tomba sous les coups de l'ennemi ». II Reg., XVIII, 8. Absalom perdit vingt mille de ses soldats, et lui-même, passant sous un chêne (un térébinthe, selon l'hébreu), resta pris par sa chevelure, qui était très longue, II Reg., XIV, 26, dans les branches de l'arbre, pendant que son mulet continuait seul sa course. Personne cependant n'osa toucher au fils du roi; mais Joab s'indigna contre ceux qui l'avaient épargné, et au mépris des ordres formels de David, qu'on lui rappela en vain, il accourut auprès de l'arbre auquel Absalom était suspendu, pour le tuer de sa propre main, en le perçant de trois lances ou javelots. Puis, comme il palpitait encore, dix jeunes écuyers du général l'achevèrent. II Reg., XVIII, 14-15.

L'Écriture ne nous fait pas connaître la raison de la haine que Joab fit paraître en cette occasion contre un prince dont il avait pris autrefois les intérêts avec tant de chaleur. Son ambition en fut sans doute la cause. Absalom avait mis à la tête de son armée son cousin Amasa, « à la place de Joab, » dit l'auteur sacré. II Reg., XVII, 25. Ces expressions, rapprochées de II Reg., XIX, 13, et XX, 10, supposent qu'Amasa était un rival pour Joab, et un rival avec lequel il fallait compter. Voir JOAB. La mort d'Absalom servait du reste l'intérêt de Joab, car elle lui assurerait, pensait-il, la possession de sa charge, qu'il était sûr de perdre, au contraire, si ce prince montait un jour sur le trône.

Aussitôt qu'Absalom eut rendu le dernier soupir, Joab fit arrêter la poursuite des fuyards; on jeta ensuite le corps du rebelle dans une fosse, au milieu du bois, et l'on y apporta une grande quantité de pierres qui formèrent au-dessus de cette tombe un monceau très élevé. Ce fut peut-être une flétrissure qu'on voulut lui infliger. Cf. Jos., VII, 26, et VIII, 29. Ainsi Dieu ne permit pas qu'il fût enseveli dans le sépulcre qu'il s'était fait construire près de Jérusalem, dans la vallée du Roi (la vallée de Josaphat ou du Cédron), et c'est sans doute pour faire remarquer ce châtiment posthume que l'écrivain sacré mentionne en cet endroit l'érection de ce monument. II Reg., XVIII, 18.

Il existe encore actuellement dans cette vallée du Cédron, en amont du village de Siloam, entre le tombeau de Josaphat au nord et celui de saint Jacques au sud, un édifice qu'on désigne sous le nom de Tombeau d'Absalom. Nous en donnons ici une reproduction. (Fig. 10.) On voit dans la partie supérieure, qui affecte une forme assez originale, un pyramidion circulaire surmonté d'une touffe de palmes, et reposant sur une base cylindrique portée à son tour par un dé en retrait sur la partie inférieure du monument. Celle-ci offre au regard un bizarre assemblage de trois



10. — Tombeau d'Absalom. D'après une photographie.

ordres disparates d'architecture superposés : chacune des quatre faces latérales, large de près de sept mètres, est ornée de deux colonnes ioniques et de deux demi-colonnes engagées dans les antes et dans la face du monument; au-dessus s'étale un entablement dorique complet. Cette masse, qui forme comme le soubassement de l'édifice, est monolithe ; elle a appartenu à la base rocheuse du mont des Oliviers, dont on l'a isolée. C'est ce bloc énorme qui constitue le tombeau, car la chambre sépulcrale a été creusée dans la partie supérieure du rocher. Une petite porte carrée, ménagée dans la façade sud, au-dessus de la corniche, s'ouvre sur un escalier de quelques marches, par lequel on y descend. On voit dans cette chambre, aujourd'hui vide, trois arcades sous lesquelles ont dû trouver place autrefois trois sarcophages.

La tradition actuelle, qui identifie cet édifice avec le monument que la Bible dit avoir été élevé par Absalom, n'est appuyée sur aucun document authentique. Bien plus, si nous remontons assez haut dans le passé, jusqu'au commencement de l'ère chrétienne, par exemple, nous rencontrons une autre tradition toute différente; car, du temps de Josèphe, on désignait sous le nom de monument d'Absalom une simple stèle de marbre blanc, située à deux stades de Jérusalem. *Antiq. jud.*, VII, X, 3. D'un autre côté, les sculptures grecques et égyptiennes du soubassement du prétendu tombeau d'Absalom ne permettent pas de le faire dater de l'époque des rois.

Il ne nous reste donc pas d'autre monument authentique

d'Absalom que son histoire, telle qu'elle est racontée au livre II des Rois, et c'est l'histoire d'un prince heureusement doué, habile et prudent autant qu'énergique et résolu, affable, gracieux, ayant l'art de gagner les cœurs par le charme de ses manières séduisantes; mais en même temps ambitieux, dissimulé, haineux et violent jusqu'au crime. Il fut surtout un mauvais fils. Il brisa le cœur de son père par l'assassinat de son frère aîné; il chercha plus tard à décrier David et à le perdre dans l'esprit du peuple par ses intrigues et ses calomnies; il le blessa cruellement dans son honneur domestique, et il ne recula pas même devant l'idée d'un parricide, lorsque Achitophel proposa d'aller frapper David dans sa fuite. Et cependant cet ambitieux, qui ne craignait pas d'acheter la couronne au prix de la vie de son père et de tant de citoyens qui pouvaient être victimes de la guerre civile allumée par lui, n'avait pas même pour excuse l'espoir de fonder une dynastie: ses trois fils étaient morts, II Reg., XVIII, 18, et il ne lui restait plus qu'une ou deux filles. II Par., XI, 20. Voir THAMAR 3 et MAACHA 3. Aussi, sans approuver la dureté du langage de Joab, serait-on du moins tenté d'abord de blâmer et de trouver excessive la douleur de David se désolant de la perte d'un tel fils, et répétant sans cesse, à la nouvelle de sa mort: « Mon fils Absalom! Absalom mon fils! qui me donnera de mourir à ta place, mon fils Absalom! Absalom mon fils! » II Reg., XVIII, 33. Mais on ne peut s'empêcher de le plaindre, quand on songe qu'Absalom, malgré ses défauts et ses crimes, avait de grandes qualités, capables de le faire regretter; qu'il était devenu son fils aîné et devait être naturellement son héritier, et surtout que David voyait en lui une nouvelle victime de ses propres péchés, et dans la mort de ce fils un nouveau châtiment de la justice divine qui poursuivait le père. Cf. II Reg., XVI, 10-11. E. PALIS.

2. **ABSALOM** (Septante: Ἀβεσσάλωμος), père d'un Mathathias et d'un Jonathas dont il est question I Mach., XI, 70, et XIII, 11.

3. **ABSALOM**, père de Maacha, femme du roi Roboam, II Par., XI, 21, 22, dont le nom est écrit Abessalom, III Reg., XV, 2, 10. C'est probablement le même qu'Absalom 1, le mot père étant pris ici dans le sens de grand-père. Voir ABESSALOM.

ABSEL (Guillaume van), **APSEL** ou **ABSÉLIUS**, prieur de la Chartreuse de Bruges, né à Bréda (ancien Brabant), mort près d'Enghien (Belgique), le 4 août 1471. Il composa de nombreux ouvrages, entre autres: *Opus super Genesim, Psalterium et Canticum canticorum* (écrit en 1441); *Tractatus de Oratione dominica* (en vers). Aucune de ses œuvres n'a été imprimée. Voir Fr. Sweert, *Athenæ belgicæ*, in-f°, Anvers, 1628, p. 196; J. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, 18 in-12, Louvain, 1765-1770, t. IV, p. 411.

ABSINTHE, en hébreu *la'anâh* (dans l'Apocalypse, VIII, 11, ἄψινθος), plante du genre armoise, à racine vivace, comprenant diverses espèces. La tige herbacée de l'absinthe commune atteint un mètre environ de hauteur. Ses feuilles sont très découpées et d'un vert argenté. Elle se termine par une grappe peu touffue de petites fleurs jaunes (fig. 11). Elle se plaît dans les terrains montueux et arides. L'odeur est pénétrante et très aromatique, le goût très amer. Les Hébreux désignaient sous le nom commun de *la'anâh* les espèces diverses qui croissent spontanément en Palestine. On en connaît sept. Tristram, *The Survey of Western Palestine, Fauna and Flora*, in-4°, Londres, 1884, p. 331. Voici les trois principales:

1° L'*Artemisia romana*, qu'Hasselquist trouva sur le mont Thabor et en grande abondance sur la côte de la Phénicie, depuis Saint-Jean-d'Acre jusqu'à Tyr. C'est l'absinthe commune. — 2° L'*Artemisia judaica*, qui est plus amère que la précédente, et qu'on trouve en grande quantité en Arabie, en Égypte, en Judée, en particulier dans les environs de Bethléhem. On fait usage en Orient de ses feuilles et de ses graines comme toniques, stomachiques et vermifuges. — 3° L'*Artemisia abrotonum*, qui croît dans le midi de l'Europe, se rencontre aussi en Palestine, et, en allant à l'est, jusqu'en Chine. Elle devient un arbrisseau dans les pays chauds.

Ce qui caractérise spécialement toutes les espèces d'absinthe, c'est leur saveur très amère, qui est devenue proverbiale. Il est fait plusieurs fois allusion à cette amertume dans les Écritures, et ce n'est même qu'à cause de cette propriété que l'absinthe y est mentionnée. Salomon, dans les Proverbes, V, 4, l'oppose à la douceur du miel. Dans Jérémie, IX, 15; XXIII, 15; Lament., III, 15, 19, « abreuver d'absinthe » signifie infliger un châtiment sévère. Le prophète Amos, V, 7; VI, 13 (12), dit que les juges iniques transforment la justice en absinthe. Le Deutéronome, XXIX, 18, compare celui qui abandonne Dieu pour servir les idoles à une racine qui produit le fiel et l'absinthe. (Dans ce passage, la Vulgate, comme les Septante, a rendu le nom hébreu de l'absinthe par sa signification figurée d' « amertume ».) Une étoile symbolique, dans l'Apocalypse, VIII, 11, porte le nom expressif d'absinthe: elle est ainsi appelée parce qu'elle a l'amertume de cette plante; elle tombe du ciel dans un tiers des fleuves et des sources, et en rend les eaux tellement amères, qu'elles causent la mort d'une grande partie des hommes qui en boivent. Les commentateurs sont d'ailleurs très divisés sur le véritable sens de ce symbole, qui d'après les uns désigne un hérésiarque, d'après d'autres un chef d'armée qui fait de grands ravages, etc. F. VIGOUROUX.



11. Absinthe.

ABSTINENCE. Dans le langage actuel de l'Église catholique, le mot *abstinence* s'entend de la privation de certains aliments dont les lois ecclésiastiques interdisent l'usage à certains jours déterminés, par un motif de mortification et de pénitence. Voir JEÛNE. Les Hébreux avaient aussi leurs abstinences; toutefois, généralement parlant, elles n'étaient pas prescrites seulement pour certains jours déterminés, mais d'une manière permanente, et le législateur les avait imposées pour les causes les plus diverses: tempérance, religion, hygiène, séparation plus complète d'avec les peuples voisins, etc.

On peut classer en deux catégories les aliments prohibés dont s'abstenaient les Hébreux: les uns étaient défendus d'une manière *absolue*, c'est-à-dire pour tous et toujours; les autres n'étaient défendus que d'une manière *relative*. — La première catégorie renferme les *animaux impurs*, le *sang*, les *viandes étouffées* (*carnes suffocatæ*), certaines portions de la *graisse* des animaux, la chair des *animaux morts de maladie* ou *déchirés par les bêtes*, les *viandes immolées aux idoles*, les aliments

souillés ou frappés d'une *impureté légale.* Voir ces mots. — Les aliments de la seconde catégorie n'étaient pas défendus absolument, mais relativement, c'est-à-dire à certaines personnes ou dans certaines circonstances. Ainsi une certaine abstinence était prescrite soit aux *nazaréens,* soit aux *prêtres*, pendant le temps qu'ils servaient dans le temple; les *pains de proposition* ne pouvaient être mangés que par les prêtres; la *chair des victimes* que par des personnes non atteintes d'*impureté légale*, et jamais au delà du second jour; le *pain levé* était interdit à tout le monde pendant les huit jours de la fête de Pâques. Voir aux articles spéciaux la nature et l'étendue de ces différentes prohibitions. — D'après plusieurs auteurs, les hommes, avant le déluge, devaient s'abstenir en général de la *chair des animaux.* Voir ce mot. L. Many.

ABULENSIS, surnom par lequel les théologiens et les commentateurs désignent souvent Alphonse Tostat, ainsi appelé parce qu'il était originaire d'Avila en Espagne. Voir Tostat.

ABULFARAGE. Voir Bar-Hebræus.

ABYSSINIE. Voir Éthiopie.

ACACE LE BORGNE, disciple d'Eusèbe de Césarée, lui succéda comme évêque sur le siège de cette dernière ville, en Palestine, l'an 340. Il mourut en 366. D'un caractère inconstant et inquiet, il changea souvent d'opinion, mais n'abandonna une hérésie que pour tomber dans une autre. Il fut le chef de la secte des Acaciens, à laquelle il donna son nom. Les anciens ont loué son érudition et l'élégance de son style. Il avait composé sur l'Ecclésiaste un long commentaire (17 *volumina in Ecclesiasten,* dit saint Jérôme) et des *Questions diverses,* Σύμμικτα ζητήματα, qui sont perdus, comme ses autres écrits, dont il ne reste que des fragments insignifiants. Voir S. Jérôme, *De viris illustribus,* 98, t. xxiii, col. 699; *Epist.* cxix, 6, t. xxii, col. 970; Sozomène, *Hist. eccl.,* iv, 23, t. lxvii, col. 1185; Hefele, *Conciliengeschichte,* 2e édit., t. i, p. 677, 712, 714, 721, 734.

ACACIA (hébreu : *šiṭṭîm*), arbre de la famille des *Mimosées,* tribu des *Acaciées.* La Vulgate a conservé ordinairement le nom hébreu dans sa traduction, « bois de *setim,* » *ligna setim,* Exod., xxv, 5, etc.; les Septante l'ont traduit par « bois incorruptible », ξύλον ἄσηπτον. L'acacia véritable n'est point celui auquel on donne vulgairement parmi nous le nom d'acacia. Ce dernier est du genre *Robinia* ou *Robinier,* qui se distingue par plusieurs caractères importants de l'*acacia vera.* Celui dont parle l'Écriture est un acacia proprement dit, qui croît partout dans la péninsule du Sinaï. On le trouve aussi dans la partie méridionale de la vallée du Jourdain. Il est connu sous le nom d'acacia *seyal.* Ses feuilles, qui sont mangées par les chameaux, se composent de sept à huit paires de folioles oblongues très fines; ses fleurs, jaunes, à têtes globuleuses, s'épanouissent à l'aisselle des feuilles. Il est armé d'aiguillons géminés très aigus. Ses graines, de forme allongée, sont enfermées dans une longue gousse sèche, s'ouvrant en deux valves, comme celle du haricot (fig. 12). Le seyal produit la véritable gomme arabique. Il est communément de la grosseur d'un prunier, G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* 2e édit., 1881, p. 138; mais il peut atteindre et il atteignait probablement autrefois des proportions beaucoup plus considérables, H. S. Palmer, *Sinai* (1878), p. 39, 209, lorsqu'on lui laissait le temps d'atteindre son plein développement. Aujourd'hui les grands seyals sont rares dans la péninsule, parce que les Bédouins coupent les jeunes arbres de bonne heure, sans leur laisser le temps de grandir, afin d'en faire du charbon, qu'ils vont vendre en Égypte. Son bois, quoique fort léger, est très dur et se conserve fort longtemps, ce qui nous explique pourquoi les Septante, dans leur traduction, l'ont désigné sous le nom de bois incorruptible. Il est par conséquent très propre aux travaux de menuiserie. Il brunit avec le temps, et, lorsqu'il est vieux, il est presque aussi noir que de l'ébène. Le nom hébreu de l'acacia seyal,



12. — Rameau, épines, feuilles, fleurs et fruits de l'acacia seyal.

šiṭṭim, singulier *šiṭṭâh,* est une contraction de *šinṭâh, šint,* et ce nom a été emprunté probablement à l'égyptien *sent.*

L'acacia était un des arbres les plus communs dans l'ancienne Égypte. On retrouve fréquemment son nom, *šent,* dans les textes hiéroglyphiques. Ce mot signifie probablement « épine »; c'est du moins le sens du mot copte ϣⲟⲛⲧⲉ, *sonte,* ce qui nous explique les noms grec et latin donnés à l'acacia d'Égypte (*Mimosa nilotica*), ἄκανθα, *Acanthus, spina ægyptiaca.* Encore aujourd'hui les Arabes l'appellent *sunt.* Théophraste, *Hist. plant.,* iv, 2, 8, dit : « L'*acantha* (ou acacia d'Égypte) porte ce nom parce qu'il est partout couvert d'épines (ἀκανθῶδης), excepté au tronc; les feuilles mêmes sont épineuses. » Les anciens Égyptiens se servaient du bois d'acacia pour faire des barques, comme le raconte Hérodote, ii, 96, et comme l'attestent les monuments, qui nous apprennent aussi qu'on en faisait des statues et des meubles de toute espèce. Voir Ch. E. Moldenke, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Baüme und deren Verwerthung,* in-8o, Leipzig, 1887, p. 74-81.

Il est digne de remarque que l'acacia seyal n'est mentionné que dans les livres écrits aussitôt après la sortie d'Égypte, c'est-à-dire dans l'Exode et le Deutéronome (sauf le passage à sens douteux d'Isaïe, xli, 19). Cet arbre étant très commun dans le Sinaï et, au contraire, inconnu en Palestine, excepté dans le voisinage du Jourdain, il est tout naturel qu'il n'en soit question que pendant que les Israélites habitent le désert du Sinaï. C'est là une nouvelle preuve de détail, ajoutée à tant d'autres, de l'exactitude minutieuse du récit sacré, et du parfait accord des textes avec ce que nous enseigne la géographie de l'Orient. Quand Salomon construisit le temple de Jérusalem, il se servit

de bois de cèdre, qu'il fit venir du Liban, pour la décoration et l'ameublement du lieu sacré; quand Moïse édifia le tabernacle, il employa le seul bois de construction qu'il eut sous la main, c'est-à-dire l'acacia seyal. Les autres arbres répandus dans la péninsule, qui sont le palmier et le tamaris, ne pouvaient lui servir ni pour la construction de la tente du Seigneur, ni pour la fabrication des meubles sacrés; ils sont tout à fait impropres à ce genre de travaux; l'acacia seyal avait, au contraire, comme le lui avait appris l'usage qu'on faisait en Égypte des diverses espèces d'acacias, toutes les qualités que pouvait désirer le libérateur des Hébreux : son bois est excellent pour faire des planches, et il a de plus l'avantage d'être très léger, propriété précieuse dans les circonstances où vivaient les Israélites; car, menant alors une vie nomade, et ayant à transporter tout ce qui servait au culte lorsqu'ils changeaient de campement, il leur importait beaucoup de tout réduire à un poids minimum.

Moïse, afin d'exécuter tout ce qui était nécessaire au culte du vrai Dieu, s'adressa aux enfants d'Israël et leur demanda d'offrir eux-mêmes au Seigneur les matières premières. Pour la construction du tabernacle et des divers meubles sacrés, il les engage à donner, entre autres objets, du bois de *setim*, Exod., xxv, 5; xxxv, 7, 24, que chacun pouvait prendre dans le désert même. Avec ce bois, on fit l'arche d'alliance, Exod., xxv, 10; xxxvii, 1; Deut., x, 3; la table des pains de proposition, Exod., xxv, 23; xxxvii, 10; l'autel des holocaustes, Exod., xxvii, 1; xxxviii, 1; l'autel des parfums, Exod., xxx, 1; xxxvii, 25; les planches qui devaient former la partie solide du tabernacle, Exod., xxvi, 15; xxxvi, 20; les colonnes de ce même tabernacle, Exod., xxvi, 32, 37; xxxvi, 36, et enfin les traverses de bois nécessaires pour transporter ces divers objets sacrés d'un campement à un autre, Exod., xxv, 13, 28; xxvi, 26; xxvii, 6; xxx, 5; xxxvi, 31; xxxvii, 4, 15, 28; xxxviii, 6. Tous ces travaux en bois d'acacia furent exécutés sous la direction de Béséléel, et recouverts de feuilles d'or. Voir les articles ARCHE D'ALLIANCE, AUTEL, etc.

Dans tous les passages de l'Exode et du Deutéronome que nous venons de rapporter, le nom de l'acacia seyal est toujours au pluriel dans le texte hébreu, *šittîm*. Un verset d'Isaïe, xli, 19, nous présente ce mot sous la forme du singulier, *šittâh*, et c'est l'unique fois où nous le rencontrions au singulier : « Je ferai croître dans le désert (l'Arabah, c'est-à-dire la partie méridionale, inculte et aride de la vallée du Jourdain) le cèdre, le *šittâh*, le myrte et l'olivier, » dit le prophète. Certains savants pensent que ce mot ne désigne pas l'acacia seyal, parce que, disent-ils, Isaïe annonce que des arbres qui ne viennent que dans un sol fertile et riche prospéreront alors dans le désert, ce qui ne convient pas à l'acacia seyal, qui est, au contraire, un arbre très commun dans le désert du Sinaï. Il paraît cependant difficile de ne pas reconnaître dans le *šittâh* le *šittim* de l'Exode; et peut-être même est-ce l'usage sacré qu'on avait fait de son bois dans la péninsule du Sinaï qui a porté le prophète à le placer ainsi dans son énumération. On doit remarquer d'ailleurs que les anciens traducteurs ou ont ignoré la signification précise de *šittâh*, comme de *šittim*, ou ont manqué du mot propre pour le traduire; car nous avons vu que les Septante ont rendu *šittîm* par une sorte de paraphrase : « bois incorruptible; » saint Jérôme s'est borné à transcrire simplement le terme hébreu en latin, *setim*. Dans Isaïe, la version grecque traduit *šittâh* par « buis », et la version latine par « épine ». Saint Jérôme savait d'ailleurs assez bien de quel arbre il était question, quoiqu'il n'eût pas de nom latin particulier pour le désigner. Il écrit, en effet, dans son commentaire d'Isaïe, xli, 19, t. xxiv, col. 417 : « Expliquons, dit-il, ce qu'est le *setta* hébraïque, que Théodotion a traduit par *épine*. C'est une espèce d'arbre qui croît dans le désert et qui ressemble à l'aubépine (*spina alba*); c'est avec son bois que furent faits l'arche et tout ce qui servit au tabernacle. Ce bois est incorruptible et très léger. » Notre Vulgate, comme on le voit, a donc emprunté à Théodotion la traduction du mot *šittâh* par « épine » dans Isaïe, et cette traduction, quoique trop vague dans notre langue, rappelle du moins les épines dont est hérissé le seyal. Ce nom d' « épine » avait du reste été adopté par les écrivains grecs et latins comme le nom spécifique de l'acacia. C'est ce que prouve, pour les Grecs, le passage de Théophraste rapporté plus haut. Chez les Latins, *spina* est aussi le nom que Pline donne à l'acacia d'Égypte, *H. N.*, xiii, 9 (19), édit. Teubner, t. ii, p. 327; quoiqu'il se serve aussi ailleurs du mot « acacia », xxiv, 12 (67), t. iv, p. 53.

Nous avons dit que l'acacia seyal ne se trouvait pas dans l'intérieur de la Palestine, mais qu'on le rencontrait cependant dans le voisinage du Jourdain, où il croît encore



13. Acacia seyal.

aujourd'hui et où il a été signalé par divers voyageurs, principalement à l'est du fleuve. Nous avons la preuve qu'il y poussait, du temps de l'exode et du temps des juges, dans quelques noms de lieux qui ont tiré leur dénomination des acacias seyal qu'on y remarquait. Ainsi la localité située au nord-est de la mer Morte, où campèrent les Israélites avant de passer le Jourdain et de commencer la conquête de la Terre Promise, s'appelait *'Âbêl haš-šittim*, ou simplement *Šittîm* (Vulgate : *Settim*), Num., xxxiii, 49, etc., c'est-à-dire « pré des acacias », à cause de ses nombreux acacias seyal. M. Tristram en a vu encore de nos jours une grande quantité dans ces parages, à Engaddi et au sud-ouest de la mer Morte, H. B. Tristram, *The Land of Israel*, in-8°, 1865, p. 524; Id., *Fauna and Flora of Palestine*, in-4°, Londres, 1884, p. 293. — Michée mentionne aussi, vi, 5, un endroit qu'il appelle *Šittîm* (Vulgate : *Setim*), et qu'on croit communément être le même que celui dont nous venons de parler. Voir ABELSATIM. — Joel, iv, 18 (hébreu), parle d'une vallée de *šittim*, *naḥal haš-šittim* (Vulgate, iii, 18, « Torrent des épines, » *torrentem spinarum*). — Enfin les Juges, vii, 23, nous font connaître une ville de la tribu cisjordanienne de Manassé, appelée *Bêt haš-šittâh*, ou « Maison de l'acacia seyal ». Voir BETHSETTA.

On a publié plusieurs monographies sur le bois de *setim* : Sonntag, *De ligno Sittim*, Altdorf, 1710; Hasæus, *De ligno Sittim*, dans le *Thesaurus antiquitatum* d'Ugolini, t. viii; G. Schweinfurth, *Aufzählung und Beschreibung der Acacien-Arten des Nilgebiets*, dans *Linnæa, ein Journal für die Botanik*, t. xxxv, Berlin, 1867-1868, p. 327.

F. VIGOUROUX.

ACAN (hébreu : *'Aqân;* Septante : Ἰουκάμ), fils d'Éser et petit-fils de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 27. Il est appelé Iacan (hébreu : *Ya'aqân*), I Par., I, 42.

ACANTHE, *Acanthus spinosus.* Voir CHARDON.

ACCAÏN (hébreu : *Haqqaïn,* c'est-à-dire *Qaïn,* avec l'article), ville de la tribu de Juda, mentionnée, Jos., XV, 57, entre Zanoé et Gabaa. Dans *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1881, p. 37, on range parmi « les gains de l'archéologie biblique », dus aux explorateurs modernes, l'identification de cette localité avec le village actuel de *Youkin* ou *Yakin,* au sud-est d'Hébron. Le mot *Qaïn* lui-même rappellerait la famille des Cinéens, dont l'Écriture parle en plusieurs endroits, Gen., XV, 19; Jud., I, 16; I Reg., XV, 6, et qui habitaient le sud de la Palestine. La situation de Youkin répond aussi parfaitement à la prophétie de Balaam sur cette race. Du haut du Phogor, jetant les yeux vers l'ouest, « il vit le Cinéen, et, reprenant sa parabole, il dit : Tu demeures dans des lieux escarpés; tu as établi ton nid (jeu de mots entre *qên,* nid, et *Qêni,* Cinéen) dans le roc, mais Qaïn sera ravagé. » Num., XXIV, 21, 22. Or le village actuel, perché sur le sommet d'un rocher escarpé, dominant le désert occidental de la mer Morte, est un des points les plus en vue, quand le regard plonge de l'est sur les montagnes de Juda. Dans ce même endroit s'élève une petite mosquée solitaire, consacrée à *Neby Louth* (Loth). C'est, en effet, dans une grotte attenante à ce sanctuaire, que, d'après une ancienne tradition musulmane, Loth, neveu d'Abraham, se serait arrêté quelque temps après sa fuite de Sodome. Voir Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 158. A. LEGENDRE.

ACCARON (hébreu, *'Eqrôn;* Septante, ἡ Ἀκκάρων), ville de la Séphéla, paraît avoir été la plus septentrionale des cinq satrapies philistines. Josué, XIII, 3; XV, 11, 47. Elle était peu éloignée de la mer. Josué, XV, 11. Dans l'*Onomasticon,* Eusèbe s'exprime ainsi : « Accaron, de la tribu de Dan, à la gauche des Chananéens, l'une des cinq satrapies des Philistins, qui fut assignée à la tribu de Juda; mais celle-ci ne put s'en emparer et en exterminer les anciens habitants. C'est maintenant encore un grand village..., entre Azot et Jamnia, vers l'orient. » La véritable situation d'Accaron a été longtemps ignorée. Le Dr Robinson a identifié à juste titre l'Aker actuel (entre Emmaüs-Nicopolis à l'est, et Jamnia ou Jabné à l'ouest) avec l'ancienne Accaron. Aker est un assez grand village de huit cents habitants. Les maisons sont petites, ordinairement composées d'une seule pièce, de deux au plus, et hautes de trois mètres. Pressées confusément les unes contre les autres, elles sont construites, comme celles de la plupart des villages de la plaine des Philistins, avec des briques non cuites et séchées seulement au soleil; le toit est horizontal, mais légèrement bombé vers le centre, et est formé de branches d'arbres sur lesquelles repose une couche de terre mêlée de paille hachée. Autour du village, sur les pentes de la colline dont il occupe le sommet, on observe des plantations de tabac. Au sud est un jardin entouré d'une haie de cactus, et au milieu duquel s'élance un beau palmier. A l'ouest, un grand puits à *noria* est bien construit et profond; il est ombragé par un vieil acacia mimosa. Deux autres puits sont aux trois quarts comblés. Si le village moderne qui, sous le même nom, sauf la désinence, a remplacé la ville antique, est construit en terre et ne renferme aucune ruine apparente de quelque importance, on peut en inférer ou que l'ancienne Accaron était elle-même construite en briques non cuites au feu, et par conséquent on ne doit pas s'étonner si elle a disparu complètement; ou qu'elle avait été à la vérité bâtie en pierres, mais qu'ayant été renversée depuis longtemps, car à l'époque des croisades il n'en est plus question que comme d'un simple village, les matériaux de construction, si rares dans la plaine de la Séphéla, auront été transportés ailleurs pour servir à d'autres bâtisses.

A quelle époque remonte la fondation d'Accaron? La Bible ne nous l'apprend pas. Nous savons seulement qu'elle existait déjà lors de l'invasion de la terre de Chanaan par les Israélites, et qu'elle appartenait aux Philistins. Devait-elle sa première origine à ce dernier peuple, ou bien aux Hévéens, qui primitivement habitaient le pays? C'est ce qu'il serait difficile de décider. Comme ses ruines ont disparu, et que le village établi sur son emplacement ne renferme, à l'exception de deux colonnettes de marbre blanc, qui ont fort bien pu être apportées là d'ailleurs, aucun débris d'édifice qui atteste son ancienne splendeur, on en est réduit à de pures conjectures en ce qui regarde son étendue et son importance. Mais tout



14. — Vue d'Accaron.

porte à croire que c'était la moins considérable des cinq satrapies philistines.

Accaron fut assignée d'abord par Josué, XV, 45, à la tribu de Juda; bientôt après elle fut concédée à la tribu de Dan. Jos., XIX, 43. En réalité, elle ne fut possédée longtemps ni par la tribu de Juda ni par celle de Dan; car, conquise d'abord par les Hébreux, elle fut ensuite reprise par les Philistins. Josèphe, *Ant. jud.,* V, III, 1. Cf. I Reg. V, 10; XVII, 52; IV Reg., I, 2, 16; Jer., XXV, 20; Amos, I, 8. Sur la fin de la judicature d'Héli, l'arche d'alliance, étant tombée au pouvoir des Philistins, fut transportée par eux à Azot, à Geth et à Accaron, et comme elle causait partout d'effroyables maladies, on la renvoya à Bethsamès, la ville de Juda la plus voisine d'Accaron. I Reg. VI, 12, 16. On peut voir encore, entre deux collines pittoresques, le chemin qu'elle dut suivre pour se diriger à travers les hautes montagnes, vers la cité des Bethsamites, à 15 kilomètres vers le levant. Un passage du quatrième livre des Rois, I, 2, 3, 6, 16, nous apprend que Béelzébub (voir ce mot) avait un oracle à Accaron, et par conséquent un temple, qui attirait, même d'assez loin, soit des adorateurs, soit des visiteurs, qui venaient le consulter, puisque Ochozias, roi d'Israël, blessé d'une chute grave qu'il avait faite à Samarie, en tombant de l'étage supérieur de son palais, s'adressa à cette divinité pour savoir d'elle s'il guérirait.

Les destinées d'Accaron se confondirent nécessairement avec celles des autres cités philistines, et elle dut être plu-

sieurs fois prise et reprise dans les nombreuses guerres qui eurent lieu entre les Philistins et les Juifs. Voir Philistins. Le nom d'Accaron se lit dans les inscriptions de Sennachérib, d'Asaraddon et d'Assurbanipal. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 71. Plusieurs prophètes avaient prédit l'humiliation et la ruine de cette ville. Jer., xxv, 17, 20; Amos, i, 8; Soph., ii, 4; Zach., ix, 5, 7. Le livre premier des Machabées, x, 89, nous apprend qu'Alexandre Balas, qui se disait fils d'Antiochus Épiphane, et qui, favorisé par le sénat de Rome, s'était fait proclamer roi de Syrie et avait conclu une alliance avec Jonathas Machabée, lui céda, l'an 147 avant J.-C., la ville d'Accaron et toutes ses dépendances. Du temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Accaron était encore un grand village habité par des Juifs. A l'époque des croisades, elle est mentionnée par plusieurs écrivains. Depuis le xiv[e] siècle jusqu'à nos jours, l'histoire d'Accaron est demeurée complètement inconnue, et cet ancien chef-lieu des Philistins était tombé dans une telle obscurité, que, jusqu'au savant voyageur anglais Robinson, qui l'a retrouvé en 1838 dans le village d'Aker, les voyageurs modernes ne savaient pas où le chercher. V. Guérin.

ACCARONITES (hébreu : *'Éqrônî*), habitants d'Accaron, nommés dans Josué, xiii, 3, comme formant l'une des cinq principautés des Philistins, et I Reg., v, 10, lorsqu'ils se plaignent que les autres Philistins leur ont envoyé l'arche du Dieu d'Israël afin de les faire périr.

ACCENTS HÉBRAÏQUES. Voir Ponctuation hébraïque.

ACCEPTION DE PERSONNES. Voir Personne.

ACCÈS (hébreu : *'Iqqêš*, « pervers, tortueux; » Septante : Ἴσκα, Ἐκκίς, Ἐκκῆς), originaire ou habitant de Thécua, père de Hira, l'un des guerriers renommés de l'armée de David. II Reg., xxiii, 26; I Par., xi, 28; xxvii, 9.

ACCHO (hébreu : *'Akkô;* Septante : Ἀκχώ, Jud., i, 31 : Πτολεμαΐς, I Mach., v, 15, 22, 55; x, 1, 39, 56-60; xi, 22, 24; xii, 45, 48; xiii, 12; II Mach., xiii, 24, 25; Act., xxi, 7), aujourd'hui *'Akka* ou *Saint-Jean-d'Acre*, ville maritime, située à 12 kilomètres au nord-est du Carmel, et à 41 kilomètres sud-sud-ouest de Tyr.

I. *Noms.* — Gesenius, *Thesaurus linguæ heb. et chald.*, p. 1020, et, à sa suite, plusieurs auteurs rattachent le mot *'Akkô* à la racine *'âkak*, qui, d'après l'arabe, signifie



15. — Accho (Saint-Jean-d'Acre).

« être brûlé par l'ardeur du soleil ». Les Arabes, en effet, appellent *'akkat* ou *'akka* « le sable brûlant ». Cf. G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1835, t. iii, p. 199. On peut voir ici une allusion à la côte sablonneuse sur laquelle est bâtie la ville. A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 264. Les monuments égyptiens transcrivent exactement ce nom par *'Aka* ou *'Ako*, cf. P. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, Paris, 1876, p. 81, d'après Brugsch, *Geog.*, ii, 40, 44; et les inscriptions assyriennes le donnent sous la forme *Akku-u*, pour *Akku*. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 173. On le retrouve chez les écrivains grecs : Ἄκη, Strabon, xvi, 758; Diodore de Sicile, xix, 93; et chez les auteurs latins : *Ace*. Corn. Nepos, xiv, 5.

Cependant c'est sous le nom de Ptolémaïde que la ville est désignée dans les livres des Machabées, dans le Nouveau Testament (voir les passages indiqués plus haut), et dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, ii, 1; iv, 1, 9; vi, 2; xii, 2; xiii, 1, 2; xvi, 4; XIV, xiii, 3; *Bell. jud.*, I, xxi, 11. Elle le doit évidemment à l'un des Ptolémées d'Égypte, qui, ayant compris l'importance de cette place au point de vue militaire, s'en empara, et remplaça par

son nom propre l'ancienne dénomination. Mais à quelle époque et dans quelle occasion eut lieu ce changement, l'histoire ne le dit pas. Plusieurs critiques l'attribuent à Ptolémée Soter, sans avoir toutefois de renseignements positifs à ce sujet. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée,* t. I, p. 510. Accho-Ptolémaïde fut aussi appelée *Colonia Claudii Cæsaris* après avoir reçu de l'empereur Claude le privilège de cité romaine. Pline, *H. N.*, V, 17; XXXVI, 65. Ces noms néanmoins ne parvinrent jamais à supplanter auprès des Orientaux l'appellation primitive; et nous trouvons ici un remarquable exemple de la ténacité avec laquelle un nom sémitique peut survivre à une dénomination étrangère. Pendant que Grecs et Latins continuent à appeler notre ville Ptolémaïde, les Arabes restent attachés à la désignation originale, que rappelle encore exactement aujourd'hui le mot *'Akka,* et qui, à l'époque des croisades, devint, dans la bouche des Européens, *Acon,* peu à peu défiguré en *Acre.* Enfin, quand les chevaliers de l'hôpital Saint-Jean se furent établis dans cette place célèbre, le monde chrétien l'appela *Saint-Jean-d'Acre.*

II. *Description.* — Parmi les auteurs anciens, un de ceux qui ont le mieux décrit notre ville, c'est assurément l'historien Josèphe. *Bell. jud.*, II, X, 2. « Située sur la mer, dit-il, bâtie dans une grande plaine, elle est entourée de montagnes: vers l'est, à la distance de 60 stades (11 kilom.), par les monts de Galilée; au midi, par le Carmel, éloigné de 120 stades (22 kilom.), et au septentrion, par une montagne très élevée, que les indigènes appellent l'Échelle des Tyriens. A deux stades coule un petit fleuve, qu'on nomme le Bélus. » En suivant des yeux, sur une carte, la côte palestinienne, on aperçoit



16. — Carte de la côte de Saint-Jean-d'Acre.

vers le nord une profonde échancrure, dont la pointe méridionale est le Carmel, et la pointe septentrionale le promontoire où se trouve Saint-Jean-d'Acre. La baie comprise entre ces deux extrémités produit tout de suite l'aspect d'un abri providentiellement ménagé aux vaisseaux. La plage qui l'avoisine et laisse tomber dans la mer les eaux du Cison et du Bélus ressemble, suivant la juste comparaison de Stanley, *Sinai and Palestine,* p. 264, à l'embouchure de la grande plaine d'Esdrelon. Une autre plaine d'une longueur d'environ huit lieues, sur deux de largeur, se dirigeant vers le nord, entoure la ville, dont elle prend le nom. D'une merveilleuse fertilité, resserrée entre les monts de Galilée et la Méditerranée, elle est fermée en haut par cette Échelle des Tyriens, appelée aujourd'hui *Râs en-Nagoura.* Ce promontoire, tombant à pic sur le rivage, semble une barrière naturelle posée entre la baie d'Acre et la plaine de Tyr, c'est-à-dire entre la Palestine et la Phénicie. Saint-Jean-d'Acre est comme une forteresse dans la mer, affectant la forme d'un triangle dont la base regarde le nord, et le sommet le sud. « Saint-Jean-d'Acre, dit M. V. Guérin, *ouv. cité,* p. 502, avait autrefois deux ports, l'un extérieur (c'est la rade actuelle) et l'autre intérieur. Ce dernier était délimité par une digue qui est en grande partie détruite, et que défendaient plusieurs tours, dont quelques assises inférieures sont seules encore visibles... Ce port est aujourd'hui très ensablé, et sa plus grande profondeur atteint 1 m. 50. Aussi les barques peuvent seules y pénétrer, et les bâtiments tant soit peu considérables sont contraints de mouiller en rade. Celle-ci est d'ailleurs beaucoup moins sûre que celle de Kaïpha. » Cf. V. Guérin, *ouv. cité,* p. 502-509; *La Terre Sainte,* t. II, Paris, 1884, p. 150-161; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans *Le Tour du monde,* t. XLI, p. 38-46.

III. *Histoire.* — Bâtie par les Chananéens sur un promontoire et dans une situation dont on vient de voir l'importance, Accho se trouva, au moment du partage de la Terre Promise, dans le lot de la tribu d'Aser. Cependant elle n'est pas comprise dans l'énumération des villes frontières ou principales, Jos., XIX, 24-31, et les habitants n'en furent pas expulsés. Jud., I, 31. L'Ancien Testament n'en parle plus avant l'époque des Machabées. Toutefois, d'après une opinion défendue par Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata,* Utrecht, 1714, t. II, p. 534 et suiv., et adoptée par beaucoup d'auteurs, elle serait mentionnée dans Michée, I, 10. A la fin de ce chapitre, en effet, le prophète fait allusion à dix villes dont les noms prêtent à des jeux de mots. Voir ACHAZIB 1. Annonçant les châtiments que la justice de Dieu fera tomber sur Juda, il engage ses compatriotes à cacher leurs désastres surtout aux Philistins, qui, dans leur haine invétérée, s'en réjouiraient. « Ne les annoncez pas dans Geth, leur dit-il; ne pleurez pas avec des sanglots, » c'est-à-dire pleurez en silence. La Vulgate a cherché à rendre, par cette dernière pensée, les mots du texte hébreu, dont la consonance, produite à dessein, est remarquable : *bâkô 'al tibkû.* Elle a vu dans la répétition du même verbe *bâkâh,* « pleurer, » une figure de langage familière aux auteurs sacrés. Cependant le contexte et le parallélisme, qui demandent, dans le second membre, un nom de ville pour répondre à Geth du premier membre, semblent donner raison à Reland, qui reconnaît dans *bâkô* une contraction mise pour *be'akkô,* et traduit ainsi : « Dans Accho ne pleurez pas, » c'est-à-dire : Si vous devez vous garder d'annoncer vos malheurs dans Geth, ville des Philistins, vous ne devez pas moins dissimuler votre douleur dans Accho, au milieu des Chananéens du nord. La joie de nos ennemis, triomphant de nos infortunes, est, en effet, un surcroît de peine. Le sens est ainsi plus naturel, le parallélisme mieux marqué, et la contraction *bâkô* aussi facilement explicable que celle de *Ba'alâh,* Jos., XV, 29, en *Bâlâh,* Jos., XIX, 3. La version des Septante favorise cette hypothèse, car elle a rendu les mots *bâkô al tibkû* par καὶ οἱ Ἐνακεὶμ (dans certains manuscrits, οἱ ἐν Ἀκείμ) μὴ ἀνοικοδομεῖτε. On peut admettre avec Hitzig que la leçon primitive était ἐν Ἄκει, et que le μ a été ajouté par mégarde, à cause du mot μὴ qui suit. Pour toutes ces raisons, le P. Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores,* Paris, 1886, t. I, p. 404, accepte sans hésiter l'opinion de Reland.

Si les textes sacrés ne nous disent rien d'Accho avant la période asmonéenne, les monuments profanes nous en parlent plus d'une fois. Dès la XVIIIe dynastie, elle figure,

dans les inscriptions de Thothmès III, parmi les noms géographiques qui appartiennent à la Palestine septentrionale. A l'époque du siège de Tyr par Salmanasar V (727-722), elle est au pouvoir des Tyriens; car un passage de Ménandre, rapporté par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 2, nous apprend qu'elle leur fit alors défection et se soumit aux Assyriens. Sennachérib (704-680), dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, s'en empara, et la mentionne après Sidon, Sarepta, Hosah et Achazib. Cf. Prisme de Taylor ou Cylindre C de Sennachérib, *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 38-39; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., Paris, 1885, t. IV, p. 212. Elle est également citée dans une inscription d'Assaraddon (680-667), relative aux campagnes de ce prince contre les Philistins et les Égyptiens. Cf. Vigouroux, *ouv. cité*, t. IV, p. 258. Enfin, sous le règne d'Artaxerxès II (405-359), elle sert aux Perses de base d'opérations contre l'Égypte : « Ako, dit M. Maspéro, était, sur la côte méridionale de Syrie, le seul port assez grand pour recevoir les flottes de la Perse, assez sûr pour les protéger contre les tempêtes et contre les surprises. Pharnabazos y établit son quartier général. Pendant trois années, vivres, munitions, soldats de terre et de mer, vaisseaux phéniciens et grecs y affluèrent;... et au commencement de 373 l'expédition était prête à partir. Elle comptait deux cent mille soldats et vingt mille mercenaires, trois cents trières, deux cents galères à trente rames, et beaucoup de vaisseaux de charge. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., Paris, 1886, p. 645.

Ces détails nous montrent quelle était dès ce moment l'importance d'Accho, importance qui devait grandir de plus en plus. Reconnue pour être, par sa situation, la clef de la Syrie, servant de débouché à la route commerciale de Damas à la mer, sa possession devint du plus grand prix au point de vue politique. Aussi les rois se la disputèrent avec acharnement, surtout après le démembrement de l'empire macédonien. Rattachée à ce moment à l'Égypte, comme le reste de la Phénicie, elle prit le nom de Ptolémaïde; puis, plus tard, conquise par Antiochus le Grand, elle revint à la Syrie. Ptolémée, V, 62. Quand les Machabées se levèrent pour défendre leur patrie et leur foi, Accho-Ptolémaïde se posa entre eux et les rois de Syrie tour à tour comme un objectif important, ou un point dangereux, ou un rendez-vous naturel. L'an 163 avant J.-C., Simon poursuivit les ennemis qu'il avait en Galilée jusque sous les murs de Ptolémaïde, dont il ne put néanmoins s'emparer. I Mach., V, 15-22. Antiochus Eupator (164-162), vaincu par Judas Machabée, fit la paix avec lui, et « l'établit chef et prince depuis Ptolémaïde jusqu'aux Gerréniens ». Mais les habitants de la ville ne voulurent pas accepter le traité conclu, et c'est à grand'peine que Lysias parvint à apaiser leur mécontentement. II Mach., XIII, 24-26. Vers l'an 152, Alexandre Balas, prétendant au trône de Syrie, se rendit maître de la place, I Mach., X, 1; mais Démétrius Soter, briguant l'amitié du peuple juif et de Jonathas, « donna la ville et son territoire au sanctuaire qui est à Jérusalem, pour les dépenses nécessaires aux choses saintes. » I Mach., X, 39. Alexandre, vainqueur de son rival, célébra à Ptolémaïde son mariage avec Cléopâtre, fille de Ptolémée Philométor, roi d'Égypte; et, sur son invitation, Jonathas s'y rendit avec des présents qu'il offrit aux deux monarques. I Mach., X, 56-60. En 145, Démétrius II Nicator, débarrassé de ses deux compétiteurs, Alexandre et Ptolémée, manda dans la même ville Jonathas, qui s'insinua dans la confiance du roi et en reçut beaucoup d'honneurs. I Mach., XI, 22-26. Mais Tryphon, conspirant contre le jeune Antiochus, et craignant de rencontrer dans le héros juif un adversaire redoutable, attira perfidement ce dernier à Ptolémaïde, où il le fit prisonnier, et mit à mort tous ses partisans. I Mach., XII, 45-48.

La ville s'étant plus tard rendue indépendante, Alexandre Jannée (106-79) l'attaqua sans succès, et en leva le siège dès qu'il apprit que Ptolémée Lathyre, roi de Chypre, venait de débarquer à Sycaminos avec une nombreuse armée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 2-4. Celui-ci s'en empara; mais, bientôt après, Cléopâtre, sa mère, reine d'Égypte, la lui enleva. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 1, 2. Tigrane, roi d'Arménie, la prit à son tour, lors de son incursion momentanée en Syrie. *Ant. jud.*, XIII, XVI, 4. Enfin Hérode le Grand, dans sa munificence pour certaines cités étrangères, la dota d'un gymnase comme Tripoli et Damas. *Bell. jud.*, I, XXI, 11. Élevée par l'empereur Claude au rang de colonie romaine, Ptolémaïde reçut le titre de *Colonia Claudii Cæsaris*. Pline, *H. N.*, V, 17. Reland décrit plusieurs de ses monnaies où ce titre de colonie est marqué. *Palæstina ex mon. vet. illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 538. Deux notamment, la première de Trajan, la seconde d'Adrien, représentent la ville sous la figure d'une femme voilée et tourellée, assise sur un rocher que la mer environne. De la main droite elle tient trois épis, emblème de la fertilité du sol, et à ses pieds est l'image d'un fleuve, évidemment le Bélus (Nahr Na'man). La



17. — Monnaie d'Accho.

Tête imberbe d'Alexandre, à droite. — ℟. Zeus ou Jupiter aétophore (porteur d'aigle), assis, à gauche. Sous le bras droit de Jupiter, on lit, en caractères phéniciens, ACV (Accho) et la date 34 (278-277 avant J. C.) de l'ère des Séleucides. Beaucoup de monnaies portant l'effigie d'Alexandre ont été ainsi frappées longtemps après son règne.

monnaie que nous reproduisons ici, fig. 17, est un tétradrachme au nom d'Alexandre; l'original est conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale. Pour les monnaies autonomes et impériales d'Accho-Ptolémaïde, voir de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, Paris, 1874, p. 154-169, pl. VIII. — Saint Paul, après avoir prêché l'Évangile en Macédoine, en Grèce et en Asie, venant de Milet à Jérusalem, termina au port de Ptolémaïde « sa navigation », son voyage par mer; puis, « ayant salué ses frères, demeura auprès d'eux pendant un jour. » Act., XXI, 7. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, la ville devint le siège d'un évêché; pendant les croisades, elle acquit une très grande importance. Voir V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 512-525; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 92-100.

A. LEGENDRE.

ACCOMMODATICE (Sens). Ce sens n'est pas, à parler strictement, un sens de l'Écriture, directement ou indirectement voulu par le Saint-Esprit; c'est une signification attribuée plus ou moins arbitrairement aux paroles sacrées, et distincte de leurs sens réels, littéral et spirituel. Elle résulte de l'adaptation du texte à un sujet étranger au contexte.

Cette adaptation se fait de deux manières. Le texte, appliqué à une personne, un objet, une situation différents de ceux qu'avait en vue l'auteur inspiré, garde-t-il son sens premier et naturel, l'accommodation a lieu par extension. L'application est fondée sur quelque ressemblance, sur l'analogie et une sorte d'identité morale des situations. Ainsi un pécheur emploierait pour excuser sa faute les paroles d'Ève : *Serpens decepit me*, Gen., III, 13; un aveugle exprimerait son malheur comme Tobie, V, 12 :

Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo et lumen cœli non video? Par suite de son adaptation à une autre circonstance, le texte perd-il son sens naturel et a-t-il une signification nouvelle, il n'y a plus qu'une simple allusion à l'Écriture, une coïncidence de sens entre une parole divine et l'expression d'une pensée humaine. La sœur du duc de Montmorency, décapité par ordre de Richelieu, s'écriant, dit-on, à la vue du tombeau de ce cardinal : *Domine, si fuisses hic, frater meus non fuisset mortuus,* employait ainsi les paroles des sœurs de Lazare à Jésus. Joa., XI, 21 et 32. C'est aussi par allusion qu'on applique souvent à la contagion des mauvaises compagnies le ℣. 20 du psaume XVII : « Vous serez bon avec les bons et mauvais avec les mauvais, » adressé littéralement à Dieu, qui est miséricordieux envers les bons et sévère à l'égard des méchants. Ces deux procédés d'accommodation sont parfois réunis. La parole *Mirabilis Deus in sanctis suis*, Ps. LXVII, 36, relative aux prodiges accomplis par Dieu dans son sanctuaire, est souvent entendue de la sorte des merveilles de grâce opérées dans les saints.

De soi, l'accommodation qui conserve à l'Écriture son sens premier est plus légitime que la simple allusion, qui souvent, selon le mot de saint François de Sales (voir son *Esprit*, IIe part., ch. XIII), est une « détorse » du texte sacré. Toutefois le concile de Trente, *sess. IV, decret. de editione et usu Sacrorum Librorum,* a interdit formellement toute application de la parole divine à des sujets profanes. Au XVIe siècle, la Sainte Écriture était employée à des bouffonneries et à des contes, à de vains discours et à des flatteries, à des détractions, à des superstitions, à des enchantements impies et diaboliques, à des divinations et à des sorts ou libelles diffamatoires. Afin de réprimer cette témérité, les Pères du concile prohibèrent ces irrévérences et celles qui leur ressembleraient, et ordonnèrent aux évêques de punir, selon le droit et leur appréciation, les auteurs d'un tel mépris et de telles profanations. L'instruction de Clément VIII aux correcteurs de livres signale comme digne de correction l'emploi de l'Écriture à un usage profane. Les moralistes l'appellent « un sacrilège *réel,* l'abus d'une chose sacrée », et saint François de Sales, malade, reprit vivement son médecin, qui appliquait à la préparation d'un remède les paroles de Jésus à Pierre : *Quod ego facio, tu nescis modo; scies autem postea.* Joa., XIII, 7 : « Vous profanez la Sainte Écriture en l'appliquant à des choses profanes; un chrétien ne doit employer la parole de Dieu que pour des choses saintes, et avec un grand respect. » Cependant toute accommodation de l'Écriture à un sujet profane n'est pas répréhensible au même degré. Une fine plaisanterie est moins condamnable qu'une grossière bouffonnerie, une habile allusion qu'un lourd jeu de mots. Les casuistes autorisent à citer dans la conversation, par manière de proverbe, une pensée générale, telle que *Melior est obedientia quam victimæ,* I Reg., XV, 22; à rapporter un exemple ou une comparaison bibliques, qui gardent hors du contexte leur sens véritable.

Mais, en règle générale, l'accommodation de l'Écriture n'est permise que dans les sujets de piété et dans un but d'édification. Les auteurs inspirés, en de rares circonstances, I Mach., I, 41, et Tobie, II, 6, pour Amos, VIII, 10; I Mach., I, 57, pour Daniel, IX, 27; Matth., VII, 23, pour Ps. VI, 9; Matth., X, 36, pour Michée, VII, 6; Luc, XXIII, 30, pour Osée, X, 8; Apoc., XI, 4, pour Zach., IV, 14, ont détourné de leur sens primitif certaines paroles des Livres Saints, et donné à leur pensée l'expression d'une autre pensée divine. Les écrivains ecclésiastiques ont suivi leur exemple, et largement usé des applications libres, des adaptations du texte sacré. Elles abondent dans leurs ouvrages, et Théodore de Mopsueste, *In Epist. ad Rom.,* III, 12, t. LXVI, col. 793, assure que cet emploi de la Sainte Écriture était très fréquent de son temps dans les sermons. Il s'est perpétué dans la prédication de tous les siècles, et l'Église elle-même l'a consacré dans sa liturgie. L'éloge des patriarches est emprunté à l'Ecclésiastique pour louer les confesseurs pontifes et non pontifes. Acosta, *De vera Scripturas tractandi ratione,* l. III, c. VI, VII et XI, a recueilli un certain nombre d'exemples de semblables accommodations. Antiennes, psaumes, capitules, leçons et répons du bréviaire; introïts, graduels, traits, offertoires, communions, parfois même épîtres et évangiles du missel, sont des applications du texte sacré à l'objet des fêtes. Sans déroger au respect dû à la parole divine, cet emploi de l'Écriture excite la piété des lecteurs et des auditeurs. La partie matérielle elle-même des propositions de l'Écriture possède une sorte de vertu divine. Deviennent-elles le véhicule et l'expression de pensées et de sentiments humains, elles produisent encore des effets divins dans les âmes. Les homélies de saint Bernard, composées, pour ainsi dire, de centons extraits des Livres Saints, ont une onction et une saveur de piété particulières.

Toutefois l'accommodation du texte sacré à des sujets religieux a ses règles et n'est légitime que moyennant certaines conditions. Avant tout, il est évident qu'il ne faut jamais présenter le sens accommodatice comme le sens véritable de l'Écriture. Il n'a aucune valeur dogmatique, ne peut établir un point de foi ou de morale obligatoire, ni servir par conséquent à la démonstration d'une thèse. L'employer, c'est énoncer dans les termes qui expriment une pensée du Saint-Esprit une proposition étrangère, dont le Saint-Esprit n'est pas responsable. Cette proposition n'obtient pas par là une force nouvelle. Aussi saint Jérôme, *In Matth.,* l. II, XIII, 33, t. XXVI, col. 91-92, blâme-t-il les écrivains qui voulaient prouver le dogme de la sainte Trinité par la parabole des trois sacs de farine qu'une femme met en pâte, parce qu'ils y voyaient une figure de la pluralité des personnes dans l'unité de la nature. Les Donatistes démontraient par ce texte : *Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie,* Cant., I, 6, qu'eux seuls représentaient en Afrique la véritable Église. Saint Augustin, *De unitate Ecclesiæ contra Donatistas,* XXIV, 69, t. XLIII, col. 441, se moque à bon droit de leur argumentation.

L'application du texte sacré doit toujours être naturelle, fondée sur une analogie au moins lointaine, être d'une justesse frappante et pleinement satisfaisante pour l'esprit. Une adaptation risquée, quoique pieuse, est à tout le moins une faute de goût; parfois même elle devient un sujet de risée pour des lecteurs ou des auditeurs exigeants. La prudence et une sage réserve feront donc éviter de donner aux paroles saintes une signification contraire au sens littéral, ou trop éloignée de ce sens, ou qui n'aurait avec elles d'autre rapport que le son matériel des mots. Saint François de Sales voulait qu'on commençât par expliquer le sens littéral. « Autrement, disait-il, c'est bâtir le toit d'une maison avant d'en jeter les fondements. L'Écriture Sainte n'est pas une étoffe qu'on puisse tailler à son gré pour s'en faire des parements à sa mode. » Ne serait-ce pas un blasphème d'appliquer au sacré Cœur de Jésus ce verset : *Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus,* Ps. LXIII, 7-8, ou à la sainte Vierge ce passage du psaume X (hébreu), 15 : *Quæretur peccatum illius et non invenietur,* qui décrivent l'insondable malice des pécheurs et la gloire que Dieu retirera de leur punition? Entendre des instruments de pénitence ces paroles : *Apprehendite disciplinam, nequando irascatur Dominus,* Ps. II, 12, qui exhortent les hommes à recevoir le joug du Messie, s'ils ne veulent irriter le Seigneur, serait excessif. L'abus, dans ces cas où l'allusion n'est que verbale, provient souvent de l'ignorance du vrai sens de l'Écriture, ou du ridicule désir de faire parade de bel esprit dans les citations scripturaires. Les prédicateurs du XVIIe siècle n'ont pas toujours su éviter ce défaut. Sur l'emploi du sens accommodatice de l'Écriture dans la chaire chrétienne, voir Longhaye, *La prédication, grands maîtres et grandes lois,* Paris,

1888, 2e part., l. I, ch. 1er, III, p. 295-301. A consulter: Vasquez, *In Iam partem Sum. theol.*, disp. XIV; Serarius, *Prolegomena biblica*, c. XXI, q. 14; Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, IV, 6; Acosta, *De vera Scripturas tractandi ratione*, l. III, c. V-XIII; H. de Bukentop, *Tractatus de sensibus Sacræ Scripturæ*, c. XV; Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, Turin, 1888, pars Ia, l. I, c. II, a. II, § 1, nos 189-191, p. 166-168, et § 3, no 257, p. 220-221.

E. MANGENOT.

ACCOS, hébreu: *Haqqôṣ* (nom avec l'article), « l'épine; » Septante: Κώς, I Par., XXIV, 10; Ἀκκοῦς, I Esd., II, 61; Ἀκκώς, II Esd., III, 4. 21; Ἀκώς, II Esd., VII, 63.

1. **ACCOS**, chef de la famille sacerdotale à qui échut sous David le septième sort. I Par., XXIV, 10. Ses descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel. Mais, n'ayant pu retrouver leurs tables généalogiques ni justifier de leur descendance, ils furent exclus du sacerdoce. I Esdr., II, 61; II Esdr., VII, 63. Dans la Vulgate, II Esdr., III, 21, « Haccus; » au ℣. 3, « Accus. »

2. **ACCOS** (Septante: Ἀκκώς; Vulgate: *Jacob*), père de Jean et grand-père d'Eupolème, l'ambassadeur de Judas Machabée à Rome. I Mach., VIII, 17.

ACCUB, hébreu: *'Aqqub*, « insidieux; » Septante: Ἀκούβ, Ἀκούμ.

1. **ACCUB**, le quatrième fils d'Élioénaï, descendant de Zorobabel. I Par., III, 24.

2. **ACCUB**, lévite, un des chefs des gardiens de la porte orientale du temple, du temps de David. I Par., IX, 17, 26. Il était chargé en même temps des chambres et des trésors de la maison du Seigneur. Ses descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., II, 42, 45; II Esdr., VII, 46. Parmi ses descendants, on en voit un du nom d'Accub lire la loi et faire les fonctions de chef des portiers. II Esdr., VIII, 7, 9; XI, 19; XII, 25.

3. **ACCUB**, un des chefs des Nathinéens, dont les descendants revinrent de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 45. Son nom est omis dans le texte parallèle. II Esdr., VII, 48.

4. **ACCUB**, lévite qui assista Esdras dans la lecture de la loi au peuple. II Esdr., VIII, 7. Voir ACCUB 2.

ACCUS. Voir ACCOS 1.

ACCUSA. Voir BACBIEL.

ACCUSATEUR. Ce mot s'emploie dans divers sens: 1° En matière judiciaire, il signifie, dans la Bible comme dans les auteurs profanes, celui qui défère au juge un crime commis par un autre, afin d'attirer sur lui la vengeance publique: ainsi dans beaucoup de passages cités dans la suite de cet article. 2° En dehors de tout jugement, ce mot signifie celui qui dénonce le crime, vrai ou faux, d'un autre, soit pour le faire corriger, soit pour attirer sur lui la colère et la haine. Dans ce sens, ce mot est employé fréquemment par les auteurs sacrés. Voir, par exemple: Gen., XXXVII, 2; XXXIX, 13-18; I Esdr., IV, 6-24; Prov., XXX, 10; Eccli., XLVI, 22; I Mach., VII, 6, 25; II Mach., IV, 1, etc. 3° Dans un sens plus élevé et métaphorique, ce mot signifie celui qui porte une accusation contre quelqu'un devant le tribunal de Dieu, Joa., V, 45; Rom., VIII, 33; dans ce sens, Satan est appelé, par antonomase, « l'accusateur, » ὁ κατήγωρ. Ap., XII, 10, nom que les rabbins ont mis, en hébreu, *qâtêgôr*, pour le donner au démon. Ce mot, ὁ κατήγωρ, correspond à peu près au mot hébraïque *haśśâṭân*, « l'adversaire, » par antonomase, qui est le nom de Satan. Zach., III, 1, 2; Job, I, 6-9, etc.; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1328. 4° Dans la Bible, le même mot est encore appliqué à la conscience, qui accuse le pécheur, Rom., II, 15; à la loi, qui accuse celui qui la viole, Joa., V, 45. 5° Enfin le juste est dit aussi « accusateur » de lui-même, Prov., XVIII, 17, dans ce sens que le juste est prompt à reconnaître, à avouer et à regretter ses torts: ce qui n'est pas toujours vrai du pécheur. Dans cet article, nous ne prenons ce mot que dans le premier sens, c'est-à-dire en matière judiciaire.

L'accusateur est celui qui implore l'autorité du juge pour faire infliger à l'accusé la peine portée par les lois contre le crime qu'il lui impute; si le plaignant ne requiert pas la vengeance publique, mais seulement la satisfaction d'un intérêt privé, lésé par le délit commis, il s'appelle non pas accusateur, mais demandeur (voir DETTE, JUGEMENT). Dans le premier cas, le jugement est dit criminel; dans le second, civil; si le plaignant requiert à la fois la vengeance publique et la satisfaction de ses intérêts, il est en même temps accusateur et demandeur, et le jugement est dit mixte.

Les droits romain et canonique distinguent entre l'accusateur et le dénonciateur: l'accusateur s'oblige à prouver le crime imputé, fait la cause sienne, et s'expose aux peines les plus graves, s'il succombe dans ses preuves; le dénonciateur se contente de déférer le crime au juge, et d'indiquer les témoins et autres moyens de preuve. Les Hébreux ont ignoré cette distinction; quiconque défère un crime au juge est dit accusateur ou, plus exactement, *śâṭân*, « adversaire, » et s'expose, s'il agit avec malice, aux peines que nous indiquerons plus loin.

L'accusation n'était pas nécessaire pour mettre en mouvement l'action judiciaire; quand les juges avaient connaissance d'un crime, par la voix publique ou d'une autre manière, ils pouvaient procéder à une information juridique. Juda apprend, par un bruit public, la faute de Thamar, et procède au jugement, Gen., XXXVIII, 24; Josué apprend, par révélation divine, que les ordres du Seigneur ont été violés; il fait une enquête, et Achan convaincu subit la peine de mort. Jos., VII, 10-26. Josèphe nous dit que, lorsque un meurtre avait été commis, les juges de la ville, même avant d'avoir reçu aucune indication sur le coupable, devaient procéder à une enquête et provoquer des dénonciations, même par l'appât des récompenses. *Ant. jud.*, IV, VIII, 16.

L'accusateur n'était pas toujours, comme chez les Romains, une ou plusieurs personnes déterminées; c'étaient quelquefois la foule, le peuple, une catégorie de personnes: dans le procès de Jérémie, ce sont les prêtres et les prophètes, Jer., XXVI, 11, 16; dans le procès de Pierre et de Jean, ce sont les prêtres, les magistrats préposés au temple, et les Sadducéens, qui les trouvent dans le temple, Act., IV, 1-3; dans le procès de saint Étienne, ce sont les synagogues des Affranchis, des habitants de Cyrène, d'Alexandrie, etc. Act., VI, 9-13.

Nous voyons par ces exemples que, dans le droit hébraïque, l'accusation n'était pas réservée, comme dans nos législations modernes, à un magistrat spécial; le droit d'accusation appartenait à tous les Israélites, soit aux intéressés, c'est-à-dire à ceux qui étaient lésés dans leurs biens, leur honneur, etc., par le crime commis, soit même à un citoyen quelconque qui avait vu le crime; dans ce sens, pour employer une expression du droit romain, tous les crimes, chez les Hébreux, étaient « publics », c'est-à-dire qu'il était permis à tous les citoyens de les déférer aux juges par la voie de l'accusation. Les crimes « publics », chez les Romains, étaient surtout ceux qui étaient commis ou censés commis contre la république, et c'est pour cela que tous pouvaient accuser les coupables, Voet., *ad Pandectas, de publicis judiciis*, 1; chez les Hébreux, tous les crimes étaient censés commis directement contre Dieu lui-même, et par conséquent contre l'État, dont Jéhovah

était le premier chef : voilà pourquoi tous pouvaient se porter comme accusateurs.

L'accusateur, chez les Hébreux, présentait sa requête de vive voix; tel, au moins, paraît avoir été l'usage. Généralement l'accusateur paraissait devant les juges en même temps que l'accusé; c'était l'usage romain au temps de Notre-Seigneur; nous l'apprenons par saint Paul. Act., xxv, 16; cf. xxiii, 30, 35; xxiv, 8. C'était aussi l'usage des Hébreux, comme nous le voyons par les exemples de jugements mentionnés dans la Sainte Écriture; nous ne trouvons qu'une exception : dans le jugement de Naboth, III Reg., xxi, 8-14, l'accusatrice Jézabel ne paraît pas devant les juges de Jezrahel; il est probable que sa qualité de reine l'en exemptait; du reste, comme on le voit dans le texte sacré, l'intervention de Jézabel dans ce jugement, ou plutôt dans cette iniquité, était moins une accusation qu'un odieux complot entre elle et les juges.

Dans le droit romain, suivi en cela par le droit canonique, l'accusateur proprement dit ne peut être témoin, sinon dans les affaires de peu d'importance. La raison en est que, comme nous l'avons dit, l'accusateur fait la cause sienne, s'engage à prouver son attaque, et s'expose, en cas d'insuffisance de preuves, à des peines très graves. Or, de par le droit naturel, nul ne peut être témoin dans sa propre cause. Il n'en était pas ainsi chez les Hébreux; autant que nous pouvons en juger par les exemples rapportés dans la Sainte Écriture, l'accusateur pouvait être témoin : dans le jugement de Susanne, Dan., xiii, les deux vieillards accusateurs furent témoins, et les deux seuls témoins; dans le jugement de Salomon, III Reg., iii, 16-28, la femme qui traduit sa voisine devant le tribunal du roi remplit à la fois les deux rôles d'accusatrice et de témoin. La raison de cette différence, c'est que dans la coutume hébraïque l'accusateur ne fait pas la cause sienne, qu'il ne s'engage pas à prouver son attaque, et qu'il n'est puni qu'en cas de calomnie délibérée et clairement prouvée. Il est probable, en conséquence, que lorsque l'accusateur était témoin, il pouvait servir à compléter le nombre de deux ou trois témoins requis par la loi pour rendre une sentence en matière criminelle. Voir Témoin. Toutefois quelques commentateurs pensent que, dans ce cas, il fallait encore nécessairement deux autres témoins, distincts de l'accusateur, et que tel était le sens de la formule mosaïque : « deux ou trois témoins. » Tel est le sentiment de Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 299, t. vi, p. 126; Saalschütz le réfute sur ce point. *Das mosaische Recht*, k. 88, p. 604. Dans le jugement de Susanne, les vieillards étaient à la fois accusateurs et témoins; comme ils étaient deux, leur témoignage parut suffisant; Daniel ne fit pas de reproche aux juges sur ce point. C'est aux juges à apprécier, d'après toutes les circonstances, la valeur du témoignage de l'accusateur, et à en tenir le compte qu'il mérite.

La peine portée contre l'accusateur qui accuse calomnieusement n'est pas spécialement et explicitement exprimée dans la loi de Moïse; elle se déduit de la peine portée contre les faux témoins, parce qu'en effet l'accusateur pouvait être témoin, et l'était même souvent, et que d'ailleurs la loi pénale qui vise les témoins est conçue en des termes généraux qui s'appliquent aussi bien à l'accusateur. Nous lisons, Deut., xix, 16-21 : « Si un faux témoin s'attaque à un homme, l'accusant d'avoir violé la loi, et que celui-ci le nie, ils se présenteront tous deux devant le Seigneur, en la présence des prêtres et des juges qui seront en charge en ce temps-là, et lorsque, après une très exacte recherche, ils auront reconnu que le faux témoin a avancé une calomnie contre son frère, *ils le traiteront comme il avait le dessein de traiter son frère.* » On voit que ce texte s'applique aussi bien à l'accusateur qu'au témoin. La coutume, du reste, a ainsi entendu la loi. C'est la peine du talion qui est ici décernée contre les faux témoins. Or les Hébreux infligeaient cette peine aussi bien à l'accusateur qui calomniait qu'au faux témoin. Dans l'affaire de Susanne, les deux vieillards sont punis de mort, Dan., xiii, 61-62, parce qu'ils avaient voulu faire infliger cette peine à leur victime, l'adultère étant puni de mort; le texte sacré dit même expressément qu'on les mit à mort pour leur faire souffrir le même mal qu'ils voulaient faire souffrir à un autre, et pour exécuter la loi de Moïse : ce qui est une allusion évidente au passage signalé du Deutéronome, et même une citation partielle de ce passage. Dans l'affaire de Naboth, mis à mort à la suite de l'accusation calomnieuse de Jézabel, Dieu lui-même se chargea d'exécuter la peine du talion contre cette femme impie, qui en sa qualité de reine échappait à la justice humaine; il la menaça d'abord de cette peine, III Reg., xxi, 23, puis il l'exécuta, IV Reg., ix, 30-37.

S. Many.

ACCUSÉ. Ce mot, qui est corrélatif du mot *accusateur*, se présente naturellement, dans la Bible, avec la plupart des sens correspondants à ceux de ce dernier terme; ils sont signalés dans l'article précédent. Ici nous ne prenons ce mot *accusé* que dans son sens judiciaire.

Chez les Hébreux, l'accusé était tout individu traduit devant les juges sous la prévention d'un crime qui lui était imputé, ou par un accusateur ou dénonciateur, ou par un bruit public, ou à la suite d'une enquête judiciaire. C'est exactement le *reus* des Latins. Les Hébreux ont ignoré toutes les distinctions introduites par nos législations modernes entre l'accusé, l'inculpé, le prévenu, etc., termes qui désignent ou les divers degrés de gravité des fautes imputées, ou les diverses phases de la procédure; quiconque, chez les Hébreux, paraissait devant les juges sous l'imputation d'un crime contre lequel on implorait la vengeance des lois, était « accusé ». Toutefois cette qualification supposait un jugement criminel, ou au moins un jugement mixte; dans le cas de jugement civil, il n'y avait pas d'accusé, mais un défendeur.

Dans la procédure criminelle des Hébreux, la personne de l'accusé était entourée de la protection des lois, afin que ses intérêts et ceux de la vérité et de la justice fussent sauvegardés. D'abord il était cité, afin qu'on pût l'entendre. C'était là une règle inviolable et sacrée; nous ne trouvons dans l'Écriture aucun exemple de jugement proprement dit où l'accusé n'ait été entendu; même dans les jugements les plus sommaires, l'accusé paraissait, et on pouvait l'entendre. Cette audition de l'accusé avait été commandée par Moïse aux juges qu'il établit sur son peuple : « Entendez-les (non seulement le plaignant, mais celui dont il se plaint), et jugez suivant la justice, qu'il s'agisse de citoyens ou d'étrangers. » Deut., i, 16. Aussi Nicodème pouvait-il dire à ses collègues du sanhédrin : « Est-ce que notre loi juge quelqu'un avant qu'on l'ait entendu, et qu'ainsi l'on ait appris ce qu'il faut faire? » Joa., vii, 51. Les rabbins font remarquer que Dieu lui-même, malgré sa science infinie, n'a pas voulu se décharger de cette obligation de citer et d'entendre l'accusé. Avant de condamner Adam et Ève, il les cite et les écoute, Gen., iii, 8-13; avant de condamner Aaron et Marie, qui accusaient injustement Moïse leur frère, Dieu, qui veut prendre en main la cause de son serviteur, les cite et les interroge. Num., xii, 4-8. Cf. Hottinger, *Juris Hebræorum leges*, l. lxxx, Tiguri, 1655, p. 104-106.

L'accusé, paraissant devant les juges, avait toute liberté de se défendre. Saint Étienne, accusé devant le sanhédrin de Jérusalem, reçoit du président la parole pour se défendre, et en profite largement, Act., vii, 1-53; Susanne, accusée par deux vieillards dont le témoignage paraissait à tous indiscutable, se défend en protestant de son innocence. Dan., xiii, 42-43. Jérémie, accusé par les prêtres et les faux prophètes, se défend aussi devant ses juges, et gagne sa cause. Jer., xxvi, 12-16. Souvent, comme on le voit par ces exemples et par beaucoup d'autres, l'accusé se défendait lui-même; cependant lorsque, pour quelque motif que ce fût, il ne pouvait pas ou ne voulait

pas plaider sa propre cause, il ne manquait jamais d'un parent, d'un ami ou d'un défenseur charitable, qui prenait en main ses intérêts et présentait ses défenses au tribunal : ce qui était d'autant plus facile, que, les jugements étant toujours rendus aux portes de la ville, ou au moins, en dehors de la Judée, dans un lieu très public, tous, même un inconnu, un étranger, pouvaient venir au secours de l'accusé, comme nous le voyons dans le jugement de Susanne, qui fut sauvée au dernier moment par l'intervention inattendue de Daniel, Dan., XIII, 45-63. Cette liberté de la défense est soigneusement enseignée dans la Mischna, traité *Sanhédrin*, V, 4, édit. Surenhusius, part. IV, p. 232. Tel était aussi l'usage romain, comme nous l'apprenons par l'affirmation très précise de saint Paul. Act., XXIV, 19. Aussi le même Apôtre, accoutumé à ces usages des Juifs et des Romains, se plaignit deux fois d'avoir été frappé de verges, sans qu'on eût discuté sa cause et entendu sa défense. Act., XVI, 37; XXII, 25.

L'aveu du crime, fait par l'accusé, n'était jamais suffisant pour le faire condamner. Quelle que soit la force probante de l'aveu judiciaire dans les matières civiles, et même dans les matières criminelles non capitales, néanmoins, dès qu'il s'agit de la vie d'un homme, l'aveu *seul* de son crime peut n'être pas suffisamment concluant pour entraîner la conviction des juges. Aussi, chez les Romains, le juge ne pouvait condamner à mort sur le seul aveu de l'accusé; il fallait au moins que le *corpus delicti* fût bien établi d'ailleurs. L. 1, § *Divus Severus*, et § *Si quis ultro, D., De quæstionibus*, XLVIII, XVIII : décision très sage, car il peut se faire, comme on le déduit de ces textes, qu'un aveu de ce genre soit donné dans un moment de crainte, d'exaltation, de folie ou de désespoir. Cf. Voet., *ad Pandectas, de Confessis*, n° 2. C'est ce qu'avaient aussi compris les Hébreux : dans leur procédure criminelle, jamais l'aveu ne suffit pour faire condamner à mort. Achan avoue son crime, mais son aveu n'est que le commencement d'une enquête, qui, en établissant clairement le *corpus delicti*, ne laisse aucun doute sur la culpabilité de l'accusé, Jos., VII, 10-26; Jonathas avoue son délit, mais il était notoire, ayant eu le peuple entier pour témoin. I Reg., XIV, 25-28. Aussi les commentateurs juifs disent-ils que, d'après la Loi, aucun homme ne peut être mis à mort sur son aveu personnel. Voir Maimonide et Bartenora, dans leurs commentaires sur la Mischna, traité *Sanhédrin*, VI, 2, édit. Surenhusius, part. IV, p. 234. Nous ne trouvons dans la Bible qu'une exception à cette règle : sur la seule déclaration de cet Amalécite qui prétend avoir tué Saül, David le fait mettre à mort. II Reg., I, 1-16. Quelques auteurs expliquent cette justice sommaire en la présentant comme une exécution militaire, exigée d'ailleurs par la nécessité pressante où se trouvait David de venger l'honneur de la royauté, de mettre en sûreté pour l'avenir la vie des rois d'Israël, et de se mettre lui-même à l'abri de tout soupçon de connivence avec celui qui se déclarait le meurtrier de Saül. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 295, 305, t. VI, p. 113, 163.

Jamais non plus l'accusé ne pouvait être mis à mort ni sur la révélation d'un prophète, ni sur une désignation faite par le sort. « Notre Loi ne condamne personne à mort sur le dire d'un prophète qui déclare qu'un tel a commis ce crime, » dit Maimonide dans son commentaire sur la Mischna, à l'endroit cité. C'était là, en effet, une voie trop extraordinaire et trop sujette à l'erreur, pour que les juges pussent s'en contenter dans l'administration de la justice, surtout criminelle. Quant au sort, on pouvait, dans certains cas, y avoir recours, voir SORT; mais c'était seulement pour rechercher le coupable, jamais pour le condamner; il fallait encore, indépendamment du sort, des preuves décisives pour que le juge fût autorisé à porter la sentence : c'est ce que nous voyons dans les exemples cités plus haut, d'Achan et de Jonathas, qui sont les deux seuls cas de jugements criminels rapportés par l'Écriture où l'on ait eu recours au sort pour découvrir les coupables. Le sort désigne Achan et Jonathas comme coupables, mais leurs crimes furent clairement prouvés d'ailleurs : celui d'Achan, par son aveu et l'enquête qui le suivit; celui de Jonathas, par son aveu et la notoriété du fait.

L'accusé n'était jamais soumis à la torture : nous n'en voyons aucun exemple ni même aucune trace dans tous les cas de jugements rapportés par l'Écriture; il n'en est pas question dans la loi de Moïse. Nous trouvons bien, Deut., XXV, 2, mentionnée la flagellation, qui, chez les Grecs et les Romains, était un mode assez ordinaire de torture; mais par le contexte nous voyons que cette exécution n'était pas du tout une forme de torture destinée à arracher des aveux à l'accusé, mais bien une peine destinée à punir des délits déjà clairement prouvés. La torture apparaît pour la première fois dans la Palestine après la conquête romaine; Hérode y a recours pour découvrir les coupables. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXX, 2-7. Saint Matthieu, XVIII, 34, mentionne certains exécuteurs qui manifestement, d'après le nom qu'il leur donne, βασανισταί (Peschito : *menagdoné'*; Vulgate : *tortores*), avaient parmi leurs fonctions celle d'appliquer les accusés à la question. L'apôtre saint Paul fut menacé de la torture, laquelle fut même décrétée contre lui, et il n'y échappa qu'en déclarant qu'il était citoyen romain. Act., XXII, 24-29. La torture était donc à cette époque en usage dans la Palestine : c'étaient les vainqueurs qui l'avaient importée dans le pays conquis; jusque-là le peuple hébreu l'avait complètement ignorée. Dans les intervalles de la procédure, par exemple, avant le prononcé du jugement, ou avant son exécution, l'accusé était gardé à vue. Lev., XXIV, 12; Num., XV, 34. Cf. Jer., XX, 2; XXIX, 26; XXXVIII, 6. Lorsque l'accusé était pleinement convaincu, la sentence était portée, et l'exécution suivait sans délai. Voir JUGEMENT.

S. MANY.

ACELDAMA. Voir HACELDAMA.

ACHAB, hébreu : *'Aḥ'âb*, « frère de père; » par contraction, une fois *'Éḥâb*, Jer., XXIV, 22; Septante : Ἀχαάβ.

1. ACHAB, roi d'Israël, succéda à Amri, son père; il eut pour capitale Samarie; son règne dura vingt-deux ans, de 918 à 897, suivant les chiffres peut-être altérés du texte biblique sous sa forme actuelle, III Reg., XVI, 29; de 875 à 854, d'après les monuments assyriens. Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Giessen, 1883, p. 458 et suiv.

Achab surpassa en impiété tous ses prédécesseurs. Il épousa Jézabel, fille d'Ethbaal, que la Bible appelle roi de Sidon, et Josèphe, roi de Tyr et de Sidon, *Antiq. jud.*, VIII, XIII. Ce mariage fut pour Achab la source de presque toutes ses fautes et de tous ses malheurs. Esprit inquiet, nature entreprenante et audacieuse, comme la qualifie Josèphe, *loc. cit.*, Jézabel exerça sur le faible monarque une influence néfaste. Fille d'un prêtre de Baal et d'Astarté, qui n'avait pas craint de tremper les mains dans le sang de son frère pour arriver au trône (Ménandre, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, XVIII), elle sembla avoir hérité de son père le zèle idolâtrique avec la cruauté. Sans égard pour les croyances religieuses du peuple dont elle était devenue la reine, elle s'attacha à faire prévaloir les divinités phéniciennes sur le vrai Dieu d'Israël. Achab, loin de lui résister, eut la faiblesse, pour lui complaire, de bâtir dans Samarie un temple sacrilège, où il vint lui-même se prosterner devant les dieux de Jézabel, Baal et Astarté. Voir I (III) Reg., XVI, 33, où l'hébreu porte *'Ăšêrâh.* Bientôt après, la persécution religieuse sévit durement contre les adorateurs du vrai Dieu, et pendant que Baal comptait quatre cent cinquante prêtres, et Astarté quatre cents, les prophètes du Seigneur tombaient sous les coups de l'implacable reine, ou n'échappaient à la mort qu'en se réfugiant dans les cavernes. III Reg., XVIII,

4, 13, 19. On ne s'étonnera donc pas de lire dans le texte sacré que nul prince d'Israël n'avait encore égalé les iniquités d'Achab.

Le prophète Élie, messager de la colère divine en cette circonstance, alla trouver le roi et lui prédit que la sécheresse sévirait en Israël, et que l'eau ne tomberait pas du ciel qu'il ne revînt lui-même l'annoncer. A trois ans de là, III Reg., XVIII, 1, la famine étant extrême, Élie, par l'ordre du Seigneur, se rendit de nouveau près d'Achab, que le fléau avait ébranlé, sans pourtant le convertir au culte du vrai Dieu. Le sacrifice miraculeux du mont Carmel, III Reg., XVIII, voir ÉLIE, en convainquant d'imposture les prêtres de Baal, ramena, pour quelque temps du moins, le roi à de meilleurs sentiments. Ce jour-là même, et du consentement d'Achab, la loi de Moïse, qui condamnait à mort les prophètes des faux dieux, Deut., XVIII, 20, reçut son application; les quatre cent cinquante prêtres de Baal furent exécutés. Alors, pour la première fois depuis trois ans, la pluie tomba du ciel, à la parole du prophète Élie, qui ne s'empressa pas moins de disparaître, pour échapper au courroux de Jézabel, irritée de la mort des prêtres de Baal.

Achab semble avoir profité quelque temps des avertissements que Dieu lui avait donnés par l'entremise de son prophète, et sa politique extérieure n'eut qu'à y gagner. Bénadad, roi de Syrie, suivi de trente-deux princes alliés et d'une armée nombreuse, était venu camper jusque sous les murs de Samarie, et tenait la ville assiégée. Une première fois il avait engagé le malheureux prince à se rendre, à des conditions que celui-ci avait eu d'abord la faiblesse d'accepter. Bénadad, appuyé sur le nombre de ses soldats et se croyant sûr de la victoire, ne vit dans les concessions d'Achab qu'un motif d'être plus exigeant. De nouvelles propositions, plus dures que les premières, furent faites à Achab, qui les soumit aux anciens et au peuple de Samarie. Il n'y eut qu'une voix pour les rejeter, et ainsi la lutte fut résolue. C'est alors que le Seigneur intervint. Il rassura le faible monarque, et, pour lui prouver une fois de plus qu'il était le seul vrai Dieu, lui promit la victoire sur ses nombreux ennemis. Achab, en effet, ayant rassemblé ses hommes, comme le Seigneur le lui avait commandé, fit une sortie contre les assiégeants et les mit complètement en déroute. Le même prophète qui lui avait prédit cette victoire s'approcha de nouveau d'Achab, et lui annonça que l'année suivante le roi de Syrie reviendrait l'attaquer.

Au bout d'un an, la parole du prophète recevait son accomplissement : Bénadad inondait de ses troupes la plaine d'Aphec, que l'on croit pouvoir identifier avec El-Fik, situé à l'est du lac de Génésareth, sur la route allant de la Palestine à Damas. Les enfants d'Israël, ayant Achab à leur tête, marchèrent à l'ennemi et vinrent camper en face des Syriens. Or, pendant que ceux-ci couvraient la plaine de leurs nombreux bataillons, les Israélites, qui apparemment s'étaient divisés en deux groupes, ressemblaient, dit la Bible, « à deux petits troupeaux de chèvres. » III Reg., XX, 27. Un homme de Dieu parut encore pour rassurer Achab et lui promettre la victoire de la part du Seigneur. Sept jours durant, les deux armées restèrent en face l'une de l'autre; enfin, le septième jour, la bataille s'engagea. Cent mille fantassins syriens tombèrent sous les coups des Israélites, et vingt-sept mille, qui étaient restés dans Aphec, périrent sous la chute des murs de la ville. En supposant que ces chiffres nous aient été conservés bien intacts, on ne peut guère expliquer une si sanglante victoire, suivie d'une telle catastrophe, que par l'intervention divine, d'ailleurs promise. Bénadad lui-même tomba entre les mains du vainqueur, qui lui fit grâce de la vie. La paix fut conclue à cette condition que Bénadad rendrait les villes prises par son père au roi d'Israël, et qu'Achab pourrait établir à Damas une garnison, ou, selon une autre interprétation plus vraisemblable, des bazars ou marchés pour ses nationaux. III Reg., XX, 34.

En faisant grâce de la vie au vaincu, le roi d'Israël semble avoir contrevenu à un ordre formel de Dieu, cf. III Reg., XX, 42; car un prophète dont la Bible ne nous a pas conservé le nom, mais que Josèphe, *Antiq. jud.*, VIII, XIV, croit être Michée, fils de Jemla, mentionné plus loin, III Reg., XXII, 8, vint blâmer Achab de sa générosité mal entendue pour Bénadad et du traité d'alliance qu'il avait également conclu avec lui. Le prophète, en terminant, signifia au roi qu'il payerait un jour de sa vie la faute qu'il avait commise. Loin de s'humilier devant le Dieu, qui deux fois l'avait délivré, lui et son peuple, de son redoutable voisin, Achab, sans doute enflé de sa victoire, ne montra qu'irritation, et s'en retourna à Samarie mécontent jusqu'à la fureur des avertissements et des menaces du Seigneur. III Reg., XX, 35-43.

La paix avec le roi de Syrie devait durer trois ans. Dans l'intervalle se passa le célèbre épisode de la vigne de Naboth, à Jezrahel, le Zéraïn actuel, où Achab avait un palais. Pour agrandir ses jardins, le roi demanda à Naboth, son voisin, de lui céder sa vigne. Celui-ci s'y refusa, comme c'était son droit. Achab en éprouva un dépit d'enfant, qu'il manifesta en boudant son entourage. Il n'était pas sans savoir apparemment que Jézabel était capable de le consoler de ses chagrins, en mettant à son service une audace qui ne reculait devant rien, pas même devant le crime. A quelques jours de là, en effet, Jézabel avait tout arrangé : Naboth n'était plus. Achab fut prévenu; il se rendit aussitôt à la vigne de Naboth pour en prendre possession, quand soudain Élie parut de nouveau comme le justicier de Dieu, et prédit à Achab qu'en punition du meurtre de l'innocent, les chiens lécheraient son sang au même lieu où ils avaient léché le sang de Naboth, dévoreraient Jézabel, la principale actrice de ce drame sanglant, et qu'enfin la postérité d'Achab serait un jour détruite. Cette fois Achab reconnut sa faute, en fit pénitence, et Dieu, pour montrer qu'il agrée le repentir même des plus coupables, révéla à son prophète Élie que, le roi s'étant humilié, les malheurs prédits contre sa postérité n'arriveraient pas de son vivant.

C'est à cette époque, selon toute probabilité, qu'il faut placer encore la campagne que fit Achab, comme allié de Bénadad, contre Salmanasar II, roi d'Assyrie. La Bible ne mentionne point ce fait; mais les inscriptions assyriennes, malgré les divergences chronologiques que nous avons indiquées plus haut et dont nous n'avons pas encore la clef, ne nous permettent guère de douter qu'Achab ait vécu au temps de Salmanasar, et qu'il ait joint ses armes à celles du roi de Syrie contre le puissant monarque des bords du Tigre. Nous possédons, en effet, trois récits de la sixième campagne de Salmanasar; elle était dirigée contre le roi de Syrie et douze autres rois ses alliés. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. 46 et 89-90; *Western Asiatic inscriptions*, t. III, pl. 8. La plus célèbre de ces inscriptions, gravée sur une stèle trouvée à Kurkh, aux sources du Tigre, et conservée maintenant au British Museum, nous dit que Salmanasar triompha, dans le voisinage de la ville de Qarqar, du roi de Damas, Binidri (= Bénadad, qui est pour Bénadar. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 200-201; J. Halévy, *Notes sur quelques textes araméens du Corpus*, nº 27, dans *Recherches bibliques*), ainsi que de ses alliés, parmi lesquels nous lisons le nom d'*Aḫabbu*, du pays de *Ṣirla*, c'est-à-dire Achab d'Israël, selon toute apparence. Voici, du reste, le passage principal du texte; c'est Salmanasar qui parle : « Je partis de la ville d'Argana et m'approchai de la ville de Qarqar. Je renversai la ville de Qarqar, ville de ma royauté; je la détruisis et la consumai dans les flammes. Douze cents chars, douze cents *bit-hal-lu* (?), vingt mille hommes de Binidri de Damas; sept cents chars, sept cents *bit-hal-lu* (?), dix mille hommes d'Irḫulina, du pays de Hamat, deux mille chars, dix mille hommes d'Aḫabbu, du pays de Ṣirla... (L'énumération des forces alliées continue, et Salmanasar reprend :) Il (Binidri) prit ces douze

rois à son aide. Pour me faire la guerre et me livrer bataille, ils se dirigèrent contre moi. Par le secours puissant que me prêta Assur le Seigneur, par les armes puissantes que m'accorda le grand protecteur qui marche devant moi, je combattis. De Qarqar à Gilsau, je causai leur défaite. Je tuai par mes armes quatorze mille de leurs combattants. Comme le Dieu Ramman, je fis surgir contre eux une tempête, je couvris la surface des eaux de leurs...; je terrassai par mes armes leurs nombreuses armées; de leurs cadavres la plaine fut jonchée. » La description de la défaite se poursuit dans des termes dont la signification précise n'est point toujours facile à déterminer; mais on ne saurait douter, même en faisant la part de la jactance habituelle des monarques assyriens, que Binidri de Damas et ses douze alliés n'aient subi aux environs de Qarqar un désastre complet.

Cette défaite dut montrer à Achab combien le prophète avait eu raison de blâmer son alliance avec le roi de Syrie. Du reste, la paix conclue avec Bénadad ne devait pas être de bien longue durée. Trois ans après la bataille d'Aphec, Ramoth, ville du pays de Galaad, qui d'après les traités aurait dû appartenir au roi d'Israël, était encore au pouvoir de Bénadad, soit que celui-ci eût refusé de la rendre, soit plutôt qu'il eût, pour un motif ou pour un autre, envahi de nouveau le territoire de son allié. Achab résolut d'arracher de vive force cette place à son belliqueux voisin.

En ce temps-là, Josaphat, roi de Juda, qui neuf ou dix ans plus tôt avait eu la malencontreuse idée d'unir son fils Joram à Athalie, la trop digne fille de Jézabel, II Par., XXI, 6; IV Reg., VIII, 26, vint faire visite à Achab. Celui-ci, plein de ses idées de guerre contre Bénadad, entreprit de gagner Josaphat à sa cause. Il le reçut dans Samarie avec de grandes démonstrations de joie, II Par., XVIII, 2, et parvint à conclure une alliance avec lui, dans le but de chasser le roi de Syrie de la ville de Ramoth. Inquiet pourtant sur les conséquences que pourrait bien avoir cette campagne, Josaphat demanda à consulter le Seigneur. Achab, et c'est encore là un trait à noter, si l'on veut se rendre compte du caractère et des infidélités de ce prince, trouva immédiatement autour de lui quatre cents prophètes environ, qu'il ne faut sans doute pas confondre avec les quatre cents prêtres d'Astarté, puisqu'ils se disent inspirés par Jéhovah, III Reg., XXII, 24, mais qui paraissent avoir été à la solde du roi simplement pour exercer la divination et lui prédire des choses exclusivement agréables. Le résultat de la consultation fut tel que le voulait Achab : « Montez à Ramoth, le Seigneur la livrera entre vos mains. »

Josaphat n'accepta point cette décision, dictée par l'intérêt et la servilité; il réclama un prophète du Seigneur. Achab dut envoyer chercher le fils de Jemla, Michée, qu'il détestait pour sa fidélité à prédire l'exacte vérité, fût-elle désagréable au bon plaisir du roi. Michée vint donc, et après une réponse ironique, conforme aux désirs d'Achab, il annonça résolument la défaite des troupes d'Israël. Achab fit saisir et jeter dans une dure prison le prophète du Seigneur, bien résolu à ne pas tenir compte de ses avertissements. Le pieux Josaphat, malgré la prédiction de Michée, et croyant peut-être qu'il devait faire honneur à une parole déjà donnée, ne sépara point sa cause de celle de l'impie Achab, ce dont le prophète Jéhu le blâma dans la suite. II Par., XIX, 2.

Tous les deux allèrent donc présenter la bataille au roi de Syrie sous les murs de Ramoth. Au moment d'engager l'action, Bénadad donna l'ordre aux trente-deux chefs de ses chariots de diriger leur attaque contre la personne même d'Achab. Celui-ci, soit qu'il eût eu connaissance des intentions de son ennemi, soit plutôt qu'il craignît l'effet de la prédiction de Michée, se déguisa pour n'être point reconnu dans le combat. Vaine précaution! Pendant que Josaphat, revêtu de ses habits royaux et poursuivi quelque temps par erreur comme étant le roi d'Israël, échappait à la mort, Achab était atteint d'une flèche lancée comme au hasard par un soldat sans nom. Grièvement blessé, le prince fit sortir son char de la mêlée, sans toutefois déserter le champ de bataille. Il eut le courage, pour soutenir l'ardeur de ses soldats, de rester debout, la face tournée vers les Syriens, malgré les flots de sang qui inondaient son char. Le soir il expirait, et toute l'armée dut se disperser. On rapporta le corps du roi à Samarie, où il fut enseveli, et quand on lava son chariot dans la piscine de cette même ville, les chiens vinrent lécher son sang. La première prophétie d'Élie, III Reg., XXI, 19, d'après laquelle les chiens devaient lécher le sang d'Achab au lieu même où ils avaient léché le sang de Naboth, par conséquent à Jezrahel, ne se trouvait donc vérifiée qu'en partie; mais on se rappelle que la pénitence du roi avait fait modifier la sentence du Seigneur, qui en renvoyait le plein accomplissement au temps de son fils. III Reg., XXI, 29, et l'on verra plus tard, en effet, IV Reg., IX, 25-26, Jéhu, en souvenir de cette prophétie, jeter le cadavre de Joram dans le champ même de Naboth. Le reste des actions d'Achab, les palais, les villes qu'il fit construire, tout cela était consigné au livre des Annales des rois d'Israël, livre qui n'est point parvenu jusqu'à nous.

Ainsi disparut, en attendant la pleine vengeance de Dieu sur sa postérité, un des plus mauvais princes qui ait gouverné le peuple d'Israël. Son manque absolu de solides convictions religieuses, sa faiblesse de caractère et ses passions, qui parfois confinent à la puérilité, III Reg., XXI, 4, ont fait de lui une sorte de grand enfant gâté, tombé entre les mains d'une femme hardie, insolente, audacieuse, qui sut l'amener à perpétrer tous les crimes, ou les exécuter elle-même avec son assentiment. Sa plus lourde faute fut assurément d'installer dans sa capitale le culte de Baal et d'Astarté, et de se prêter à la persécution des fidèles serviteurs de la loi mosaïque. Chez un peuple où toute déviation du culte du vrai Dieu devait amener, non seulement à la longue et par la force des choses, mais encore, au besoin, par l'intervention positive de Dieu, un châtiment terrible, le crime d'idolâtrie se doublait nécessairement du crime de lèse-nation. Après trois ans d'une famine que le peuple avait dû supporter en expiation de cette faute, Élie pouvait lui dire en toute assurance : « Ce n'est pas moi, mais toi qui troubles Israël, en abandonnant les commandements du Seigneur. » III Reg., XVIII, 18. Ce qui rend ce prince plus inexcusable encore, c'est que jamais Dieu ne lui ménagea ses avertissements. Les prophètes du Seigneur, dont le ministère surnaturel jouait en Israël un rôle si considérable, ne manquèrent jamais de lui dénoncer ses crimes et les châtiments qui devaient suivre, III Reg., XVIII, 1; XXI, 21; de le prévenir des dangers que les attaques de l'extérieur, III Reg., XX, 22, ou les fautes de sa politique, III Reg., XX, 42, faisaient courir à son royaume; enfin de lui fournir des preuves immédiates de la bonté de Dieu à son égard, sitôt qu'il donnait le plus léger signe de repentir. III Reg., XVIII, 41; XXI, 29. Mais toutes ces attentions de Dieu furent en pure perte : Achab aima mieux subir la domination d'une femme exécrable, adorer les faux dieux, écouter ses devins; il périt donc pour l'avoir bien voulu. Après cela, qu'il ait eu un certain goût pour les arts, pour l'embellissement de ses palais et de ses villes, III Reg., XXII, 39; qu'au dernier moment il ait même montré quelque force d'âme en face de l'ennemi, c'est justice de le constater avec l'écrivain sacré, III Reg., XXII, 35; mais, en vérité, il faudrait autre chose pour racheter ses fautes et ses crimes devant le tribunal de l'histoire. L. MÉCHINEAU.

2. **ACHAB,** fils de Colias, faux prophète, sorti des rangs des Hébreux déportés à Babylone par Nabuchodonosor. Il n'est fait mention de lui que dans Jérémie, qui, au nom de Dieu, le menace ainsi que ses sectateurs, et lui prédit que s'il continue à prêcher le mensonge et à vivre, comme

il le faisait, dans l'adultère, le roi de Babylone le fera périr, et par un supplice si cruel, qu'il fournira aux survivants cette formule de malédiction : « Que Jéhovah te traite comme le roi de Babylone a traité Achab. » Jer., XXIX, 21-22. Ce supplice est celui du feu, inusité en Palestine, mais en usage chez les Babyloniens. Daniel en fait expressément mention, III, 6. Cf. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 137, 138, 157; *Transactions of the Society of biblical archæology,* t. II, p. 360 et suiv.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 3e édit., t. IV, p. 439-442. Nous ne saurions dire s'il y a, dans le mot employé pour désigner le supplice d'Achab (*qâlâm*), une allusion au père de ce faux prophète (*Qôlâyâh*).

L'identité de l'époque à laquelle vivait Achab et l'autre faux prophète menacé par Jérémie, XXIX, 21-22, d'une part, et les deux juges calomniateurs de la chaste Susanne, Dan., XIII, 5, d'autre part; la similitude de leurs fonctions et celle de leur fin tragique; enfin et surtout le désir de justifier par une référence l'expression : « ceux dont a parlé le Seigneur, » Dan., XIII, 5, avaient porté plusieurs Juifs dont parle saint Jérôme, *In Danielem, in hoc loc.,* à voir dans les deux vieillards de l'histoire de Susanne les deux faux prophètes Achab et Sédécias. Mais, outre que le supplice est fort différent, ici la lapidation, Dan., XIII, 62 ; cf. Deut., XIX, 18-19; Ezech., XVI, 40, là le supplice du feu, Jer., XXIX, 21-22, il y a une différence entre ceux qui prononcent le châtiment : contre les vieillards, c'est le peuple ; contre les faux prophètes, c'est le roi de Babylone. Ces divergences ont fait abandonner universellement l'assimilation. P. RENARD.



18. — Cylindre de Sargon l'Ancien. Collection de M. de Clercq.

ACHAD (hébreu : *'Akkad,* quelquefois incorrectement : *Akkar,* à cause de la ressemblance du *daleth,* ד, et du *resch,* ר, hébreux; Septante : 'Αρχάδ; textes cunéiformes : *Agadê, Akkadu*), ville située sur la rive gauche et assez près de l'Euphrate, à environ cinquante kilomètres nord-ouest de Babylone, à l'endroit où l'Euphrate et le Tigre, n'étant plus séparés que par une distance de trente kilomètres, étaient autrefois réunis par un canal nommé canal d'Akkad. Cette ville était située sur le quai méridional du canal, tandis que sur l'autre quai s'élevait la ville de Sippar, la Sépharvaïm de la Bible, dont Achad semblait n'être qu'un faubourg.

La Genèse, X, 10, mentionne cette ville comme faisant partie de la tétrapole du Sennaar, gouvernée par Nemrod. Les fouilles ont prouvé qu'elle remonte, en effet, à la plus haute antiquité. Les scribes babyloniens plaçaient vers l'an 3800 av. J.-C. le règne de Sargon d'Akkad ; cette indication est confirmée par les monuments qui portent le nom de ce prince, dont les inscriptions sont tracées en style fort archaïque : le clou ou coin, élément constitutif de l'écriture cunéiforme, n'y apparaît pas encore ; on n'y rencontre que la ligne droite ou brisée, figurant d'une façon plus ou moins grossière l'objet dont on veut peindre le nom. (Fig. 18.) A cette époque, Achad était déjà un centre d'études littéraires, astronomiques et surtout astrologiques. Nous possédons encore, sinon en originaux, du moins en copies, une portion de la bibliothèque rassemblée par Sargon et Naram-Sin, son fils. Voir *Records of the past,* 2e série, t. I, p. 37; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 77-79. Plus tard, Achad perdit son rang de capitale; mais les plus anciens souverains de Babylone tinrent à honneur de joindre à leur titre celui de roi de la région d'Akkad, *Sar mat Akkad;* et le nom d'Akkadien, *Akkadu,* paraît être demeuré l'appellation ethnographique pour la portion septentrionale de la Babylonie, tandis que celui de Sumir semble avoir été réservé à la partie méridionale. Malgré le déplacement de la royauté, Achad continua à jouer un rôle important jusque sous la domination des Perses. Cette ville est mentionnée dans les inscriptions égyptiennes d'Amenhotep II (XVIIIe dynastie), qui s'en empara, ainsi que de Ninive. Jusqu'à présent son histoire ne paraît pas, comme celle d'Arach, liée intimement avec les aventures d'Isdoubar, le Nemrod chaldéen. Anounitou, l'Istar ou la Vénus du matin, était la déesse protectrice d'Achad.

Pendant longtemps les assyriologues ont donné du nom de cette ville la lecture erronée *Aganê;* cette méprise, due à la polyphonie du dernier signe cunéiforme, qu'on peut lire *nê* ou *dê,* a contribué à prolonger l'ignorance des exégètes relativement à la situation véritable de la ville nemrodienne. Les anciens avaient cru la retrouver dans Nisibe : c'était l'opinion des Targums, de saint Éphrem, de saint Jérôme, d'Aboulfaradje ; mais cette ville est beaucoup trop éloignée du Sennaar. Plusieurs parmi les modernes ont proposé Akkerkouf et Niffar, l'ancienne Nipour ; mais si la situation géographique est plus satisfaisante, les noms eux-mêmes protestent contre cette hypothèse gratuite. Voir Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 209; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 307-308. E. PANNIER.

ACHAÏE ('Αχαΐα). Ce terme géographique a désigné, dans l'antiquité et dans les temps modernes, une étendue de pays très diverse. Pour Homère, *Achéen* et *Grec* étaient



19. — Monnaie de l'Achaïe.

Zeus Homogyrius debout, tourné à gauche. Il tient dans la main droite une Victoire qui lui pose une couronne sur la tête et de la main gauche il s'appuie sur un long sceptre. ΙΙΙΙΙΑΡΧοΣ [titre du second magistrat de la ligue achéenne. Son nom manque sur la médaille. Ce magistrat n'existait plus à l'époque romaine]. — ℟. Déméter Panachaïa, assise sur un trône, à gauche. Elle a une couronne dans la main droite et elle s'appuie de la gauche sur un long sceptre, comme Jupiter. ΠΑΛΛΑΝΤΕΩΝ ΑΧΑΙΩΝ [monnaie] de Pallantion [en Arcadie, ville] de la ligue achéenne.

synonymes; la Phthiotide fut d'abord appelée Achaïe. Plus tard, ce nom fut réservé à la contrée située au nord du Péloponèse, le long du golfe de Corinthe. Après la conquête romaine, on appela Achaïe tous les pays qui avaient fait partie de la ligue achéenne. Pausanias, VII, XVI, § 10. L'Achaïe renfermait donc le Péloponèse, la Grèce centrale et les îles adjacentes. C'est à l'Achaïe qu'actuelle-

ment la majorité des historiens rattachent la Thessalie, l'Acarnanie et l'Étolie. Cette dernière y fut unie plus tard que les deux autres. Ptolémée, III, 14. Les limites tracées sur la carte ci-jointe (fig. 20) sont néanmoins conjecturales. Pour l'auteur des Actes des Apôtres et pour saint Paul, l'Achaïe et la Macédoine forment l'ensemble des pays grecs. Act., XIX, 21; Rom., XV, 26; I Thess., I, 7, 8.

Dans le partage des provinces fait en l'an 27 avant J.-C., par l'empereur Auguste, l'Achaïe fut attribuée au sénat: elle était par conséquent gouvernée par un ancien préteur ayant le titre de proconsul. Strabon, XVII, 3, 25; Dion Cassius, LIII, 12. En l'an 15, l'empereur Tibère l'enleva au sénat et en fit une province impériale, Tacite, *Ann.*, I, LXXVI; mais, en 44, Claude la rendit au sénat. Suétone, *Claudius*, XXV. L'Achaïe était donc province sénatoriale lorsque saint Paul l'évangélisa, lors de son second voyage de missions, et c'est à juste titre que les Actes des Apôtres, XVIII, 12, appellent proconsul d'Achaïe (ἀνθύπατος) Gallio, devant qui l'Apôtre fut traduit par les Juifs. Pour remercier les Grecs de leurs applaudissements, Néron les déclara libres de la domination romaine; il les rendit, comme les Italiens, indépendants de tout gouverneur. Cet état de choses dura quelques mois seulement. Vespasien rétablit le proconsulat, qui dura jusqu'à Justinien. Ce qui caractérisait la province d'Achaïe, c'était le grand nombre de villes libres, autonomes, qu'elle contenait, parmi lesquelles il faut compter Athènes, Corinthe, Patras, etc. Les autres villes étaient groupées en confédérations, qui conservèrent les noms des κοινά de l'époque antérieure, mais ne furent plus que des associations religieuses qui joignaient au culte de leurs dieux celui des empereurs.

Parmi les villes de l'Achaïe, le Nouveau Testament ne mentionne qu'Athènes, Act., XVII, 16; Cenchrée, port de Corinthe, XVIII, 18; Rom., XVI, 1, et cette dernière ville, qui était le séjour du proconsul. Act., XVIII, 1. Déjà, au temps de saint Paul, l'Achaïe comptait de nombreux chrétiens, II Cor., I, 1; I Thess., I, 7, 8; l'Apôtre loue leur charité, Rom., XV, 26; II Cor., IX, 2, sans pourtant vouloir en user pour son propre compte. II Cor., XI, 9.

E. JACQUIER.

ACHAÏQUE (Ἀχαϊκός, I Cor., XVI, 17; Vulgate: *Achaicus, ibid.*, XVI, 15, 17), chrétien de Corinthe, et l'un des premiers convertis de l'Achaïe. Avec Stéphane et Fortunat, il était venu à Éphèse voir saint Paul, pour lui parler des affaires de la communauté chrétienne, et lui apporter une lettre, à laquelle l'Apôtre répondit par sa première épître aux Corinthiens. D'après la suscription du *Textus receptus*, I Cor., *fin*, cette réponse fut portée à Corinthe par Achaïque et ses deux compagnons; quoique cette suscription ne soit pas authentique, on s'accorde à admettre ce renseignement. Il semblerait, d'après la Vulgate, I Cor., XVI, 15, qu'Achaïque était de la famille de Stéphane; mais les manuscrits grecs, pas plus que le *Textus receptus*, n'ont dans ce verset les deux noms de Fortunat et d'Achaïque: c'est une addition de la Vulgate.

E. JACQUIER.



20. — Achaïe.

ACHAN (hébreu: *'Akân*, « affligeant, troublant? »), appelé dans les Septante Ἀχάρ, ainsi que dans un passage de l'hébreu, *'Akâr*, et de la Vulgate, *Achar*, I Par., II, 7, fils de Charmi, de la tribu de Juda, demeuré célèbre par le châtiment divin dont il fut l'objet après la prise de Jéricho par les Hébreux. Son crime avait été de violer

l'ordre de Josué, qui avait expressément voué à l'anathème, c'est-à-dire à la destruction, la ville avec tout ce qu'elle renfermait d'hommes et de butin. Jos., VI, 17. C'était une sorte de consécration religieuse que cet anéantissement de la première ville conquise en Chanaan, exécuté en reconnaissance des droits souverains de Jéhovah, aussi bien que pour inspirer aux autres villes une terreur salutaire. Dès lors, désobéir à cet ordre devenait un sacrilège digne de la vengeance de Dieu. C'est dans ce crime que tomba Achan, en dérobant après la prise de la ville un manteau d'écarlate, plus deux cents sicles d'argent et une règle d'or de la valeur de cinquante sicles. Jos., VII, 21. Le manteau, *'addéret*, dont il est question n'était pas un habit vulgaire, comme la tunique de dessous, *ketonêt*, Lev., XVI, 4, ni comme la large robe, *śimlâh*, Gen., IX, 23, qu'on portait par-dessus; mais l'ample et luxueux pallium que portaient les rois, fait d'étoffe précieuse, parfois rehaussé de broderies d'or et d'argent, Eccle., IX, 8; Ezech., XVI, 10, et qu'on mettait les jours de fête et dans les cérémonies. IV Reg., V, 5. On le nommait aussi, et à cause de cet emploi extraordinaire, *hălifôṭ*, c'est-à-dire vêtement qu'on change, ou qu'on ne garde pas longtemps. Les femmes israélites en confectionnaient de cette sorte, Prov., XXXI, 22; mais le plus souvent on les faisait venir de l'étranger, et en particulier de Babylone, dont la réputation en cette matière était universelle. C'est sans doute ce que signifie l'hébreu *'addéret Šineʿâr*, « manteau de Sennaar » (Babylone était situé dans la plaine de Sennaar), que saint Jérôme a traduit, on ne sait pourquoi, par *pallium coccineum*. Cf. Fillion, *Atl. archéol.*, pl. II, fig. 13-15; pl. LXXX, fig. 6-8; pl. LXXXI, fig. 7-9; pl. LXXXII, fig. 3. Les sicles d'argent dérobés avec ce manteau étaient, selon la forme de la monnaie en usage à cette époque, des morceaux de métal pesant chacun un sicle, et peut-être marqués d'une estampille indiquant leur poids. Si le *šéqél* d'argent du temps des Machabées avait le même poids que celui du temps de Josué, comme on peut le supposer, les deux cents sicles dérobés représenteraient une valeur monétaire de cinq cent soixante-six francs. La règle d'or, appelée dans l'hébreu *lesôn zâhâb*, « langue d'or, » était peut-être une lame en or massif, employée comme bijou. Sa valeur était de cinquante sicles d'or, environ deux mille francs, le sicle d'or valant douze sicles d'argent. II Reg., XXIV, 24; cf. I Par., XXI, 25. Voir SICLE.

Tel était le crime d'Achan. Il avait été commis en secret, et secrètement aussi le coupable avait enfoui tous ces objets au milieu de sa tente, attendant le moment où il pourrait les utiliser sans péril. Mais Dieu révéla lui-même sa prévarication. Sous les murs de la petite ville d'Haï, les troupes de Josué venaient d'essuyer une défaite si ignominieuse et si inattendue, qu'elle ne pouvait être qu'un châtiment du ciel; et, dans cette pensée, Josué et les anciens d'Israël étaient demeurés jusqu'au soir prosternés devant l'arche sainte, se plaignant à Dieu et demandant l'explication de ce mystère. A la fin du jour, la voix du Seigneur s'était fait entendre, dénonçant le crime sans désigner l'auteur, déclarant que la protection du Seigneur ne serait plus sur Israël tant que le coupable ne serait pas exterminé avec tout ce qui lui appartenait, et indiquant enfin la marche à suivre pour le découvrir: c'était la voie du tirage au sort, d'abord entre les tribus, puis entre les familles, enfin entre les maisons et les individus. Le texte hébreu désigne moins clairement que la Vulgate ce mode d'investigation. Au lieu du mot « sort », Jos., VII, 14, on y lit « Jéhovah », ce qui a donné lieu à différentes explications. Les talmudistes disent que, tous les Israélites ayant défilé l'un après l'autre devant l'arche, le coupable fut retenu comme par une main invisible, et ainsi désigné au peuple. D'autres ont imaginé que, les douze tribus ayant passé devant le rational du grand prêtre, la pierre de smaragde, qui représentait Juda, s'obscurcit tout à coup jusqu'à devenir noire: on aurait recouru à un autre procédé pour découvrir la famille, la maison et l'individu. La plupart des exégètes pensent que ce procédé, aussi bien pour la première investigation que pour les suivantes, fut la consultation mystérieuse par l'urim et le thummim, si fort en usage parmi les Juifs dans les dangers et les difficultés. Voir URIM ET THUMMIM. Il est à remarquer que dans ce passage, Jos., VII, 14-18, notre même terme latin *tribus*, répété quatre fois, est rendu en hébreu trois fois par le mot *šébet*, ỳ. 14 et 16, et une fois par celui de *mattéh*, ỳ. 18, l'auteur se servant de l'un ou de l'autre selon le point de vue du moment; car *šébet* désigne plutôt la tribu dans sa cohésion politique, tandis que *mattéh* vise surtout la multitude des éléments qui la composent. Cf. Jos., XIII, 33; XVIII, 2-4. Cette remarque, faite au passage, réduit à néant le système des rationalistes, qui prétendent donner au livre de Josué deux auteurs différents, parce que, d'après eux, plusieurs expressions, et entre autres celle de *šébet* à l'exclusion de *mattéh*, et réciproquement, seraient des caractéristiques de deux fragments du livre essentiellement distincts. Cf. Nachtigal, dans *Heukes Magasin*, IV, II, p. 362 et suiv.; Bertholdt, *Einleitung*, t. III, p. 849 et suiv.; Van Heverden, *Disputatio de libro Josue*, etc.

Achan découvert confessa humblement sa faute, et l'on trouva, enfouis dans le sol de sa tente, les objets qu'il s'était appropriés. Il n'y avait plus qu'à exécuter sur le coupable la sentence prononcée par Dieu. A quelque distance de là, dans le voisinage de Galgala, s'étendait une large vallée, sur les collines de laquelle pouvait s'étager tout un peuple de spectateurs. Il s'y trouvait aussi, et en grande quantité, des pierres descendues des hauteurs voisines ou roulées par le torrent. Ce fut l'endroit désigné par Josué pour le lieu de l'exécution. Achan y vint, conduit par le peuple, avec ses fils et ses filles, ses troupeaux de bœufs, d'ânes et de brebis. On y apporta aussi sa tente, tous les objets à son usage, enfin le manteau de Sennaar, les sicles d'argent et la règle d'or, qui furent accumulés en une seule masse avec les victimes. Alors Josué donna le signal, en prononçant une courte formule imprécatoire, dans laquelle, par le changement d'une lettre en une autre (*n*, נ, changé en *r*, ר, à la fin du nom d'Achan), il tira du nom même du coupable la signification de son châtiment: *ʿAkartânû yaʿekorkâ Yehovâh.* « Tu nous as troublés, Jéhovah te troublera. » Jos., VII, 25. A ces paroles, une grêle de grosses pierres tomba sur le coupable et les autres victimes vouées à la mort, et bientôt, leurs cadavres avec les objets destinés à la destruction ayant été consumés par le feu, il ne resta d'Achan et des siens qu'un monceau de cendres sur lequel les Juifs élevèrent un amas de pierres, pour demeurer le mémorial du crime et du châtiment. La vallée elle-même reçut le nom de cet événement; elle s'appela « vallée d'Achor », *ʿAkôr*, « troublant ». Cf. Osée, II, 15; Is., LXV, 10. A l'époque où l'auteur du livre de Josué racontait cet épisode, le monument était encore debout. Jos., VII, 26. Le châtiment d'Achan a souvent servi d'exemple aux saints Pères et aux auteurs spirituels pour faire ressortir la gravité du péché de sacrilège. P. RENARD.

ACHAR (hébreu: *ʿÉqer*, se dit d'une plante déracinée et transplantée; au figuré, étranger établi dans un pays; Septante: Ἀχόρ), troisième fils de Ram, de la tribu de Juda. I Par., II, 27.

ACHAT. Voir ÉCHANGE, COMMERCE.

ACHAZ (hébreu: *'Âḥâz*, « possesseur, » ou plutôt, en sous-entendant *Yo* ou *Yeho*, « Jéhovah possède; » Septante: Ἄχαζ), roi de Juda de 744 à 728 avant J.-C., fils et successeur de Joatham. Il était âgé à son avènement au trône de vingt ans d'après la Vulgate, de vingt-cinq d'après le *keri* du texte hébreu, les Septante, les versions syriaque et arabe et quelques manuscrits latins, II Par., XXVIII, 1; ce qui paraît se concilier mieux avec les vingt-cinq ans qu'avait Ézéchias, fils d'Achaz, quand il succéda à son père, qui en avait régné seize; autrement il faudrait dire,

d'après la Vulgate, qu'Achaz avait eu un fils dès l'âge de onze ans, ce qui est inadmissible. Achaz arriva au pouvoir après les règnes glorieux d'Ozias ou Azarias et de Joatham. Tout était prospère en Juda, à l'intérieur comme dans les relations avec l'étranger : l'organisation militaire achevée, Jérusalem bien fortifiée; partout, dans les bois, sur les hauteurs, des tours de défense construites, le commerce florissant, le nom de Juda respecté parmi les peuples voisins. II Par., XXVII, 3-6. Malheureusement avec cette prospérité matérielle s'étaient introduits des germes de dissolution : un luxe exagéré, Is., II, 7-16, et une déplorable immoralité. Is., II-V; Os., IV, 15. On avait même vu, sous le couvert de la tolérance royale, se manifester un retour au culte des idoles, si fatal pourtant aux Hébreux, mais toujours séduisant pour leurs grossiers instincts. IV Reg., XV, 4; Is., II, 6-8. Tel est le milieu, telles sont les circonstances dans lesquels Achaz avait été élevé. Même avec un bon naturel, il devait se ressentir de ces influences malsaines; quoi donc d'étonnant si, étant d'un tempérament pervers, il devint la personnification des vices de son époque? « Il ne fit pas ce qui était agréable au Seigneur son Dieu, » IV Reg., XVI, 2; mais plutôt « il marcha dans la voie des rois d'Israël », ℣. 3, c'est-à-dire dans l'impiété et l'idolâtrie, et tout particulièrement dans l'abominable culte du dieu des Phéniciens, Baal, auquel il éleva des statues. II Par., XXVIII, 2. Au milieu des bosquets délicieux qui se trouvaient au midi de Jérusalem, dans la vallée des fils d'Hinnom, déjà trop célèbre par les abominations qu'elle avait vues, Jos., XV, 8; IV Reg., XXIII, 10; Jer., XIX, 2, il offrait de l'encens aux idoles. II Par., XXVIII, 3. Un jour même, soit pour conjurer un danger imminent, soit pour tout autre motif, « il consacra, » ou, comme porte l'hébreu, « il fit passer » (*hé'ĕbîr*) son fils par le feu, IV Reg., XVI, 3, expression dont le sens est déterminé par le passage parallèle, II Par., XXVIII, 3, *vayyabe'êr,* « et il fit brûler. » Faire passer des enfants par le feu en l'honneur de Moloch, « l'abomination des Ammonites, » III Reg., XI, 5, avait lieu, il est vrai, à deux degrés : ou bien par une simple et rapide translation de l'enfant au travers des flammes, Lev., XVIII, 21, ou bien en le déposant dans les mains étendues du dieu, dont la statue de métal recélait un brasier ardent dans lequel l'enfant roulait et était consumé; c'est ce dernier mode qu'on appelait *hé'ĕbîr bâ'ês*. Théodoret, *Quæst. in IV Reg. cap. XVI*, t. LXXX, col. 779, pense que le péché d'Achaz ne dépassa pas la simple purification; mais Josèphe ne laisse aucun doute : ἴδιον ὁλοκαύτωσε παῖδα κατὰ τὰ Χαναναίων ἔθη, *Ant. jud.*, IX, XII; et son sentiment a été adopté par l'universalité des interprètes. A noter, dans le passage parallèle des Paralipomènes, le pluriel « ses fils » (hébreu : *bânâv*), ce qui manifestement est mis pour le singulier.

Dieu, pour punir Achaz de son impiété, suscita contre lui deux princes qui déjà sous Joatham avaient commencé les hostilités, IV Reg., XV, 37 : Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël. Selon l'ordre naturel des choses, Rasin et Phacée auraient dû toujours demeurer ennemis, tandis qu'au contraire le roi de Juda et celui d'Israël, à cause de la communauté de race et d'intérêts, auraient dû rester toujours amis. Rasin était peut-être jaloux de la prospérité de Juda. Quoi qu'il en soit, ayant résolu de s'unir pour attaquer Achaz, ces deux princes opérèrent d'abord séparément; car, bien que selon IV Reg., XVI, 5, le siège de Jérusalem par les troupes réunies de Rasin et de Phacée soit mentionné avant les campagnes séparées de l'un et de l'autre, il est manifeste que ce n'est pas là l'ordre chronologique des événements. Le siège de Jérusalem, en effet, fut interrompu par l'invasion de Téglathphalasar en Syrie, ce qui força les assiégeants à quitter brusquement les remparts pour tenir tête chez eux à l'envahisseur, et nous savons que leur résistance n'aboutit qu'à une défaite. Donc il ne put y avoir d'attaque ni de l'un ni de l'autre contre Achaz après cet événement, et les campagnes particulières de Rasin et de Phacée ont dû précéder le siège de Jérusalem. On pourrait à la rigueur soutenir qu'Achaz n'eut pas à se défendre contre une double armée, mais contre une seule, composée des Israélites et des Syriens, dont l'unique opération aurait été rapportée d'une manière fragmentaire en deux épisodes : l'un IV Reg., XVI, 6, cf. II Par., XXVIII, 5; l'autre II Par., XXVIII, 5-6. Il semble plus conforme au texte de dire que les deux rois, ayant formé dès l'origine le projet de ruiner Juda, Is., VII, 6, chacun d'eux se mit séparément à l'œuvre.

Achaz vit d'abord Rasin porter un coup désastreux à son commerce, si prospère depuis qu'Ozias avait conquis l'importante ville maritime d'Élath ou Aïla, au fond du golfe Élanitique. IV Reg., XIV, 22; II Par., XXVI, 2; cf. III Reg., IX, 26. Le texte ne dit point quelle route suivirent les Syriens pour y arriver; il est probable qu'ils traversèrent les régions à l'est du Jourdain, et que c'est là qu'Achaz essuya sa première défaite, dans laquelle il laissa aux mains de l'ennemi un immense butin. II Par., XXVIII, 5. Si Rasin était venu par la Samarie et Juda, on ne comprendrait pas qu'il eût passé si près de Jérusalem sans l'attaquer. Presque au même temps, Achaz subit un autre échec; car « Dieu le livra aux mains du roi d'Israël, et il fut frappé d'une grande plaie ». II Par., XXVIII, 5-6. Cette plaie, ce fut la perte en un seul jour de cent vingt mille de ses plus vaillants soldats; ce fut encore de voir enlever de leurs foyers deux cent mille Juifs, « tant femmes que jeunes gens et jeunes filles, » pour être transportés en Samarie, ℣. 8. Il ne lui restait plus qu'à assister à la ruine de sa ville royale, Jérusalem, et à vrai dire il faisait tout pour s'attirer ce suprême châtiment; car, aveuglé jusqu'à croire que les dieux syriens étaient les auteurs de ses maux, il se disait en voyant les Israélites victorieux : « Ce sont les dieux des rois de Syrie qui les aident; je les apaiserai par mes sacrifices, et ils m'assisteront. » II Par., XXVIII, 23. Mais Jéhovah avait promis que Juda ne périrait pas totalement, Is., I, 9, et il voulut encore épargner Jérusalem.

Rasin, remontant vers le nord, avait franchi le Jourdain et fait sa jonction avec Phacée (Septante : συνεφώνησεν, Is., VII, 2); tous deux étaient venus assiéger Jérusalem, projetant en même temps de remplacer Achaz par un personnage appelé dans Isaïe, VII, 6, « le fils de Tabéel, » un Syrien probablement, comme l'indique le nom de son père, et sans doute vassal de Rasin. Voir TABÉEL. C'est dans cette extrémité qu'Achaz, affolé de terreur et tremblant avec toute la maison royale « comme les feuilles des forêts sous le souffle du vent », Is., VII, 2, reçut le message divin qu'Isaïe fut chargé de lui transmettre, et dans lequel Jéhovah lui faisait dire de ne pas craindre, parce que, à cause de David et des promesses messianiques, Juda, le royaume théocratique si souvent protégé, ne périrait pas si Achaz mettait sa confiance en lui. Is., VII, 4-9. Achaz était en ce moment hors des murs de Jérusalem, à l'extrémité du canal de la Piscine supérieure, sur le chemin du champ du Foulon, à l'ouest de la ville. Is., VII, 3. Voir CHAMP DU FOULON. Peut-être Achaz, en prévision d'un siège, prenait-il des dispositions pour dériver ces eaux dans Jérusalem et en priver les assiégeants. Cf. Is., XXII, 9-12, où l'on voit des mesures analogues. C'est à cet endroit qu'Isaïe aborda le roi de Juda, Isaïe, grand prophète et grand patriote, déjà bien connu sous Ozias, II Par., XXVI, 22, et ayant déjà eu une grande part dans les affaires publiques. Il venait accompagné de son fils, dont le nom prophétique, *Śeâr yâšûb,* « le reste reviendra, » préludait devant le roi désespéré au message de consolation. C'est là qu'Achaz entendit avec étonnement le prophète appeler ses deux puissants ennemis « deux débris de tisons fumants », Is., VII, 4, qui seraient bientôt éteints, et notamment Éphraïm, c'est-à-dire Israël, qui avant soixante-cinq ans ne serait plus un peuple. Is., VII, 8. Des expédients humains, le roi en avait trop employé : conformément à la constitution théocratique de Juda, il devait tenir Jéhovah pour son

unique et suffisant défenseur; il n'avait à craindre qu'une chose, l'infidélité envers Dieu; car, « si vous n'êtes pas fidèles, lui dit Isaïe, vous périrez » (l'hébreu, avec allitération : *'im lô' ta'ămînû ki lô' tê'âmênû*). Is., VII, 9. Mais Achaz est trop endurci dans son impiété; ne croyant plus aux promesses divines, il a formé un autre projet qui lui paraît plus sûr : demander secours aux Assyriens. En vain le Seigneur insiste : puisque sa divine parole ne rassure point le roi, qu'il fasse l'expérience de sa puissance, qu'il demande un signe manifeste de la protection d'en haut, qu'il le choisisse où il voudra, dans le ciel ou dans le *še'ôl*. Is., VII, 11. Achaz dissimule son embarras sous une excuse frivole : il ne demandera pas un signe, dit-il, pour ne pas paraître tenter le Seigneur. Cette réponse, si elle est loyale, suppose que le roi croyait à la possibilité du miracle et admettait la mission divine d'Isaïe. Autrement il aurait dû demander un signe qui, dans sa pensée, aurait tourné par son insuccès à la confusion du prophète. En disant qu'il ne voulait pas tenter Dieu, Is., VII, 12, le roi de Juda n'était pas sincère. En réalité, il refusait le secours divin pour n'être pas obligé de changer de conduite et d'abandonner l'idolâtrie. Il préférait se tirer d'embarras par des moyens humains : flagrant mépris de la théocratie, fondement de son royaume; péché d'orgueil et d'hypocrisie. Achaz n'ignorait pas qu'en disant : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, » Deut., VI, 16, Jéhovah avait seulement défendu à l'homme de le mettre en demeure de manifester sa puissance sans motif suffisant. Il méritait donc, et tout son peuple en sa personne, la véhémente apostrophe du prophète : « Vous lassez mon Dieu. » Is., VII, 13. Pourtant ce n'est pas sa résistance qui entravera les desseins de la miséricorde divine; au contraire, « à cause de cela même, » ℣. 14, à la place du signe que le roi refuse de demander, Dieu en produira lui-même un plus merveilleux : ce sera la naissance du fils de la Vierge (hébreu : *'almâh*), dont le nom sera Emmanuel. Is., VII, 14. Or, ce signe, Achaz ne le verra pas : d'abord parce que cette *'almâh* n'est point son épouse, et l'Emmanuel n'est point son fils Ézéchias, comme l'ont prétendu plusieurs rationalistes modernes, reproduisant un subterfuge déjà connu à l'époque de saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 55, 67, 77, t. VI, col. 567-570; cf. S. Jérôme, *In Is.* VII, 14, t. XXIV, col. 109. Pour une autre raison encore, Achaz ne verra pas ce signe, car il ne s'accomplira que longtemps après lui; mais la « maison de David » en sera témoin dans l'avenir au jour de la naissance du Messie, qui délivrera Israël d'ennemis plus redoutables que Rasin et Phacée. Le signe cependant touche aux événements contemporains par ce lien : avant le temps qui sera nécessaire à cet enfant miraculeux pour arriver au discernement du bien et du mal, ou, ce qui revient au même, pour être capable de supporter la nourriture du beurre et du miel, Achaz aura vu la ruine de ses ennemis. Is., VII, 15-16. Mais parce qu'il a résisté à Dieu, le roi impie attirera sur lui et sur son peuple la malédiction annoncée. Is., VII, 9. Elle sera exécutée par l'Assyrien que Jéhovah « amènera », Is., VII, 17, et sous ses coups l'état de Juda sera si misérable, qu'on n'aura pas vu « de jours semblables depuis la séparation d'Éphraïm », *ibid.*, c'est-à-dire depuis le schisme d'Israël. Achaz a l'humiliation d'entendre même l'annonce de plus grands maux : l'oppression de Juda et sa ruine sous les piqûres des « moucherons d'Égypte » et des « abeilles d'Assur ». Is., VII, 18.

Le roi ne fut pas témoin de la réalisation de cette dernière prédiction, mais la première fut exécutée sous ses yeux; car, se voyant attaqué de tous côtés, au nord par Rasin et Phacée, au midi par les Iduméens, qui venaient de lui prendre un immense butin, II Par., XXVIII, 17, à l'ouest par les Philistins, aux mains desquels étaient tombées les villes de Bethsamès, Aïalon, Gadéroth, Socho, Thamna et Gamzo, II Par., XXVIII, 18, Achaz s'abaissa jusqu'à mendier le secours d'un roi païen, celui d'Assyrie, Téglathphalasar, lui disant : « Je suis ton serviteur et ton fils; viens me sauver des mains du roi de Syrie et du roi d'Israël, ligués contre moi. » IV Reg., XVI, 7. Pour se le rendre favorable, il vida ses trésors, à l'exemple de ses prédécesseurs, Asa, III Reg., XV, 18, et Joas, IV Reg., XII, 18, et il dépouilla la maison du Seigneur, IV Reg., XVI, 8, précaution à peine utile, car l'ambitieux monarque assyrien ne cherchait qu'une occasion d'étendre sa domination. Achaz eut bientôt la joie de le voir envahir la Syrie, assiéger et ruiner Damas, mettre à mort Rasin et emmener ses sujets captifs, puis se jeter sur Israël et en transférer les habitants en Assyrie. IV Reg., XV, 29-30; XVI, 9. D'après la liste des éponymes, on était en 733 ou 732 lorsque Téglathphalasar commença cette campagne, qu'il ne termina qu'après deux ans. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 117.

Elle venait de finir, et l'Assyrien victorieux se reposait à Damas, lorsque Achaz se rendit près de lui, selon toute vraisemblance pour figurer dans une sorte de réception générale, à laquelle tous les rois tributaires de Téglathphalasar avaient été convoqués. IV Reg., XVI, 10. D'après Josèphe, c'est alors qu'Achaz dépouilla ses trésors et le temple, pour payer ce qu'il avait seulement promis lors de sa demande de secours aux Assyriens. *Ant. jud.,* IX, XIII. C'est ce voyage qui donna lieu à la construction d'un autel de modèle païen dans le temple de Jérusalem. Le texte porte : « l'autel qui était à Damas, » IV Reg., XVI, 10, ce qui signifie un autel syrien, soit qu'il fût propre aux Syriens, soit qu'il fût une imitation des autels assyriens. Cette seconde hypothèse est admissible, car c'était l'habitude des rois d'Assur de faire porter dans leurs expéditions militaires les autels de leurs dieux, et de les établir dans les pays conquis. G. Rawlinson, *Ancient Monarchies,* t. II, p. 531. Elle devient même vraisemblable si l'on considère le penchant d'Achaz pour la religion des Assyriens, dont il pratiquait le culte astrologique sur les autels qu'il avait fait construire en l'honneur du soleil sur la terrasse de son palais. IV Reg., XXIII, 12, ; cf. Tacite, *Annal.,* XII, 13. Son cadran solaire, plus tard l'occasion d'un grand miracle, Is., XXXVIII, 8, était peut-être aussi une importation assyro-chaldéenne. Il entrait d'ailleurs dans le caractère d'Achaz de flatter ainsi son libérateur. En tout cas, comme les autels assyriens étaient très étroits et insuffisants pour y offrir des holocaustes, si celui que le roi de Juda fit construire leur ressemblait par la forme, il dut avoir de plus grandes proportions, puisque nous voyons qu'on y consuma des victimes. IV Reg., XVI, 12; Fillion, *Atlas archéol.,* pl. XCVIII, fig. 6; pl. CXVI, fig. 2. Au ℣. 15, cet autel est appelé, par rapport à l'ancien autel des holocaustes, « autel plus grand. » Achaz envoya donc par des exprès le dessin de cet autel au grand prêtre Urie, peut-être le même que celui qui est appelé de ce nom dans Is., VIII, 2; et à son retour de Damas il le trouva construit et établi dans la cour du temple. Il y monta, y offrit des holocaustes et des sacrifices non sanglants (hébreu : *minḥah*), et y répandit le sang des victimes pacifiques. IV Reg., XVI, 12-13. Il est à croire, d'après le ℣. 15, que ces sacrifices étaient en l'honneur de Jéhovah, ce qui n'empêcha pas Achaz d'en offrir d'autres aux dieux de Damas. II Par., XXVIII, 23. D'ailleurs le seul fait de sacrifier au Seigneur sur un autel d'un type païen était une profanation sacrilège du culte divin, d'autant plus que la forme de l'autel des holocaustes avait été déterminée dans les plus grands détails. Exod., XXV, 40; XXXVIII, 1-7.

Achaz introduisit d'autres changements dans le culte. D'après le texte hébreu, plus clair que celui de la Vulgate, l'autel syrien avait été placé par Urie devant la partie antérieure de la maison de Dieu, au milieu de la cour des prêtres, de manière que l'ancien autel des holocaustes se trouvait entre lui et le temple. IV Reg., XVI, 14. Achaz, pour donner sans doute à l'autel de son choix une place plus honorable, et afin qu'il fût seul « devant le Seigneur », fit reculer vers le nord l'autel des holocaustes, se

réservant d'en disposer plus tard. De plus, il établit que sur l'autel syrien seraient offerts les sacrifices les plus solennels de chaque jour : celui du matin et celui du soir, offerts au nom de tout le peuple, ainsi que certains autres sacrifices, comme les holocaustes (hébreu : *'olâh*) du roi et les oblations (hébreu : *minhâh*) du roi. IV Reg., XVI, 15. Là ne s'arrêta pas son amour sacrilège de la nouveauté. Il y avait autour du temple des bassins d'airain, sorte de lavoirs mobiles, supportés par des bases de même métal, et au nombre de dix. III Reg., VII, 27-28, 37-39. Bases et bassins furent enlevés par son ordre. Il n'épargna pas davantage la mer d'airain, qu'il ôta de dessus les douze bœufs de même métal qui la soutenaient, III Reg., VII, 23-25, et la plaça sans respect sur le pavé de la cour du temple (Septante : « sur un piédestal de pierre, » ἔδωκεν αὐτὴν ἐπὶ βάσιν λιθίνην, IV Reg., XVI, 17; hébreu : « sur un pavé de pierre, » *'al marṣêfêt 'ăbânîm*). Ces changements furent faits « à cause » du roi d'Assyrie, IV Reg., XVI, 18, probablement pour rapprocher le culte juif de celui des dieux d'Assur, soit parce qu'Achaz s'était épris d'admiration pour la civilisation et les usages des Assyriens, soit parce que Téglathphalasar obligea le roi de Juda à agir de la sorte. D'autres pensent pourtant que, les trésors du roi et du temple étant épuisés, *ibid.*, ℣. 8, Achaz avait enlevé ces ornements pour en faire de l'argent et solder le lourd tribut dû au monarque assyrien, *ibid.*, ℣. 18. Il est certain du moins que tous n'avaient pas été aliénés, car Jérémie atteste que les Chaldéens trouvèrent à Jérusalem la mer d'airain, les taureaux et les bases ciselées, qu'ils emportèrent à Babylone. Jer., LII, 17-20. Le pieux Ézéchias les avait fait probablement rétablir à leur place. II Par., XXIX, 19. Les autres modifications faites par Achaz, IV Reg., XVI, 18, sont fort obscures, à ce point que l'auteur de la Vulgate s'est contenté de transcrire de l'hébreu le mot principal, qu'il ne comprenait pas. Achaz, écrit-il, « changea aussi dans le temple du Seigneur, à cause du roi des Assyriens, le *musach* du sabbat, qu'il avait bâti dans le temple, et l'entrée extérieure du roi. » L'hébreu *mûsak* (ainsi porte le *keri*, au lieu du *ketib* : *mêisak*), de la racine *sâkak*, « couvrir, » signifie un lieu couvert quelconque, et n'est employé qu'une fois dans la Bible. Il désigne probablement un portique situé dans le parvis extérieur, par où le roi entrait au temple, pour se rendre à la place d'où il assistait aux cérémonies. Les Septante ont traduit « la base du siège des sabbats », τὴν θεμέλιον τῆς καθέδρας τῶν σάββατων, ayant lu *mûsâd*, « fondement, base, » pour *mûsak*. Achaz modifia cette installation, on ne sait de quelle manière. Ces avances ne lui servirent d'ailleurs de rien, car Téglathphalasar trouva bientôt un prétexte pour se jeter sur Juda, ravagea tout le pays, et au lieu d'assurer la liberté à ce peuple dont il s'était posé comme le protecteur, il l'asservit. De ce jour, Juda perdit son indépendance. II Par., XXVIII, 20. Dans une inscription cunéiforme trouvée à Nimroud, et actuellement conservée au British Museum, entre beaucoup d'autres princes tributaires de Téglathphalasar, on lit le nom d'« Achaz de Juda », *Ya-hu-ha-zi Ya-hu-da-ai.* (Le nom d'Achaz est précédé de *Ya*, contraction de Jéhovah, et nous en avons là la forme complète, Achaz étant une abréviation de Joachaz.) *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, p. 67; Ménant, *Annales d'Assyrie*, p. 144; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 118-119.

C'est peut-être à cette époque qu'Achaz, tombant dans un noir désespoir, s'abandonna avec fureur à son penchant pour l'idolâtrie; qu'il fit briser les vases sacrés, fermer les portes du temple, abolir le culte du vrai Dieu et ériger des autels aux idoles dans tous les carrefours de Jérusalem, II Par., XXVIII, 24 : époque lugubre, en souvenir de laquelle les Juifs célèbrent encore chaque année une solennité expiatoire. Telle fut la fin d'Achaz, qui mourut à Jérusalem après seize ans de règne, et y fut enseveli, sans partager néanmoins la sépulture des rois de Juda (dans le texte : Israël pour Juda, II Par., XXVIII, 27). La perversité de ce roi, sa faiblesse inqualifiable, sa pusillanimité à l'heure du danger, enfin sa maladresse en politique et son impiété envers Dieu, firent de lui un des plus méchants rois de Juda, et sa mémoire est demeurée justement en exécration parmi les Juifs. P. RENARD.

ACHAZIB, hébreu : *Akzib;* grec : Ἀχαζί, Κεζίβ, Ἀχζέβ, Ἐχοζὸβ; latin : *Achzib* (Jos., XV, 44), *Achazib* et *Achziba.*

1. **ACHAZIB**, ville maritime de la Palestine, située entre Saint-Jean-d'Acre et Tyr (fig. 21). Elle est mentionnée dans Josué, XIX, 29, comme appartenant à la tribu d'Aser; mais les anciens habitants, Chananéens d'origine, n'en purent être chassés. Jud., I, 31. Le changement du *zaïn* sémitique en *d* a amené *Akdip*, comme Gaza est devenu Cadytis, et M'gozan, Mygdon; de là les Grecs et les Latins ont fait Ἐκδίππα, Ecdippa. Ptolémée, V, XV; Pline, V, XVII. Josèphe l'appelle Ἐκδίππων et Ἐκδίπους, et la signale comme une place maritime. *Bell. Jud.*, I, XIII, 4. Ailleurs il la nomme Arcé, Ἄρκη. *Ant. Jud.*, V, I, 22. On la trouve dans les tablettes cunéiformes avec le nom d'*Ak-zi-bi.* Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., Giessen, 1883, p. 170. Dans le Talmud, sous le nom de Kezib ou Guezib, elle est citée comme formant, depuis le retour de la captivité, la limite septentrionale de la Galilée vers le nord-ouest, sur la route d'Accho à Tyr. Tosiftha, *Demoï*, ch. I. Ville forte comme Accho, Talm. de Bab., *Eroubin*, 64 *b*, elle possédait une synagogue. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 233.

Eusèbe et saint Jérôme la placent à neuf milles de Ptolémaïde ou Saint-Jean-d'Acre, *Onomasticon*, au mot Αχζίφ, et on l'identifie généralement avec le village actuel d'*Ez-Zib.* Situé non loin d'une petite baie qui a dû servir autrefois de port à la ville, il est assis plus au nord sur une colline qui constituait l'acropole de la cité basse. « Ce monticule était jadis entouré d'un mur d'enceinte, dont on distingue encore des traces du côté de l'est. La plupart des maisons actuelles ont été bâties avec des matériaux antiques. Les jardins qui entourent ce village sont bordés soit de cactus, soit de vieux tamaris, et renferment beaucoup d'arbres fruitiers, au-dessus desquels de jolis palmiers dressent çà et là leur tige élancée et leur tête verdoyante. » V. Guérin, *Descript. de la Pal., Galilée*, t. II, p. 164.

Sennachérib, dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, s'empara de cette ville, et la mentionne entre *U-su-u* (*Hosah, Kh. Ezziyah*) et *Ak-ku-u* (*Accho*). Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib; *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 38-39; Schrader, *ouvr. cit.*, p. 288.

2. **ACHAZIB, ACHZIB**, ville de la tribu de Juda, citée entre Céila et Marésa. Jos., XV, 44. Le texte hébreu la mentionne également dans Michée, I, 14; car « cette maison de mensonge », qui d'après la Vulgate sera « pour la déception des rois d'Israël », n'est autre dans l'original que la ville d'Achzib, qui, en tombant plus tard aux mains de l'ennemi, « trompera » la confiance purement humaine de la puissance royale. Par un de ces jeux de mots familiers aux Orientaux, et assez fréquents dans les Livres Saints, le prophète trouve dans le nom même (racine *kâzab*, « mentir ») un présage des châtiments qu'il annonce. Dix villes sont mentionnées de la même façon dans cette prophétie; or, parmi les cinq dernières, dont la situation au sud-ouest de la Palestine est bien connue, comme Lachis (Oumm-el-Lakis), Marésa (Kh. Mérach) et Odollam (Aïd-el-Ma), on remarque également Achzib. Sa position est donc naturellement indiquée, et le nom semble s'être conservé dans celui d'*Aïn el-Kezbéh*, près de Beit-Nettif. Cette identification est confirmée par le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui nous disent que, de leur temps, « Chazbi (Achzib) était un endroit désert, près d'Odollam,

sur les confins d'Éleuthéropolis. » *Lib. de situ et nom. loc. heb.*, t. XXIII, p. 889.

Ce témoignage nous permet aussi de croire que l'Achzib de Juda est identique à Chezib (Χασβί, Chazbi) dont parle le texte hébreu dans la Genèse, XXXVIII, 5. Là, en effet, où la Vulgate traduit : « Lorsqu'il fut né (Sela, son troisième fils), elle (la fille de Sué, épouse de Juda) cessa d'enfanter; » l'original porte : « Et il (Juda) était à Kezib lorsqu'elle l'enfanta (Sela); » remarque faite par l'historien afin que la famille issue de Sela connût son origine. Comme les autres endroits mentionnés dans ce chapitre sont tous dans la plaine de Juda, nous pouvons à bon droit, avec les interprètes anciens et modernes, identifier Chezib avec Achazib 2.

Enfin, quelques auteurs assimilent Achazib 2 avec *Cozeba*, dont fait mention le texte hébreu dans I Par., IV, 22. Ceux, en effet, que la Vulgate appelle « les hommes de mensonge » sont les « hommes de *Cozeba* », rangés parmi les descendants de Sela, fils de Juda, par allusion sans doute à leur lieu d'origine. Cependant Conder distingue Achzib de Chozeba, qu'il place plus à l'est, à *Koueiziba*, dans *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1875, p. 13, et *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 408.

A. LEGENDRE.

ACHIA, ACHIAS, hébreu : *'Ăḥiyâh*, « mon frère, c'est-à-dire ami est Jéhovah; » Septante : Ἀχιά. La Vulgate, dans plusieurs endroits, a traduit la forme hébraïque *'Ăḥiyâh* par *Ahia*. Voir AHIA.

1. ACHIAS, fils d'Achitob, portait l'éphod à l'époque de Saül, I Reg., XIV, 3, c'est-à-dire qu'il était grand prêtre des Israélites. Il était l'arrière-petit-fils d'Héli par son père Achitob et son aïeul Phinées. Il ne paraît en scène qu'une seule fois dans l'histoire de Saül. C'était pendant une expédition contre les Philistins; le roi d'Israël, avec six cents hommes, campait à Gabaa de Benjamin, lorsque son fils Jonathas eut l'idée, inspirée peut-être par Dieu, d'attaquer les Philistins en compagnie de son seul écuyer : l'événement donna raison à son audace, et les Philistins s'enfuirent, frappés d'une terreur surnaturelle. I Reg., XIV, 15. A cette nouvelle, Saül appelle Achias et lui dit : « Consultez l'arche du Seigneur; » car, ajoute la Vulgate, « l'arche de Dieu était ce jour-là avec les enfants d'Israël, » ŷ. 18. L'arche résidait alors à Cariathiarim, I Reg., VII, 1; mais on sait qu'elle accompagnait parfois les Hébreux dans leurs expéditions militaires. Toutefois ce n'était généralement pas à l'aide de l'arche d'alliance que le grand prêtre consultait le Seigneur; il le faisait au moyen de l'éphod, et c'est sans doute la raison qui a porté les Septante à traduire ainsi le passage qui nous occupe : « Apporte l'éphod (car il portait l'éphod en ce jour en présence d'Israël). » Quoi qu'il en soit, Saül voulait consulter l'oracle divin, pour savoir ce qu'il devait faire dans cette circonstance imprévue, où Dieu se manifestait visiblement en faveur de l'armée israélite. Mais, comme il parlait encore au prêtre, un tumulte plus fort et toujours croissant se fit entendre dans le camp des Philistins. « Abaisse ta main, » dit Saül à Achias, qui se mettait en devoir de consulter l'oracle. La conduite à tenir devenait, en effet, évidente : il fallait profiter du désordre extrême où se trouvaient les ennemis pour fondre sur eux et changer leur déroute en désastre. C'est ce que firent Saül et les siens. I Reg., XIV, 19-23. Achias n'est plus nommé après cet épisode; d'ailleurs il dut mourir peu après, puisque, quelques années plus tard, c'est Achimélech, autre fils d'Achitob, et par conséquent frère d'Achias, I Reg., XXII, 9, qui est revêtu du souverain pontificat et donne à manger à David les pains de proposition. I Reg., XXI, 1-6. Quelques interprètes pensent cependant qu'Achimélech n'est pas différent d'Achias, et que ces deux noms, qui ont peut-être la même signification (Achias = frère ou ami est Jéhovah; Achimélech = frère ou ami est le roi [d'Israël, Jéhovah]), désignent un seul et même fils d'Achitob. Voir ACHIMÉLECH 1.

E. DUPLESSY.



21. — Vue d'Achazib d'Aser. D'après une photographie.

2. **ACHIA**, fils d'Ahod, descendant de Benjamin par Balé. I Par., VIII, 7.

3. **ACHIA.** D'après les uns, cinquième fils de Jéraméel, fils d'Hesron, de la tribu de Juda. Cependant, comme l'hébreu n'a pas la conjonction *et* avant *'Aḥiyah,* ce pourrait bien être plutôt le nom de la première femme de Jéraméel. I Par., II, 25. Le contexte favorise cette interprétation, ℣. 26.

4. **ACHIA**, lévite, chargé de garder les trésors du temple sous David, I Par., XXVI, 20. Au lieu de lire *'Aḥiyah,* les Septante ont lu *'Aḥêhem,* et traduisent par ἀδελφοὶ αὐτῶν, « les lévites leurs frères. »

5. **ACHIA**, fils de Phinées dans la généalogie d'Esdras. IV Esdr., I, 2. Omis dans la généalogie, I Esdr., VII, 2.

ACHIACHARUS (Septante : 'Αχιάχαρος, 'Αχείχαρος ; le nom hébreu devait être *'Aḥî'aḥarôn,* « frère posthume »). Tobie (Septante), I, 21, 22 ; II, 10 ; XIV, 10. Fils d'Anaël et neveu de Tobie, à la cour de Sacherdon ou Asarhaddon, roi de Ninive, où il était échanson, garde du sceau, intendant et inspecteur des comptes. Il secourut Tobie dans son malheur.

ACHIM (Nouveau Testament : 'Αχείμ), de la tribu de Juda et de la famille de David, fils de Sadoc et père d'Éliud, Matth., I, 14, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. (En hébreu, son nom devait être *Yakîn,* « Jéhovah l'affermit ; » les Septante rendent *Yakîn* par 'Αχίμ, I Par., XXIV, 17, et par 'Αχείν, Gen., XLVI, 10.)

ACHIMAAS, hébreu : *'Ăḥîma'as,* « mon frère est en courroux ; » Septante : 'Αχιμάας.

1. **ACHIMAAS**, père d'Achinoam, épouse de Saül. I Reg., XIV, 50.

2. **ACHIMAAS** (hébreu : *'Aḥîma'as;* Septante : 'Αχιμάας), fils du grand prêtre Sadoc, II Reg., XV, 36 ; I Par., VI, 8, 53, demeura à Jérusalem avec son père, tandis que David, sous le coup de la révolte d'Absalom, s'éloignait de la ville sainte. II Reg., XV, 35-36. Chargé d'apporter au roi fugitif les nouvelles de ce qui se tramait contre lui, il observa avec attention les projets et les démarches d'Absalom et de son conseiller Achitophel ; mais bientôt l'attitude de son père et les sentiments de fidélité manifestés par lui à l'égard de David, II Reg., XV, 24-29, rendirent la position d'Achimaas difficile à Jérusalem. Pour écarter les soupçons qui n'auraient pas manqué de planer sur sa conduite, si on l'avait vu sortir souvent de la ville, il prit le parti de s'établir avec son compagnon Jonathas, fils d'Abiathar, II Reg., XVII, 17, hors des murs, et d'attendre les événements auprès de la fontaine de Rogel. Voir ROGEL. C'est là que vint les trouver l'inoffensive servante envoyée par les deux grands prêtres, et chargée de communiquer à Achimaas et à son compagnon, pour qu'ils les transmissent à David, les projets de poursuite immédiate proposés par Achitophel, et les instances des pontifes pressant le roi de passer le Jourdain. Achimaas partit aussitôt avec Jonathas ; mais ils comptaient sans les espions répandus par Absalom dans la campagne, et sans doute chargés spécialement de les surveiller. On les aperçut, et la nouvelle de leur marche vers l'est fut portée immédiatement aux révoltés ; heureusement les deux messagers, en pressant le pas, purent gagner Bahurim avant d'avoir été atteints. Là ils trouvèrent un homme charitable qui, prenant leur sort en pitié, les fit descendre dans une citerne à sec qui se trouvait dans la cour intérieure (hébreu : *beḥaṣêrô,* dérivé de *ḥâṣar,* « entourer, » que saint Jérôme traduit : *in vestibulo suo*), tandis que sa femme étendait sur l'ouverture un voile (hébreu : *mâsâk,* « une couverture »), sur lequel elle répandait, comme pour le faire sécher, de l'orge mondé (hébreu : *hârîfôt,* « grains d'orge ou de froment pilés ; » mot qu'on ne trouve qu'ici, II Sam., XVII, 19, et Prov., XXVII, 22). Quand vinrent les émissaires d'Absalom, la ménagère, sans quitter son ouvrage, répondit qu'ils avaient fui plus loin, après avoir pris un peu d'eau (hébreu : « et ils ont passé le petit ruisseau »). II Reg., XVII, 20. Ils furent sauvés, et bientôt, sortant de leur retraite, ils poursuivirent leur route jusqu'au lieu où était David, qu'ils déterminèrent à passer sur l'heure le Jourdain.

Après cela, Achimaas ne pouvait plus rentrer à Jérusalem, ni même reprendre son poste d'observation près de la fontaine de Rogel. Il se joignit à l'armée de David et assista à la bataille décisive de la forêt d'Éphraïm, II Reg., XVIII, 6, dans laquelle Absalom fut tué. Toujours dévoué, et content cette fois d'être le messager d'une heureuse nouvelle, comme il était bon coureur, il s'offrit à Joab pour aller annoncer à David l'éclatante victoire. Joab résistait ; enfin, sur ses instances réitérées, il consentit, et si rapide fut Achimaas, qu'il arriva près du roi avant Chusi, qui avait pourtant une notable avance sur lui. II Reg., XVIII, 19-23. Il avait pris le chemin le plus court, d'après la Vulgate (*via compendii*). D'après l'hébreu, il prit le chemin de la *Kikkâr.* Voir KIKKAR. Poussé par son affection pour David jusqu'à transgresser la loi de Dieu, Achimaas mentit pour ménager la sensibilité paternelle, et lui dissimula la mort d'Absalom : réticence qu'il eût sûrement corrigée, si Chusi, moins circonspect, n'eût dès son arrivée et tout d'un coup déclaré la réalité. La fidélité et le dévouement d'Achimaas ne se démentirent jamais. Plusieurs interprètes pensent que ses mérites lui valurent sous Salomon l'une des douze places de *niṣâbîm,* ou officiers chargés de percevoir l'impôt, III Reg., IV, 7, 15, et que cet Achimaas est identique à celui du second livre des Rois. Si cette opinion est fondée, Achimaas était ainsi arrivé à l'une des principales charges de l'État, cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. III, p. 275 et suiv. ; bien plus, et ce fut peut-être une des causes de son élévation, il aurait épousé l'une des filles de Salomon, Basémath. Ce mariage ne put avoir lieu, en tout cas, que vers le milieu ou la fin du règne de Salomon, car nous savons qu'à cause de sa jeunesse ce prince ne pouvait avoir, lors de son avènement au trône, des filles en âge d'être mariées.

Le caractère d'Achimaas a été apprécié par celui qui était le mieux en position pour le faire exactement, David, des lèvres duquel nous recueillons ce témoignage : « C'est un homme bon. » II Reg., XVIII, 27. Sa bonté était si grande, que son roi estimait qu'un tel homme ne pouvait apporter que de bonnes nouvelles, *ibid.* Quant à son dévouement, il était devenu comme proverbial, si bien qu'à son allure empressée, comme à un signe certain, le guetteur le reconnaissait. Il méritait donc à tous égards la confiance de son prince, et Salomon, en le comblant de faveurs, ne fit que lui rendre une justice qui honore à la fois Achimaas et son bienfaiteur. P. RENARD.

3. **ACHIMAAS**, intendant de Salomon dans la tribu de Nephtali, un des douze officiers chargés de pourvoir à la table du roi. Il épousa Basémath, fille de Salomon. III Reg., IV, 15. Il est peut-être identique avec le précédent. Voir ACHIMAAS 2.

ACHIMAM, nom, dans Num., XIII, 23, d'un géant de la race d'Énac, qui est appelé Ahiman dans Josué et dans les Juges. Voir AHIMAN.

ACHIMÉLECH ou **AHIMÉLECH**, hébreu : *'Ăḥimélek,* « mon frère est roi ; » Septante : Ἀβιμέλεχ, 'Αχιμέλεχ.

1. **ACHIMÉLECH**, fils d'Achitob, I Reg., XXII, 9, grand prêtre à l'époque de la première persécution de Saül contre David. I Reg., XXI, 1. Le peu de temps qui s'écoula entre les événements rapportés au chap. XIV, le grand

prêtre étant Achias, et ceux du chap. XXI, alors que le pontificat était exercé par Achimélech, a amené plusieurs exégètes à identifier ces deux personnages, d'autant plus que leurs noms ont entre eux une notable analogie (*'Ăḥiyâh,* « mon frère ou ami est Jéhovah; » *'Aḥi-mélék,* « mon frère est roi »), et que tous deux ont pour père Achitob. I Reg., XXII, 9, 11-12; XIV, 3. Voir ACHIAS 1. Malgré ces raisons, on pense communément qu'Achimélech était frère d'Achias, et que, celui-ci étant mort sans enfants mâles qui lui succédassent, Achimélech avait été appelé au souverain pontificat, peu de temps avant l'époque où pour la première fois la Bible fait mention de lui. Il résidait à Nobé ou Nob, où était l'arche sainte depuis son retour du pays des Philistins et son séjour transitoire à Bethsamès et à Cariathiarim. Peut-être Saül avait-il installé le tabernacle en ce lieu pour posséder dans sa tribu le centre religieux d'Israël. Voir NOBÉ. C'est là qu'Achimélech vit un jour venir à lui David abattu, sans armes, sans escorte, ce qui lui causa une profonde surprise. David lui dit qu'il avait été chargé d'une mission par le roi, et lui demanda à manger, parce qu'il avait faim, ainsi que ceux de sa suite. L'embarras d'Achimélech fut grand, car il n'avait à sa disposition que les douze pains de proposition déposés dans le Saint pendant une semaine et tout récemment retirés pour être remplacés, selon la loi, par des pains nouveaux. De là vient qu'en ce jour Achimélech n'avait pas eu besoin de faire de provisions de pain ordinaire, car les douze pains de proposition retirés chaque sabbat de la table recouverte d'or, sur laquelle ils étaient offerts au Seigneur, devaient être mangés, dans le sanctuaire même, par les prêtres. Lev., XXIV, 6-9. Donner de ces pains au fugitif semblait illicite, à cause de la disposition spéciale de la loi, qui ne permettait qu'aux enfants d'Aaron de s'en nourrir. Mais valait-il mieux observer rigoureusement la lettre de la loi, en violant le précepte plus grave encore de la charité, surtout dans une si extrême nécessité? Marc., II, 25. Achimélech, après s'être assuré que David et les siens n'avaient point d'impureté légale, leur donna les pains de proposition. Notre-Seigneur l'a justifié en prenant sa conduite pour base de sa propre justification, en face de ceux qui lui reprochaient de violer le sabbat. Matth., XII, 3-4; Marc., II, 26; Luc., VI, 3-4.

Il est vrai qu'en déclarant ainsi son innocence, Jésus soulève une nouvelle difficulté à son sujet, car en saint Marc il l'appelle par son nom, et ce nom est Abiathar au lieu d'Achimélech. Marc., II, 26. Les hypothèses qu'on a faites pour concilier ce passage avec I Reg., XXI, 1, sont aussi variées qu'ingénieuses : faute de copiste en saint Marc; double nom du même personnage; et double personnage dont le second, c'est-à-dire Abiathar, fils d'Achimélech, employé alors au service du temple, aurait pour la circonstance tenu la place de son père absent ou malade, et agi en son nom : voilà ce que les exégètes ont imaginé sans faire complètement la lumière. Nous ne parlons pas de l'hypothèse rationaliste qui suppose une erreur de mémoire de la part de l'évangéliste. Plusieurs manuscrits suppriment la difficulté en omettant le ℣. 26 de saint Marc.

Pour revenir à la conduite d'Achimélech donnant à David les pains sacrés, il faut remarquer qu'il n'en privait pas le sanctuaire, puisque ces pains étaient ceux qu'on venait d'enlever. Il n'y avait de transgression que sur le précepte relatif à la manducation par les prêtres; or il existait dans l'espèce une raison plus que suffisante pour se dispenser de la loi.

Après avoir mangé, David demanda des armes au grand prêtre. Achimélech sortit de l'enveloppe qui la renfermait (hébreu : *bassimlâh,* « dans le manteau ») l'épée de Goliath, qui était placée dans le sanctuaire à côté de l'*éphod,* et il la donna à David, qui d'ailleurs avait bien sur elle quelque droit, l'ayant lui-même consacrée à Jéhovah. I Reg., XVII, 54. Achimélech consulta aussi le Seigneur en faveur de David, I Reg., XXII, 10, et le fugitif se sauva auprès d'Achis, roi de Geth.

Achimélech devait payer chèrement le service qu'il venait de rendre à David. Tandis qu'il le secourait si charitablement, un traître, Doëg l'Iduméen, observait tout sans mot dire, et il s'empressa d'aller rapporter à Saül ce qui venait de se passer. Le roi, qui était alors à Gabaa, manda près de lui Achimélech avec tous les prêtres de service à Nobé, et leur fit de sanglants reproches, auxquels le grand prêtre répondit avec une élévation et une loyauté qui eussent désarmé Saül, si sa haine contre David ne l'eût rendu sourd à toute raison. Il ne dissimule rien et ne s'excuse de rien : ce qu'il a fait, il le ferait encore; car David est entre les serviteurs du roi le plus dévoué et le plus fidèle. I Reg., XXII, 14. D'ailleurs pourquoi lui reproche-t-on d'avoir pris part à la révolte du fugitif? Sans ignorer complètement ses difficultés avec Saül, il ne savait pas, quand David vint à Nobé, quels étaient les rapports de ce dernier avec le roi; dans leur entrevue, il n'en a pas été question, et s'il a consulté le Seigneur pour lui, c'est ce qu'il avait fait maintes fois sans être accusé par personne. I Reg., XXII, 15. Ces explications étaient tout à fait satisfaisantes, cependant elles ne purent lui sauver la vie. Il tomba sous le fer des satellites, en présence et par l'ordre du roi jaloux, et avec lui tous ses prêtres. Nobé, sa ville sacerdotale, fut détruite, et ses habitants mis à mort. Seul, Abiathar, l'un des fils d'Achimélech, échappa. I Reg., XXII, 16-21. C'est en apprenant cette odieuse vengeance que David composa le psaume LI, où sa visite à Achimélech est expressément indiquée. Il est à noter que, se basant sur le titre du psaume XXXIII, dans la Vulgate : *De David, quand il changea de visage devant Achimélech qui le renvoyait,* plusieurs Pères ont appliqué tout ce psaume à l'entrevue de David avec le grand prêtre à Nobé. Cette application était difficile, car Achimélech ne renvoya pas David. Aussi les commentateurs modernes y ont renoncé : les uns s'en rapportent à l'hébreu, où on lit Abimélech au lieu d'Achimélech; ils croient avec saint Basile que ce nom est un titre commun à tous les rois philistins, et désigne Achis, roi de Geth, devant lequel, en effet, David contrefit l'insensé, I Reg., XXI, 13-15; d'autres conservent la leçon de la Vulgate, et croient qu'Achimélech est là pour *Achis mélek,* « le roi Achis. »

Achimélech fut le dernier descendant d'Héli qui mourut dans la dignité de grand prêtre, car son fils Abiathar, qui lui succéda, fut déposé par Salomon, et le pontificat transmis à la famille d'Éléazar. Voir ABIATHAR. Cette privation du pontificat et la mort d'Achimélech et des prêtres de Nobé, dont un bon nombre étaient de la famille d'Héli, contribuèrent à réaliser l'oracle divin prononcé naguère par un voyant devant Héli lui-même. I Reg., II, 33. Quant aux victimes du massacre, plusieurs les mettent au rang des martyrs, en considération de l'acte de miséricorde qui fut la cause de leur mort. Bachiarius, *Epist. ad Januar.,* Patr. lat., t. XX, col. 1042; Bède, *In Samuel. proph. allegor. exposit.,* III, 10, t. XCI, col. 662.

A l'exemple de Jésus-Christ, les Pères et les théologiens tirent de la conduite d'Achimélech cette conclusion morale, qu'en cas de conflit entre deux préceptes, l'un de l'ordre positif, l'autre de l'ordre naturel, le premier doit céder.

P. RENARD.

2. ACHIMÉLECH, Héthéen, un des compagnons de David pendant qu'il était persécuté par Saül. I Reg., XXVI, 6.

3. ACHIMÉLECH. Ce nom se lit, II Reg., VIII, 17; I Par., XVIII, 16; XXIV, 3, 6, où l'on s'attendait à trouver plutôt le nom d'Abiathar. On a proposé diverses solutions : 1° Abiathar, fils d'Achimélech, aurait eu un fils du même nom, Achimélech, et ce fils aurait rempli conjointement avec son père, ou parfois à son défaut, les fonctions sacerdotales. 2° Achimélech aurait eu à la fois ces deux noms : Achimélech et Abiathar. Saint Marc l'appelle de ce dernier nom, Marc., II, 26. 3° L'opinion la plus vraisemblable,

d'après la suite du récit, est celle-ci : les noms ont été transposés par les copistes ; Achimélech a été mis par erreur pour Abiathar, et réciproquement. Voir ABIATHAR.

4. ACHIMÉLECH. Voir ABIMÉLECH 5 et ACHIS.

ACHIMOTH (hébreu : *'Ăḥimôt;* Septante : 'Αχιμώθ), fils d'Elcana, lévite de la famille de Coré. I Par., VI, 25.

ACHINOAM, hébreu : *'Ăḥinô'am,* « mon frère est gracieux ; » Septante : 'Αχινοόμ, I Reg., XIV, 50 ; 'Αχινάαμ, I Reg., XXV, 43.

1. ACHINOAM, fille d'Achimaas et épouse de Saül. I Reg., XIV, 50.

2. ACHINOAM, première femme de David. Elle était de Jezraël, ville de la tribu de Juda. I Reg., XXV, 43. Voir JEZRAËL 4. David, obligé de fuir la colère de Saül, l'épousa pendant qu'il menait une vie errante dans le désert de Juda, dans le voisinage de la ville de Carmel. Achinoam l'accompagna avec Abigaïl à la cour du roi philistin Achis, I Reg., XXVII, 3 ; l'une et l'autre furent emmenées captives par les Amalécites, lorsqu'ils pillèrent Siceleg, pendant que leur mari suivait les Philistins qui allaient combattre Saül dans la plaine d'Esdrelon, et l'une et l'autre furent délivrées par David à son retour. I Reg., XXX, 5, 18. Elles participèrent aussi toutes les deux aux honneurs royaux. Après la mort de Saül, « David monta, dit le texte sacré, avec ses deux femmes Achinoam de Jezraël et Abigaïl,... et ils demeurèrent à Hébron, » II Reg., II, 2-3, où le nouveau roi passa les sept premières années de son règne. L'Écriture ne nous apprend plus rien sur Achinoam, si ce n'est qu'elle fut la mère d'Amnon, le fils aîné de David. II Reg., III, 2 ; I Par., III, 1.

ACHIOR, « mon frère est la lumière. »

1. ACHIOR, ami et parent de Tobie, de la tribu de Nephthali, fut emmené captif à Ninive par Salmanasar. Il vint féliciter Tobie et se réjouir avec lui de la bonté de Dieu à son égard. Tob., XI, 20. Les Septante l'appellent 'Αχιάχαρος, et en font un neveu de Tobie, le fils de son frère Anaël. Il aurait été grand échanson à la cour de Sennachérib et d'Assarhaddon. Septante, Tob., I, 21, 22 ; II, 10 ; XIV, 10.

2. ACHIOR, chef des Ammonites. Lorsque le général assyrien Holopherne eut envahi l'Asie Mineure, les provinces et les villes de Syrie se soumirent à l'envi au conquérant, pour essayer de fléchir sa fureur. Judith, III, 1. Seuls les Israélites se préparèrent à la résistance. Judith, IV, 1-17. A cette nouvelle, la colère d'Holopherne redoubla, et il fit appeler auprès de lui les chefs de Moab et d'Ammon, pour apprendre d'eux à quel peuple il allait avoir affaire. Judith, V, 1-4. Achior était à cette époque le chef suprême des Ammonites. Judith, V, 5. Au lieu d'exciter davantage Holopherne contre les Hébreux, comme on aurait pu s'y attendre de la part d'un fils d'Ammon, il prit à tâche d'inspirer au général assyrien une crainte salutaire, qui le détournerait de faire la guerre à Israël. Dans un discours que la Bible nous a conservé, Judith, V, 5-25, il démontre la grandeur surnaturelle de ce peuple, qui était, aux yeux de ces barbares étrangers, une simple tribu, n'occupant qu'une place imperceptible dans le monde connu. Achior apprend successivement à Holopherne l'origine chaldéenne des Hébreux, la vocation d'Abraham, le séjour en Égypte, le passage de la mer Rouge, le séjour au désert du Sinaï et la conquête de la Palestine ; pendant son récit, il s'attache à démontrer ce fait, que Dieu donnait la victoire aux Israélites lorsqu'ils lui étaient fidèles, et qu'il ne permettait leur défaite que pour les châtier et les convertir. « Si donc, conclut-il, ce peuple est actuellement coupable devant Dieu, Dieu vous le livrera ; sinon vous ne pourrez lui résister, et nous deviendrons la risée de toute la terre. »

Ces paroles ne firent qu'exciter davantage la colère d'Holopherne et de ses officiers ; Achior, pour avoir dit la vérité, fut regardé comme un traître et châtié comme tel. « Puisque tu as une telle confiance en ce peuple, va le retrouver, » lui dit en substance le général assyrien. Judith, VI, 5-6. Et il le fit saisir et mener vers Béthulie, qu'il se disposait à assiéger. Là les serviteurs d'Holopherne attachent Achior à un arbre, et ils se retirent, le laissant pieds et mains liés à la merci des Hébreux, pour qui les Ammonites étaient des ennemis héréditaires. Bientôt trouvé par les Israélites, Achior est mené à Béthulie, comparaît devant Ozias et Charmi, chefs de la ville, et leur rapporte ce qu'il avait dit à Holopherne et le châtiment qui avait suivi ses courageuses paroles. Judith, VI, 11-13. Dès ce moment, Achior reçoit la récompense de sa bonne action : il est admis au droit de cité, bien que ce privilège ne fût généralement accordé aux descendants d'Ammon qu'à la dixième génération, cf. Deut., XXIII, 3, et un grand festin est donné en son honneur dans la maison du prince de la ville. Judith, VI, 19-20. Quelque temps après, lorsque Judith est revenue du camp d'Holopherne, on appelle Achior pour lui montrer la tête du général ennemi : « Voici, lui dit l'héroïne, voici la tête de celui qui t'a menacé de mort en disant : « Lorsque le peuple d'Israël sera vaincu, j'or- « donnerai que tes flancs soient traversés par le glaive. » Judith, XIII, 27-28. A cette vue, Achior est tellement saisi, qu'il tombe la face contre terre ; mais il se relève bientôt pour bénir Judith, pour adorer son Dieu, Judith, XIII, 29-31, et pour renoncer au culte des idoles. Judith, XIV, 6. Une exception à la loi fut faite en sa faveur, cf. Deut. XXIII, 3 : il fut admis à se faire circoncire et se trouva ainsi incorporé au peuple de Dieu. Judith, XIV, 6. E. DUPLESSY.

ACHIS (hébreu : *'Akîš,* appelé aussi Abimélech, Ps. XXXIV, 1, hébreu, et Achimélech, Ps. XXXIII, 1, Vulgate), contemporain de David, roi de Geth, ville royale des Philistins. Il avait succédé sur le trône à son père Maoch. I Reg., XXVII, 2. Le nom d'Achis est peut-être un titre commun à tous les *seranîm* ou rois de cette région. C'est vers ce prince que David se réfugia après avoir reçu à Nob l'hospitalité du grand prêtre Achimélech. I Reg., XXI, 10. Achis ne fit que l'entrevoir ; car, ayant été reconnu par les courtisans comme le vainqueur de leur fameux guerrier Goliath, le fugitif feignit la folie pour échapper à leur vengeance, ce qui amena le roi à le congédier avec mépris. I Reg., XXI, 12-15. Quelques années plus tard, Achis eut l'occasion de revoir David. C'était après les événements du désert de Ziph. Saül, un instant touché de la grandeur d'âme de son rival, l'avait béni ; puis, sa passion reprenant le dessus, il avait recommencé ses poursuites, et David, à bout d'expédients, s'était décidé à passer avec ses six cents hommes chez les Philistins, et à demander un refuge au roi de Geth. I Reg., XXVI. Il n'y a aucune raison de douter que cet Achis ne soit le même que celui du chapitre XXI. La manière différente dont il se conduit à l'égard de David est conforme à la différence d'état du proscrit. Naguère celui-ci venait seul, maintenant il est à la tête d'une petite armée ; autrefois sa réputation était surtout celle d'un ennemi des Philistins, aujourd'hui il est surtout célèbre par ses différends avec Saül. A ce dernier titre, Achis l'accepte comme un auxiliaire, et lui permet d'habiter Siceleg, au sud de Juda ; peut-être même lui donne-t-il cette ville et son territoire en toute propriété. I Reg., XXVII, 6. De là David faisait, dans les régions voisines et confinant à Israël, des expéditions et des razzias qu'Achis croyait dirigées contre les sujets de Saül. Les réponses ambiguës de David l'entretenaient dans cette pensée, et de plus en plus il croyait posséder en lui un puissant allié contre Saül. Il arriva cependant que, les Philistins entreprenant eux-mêmes une campagne contre Israël, Achis voulut que David et les siens y prissent part.

I Reg., XXIX, 2. Mais les autres princes philistins ne furent pas de cet avis, et sur leurs représentations Achis dut congédier l'Hébreu et ses soldats. La bataille fut engagée sans eux, et Dieu, qui n'avait pas permis que le patriotisme de David fût démenti par sa conduite, voulut que les Philistins missent en déroute l'armée de Saül. Ce fut la fameuse bataille du mont Gelboë, où périrent Saül et ses fils. Il n'est plus question d'Achis dans la Bible, sinon III Reg., II, 39, pour nous apprendre que des serviteurs fugitifs de Séméi s'étaient réfugiés auprès de lui.

Dans ce dernier passage, Achis est mentionné comme fils de Maacha, tandis que, I Reg., XXVII, 2, son père est nommé Maoch. Mais il ne répugne pas que ces deux noms soient des formes différentes du même mot. Il ne répugne pas davantage que le règne du même personnage occupe l'intervalle de cinquante ans écoulés entre la première fuite de David à Geth et celle des serviteurs de Séméi. Quelques interprètes ont voulu voir dans les deux récits du séjour de David près d'Achis un seul et même fait raconté diversement. Les notables différences entre l'un et l'autre rendent cette interprétation inadmissible. C'est aussi ce qui ressort du titre du Psaume XXXIII, qui rappelle explicitement le trait distinctif du premier séjour : *Quand David changea son visage devant Achimélech*. I Reg., XXI, 13.

Dans les passages où il est question de lui, Achis apparaît comme un homme indécis et facile à se laisser influencer. Un autre que lui aurait pu sans doute deviner, sous la folie simulée de David, le fin stratagème d'un homme très sensé, et, plus tard, saisir la vraie disposition de son hôte à travers ses réponses indécises. I Reg., XXVII, 10; XXVIII, 2. Les autres princes philistins furent plus clairvoyants. Sa simplicité partait d'ailleurs d'un bon naturel, et ses excès de confiance manifestent la loyauté de son cœur. P. RENARD.

ACHISAMECH (hébreu : *'Ăḥîsâmâk*, « mon frère est un appui; » Septante : Ἀχισαμάχ), père d'Ooliab, de la tribu de Dan, Exod., XXXI, 6; XXXV, 34; XXXVIII, 23.

ACHITOB, hébreu : *'Ăḥîṭûb*, « mon frère est bon; » Septante : Ἀχιτώβ.

1. ACHITOB, fils de Phinées, le fils d'Héli, et père d'Achias et d'Achimélech, lesquels furent grands prêtres sous Saül. I Reg., XIV, 3; XXII, 9, 11, 12, 20.

2. ACHITOB, fils d'Amarias et grand-père de Sadoc, souverain pontife du temps de David. II Reg., VIII, 17; I Par., VI, 7-8. Il était de la maison d'Éléazar et fut grand prêtre lui-même. La Vulgate le qualifie expressément de « pontife de la maison de Dieu », I Par., IX, 11; ἡγουμένου οἴκου τοῦ Θεοῦ, traduisent les Septante, dans le même sens que saint Jérôme. On objecte contre cette interprétation que le texte original ne dit point qu'il fut *kôhen* ou « prêtre de la maison de Dieu », mais *nâgîd*, « chef, » mot qui n'a pas un sens aussi précis. De là vient que la Vulgate elle-même rend ce même passage des Paralipomènes, reproduit dans II Esd., XI, 11, par *princeps domus Dei*. — Il est certain que le terme de *nâgîd* est plus général que celui de *kôhen* ou « prêtre »; mais le sens qu'y attache l'auteur des Paralipomènes ne peut guère être mis en doute, car, II Par., XXXI, 13, il se sert de cette expression de *nâgîd* pour faire connaître la qualité d'Azarias, qui était certainement souverain pontife des Juifs, sous le règne d'Ézéchias. — Dans le second livre des Rois, VIII, 17; dans le premier livre des Paralipomènes, VI, 8, 53; XVIII, 16, et dans le premier livre d'Esdras, VII, 2, Achitob est nommé comme père de Sadoc; mais en hébreu « père » a souvent le sens de grand-père, et « fils » le sens de petit-fils. Le premier livre des Paralipomènes, IX, 11, et le second livre d'Esdras, XI, 11, qui nous donnent une généalogie plus complète de la lignée sacerdotale de Sadoc, nous apprennent que ce dernier pontife était fils de Méraioth et seulement petit-fils de Sadoc. Les critiques de l'école rationaliste prétendent, il est vrai, que c'est par suite d'une erreur que le nom de Méraioth a été introduit dans ces passages, et ils soutiennent qu'Achitob était véritablement le père de Sadoc; mais leur opinion ne s'appuie sur aucune raison sérieuse. Les tables généalogiques des familles sacerdotales existaient certainement à l'époque d'Esdras et de Néhémie, et l'auteur des Paralipomènes et du second livre d'Esdras ne les ont pas altérées volontairement en les reproduisant. Il a pu arriver sans doute que dans les nombreuses transcriptions des listes de noms propres, faites par les copistes de la Bible, quelque nom ait été inséré çà et là par erreur, comme un nom a pu être omis dans d'autres cas; cependant rien ne montre qu'il en soit ainsi dans la généalogie de Sadoc : son père Méraioth n'a pas été nommé partout, parce qu'il était moins connu, cf. un exemple semblable dans I Esd., V, 1, et Zach., I, 1, 7; mais il n'en a pas moins existé et il est le fils d'Achitob. Quant à celui-ci, il vécut avant le règne de David; on ne peut déterminer exactement à quelle époque, à cause de l'incertitude de la chronologie hébraïque dans ces temps reculés. Pour l'Achitob mentionné I Par., VI, 11-12, voir ACHITOB 3. F. VIGOUROUX.

3. ACHITOB, fils d'un autre Amarias, prêtre sous Josaphat et père d'un autre Sadoc. I Par., VI, 11-12; cf. II Par., XIX, 11.

4. ACHITOB, un des ancêtres de Judith, fils de Melchia, de la tribu de Siméon. Judith, VIII, 1.

ACHITOPHEL (hébreu : *'Ăḥîtôfel*, « mon frère est folie (?) » Septante : Ἀχιτόφελ), conseiller de David. Il était de Gilo, probablement la Djala actuelle, dans les montagnes de Juda. L'Écriture dit que c'était « sa ville », II Reg., XV, 12, et c'était sans doute aussi celle de sa famille, puisqu'on y voyait le tombeau de son père, dans lequel il fut lui-même enseveli. II Reg., XVII, 23. Il avait là une maison, et il devait y faire sa résidence habituelle, autant que le lui permettaient ses fonctions; du moins il s'y trouvait au moment de la révolte d'Absalom. C'est ce qui explique comment il put se rendre si promptement et sans que David en fût informé auprès du rebelle, lorsque celui-ci l'appela à Hébron. II Reg., XV, 12, 31. Gilo, en effet, était dans le voisinage d'Hébron.

Telle était l'opinion qu'on avait de la prudence et de la sagesse d'Achitophel, que ses avis étaient accueillis à la cour comme des oracles divins. II Reg., XVI, 23. Aussi la nouvelle qu'il était entré dans la conjuration causa-t-elle à David, parmi tant de sujets d'inquiétude, plus de crainte que tout le reste; il comprit quel redoutable secours allaient apporter à son fils l'habileté et le crédit d'un tel homme, et il adressa aussitôt à Dieu cette prière : « Rendez insensés, Seigneur, les conseils d'Achitophel ! » II Reg., XV, 31. La trahison de celui dont il avait fait son conseiller et son confident, qu'il admettait à sa table comme son plus intime ami, blessa en même temps profondément le cœur de David, comme nous le voyons dans les psaumes qu'il composa à cette occasion, Ps. XL, 10, et surtout Ps. LIV, 13-15 : « Si mon ennemi m'avait outragé...; mais toi, que je regardais comme un autre moi-même ! » etc.

On s'est demandé à quels motifs il fallait attribuer une trahison dans laquelle on a justement vu le type de celle de Judas, et l'acharnement qu'Achitophel fit paraître dans sa lutte contre son roi, II Reg., XVI, 21; XVII, 1-3; on a cru les trouver dans la parenté d'Achitophel avec Bethsabée, femme d'Urie. Elle était sa petite-fille, la fille de son fils Éliam, II Reg., XXIII, 34, le même qui est appelé ailleurs Ammiel, par le renversement des syllabes de son nom. I Par., III, 5. Par son adultère avec Bethsabée et par le meurtre d'Urie, II Reg., XI, David avait porté dans la famille d'Achitophel le deuil et le déshonneur; le vieux

conseiller vit dans la révolte d'Absalom l'occasion la plus favorable pour tirer de ce double crime une vengeance éclatante : il voulut arracher au roi la couronne et même la vie, en travaillant au triomphe de son fils. Plusieurs même, rapprochant ces antécédents des circonstances de son intervention dans le complot, ont pensé qu'il en avait été le promoteur.

Il débuta dans son entreprise par un coup d'abominable mais très habile politique : à peine Absalom était-il rentré à Jérusalem, qu'il lui conseilla de déshonorer son père publiquement, dans la personne des épouses du second rang, restées dans la capitale. Il voulait par là rendre impossible toute réconciliation entre David et Absalom, en même temps qu'il assouvissait sa haine; mais c'était en réalité les desseins de Dieu qu'il exécutait, il accomplissait sans s'en douter la prophétie de Nathan à David après sa chute. II Reg., XII, 11-12.

A ce conseil, que le jeune prince osa suivre, en succéda un autre qui aurait ruiné la cause de David et aurait perdu le roi lui-même, si on avait voulu l'écouter. Achitophel soutenait qu'il fallait se mettre à la poursuite du roi sur-le-champ et sans lui laisser le moindre répit; il offrait de conduire en personne l'expédition, se faisant fort de battre et de disperser l'escorte de David, et de le frapper dans cet abandon. Il aurait certainement réussi; mais Dieu, qui avait résolu la défaite et la mort d'Absalom et le rétablissement de la fortune de David, ne permit pas qu'on prît ce parti, le seul auquel on pût raisonnablement s'arrêter. II Reg., XVII, 14. Absalom en reconnut la sagesse; il ne voulut toutefois rien faire sans consulter Chusaï. C'était un ami de David, II Reg., XV, 37, qui avait feint, par son ordre, de le trahir pour s'attacher à Absalom. Il avait pour mission de contre-balancer l'influence d'Achitophel et de faire échouer ses plans. Il persuada, en effet, à Absalom et à tous les siens qu'il n'avait point encore assez d'hommes avec lui et qu'il valait mieux attendre l'arrivée de nouvelles troupes, et ce délai sauva David, en lui donnant le temps de s'éloigner et d'aller au delà du Jourdain pour former une armée et préparer sa victoire.

Achitophel fut humilié et irrité du peu de cas que, pour la première fois, on faisait de ses conseils. Il vit en même temps quelles conséquences allait avoir pour lui-même la ruine de la cause d'Absalom, inévitablement perdue par ce retard : la fin de son crédit, le déshonneur attaché à son nom, le châtiment que pouvait lui attirer l'infamie de sa trahison et de ses conseils. Le désespoir s'empara de lui. Il sella son âne et s'en retourna à Gilo. Arrivé dans sa maison, il eut soin, par un dernier trait de cette prudence humaine que saint Paul appelle une prudence de mort, Rom., VIII, 6, de mettre ordre à ses affaires, et, oubliant la seule nécessaire, celle de son salut, il se pendit. II Reg., XVII, 23. E. PALIS.

ACHOBOR, hébreu : *'Akbôr,* « mulot ou souris; » Septante : Ἀχοβὼρ.

1. **ACHOBOR,** père de Balanan, roi d'Idumée. Gen., XXXVI, 38; I Par., I, 49.

2. **ACHOBOR,** fils de Micha et père d'Elnathan. Il fut un des premiers officiers du roi Josias, qui l'envoya consulter la prophétesse Holda, au sujet du livre de la Loi, trouvé par le grand prêtre Helcias. IV Reg., XXII, 12, 14; Jer., XXVI, 22; XXXVI, 12. Il est nommé Abdon, II Par., XXXIV, 20.

ACHOR (Vallée d') (en hébreu : *'Émeq 'Akôr;* en grec : Ἐμεκαχὼρ), vallée de la Palestine où Achan fut, par ordre de Josué, lapidé avec toute sa famille, pour s'être réservé, contrairement aux prescriptions du Seigneur, une part de butin dans le sac de Jéricho. Jos., VII. C'est même à cet événement que le lieu doit son nom : racine *'âkar,* « troubler. » Josué dit au coupable : « Parce que tu nous as troublés (*'ăkartânû*), que le Seigneur te trouble (*ya'ekorkâ*) » ou t'extermine « en ce jour...; et ce lieu fut appelé et s'appelle encore aujourd'hui la vallée d'Achor. » Jos., VII, 25-26, c'est-à-dire « vallée du tumulte ou des troubles », suivant l'interprétation de saint Jérôme. *Liber de situ et nominibus loc. heb.*, t. XXIII, col. 868.

Cette vallée est indiquée, Jos., XV, 7, comme formant, vers l'est, l'une des limites septentrionales de la tribu de Juda. Or, de ce verset, traduit littéralement de l'hébreu, il semble résulter que l'endroit qui nous occupe doit être cherché au sud de Galgala. « La frontière (de Juda) monte vers Debéra, depuis la vallée d'Achor, *vers le septentrion regardant Galgala*, qui est vis-à-vis de la montée d'Adommim, laquelle est au midi du torrent. » On est donc, d'après cela, tout naturellement amené à identifier la vallée d'Achor avec l'*Oued el-Kelt* (Carith), qui serpente précisément au sud de Galgala (Tell-Djeldjoul). Cf. V. Guérin, *Descript. de la Pal., Samarie*, t. I, p. 125-126. Nous préférons, à la suite de beaucoup d'auteurs, cette opinion à celle d'Eusèbe, *Onomasticon,* et de saint Jérôme, *loc. cit.*, qui placent la vallée d'Achor au nord de Jéricho. Il faudrait alors la reconnaître dans l'*Oued en-Nou'aimeh,* et ce serait mettre beaucoup trop haut la limite septentrionale de Juda. Avec l'identification proposée, au contraire, au sud-ouest de Jéricho, le chapitre XV s'explique très facilement. Voir la carte de la tribu de Benjamin. Cette dernière ville et Galgala devaient être moins élevées que la vallée : car, au ℣. 24 du chapitre VII, au lieu de : « ils les conduisirent vers... », on lit en hébreu : *vayya'ălû*, « ils les firent monter. » C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 60.

La vallée d'Achor était restée dans l'esprit des Hébreux comme un lieu de malédiction; aussi, pour donner une idée du changement que la rédemption devait apporter au monde, les prophètes disaient qu'elle serait convertie « en parc de troupeaux », Is., LXV, 10, la vie pastorale étant le symbole de la paix et de la tranquillité, et « en porte d'espérance », Osee, II, 15, après avoir été, pour le peuple qui entrait dans la Terre Promise, une porte d'affliction. Voir CARITH. A. LEGENDRE.

ACHSA (hébreu : *'Aksâh;* Septante : Ασχά), fille de Caleb, fils d'Hesron. I Par., II, 49. Il ne faut pas la confondre avec la fille du célèbre Caleb, nommée Axa dans la Vulgate (hébreu : *'Aksâh*). Jos., XV, 16, 17; Jud., I, 12, 13. Le Caleb, père d'Achsa, I Par., II, 49, était fils d'Hesron, et vivait avant Moïse; le Caleb du livre des Juges et de Josué était fils de Jéphoné et contemporain de Josué.

ACHSAPH (hébreu : *'Akšâf;* Septante : Ἀζίφ, Jos., XI, 1; XII, 20; Κεάφ, Jos., XIX, 25; Vulgate : *Achsaph*, Jos., XI, 1; XII, 20; *Axaph*, Jos., XIX, 25), ancienne cité royale chananéenne, qui fit plus tard partie de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 25. Un de ses rois fut appelé par Jabin, roi d'Asor, à entrer dans la ligue formée contre Josué, et fut vaincu comme les autres princes du nord. Jos., XI, 1; XII, 20.

Robinson a cru retrouver cette ville dans les ruines connues sous le nom de *Khirbet-Ksâf* ou *Iksâf*, et situées au sud de l'angle formé par le Léontès, quand, descendant du Liban au nord-est, il prend tout à coup la direction de l'ouest. *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., Londres, 1856, t. III, p. 55. « Ces ruines, dit M. V. Guérin, consistent en de nombreux amas de matériaux plus ou moins considérables, restes de maisons ou d'édifices renversés, épars ou accumulés au milieu d'un épais fourré de broussailles. De tous côtés, on rencontre des citernes antiques creusées dans le roc. » *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 269. L'identification proposée paraît également probable au savant explorateur français, et il y a, en effet, une ressemblance assez frappante entre les deux noms; mais plusieurs raisons nous empêchent de l'admettre. C'est d'abord

la place qu'occupe Achsaph dans l'énumération des villes frontières de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 25-26; celles qui la précèdent et la suivent immédiatement appartiennent à la région sud-ouest des montagnes de Galilée : Halcath (Yerka), Chali (Alia), Béten (El-Banéh), Amaad (Khirbet el-Amoud), Messal (Mouslih). Voir la carte de la tribu d'Aser. Nous trouvons ensuite que le ℣. 2 du chapitre XI distingue formellement les rois de Madon, de Séméron et d'*Achsaph* des « rois du nord, qui habitaient dans les montagnes ». Enfin Josèphe nous dit que la tribu d'Aser occupait la plaine ou partie basse, τὴν κοιλάδα, qui, partant du Carmel, se dirige vers Sidon, *Ant. jud.*, V, I, 22, en sorte que Khirbet-Ksâf semble bien plutôt appartenir par sa position à la tribu de Nephthali. Ajoutons que l'ordre d'après lequel Achsaph est mentionnée dans la liste des noms géographiques de Thoutmès III suffit, aux yeux de M. Maspero, pour exclure le site proposé par Robinson, site qui « nous porterait trop au nord ». G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 9.

Il faut donc, croyons-nous, placer la ville dont nous parlons au sud-ouest de la tribu d'Aser. Nous ne saurions cependant y voir, avec quelques auteurs, Accho ou Saint-Jean-d'Acre, dont nous aurions ici un autre nom. J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862, t. I, p. 48. — Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 17, a supposé que c'était Khaïfa, qui semble se retrouver dans le Κεάφ des Septante. Nous aimons mieux cependant, à la suite des explorateurs anglais, identifier Achsaph avec *Kefr-Yasif*, dont le nom correspond assez exactement à la transcription des traducteurs grecs, 'Αζιφ. *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1876, p. 76.

Situé à quelque distance au nord-est de Saint-Jean-d'Acre, ce village est assis sur une colline dont les pentes inférieures vers l'ouest sont soutenues par un puissant mur d'appui, aux blocs réguliers, la plupart de grand appareil et antiques. Les habitants, au nombre de six cents, appartiennent presque tous à la religion grecque schismatique. On y remarque surtout une sorte de petite tour carrée, bâtie avec des pierres très régulières, et renfermant une chambre voûtée qu'éclaire un œil-de-bœuf au-dessus duquel une croix a été sculptée au dehors. Elle faisait partie autrefois d'un bâtiment plus considérable, qui a été démoli et remplacé par des maisons toutes modernes. On voit aussi au bas de la colline, vers l'est, un beau puits, très profond et d'apparence antique. Il est construit en pierres de taille. Le réservoir et les auges qui l'environnent sont aussi bâtis avec des pierres de même appareil. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 4.

A. LEGENDRE.

ACHZIB, ville de Juda. Jos., XV, 44. Voir ACHAZIB 2.

ACHZIBA, ville d'Aser. Jos., XIX, 29. Elle est appelée Achazib, Jud., I, 31. Voir ACHAZIB 1.

ACKERMANN Léopold, exégète catholique autrichien, né à Vienne le 17 novembre 1771, mort dans la même ville le 9 septembre 1831. Il entra en 1790 dans l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin, et prit en religion le nom de Pierre Fourrier. Il enseigna dans son couvent les langues orientales et l'archéologie, et il devint en 1806 professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'université de Vienne, où il succéda à Jahn et occupa sa chaire avec succès pendant vingt-cinq ans. On a de lui : *Introductio in libros Veteris Fœderis usibus academicis accommodata*, in-8°, Vienne, 1825; c'est la troisième édition corrigée et rectifiée de l'*Introductio* de Jahn (voir JAHN); *Archæologia biblica*, in-8°, Vienne, 1826, nouvelle édition également corrigée de Jahn (elle a été réimprimée par Migne, dans son *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. II, 1840, col. 823-1068); *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, in-8°, Vienne, 1830, commentaire qui ne renferme pas des choses nouvelles, mais réunit ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages plus anciens, en y joignant des observations philologiques; l'auteur commente le texte hébreu original, qu'il reproduit; son travail est court, mais bon. — Voir V. Seback, *P. F. Ackermann, biographische Skizze*, in-8°, Vienne, 1832.

F. VIGOUROUX.

ACORE AROMATIQUE. Voir JONC ODORANT.

1. ACOSTA Gabriel, chanoine portugais, né à Torrevadras, mort en 1616, fut professeur à Coïmbre. Il composa sur le chapitre XLIXe de la Genèse, sur Ruth, les Lamentations de Jérémie, Jonas et Malachie, des commentaires qui furent publiés après sa mort, in-f°, Lyon, 1641. Voir Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2 in-f°, Rome, 1672.

2. ACOSTA Uriel, Portugais, né à Oporto vers la fin du XVIe siècle, mort à Amsterdam en 1647. Il était d'origine juive et reçut une éducation très soignée. Entraîné par ses passions, après avoir été d'abord chrétien, il devint matérialiste et athée; puis il se fit circoncire, professa la religion de ses ancêtres et alla en Hollande, où les Juifs d'Amsterdam lui firent bon accueil, mais le chassèrent bientôt de la synagogue, parce qu'il n'observait pas la loi mosaïque; ils le déférèrent même ensuite aux tribunaux comme athée. Pour se défendre, Acosta publia, en 1624, son *Examen dos tradiçoens Phariseas conferidas con a ley escripta*, dans lequel, renouvelant les erreurs des Sadducéens, il nie l'immortalité de l'âme et l'existence d'une autre vie. Il se réconcilia néanmoins avec ses coreligionnaires, mais pour se faire excommunier de nouveau plus tard. Il termina cette vie agitée par le suicide. Voir H. Jellinek, *Uriel Acosta's Leben und Lehre*, Zerbst, 1847; *Uriel Acostas Selbstbiographie. Lateinisch und Deutsch*, Leipzig, 1847; J. da Costa, *Israel en de volke*, Haarb., 1849.

F. VIGOUROUX.

ACRABATHANE ('Ακραβαττίνη), contrée où Judas Machabée remporta une grande victoire sur les Iduméens. I Mach., V, 3. La Vulgate distingue ici « les fils d'Ésaü qui habitaient l'Idumée, et ceux qui étaient dans l'Acrabathane »; mais le texte grec, suivi par la version syriaque, fait de cette dernière région une partie de la première : ἐπολέμει 'Ιούδας πρὸς τοὺς υἱοὺς 'Ησαῦ ἐν τῇ 'Ιδουμαίᾳ τὴν 'Ακραβαττίνην, « Judas combattait contre les enfants d'Ésaü, dans l'Idumée, l'Acrabattine. » On sait, en effet, que le pays des Iduméens à ce moment s'étendait, dans la Judée méridionale, au moins jusqu'à Hébron. I Mach., V, 65. Pendant la captivité de Babylone, une émigration considérable de la population édomite s'était abattue sur ces fertiles campagnes, restées sans maîtres. Cf. F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1888, t. VI, p. 465.

L'Acrabathane devait sans doute son nom à la *montée d'Acrabim*, dont il est question dans l'article suivant, et se trouvait ainsi au sud-ouest de la mer Morte. Les Iduméens, retranchés dans ces défilés comme dans une forteresse, étaient pour les Juifs des ennemis dangereux qui ne leur laissaient aucun repos. Judas Machabée les y attaqua et leur porta des coups terribles.

Il ne faut pas confondre l'Acrabathane dont nous parlons avec l'Acrabatène, que les historiens anciens mentionnent parmi les toparchies de la Judée, et qui était la cinquième, d'après Pline, V, 14; la troisième, selon Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5; cf. Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 176, 191-192. Le texte grec cité plus haut place dans l'Idumée le lieu de la victoire du héros juif. Or, d'après nos deux historiens, l'Idumée était une toparchie distincte de l'Acrabatène, la huitième suivant l'un, la neuvième selon l'autre : — on croit, en effet, que l'*Orine* de Pline indique le pays montagneux où se trouvaient Hébron et les villes

méridionales de la Judée, occupées, nous l'avons vu, par les descendants d'Ésaü. — Située plus haut, l'Acrabatène, au rapport d'Eusèbe, *Onomasticon*, et de saint Jérôme, comprenait la région qui s'étendait entre Néapolis (Naplouse) et Jéricho, ayant pour ville capitale Akrabbim, aujourd'hui *'Aqrabéh*, et pour villes principales Édouma (*Daouméh*), Ianô (*Khirbet-Yanoun*) et Silo (*Khirbet-Siloun*). Si l'on doit se garder de confondre deux contrées distinctes, il n'est pas plus juste de dire, avec Boettger, *Topographisch-Historisches Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus*, Leipzig, 1879, p. 8, que l'Acrabatène « est vraisemblablement ainsi appelée de la *montée de 'Aqrabbim*, Num., XXXIV, 4, et ailleurs ». Il serait difficile de comprendre que la passe *Eṣ-Ṣafah* (voir ACRABIM) eût donné son nom à une contrée située sur les confins de la Samarie. A. LEGENDRE.

ACRABIM (Montée d'), hébreu : *Ma'ălêh 'aqrabbîm;* Septante : ἀνάβασις Ἀκραβίν, Num., XXXIV, 4; Jud., I, 36; προσαναβάσις Ἀκραβίν, Jos., XV, 3; Vulgate : *ascensus Scorpionis*, « montée du Scorpion » ou « des Scorpions », suivant le texte original. Défilé ou passage indiqué comme frontière méridionale de la Terre Sainte, Num., XXXIV, 4, et de la tribu de Juda, Jos., XV, 3, et comme limite du pays des Amorrhéens, Jud., I, 36. Cet endroit, d'après les mêmes témoignages scripturaires, devait se trouver entre le sud de la mer Morte et le désert de Sin. C'est pour cela que nous ne saurions, comme l'a fait M. de Saulcy, l'identifier avec la longue et raide montée de l'ouadi Ez-Zououeira, au-dessus de Djébel-Ousdoum. *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 77. Le savant explorateur a pu y trouver des scorpions en assez grande quantité; mais il place trop haut la limite méridionale de Juda, et s'écarte ainsi de la ligne qui, partant du Ghôr, au sud du lac Asphaltite, passait par Sin et Cadèsbarné, dont l'emplacement, quel qu'il soit, était certainement plus au midi.

Disons tout de suite que les scorpions sont assez nombreux dans ces parages. Armés de palpes-pinces, dont ils se servent pour saisir leur proie, ces animaux venimeux font, à l'aide du crochet terminal de leur queue, des blessures graves. Cependant, l'espèce la plus commune en Syrie ne dépassant guère cinq ou six centimètres, leur piqûre, quoique très douloureuse, est rarement mortelle pour l'homme. Voir SCORPION.

Robinson place, « à défaut de meilleure indication, » la montée d'Acrabim dans cette ligne de collines qui, au sud de la Sebkhah, forment une courbe irrégulière, croisant le Ghôr à peu près comme un segment de cercle dont la corde aurait environ six ou sept milles de longueur, et s'étendant obliquement du nord-ouest au sud-est. *Biblical Researches in Palestine*, 1856, t. II, p. 120. La plaine marécageuse du Ghôr est, en effet, fermée de ce côté par une chaîne de collines calcaires, de couleur blanchâtre, composées de craie tendre ou de marne durcie, hautes de vingt à vingt-cinq mètres en moyenne, mais par endroits de quarante à cinquante mètres. Les bords de l'ouadi El-Djeib sont presque à pic, et le fond de la vallée monte insensiblement.

Cependant avec Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, au mot *Akrabbim*, et Grove, Smith's *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 42, nous croyons que les textes cités plus haut, aussi bien que la topographie et le sens ordinaire attaché au mot *ma'ălêh*, favorisent davantage l'identification d'Acrabim avec le défilé d'*Eṣ-Ṣafah*, au nord de l'*ouadi Fiqréh*. De ce dernier point, en suivant la route de Pétra à Hébron, on arrive en trente-cinq minutes, par un chemin raboteux, mais en quelques endroits poli et glissant, au pied d'un massif montagneux qu'on peut franchir par trois passes, distantes l'une de l'autre d'une heure environ. La plus orientale est appelée par les Arabes *Eṣ-Ṣoufei*, et celle de l'ouest *El-Yémen*, « la droite, » la plus fréquentée, parce qu'il y a de l'eau à la partie supérieure. Cependant la plus directe et la moins difficile est celle du milieu, nommée *Eṣ-Ṣafah*. On voit encore, à l'entrée, les restes d'un fortin, destiné autrefois à en garder l'approche. La montée prend environ deux heures, et M. Schubert a trouvé, au sommet, l'altitude de 466 mètres. De ce point, l'on aperçoit le désert, qui s'étend à perte de vue, des deux côtés de l'Arabah, jusqu'à la mer Morte. La contrée est affreusement désolée. Le chemin suit constamment la direction nord-nord-ouest. Cf. Bædeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1882, p. 316; Chauvet et Isambert, *Orient, Syrie et Palestine*, Paris, 1887, p. 59.

Il faut distinguer la montée d'Acrabim de la ville du même nom, capitale de l'Acrabatène (voir ACRABATHANE), et, suivant Eusèbe, *Onomasticon*, au mot Ἀκραββείμ, et saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 866, située « à neuf milles à l'est de Naplouse, en descendant vers le Jourdain comme pour aller à Jéricho ». Ce bourg, qui n'est mentionné nulle part dans la Bible, mais est plusieurs fois cité par Josèphe comme chef-lieu de la toparchie de ce nom, *Bell. jud.*, II, XX, 4; III, III, 5; IV, IX, 3, se retrouve aujourd'hui dans le village de *'Aqrabéh*, à quelque distance au sud-est de Naplouse : on peut en voir la description dans V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 3-5.

A. LEGENDRE.

ACRE, Saint-Jean-d'Acre. Voir ACCHO.

ACRON, forme exceptionnelle du nom de la ville d'Accaron dans la Vulgate, Jos., XIX, 43. Voir ACCARON.

ACROSTICHE. Voir ALPHABÉTIQUE (POÈME).

ACTES DES APÔTRES (Πράξεις Ἀποστόλων, *Actus Apostolorum*).

I. *Nom.* — Dans les anciens manuscrits, le cinquième livre historique du Nouveau Testament porte le nom de Πράξεις Ἀποστόλων ou de Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Rarement avec l'article, αἱ Πράξεις. En latin, *Actus* ou *Acta Apostolorum*. Ce titre répond très bien au contenu du livre, où se trouve relaté un choix d'actes, par lesquels les Apôtres opérèrent la fondation de l'Église. Les Allemands ont adopté le nom de *Apostelgeschichte* (*Histoire des Apôtres*). Cette appellation n'a pas toute l'exactitude désirable, car le livre est loin de donner l'histoire de *tous* les Apôtres; même l'histoire de l'apostolat de saint Pierre et de saint Paul y est très incomplète.

II. *Authenticité.* — Toute l'antiquité ecclésiastique n'a qu'une voix pour attribuer à saint Luc la composition du livre des Actes. Mais, cette persuasion étant inconciliable avec les idées de l'école rationaliste de Tubingue, les adeptes de cette école furent amenés à nier l'authenticité de ce livre, et à en reculer la rédaction au IIe siècle, époque à laquelle, d'après leur système, se fit dans l'Église la fusion entre les pétriniens et les pauliniens. Selon ces docteurs, le livre des Actes est une sorte de roman historique, ayant pour but de faire apparaître Pierre et Paul travaillant de concert et en conformité de vues à la propagation de l'Évangile. C'est contre ces adversaires que nous devons démontrer que les Actes sont vraiment l'œuvre de saint Luc.

« Une chose hors de doute, dit M. Renan lui-même, *Les Apôtres*, introd., p. X, c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième Évangile, et sont une continuation de cet Évangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui sont en tête des deux écrits, la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées, fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations. » Si l'on regarde ce point comme acquis à la critique, et que l'on suppose établie sur des preuves solides l'authenticité de l'Évangile de saint Luc, il faudra du même coup attribuer les Actes à cet écrivain apostolique, disciple et compagnon de saint

Paul. Il est démontré dans un autre article que le troisième Évangile est incontestablement l'œuvre de saint Luc. Donc, pour adjuger légitimement les Actes au même auteur, il nous suffirait d'en appeler à cette démonstration. Mais on peut, indépendamment de cet argument interne, fournir des témoignages péremptoires en faveur de l'authenticité de ce livre canonique.

Il est à peine douteux que saint Clément de Rome, *I Cor.,* II, t. I, col. 209, fait allusion à un texte des Actes, XX, 35, lorsqu'il loue les Corinthiens de ce qu'ils « préfèrent donner que recevoir ». — Saint Ignace d'Antioche, en deux endroits de ses lettres authentiques, semble à peu près transcrire les paroles des Actes, lorsqu'il dit, *Smyrn.,* III, t. V, col. 709 : Μετα δε την ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν. Voyez Act., X, 41 : Οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Ailleurs, *Magnes.,* V, t. V, col. 665 : Ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. Voyez Act., I, 25 : Πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. — Il en est de même de saint Polycarpe, *Phil.,* I, t. V, col. 1005 : Ὃν ἤγειρεν ὁ Θεὸς, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου. Voyez Act., II, 24 : Ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ᾅδου, d'après une autre leçon). — La Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων, récemment découverte par Bryennios, se sert d'une manière analogue de Act., II, 44, 45; IV, 32, édit. Bryennios, p. 21, n. 4. — La lettre à Diognète, 3, 4, t. II, col. 1172, rappelle Act., XVII, 24.

Il suffit de descendre au commencement du IIIe siècle pour entendre les voix les plus autorisées des diverses parties de l'Église nommer Luc comme l'auteur du livre des Actes. Saint Irénée, réunissant en sa personne les traditions de l'Asie et de la Gaule, après avoir rapporté plusieurs choses consignées dans les Actes, ajoute, *Hær.,* III, XIV, t. VII, col. 914 : « Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea, uti neque mendax neque elatus deprehendi possit. » — Clément d'Alexandrie, *Strom.,* V, XII, t. IX, col. 124 : « Sicut et Lucas in Actibus Apostolorum commemorat Paulum dicentem : « Viri Athenienses... » Suit le commencement du discours à l'Aréopage, Act., XVII, 22 et suiv. — Tertullien, témoin de l'Église d'Afrique, *De jejun.,* X, t. II, col. 966 : « Porro, cum in eodem commentario Lucæ et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu sancto initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora. » Voyez Act., II, 15 et X, 9. — Le témoignage de l'Église romaine est plus ancien encore. Il se trouve dans le canon du IIe siècle découvert par Muratori : « Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub præsentia ejus singula gerebantur. » — Toute la tradition de l'antiquité est, pour ainsi dire, résumée par Eusèbe de Césarée, lorsqu'il place le livre des Actes parmi les ὁμολογούμενα, c'est-à-dire parmi les livres canoniques dont l'autorité est incontestée. *Hist. Eccl.,* III, 25, t. XX, col. 268. Il l'attribue à saint Luc. *Hist. Eccl.,* III, 4, t. XX, col. 220. Il est donc indubitable que le livre des Actes était répandu dans l'Église dès le Ier siècle et que dès lors il était regardé partout comme l'œuvre de saint Luc. Sinon, à la fin du IIe siècle, l'Église n'aurait pas été unanime à le lui attribuer.

Ce témoignage concordant de la tradition est abondamment confirmé par les indices que fournit le livre lui-même. 1° L'auteur, racontant les voyages de saint Paul, parle constamment, à partir du chapitre XX, à la première personne du pluriel, et conduit ainsi son récit jusqu'à la captivité de saint Paul à Rome. Il était donc le compagnon de l'Apôtre, et se trouvait notamment avec lui à Rome. Or tel était saint Luc, dont saint Paul dit, dans sa seconde lettre à Timothée, IV, 11, écrite de Rome pendant sa captivité : « Luc seul est avec moi ; » et dont il envoie de la même ville les salutations aux Colossiens et à Philémon. Coloss., IV, 14; Philem., 24. Il entre d'ailleurs, sur les dernières années du ministère de saint Paul et sur ses voyages, dans des détails si minutieux, que le témoin oculaire se trahit à chaque instant. Voyez, par exemple, la scène du serpent ramassé et secoué par l'Apôtre dans l'île de Malte, Act., XXVIII, 2-6; la description des péripéties du naufrage, XXVII, 14-44; la mention exacte de tous les endroits par où l'on passe pour se rendre de Césarée à Rome. — 2° On a recueilli un grand nombre de tournures et d'expressions singulières, qui se rencontrent à la fois dans les Actes et dans le troisième Évangile, et que les autres auteurs sacrés n'emploient jamais ou presque jamais. En voici quelques exemples : Luc., I, 1 : Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν..., ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι..., et Act., XV, 24, 25 : Ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς..., ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις... — Luc., XV, 13 : μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας, et Act., I, 5 : οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας, et Act., XXVII, 14 : μετ' οὐ πολύ; Act., XIX, 11 : δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας. — Luc., I, 20, 80 : ἄχρι ἧς ἡμέρας,... ἕως ἡμέρας, et Act., I, 2 : ἄχρι ἧς ἡμέρας; I, 22 : ἕως τῆς ἡμέρας; II, 29 : ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης; VII, 45 : ἕως τῶν ἡμέρων Δαβίδ. — *Main de Dieu* au lieu de *puissance de Dieu.* Luc., I, 66, 71, et Act., XI, 21, et XIII, 11. — Luc., IV, 34 : ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, et Act., II, 27 : οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου, et IV, 27 : ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου; IV, 30 : τοῦ ἁγίου παιδός σου. — Luc., XXIII, 5 : ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, et Act., X, 37 : ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, et Luc., XXIV, 27 : ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως. — Luc., I, 9 : ἔλαχε τοῦ θυμιάσαι, et Act., I, 17 : ἔλαχε τὸν κλῆρον. — Luc., XXI, 35 : ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς, et Act., XVII, 26 : ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, et Luc., XII, 56 : τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ. Saint Luc est le seul écrivain du Nouveau Testament qui emploie cette expression. Voir Bacuez, *Manuel biblique,* t. IV, n° 484. — Signalons, à la suite de cet auteur, « la conformité qu'on remarque entre ces deux livres pour les sentiments, les dispositions d'esprit, les tendances... D'un côté comme de l'autre, on reconnaît l'influence de saint Paul. C'est la même attention à ne rien dire de blessant pour les Gentils, à ménager l'autorité romaine, et même à relever ce qui est à son avantage, Act., III, 13-15; X, 1, 2, 45; XIII, 7; XXV, 10, 25; XXVII, 43. C'est le même respect pour les cérémonies judaïques, Luc., I, 9, 59; II, 21-24, 37, 39, 41, 46; IV, 16; V, 14; VI, 3-4; Act., III, 1; V, 12, 42; XVI, 3, etc., avec la même conviction que l'Évangile est pour tous les peuples, Luc., II, 32; IX, 52; XVII, 16; Act., I, 8; IX, 15; X, 1 et suiv., et le même soin de rattacher les faits aux actes publics de l'empire, » Luc., III, 1; Act., III, 13; XXIV, 27. La tradition qui attribue les Actes à saint Luc, l'auteur du troisième Évangile, est donc pleinement confirmée par les arguments intrinsèques.

Les rationalistes prétendent néanmoins établir par ce genre d'arguments que saint Luc n'est pas l'auteur du livre des Actes. « Luc, disent-ils, n'est pas ce compagnon de Paul qui, à partir du XVIe chapitre des Actes, parle à la première personne du pluriel. Cet écrivain était avec Paul à l'époque où celui-ci écrivit ses lettres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens; or, dans ces lettres, Paul ne fait aucune mention de Luc, mais il parle de Timothée et de Silvanus. Donc alors Luc n'était pas avec lui. Même dans les lettres aux Colossiens et à Philémon, Luc, qui était alors auprès de Paul à Rome, n'est nommé qu'en dernier lieu, après plusieurs autres. Il n'était donc pas un des principaux disciples de Paul. D'ailleurs, si Luc avait travaillé avec Paul à Philippes pendant plusieurs années, comme il faut le supposer de l'auteur des Actes, Act., XVI, 12 et suiv., Paul n'aurait pas manqué de le nommer dans sa lettre aux Philippiens, qu'il écrivit lorsque Luc était auprès de lui. Il semble que Luc ne s'adjoignit à Paul que lorsque celui-ci était captif à Rome. »

On le voit, tous ces arguments sont négatifs. Le dernier seul a quelque chose de spécieux. On y répond facilement par l'hypothèse que saint Luc était absent de Rome lorsque saint Paul envoya sa lettre aux Philippiens. Cette hypothèse n'est pas gratuite; car, si saint Luc avait été alors

à Rome, saint Paul l'aurait certainement excepté de la généralité de ce blâme, Phil., II, 21 : « Tous ne cherchent que leur intérêt, » comme il vient d'en excepter implicitement son fidèle Timothée, II, 20. Dès lors il est manifeste que ces arguments négatifs, si faibles en eux-mêmes, ne sauraient ébranler la tradition constante qui proclame que les Actes sont l'œuvre de saint Luc.

Refusant de reconnaître saint Luc pour l'auteur des Actes, les rationalistes ont imaginé divers systèmes pour expliquer la genèse de ce livre. D'après quelques-uns, les parties où l'écrivain parle à la première personne du pluriel auraient été rédigées par un compagnon des voyages de Paul autre que Luc. Ce compagnon serait Timothée (Schleiermacher, Bleek, etc.), ou Silas (Schwanbeck), ou Titus (Krenkel). Ou bien ce compagnon de Paul aurait écrit tout le livre, ou bien un auteur inconnu aurait transcrit ces mémoires, sans y rien changer, et les aurait ainsi insérés dans un livre composé par lui en vue d'aider à la réconciliation des deux factions qui avaient jusque-là divisé l'Église. Mais de Wette lui-même avoue que l'hypothèse d'auteurs multiples n'explique ni l'uniformité de style qui règne dans tout l'ouvrage, ni la conformité de celui-ci avec le troisième Évangile, ni la manière égale de citer l'Ancien Testament, ni la cohésion étroite de toutes les parties entre elles. De Wette, *Lehrbuch der... Einleitung in die kan. Bücher des N. T.*, § 115 *a*. Pour ces motifs, de Wette et d'autres admettent pour tout le livre un auteur unique. « Mais cet auteur, disent-ils, ne peut pas être un témoin oculaire des faits qu'il raconte; car ces faits sont, les uns en contradiction avec les lettres de Paul, les autres incompatibles avec les données de l'histoire; d'autres supposent chez l'écrivain des renseignements insuffisants. » Ce dernier argument est futile; quant aux deux autres, nous en donnerons plus loin le développement et la réfutation, lorsque nous parlerons des objections contre la véracité du livre des Actes.

III. *Lieu et époque de la composition.* — Faute de déterminations précises, on admet comme probable que les Actes des Apôtres ont été composés à Rome, à la fin de la seconde année de la captivité de saint Paul. Le récit, en effet, se termine brusquement à cette époque de la vie de l'Apôtre. Alors saint Luc était encore avec lui. Cette première période de sa captivité était pour l'Apôtre une période pacifique, sans incidents remarquables, ainsi qu'on peut le conclure des derniers versets des Actes. C'était donc aussi pour saint Luc un temps favorable à la rédaction de ses notes sur les travaux apostoliques de son maître. L'an 64 de l'ère vulgaire serait ainsi l'époque de la composition, ou du moins de l'achèvement du livre des Actes.

IV. *Intégrité du texte.* — Le texte des Actes des Apôtres est parvenu jusqu'à nous sans avoir subi aucune altération importante. Les variantes très nombreuses des manuscrits n'affectent point la substance des récits. Nous en avons pour garants les versions anciennes, la syriaque surtout et la latine, et les nombreuses citations des Pères. Du reste, la critique rationaliste n'a soulevé à ce sujet aucune objection sérieuse.

V. *Analyse du texte.* — Le livre des Actes se compose de deux parties bien distinctes. Cornely, *Introductionis compendium*, p. 522-523. Première partie : Origine et propagation de l'Église parmi les Juifs, I-IX. Deuxième partie : Origine et propagation de l'Église parmi les Gentils, X-XXVIII. Saint Pierre joue le grand rôle dans la première partie; dans la seconde, c'est l'action de saint Paul qui domine.

Première partie, I, 1-IX, 43. — *Première section.* Fondation de l'Église à Jérusalem, I, 1-II, 47. La fondation de l'Église préparée par la promesse du Saint-Esprit, I, 1-11, et par l'élection d'un nouvel apôtre, I, 12-26. La fondation de l'Église opérée par la descente du Saint-Esprit, II, 1-13, et par la première prédication de saint Pierre, II, 14-47. — *Seconde section.* Propagation et confirmation de l'Église parmi les Juifs de Jérusalem, III, 1-VII, 59. Un grand miracle opéré par saint Pierre, assisté de saint Jean, devient le signal de nombreuses conversions et d'une persécution violente, III, 1-IV, 31. La mort tragique d'Ananie et de Saphire sert d'exemple aux fidèles pour les maintenir dans la ferveur, IV, 32-V, 11. De nouveaux accroissements de l'Église provoquent une nouvelle persécution : les Apôtres sont jetés en prison, délivrés par un miracle, défendus par Gamaliel, V, 12-42. Institution des diacres : Étienne, le plus illustre d'entre eux, devient le premier martyr de la foi de Jésus, VI, 1-VII, 59. — *Troisième section.* Propagation de l'Église dans la Palestine, la Samarie, la Syrie, VIII, 1-IX, 43. La persécution, dont saint Étienne fut la victime, disperse les fidèles et propage ainsi la foi dans la Judée et la Samarie, VIII, 1-40. Elle est aussi l'occasion de la conversion de saint Paul, IX, 1-30. Pierre visite les Églises fondées en Judée, et y opère deux miracles insignes, IX, 31-43.

Deuxième partie, X, 1-XXVIII, 31. — *Première section.* Les débuts de l'Église parmi les Gentils, X, 1-XII, 25. Pierre, averti par une vision céleste, reçoit dans l'Église le centurion Corneille et sa famille; ils deviennent les prémices de la gentilité, X, 1-XI, 18. Bientôt s'établit à Antioche une Église composée de païens convertis, XI, 19-26. Ceux-ci viennent en aide, par leurs aumônes, aux fidèles de Jérusalem, XI, 27-XII, 25. — *Seconde section.* Dissentiment entre les fidèles convertis du judaïsme et ceux de la gentilité, XIII, 1-XV, 34. Premier voyage apostolique de saint Paul, en compagnie de saint Barnabé; ses fruits abondants pour l'Évangile, XIII, 1-XIV, 27 (28). Après leur retour, quelques judéo-chrétiens d'Antioche troublent l'Église en voulant soumettre les Gentils à la circoncision. Leurs prétentions sont écartées par les Apôtres, assemblés à Jérusalem, XV, 1-34. — *Troisième section.* Propagation de l'Église parmi les Gentils de la Macédoine, de l'Achaïe et de l'Asie, XV, 36-XXI, 15. Saint Paul, dans son second voyage apostolique, visite les Églises qu'il a fondées, XV, 36-XVI, 5, et, conduit par l'Esprit-Saint en Macédoine, il y établit les Églises de Thessalonique et de Philippes, XVI, 6-XVII, 15. De là il passe en Achaïe, et fonde l'Église de Corinthe, XVII, 16-XVIII, 28. Enfin, dans son troisième voyage, il prêche la foi à Éphèse et la répand au loin par toute l'Asie proconsulaire, XIX, 1-20, et, en repassant par la Macédoine et l'Achaïe, il retourne à Jérusalem, XIX, 21-XXI, 15. — *Quatrième section.* Captivité de saint Paul, nouveau moyen de propagation de l'Évangile, XXI, 16-XXVIII, 31. Saint Paul, fait prisonnier à Jérusalem, est conduit à Césarée, XXI, 16-XXIII, 35. Retenu deux années en captivité, il prêche la foi devant les gouverneurs romains et devant le roi Agrippa, XXIV, 1-XXVI, 32. Envoyé à Rome sur sa demande, il y arrive après avoir subi un naufrage, XXVII, 1-XXVIII, 15. Captif à Rome, il y prêche le royaume de Dieu à tous ceux qui viennent à lui, XXVIII, 16-31.

Les événements racontés dans les Actes remplissent un espace d'environ trente-cinq ans, depuis le printemps de l'an 29 jusqu'au printemps de l'an 64.

VI. *Véracité des Actes des Apôtres.* — Elle est attaquée surtout par l'école rationaliste de Tubingue. D'après elle, l'auteur de cet écrit l'a composé dans un but polémique, celui de réconcilier le parti ethnico-chrétien avec le parti des judaïsants. A cette fin, il a arrangé son récit, historique en apparence, de manière que les faits, en partie réels, en partie inventés, fissent apparaître Pierre et Paul comme également favorables aux idées des deux factions, et unis entre eux par les liens d'une concorde fraternelle. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer que tout le système des Tubinguiens ne repose sur aucun fondement solide. Il suffit de faire voir comment l'authenticité du livre des Actes conduit à en admettre la véracité.

1° Saint Luc a été parfaitement renseigné sur les faits qu'il raconte. A partir du chapitre XX, il est présent à tous les événements. Compagnon de saint Paul pendant douze années, il a eu toutes les occasions désirables d'apprendre les détails du ministère apostolique de son maître. Quant

aux faits du ministère de saint Pierre, dont il s'agit au commencement de l'histoire, il s'en est informé exactement auprès de ceux « qui ont tout vu dès le principe », ainsi qu'il nous en avertit lui-même dans le prologue de son Évangile. Saint Luc connaissait donc parfaitement tous les événements racontés dans ses mémoires.

2° Saint Luc a exposé fidèlement les choses comme il les savait. Il nous est connu, en effet, comme un homme d'une probité irréprochable; d'ailleurs la candeur et la sincérité se laissent toucher au doigt dans ces pages écrites avec une simplicité où rien ne sent la recherche ni le parti pris. Enfin, quand même l'écrivain eût voulu tromper ses lecteurs, il n'y aurait pas réussi; car les faits dont est tissue son histoire sont pour la plupart des faits publics, illustres, accomplis devant des témoins nombreux. La fraude, s'il y en avait eu, n'aurait pas tardé à être connue et dénoncée.

VII. *Difficultés soulevées contre la véracité du livre.* — Pour convaincre saint Luc de fausseté, on a tâché de le mettre en contradiction avec saint Paul.

1° On prétend qu'il y a contradiction entre Act., XVII, 13-15; XVIII, 5, et I Thess., III, 1-6. L'Apôtre écrit aux Thessaloniciens que, ne pouvant aller les trouver en personne, il s'est décidé à rester à Athènes, et à leur envoyer Timothée, pour les aider de ses exhortations dans leurs tribulations. Selon le récit des Actes, les Juifs de Thessalonique, ayant excité des troubles contre saint Paul à Bérée, en Macédoine, les fidèles conduisirent l'Apôtre à Athènes, tandis que Silas et Timothée demeurèrent seuls à Bérée. Saint Paul, après un court séjour à Athènes, se rendit à Corinthe, et c'est là seulement que Silas et Timothée, partis de Macédoine, vinrent le rejoindre. Timothée ne se serait donc point trouvé à Athènes avec son maître; d'où il suivrait que celui-ci n'aurait pas pu l'envoyer de là à Thessalonique.

Nous pouvons répondre d'abord à cette objection d'une manière indirecte. Le récit des Actes et les Épîtres de saint Paul se rencontrent à chaque pas, relativement aux détails les plus minutieux de la carrière évangélique de l'Apôtre. Or, s'il y a quelque chose de remarquable, c'est la concordance parfaite que l'on constate entre l'historien d'un côté et l'autobiographe de l'autre. Nous sommes donc en droit de supposer, *à priori,* qu'en l'endroit spécial objecté, cette concordance existe comme ailleurs; et, examen fait, si nous ne parvenions pas à la découvrir, le parti le plus sage serait encore d'avouer notre ignorance. Mais nous ne sommes pas réduit à cette extrémité. Pour faire concorder saint Luc et saint Paul, il suffit de suppléer quelque chose à leurs renseignements incomplets. Voici une hypothèse probable qui concilie tout. Saint Paul, arrivé à Athènes, donne ordre à Silas et à Timothée de venir le rejoindre en cette ville. Act., XVII, 15. Ils y viennent. L'Apôtre, avant de quitter Athènes, envoie Timothée à Thessalonique, et Silas dans une autre ville de Macédoine. Pendant que l'un et l'autre remplissent leur mandat, Paul va à Corinthe, où il est de nouveau rejoint par ses deux disciples, revenus de Macédoine. — Il peut encore se faire que l'Apôtre, révoquant l'ordre qu'il avait donné d'abord, ait enjoint à Timothée d'aller de Bérée à Thessalonique sans venir à Athènes, et à Silas d'attendre à Bérée le retour de Timothée.

2° On veut aussi trouver des contradictions dans les trois récits de la conversion de saint Paul, qui sont tous trois donnés dans les Actes, IX, 7; XXII, 9; XXVI, 14. Au premier endroit, il est dit que les compagnons de Saul, lorsqu'ils entendirent la voix céleste, demeurèrent debout, frappés de stupeur; au troisième endroit, tous sont couchés par terre au moment où la voix se fait entendre. Il est rapporté aussi, dans le premier récit, que les compagnons de Saul entendirent la voix sans voir personne; dans le second, au contraire, que ces hommes virent la lumière, mais n'entendirent pas la voix de celui qui parlait avec Saul.

Notons avant tout que le premier récit est le seul que saint Luc donne en son propre nom; dans les autres passages, il reproduit le récit donné par saint Paul lui-même. Tout ce qu'on est en droit de lui demander dans ces deux passages, c'est qu'il ait rendu fidèlement les discours de l'Apôtre. Quand même ces discours seraient, en quelques circonstances secondaires, en désaccord avec la narration de l'historien, on pourrait tout au plus en conclure que, à plusieurs années de distance, les souvenirs de l'Apôtre ne lui seraient pas restés tout à fait fidèles touchant quelques menus détails, et que saint Luc n'a pas cru nécessaire de rectifier cette légère méprise. Puisqu'il n'est pas certain que l'Apôtre fût inspiré dans ces deux récits, il ne répugne pas absolument que ses souvenirs l'aient trompé touchant des détails qui n'altèrent pas la substance du fait. Mais il n'est pas même nécessaire de recourir à cette supposition. Rien n'empêche d'admettre que les compagnons de Saul, terrassés d'abord par l'éclat de la lumière, se soient relevés aussitôt et aient écouté debout et dans la stupéfaction la voix du ciel. Saul lui-même, terrassé par la lumière, vit Jésus et entendit seul distinctement sa voix. Mais, après le colloque avec le Sauveur, il se leva aveuglé, ne voyant plus rien, quoiqu'il eût les yeux ouverts. Ainsi s'explique la première antilogie. Pour avoir raison de la seconde, on peut dire que la voix qui interpella Saul fut entendue par tous les voyageurs (c'était peut-être d'abord un bruit inarticulé), mais non celle qui engagea un dialogue avec le seul chef de la troupe.

3° On signale une erreur historique dans la harangue de Gamaliel, Act., V, 36, lorsque celui-ci mentionne comme un fait passé la révolte de Theudas, chef de quatre cents rebelles. D'après Fl. Josèphe, *Antiq. jud.,* XX, V, 1, Theudas fut puni de mort pour crime de rébellion par le gouverneur C. Fadus, c'est-à-dire quatorze ans après le discours de Gamaliel.

Pour qu'on fût en droit d'accuser d'erreur l'écrivain sacré, il faudrait qu'on démontrât : premièrement, que le Theudas de Gamaliel est le même que celui de Josèphe; secondement, que, cela étant supposé, l'exactitude historique en ce point est plutôt du côté de Josèphe que du côté de saint Luc. Josèphe écrivit son histoire vingt ans après saint Luc, et il n'avait pas eu, comme celui-ci, des relations avec un des disciples de Gamaliel. Or c'est un principe constant en critique que, lorsque deux historiens également sérieux se contredisent dans les circonstances d'un événement, on préfère la relation de celui des deux qui est contemporain de cet événement, et qui se rapproche davantage des personnes mêlées au fait rapporté. Nous serions donc, dans le cas présent, en plein droit de rejeter la relation de Josèphe, et de nous attacher à celle de saint Luc. Mais il y a plus : les deux relations ne se refusent pas à une conciliation. Vers l'époque dont parle Gamaliel, Josèphe place la révolte d'un certain Mathias. *Antiq. jud.,* XVII, VI, 4. Ce Mathias pourrait bien être le Theudas ou Théodas de saint Luc. Car les noms de Mathias, en hébreu, et de Théodas (abrégé de Théodoros), en grec, ont la même signification : « don de Dieu. » Ils peuvent donc avoir été portés à la fois par un même individu, d'après un usage assez fréquent chez les Juifs.

4° On relève dans le discours de saint Étienne des inexactitudes relativement à l'histoire du peuple d'Israël, Act., VII, 4, 6.

C'est à tort qu'on impute ces inexactitudes, si elles existent, à l'auteur des Actes; elles sont le fait de l'orateur dont saint Luc rapporte les paroles. Le martyr, quoique rempli du Saint-Esprit, n'était pas nécessairement inspiré dans sa harangue. Il pouvait donc se tromper sur quelques points indifférents à la substance des choses, comme l'ont remarqué le V. Bède et plusieurs commentateurs.

VIII. *Commentaires principaux.* — 1° *Commentaires anciens.* Saint Jean Chrysostome a écrit sur les Actes un commentaire homilétique; Cassiodore (Ve siècle), *Complectiones in Acta Apostolorum;* V. Bède, *Expositio super*

Acta Apostolorum, et *Liber retractationis in Actus Apostolorum;* Théophylacte (XI[e] siècle), *In Acta Apostolorum.* — 2° *Commentaires modernes.* Catholiques : Érasme, *Adnotationes,* Bâle, 1516; Vatable, *Adnotationes,* Paris, 1545; Gagnæus, *Scholia in Actus Apostolorum,* Paris, 1552; Arias Montanus, *Elucidationes in Acta Apostolorum,* Anvers, 1575; Lorinus, S. J., *In Acta Apostolorum commentaria,* Lyon, 1605; Gaspard Sanchez, S. J., *Commentarii in Actus Apostolorum,* Lyon, 1616; Fromond, *Actus Apostolorum... illustrati,* Louvain, 1654. — Protestants : Van Limborgh, Rotterdam, 1711; Pearce, Londres, 1777. — 3° *Commentaires récents.* Catholiques : Beelen, *Commentarius in Acta Apostolorum,* 2[e] édit., Louvain, 1864; Patrizi, *In Actus Apostolorum commentarii,* Rome, 1867; Bisping, *Exegetisches Handbuch,* Munster, 1871; Crampon, *Les Actes des Apôtres,* 1872; Crelier, *Les Actes des Apôtres,* dans la sainte Bible de Lethielleux, Paris, 1883. — Protestants : J. G. Rosenmüller, *Scholia in Novum Testamentum,* 1821-1835; Baur, *Paulus der Apostel,* 1867; Baumgarten, *Apostelgeschichte,* Halle, 1852; Lekebusch, *Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte,* Gotha, 1854. J. CORLUY.

ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES. Sous les noms divers de πράξεις, *actus, acta,* περίοδοι ou « voyages », *martyria, passiones,* etc., on a retrouvé les restes ou les traces de documents prétendant nous raconter les missions apostoliques. Originaires pour la plupart de milieux asiatiques ou phrygiens, à une époque où les communautés chrétiennes de ces régions étaient infestées de gnosticisme et de manichéisme, ils ont été de bonne heure exclus de l'usage catholique ou expurgés. Voir ABDIAS 6. Le pape saint Léon écrivait, en 447 : « Il faut veiller, et c'est surtout au zèle des prêtres que nous en faisons un devoir, à ce que les livres falsifiés et en désaccord avec la sincère vérité ne soient point lus parmi les catholiques. Mais les Écritures apocryphes, qui, sous le couvert du nom des Apôtres, contiennent le germe de tant d'erreurs, non seulement doivent être interdites, mais complètement supprimées et brûlées. Si, en effet, elles renferment quelques pieux éléments, jamais elles ne sont exemptes de venin, et le charme de leurs fables a cet effet caché de séduire par le merveilleux du récit pour mieux envelopper le lecteur dans les rets de leurs hérésies. » *Epist.* XV, 15, t. LIV, col. 688. Le peu qui nous reste de cette littérature, négligé des hagiologues du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, n'a été recueilli et étudié convenablement que de nos jours. Mais on a vu alors que ces pièces apocryphes et fabuleuses constituent une contribution d'une haute valeur à l'histoire des trois premiers siècles. La critique, qui a beaucoup démoli, reconstruit aussi : ce chapitre de l'histoire littéraire chrétienne sera l'une de ses plus ingénieuses et durables reconstructions. On la doit aux publications de J. C. Thilo, C. Tischendorf, W. Wright, auxquels il faut ajouter MM. Malan, Zahn, Usener, Bonnet, Guidi et les Bollandistes, mais très particulièrement aux recherches de M. Lipsius, professeur de théologie à l'université d'Iéna, dont le travail, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichten,* Brunswick, 1883-1890, encore qu'on y trouve trop de traces des idées rationalistes démodées de l'école de Tubingue, ne laisse pas d'être le gros œuvre de cette reconstitution. Le présent article a pour objet d'inventorier les *Acta* anciens que nous possédons sur les Apôtres, et de résumer aussi brièvement que possible les résultats acquis sur l'origine de ces *Acta.*

I. *Acta S. Johannis.* — Des fragments grecs (tous nos *Acta* anciens ont été originairement grecs) des *Acta* de l'apôtre saint Jean, publiés par Thilo, *Fragmenta Actuum S. Johannis a Leucio Charino conscriptorum,* Halle, 1847; puis de nouveau par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1851, p. 266-276, ont été reproduits par M. Th. Zahn dans une monographie de valeur, *Acta Joannis,* Erlangen, 1882, p. 219-252. De ces *Acta* primitifs, on possède une sorte d'adaptation ou remaniement attribué à Prochorus, disciple de saint Jean, cf. Act., VI, 5, publié en latin, pour la première fois, par de la Bigne (1575), dans sa *Bibliotheca maxima Patrum;* en grec, pour la première fois, par M. Zahn, *op. cit.,* p. 3-165 : ce pseudo-Prochorus est une œuvre catholique des environs de l'an 500, et vraisemblablement d'origine palestinienne. Zahn, p. LX; Lipsius, t. I, p. 406. Ajoutons un autre remaniement, celui-ci latin et décoré du nom de Méliton; nous en parlerons à l'article MÉLITON. A en juger par les quatre fragments grecs que nous possédons et par le récit de mort ou μετάστασις Ἰωάννου, qui a dû en faire partie, Zahn, p. 238 et suiv., les *Acta Johannis* anciens étaient une œuvre d'origine gnostique. M. Zahn, p. CXLV, les date des environs de l'an 130; M. Lipsius, t. I, p. 515, les attribue à la seconde moitié du II[e] siècle.

Pour donner un spécimen de cette littérature, je citerai un hymne gnostique, incorporé dans les *Acta Johannis,* Zahn, p. 220-221 : « Gloire à toi, Père! — Et nous qui l'entendions, nous répondions : Amen. — Gloire à toi, Verbe! Gloire à toi, Grâce! — Amen. — Gloire à toi, Esprit! Gloire à toi, Saint! Gloire à ta gloire! — Amen. — Nous te louons, ô Père; nous te rendons grâce (εὐχαριστοῦμεν), ô Lumière en qui l'ombre n'habite point! — Amen. — De celui de qui nous rendons grâce (ἐφ' ᾧ εὐχαριστοῦμεν), je parle : être sauvé je veux, et sauver je veux. — Amen. — Être délivré je veux, et délivrer je veux. — Amen. — ... Manger je veux, et être nourri je veux. — Amen. — ... La Grâce est notre chorège (χορεύει) : chanter (αὐλῆσαι) je veux : dansez en chœur (ὀρχήσασθε) tous! — Amen. » On dirait un hymne orphique. Et ceci, que nous ne possédons qu'en latin :

> Lucerna sum tibi, ille qui me vides.
> Janua sum tibi, quicumque me pulsas.
> Qui vides quod ago, tace opera mea.
> Verbo illusi cuncta, et non sum illusus in totum.

De cet hymne d'une si singulière poésie, rapprochez les très belles prières eucharistiques que la *Metastasis* met dans la bouche de saint Jean présidant à la fraction du pain au moment de mourir. Zahn, p. 243 :

« Et ayant demandé du pain, il rendit grâces en disant : Quelle louange, quelle offrande, quelle action de grâces dans cette fraction du pain t'offrirons-nous, sinon toi seul? Nous glorifions ton nom prononcé par le Père, nous glorifions ton nom prononcé par le Fils, nous glorifions la résurrection, à nous révélée par toi. Nous glorifions, de toi, la semence, la parole, la grâce, l'ineffable pierre précieuse,... le diadème, et le Fils de l'homme pour nous annoncé, et la vérité, et la paix, et la gnose, et la liberté, et le don de se réfugier en toi! Car tu es seul Seigneur, et la racine de l'immortalité, et la source de l'incorruptibilité, et l'assiette des siècles! »

II. *Acta S. Andreæ.* — Un important fragment grec nous en est parvenu sous le titre de *Acta SS. Andreæ et Mathiæ in civitate Anthropophagorum,* publié pour la première fois par Thilo, *Acta SS. apostolorum Andreæ et Mathiæ,* Halle, 1847, et à nouveau par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* p. 132-166. M. Wright a publié une version syriaque du même morceau dans ses *Apocryphal Acts of the Apostles,* Londres, 1871, t. II. Il ne faut pas confondre ces *Acta* anciens avec l'*Epistola encyclica presbyterorum et diaconorum Achaiæ de martyrio S. Andreæ,* publiée en dernier lieu, en grec, par Tischendorf, *op. cit.,* p. 105-131, et qui, tout en dépendant partiellement de nos *Acta,* est une œuvre catholique des environs de la fin du IV[e] siècle. Nos *Acta,* qui ont eu une grande circulation chez les catholiques, ont été cependant à l'origine une œuvre gnostique, et l'on y relève encore quelques traces de gnosticisme. D'après M. Lipsius, t. I, p. 603, ils seraient de la seconde moitié du II[e] siècle.

III. *Acta S. Thomæ.* — Une partie du texte grec de

ces *Acta* avait été publiée par Thilo, *Acta Thomæ,* Leipzig, 1823, et à nouveau par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* p. 190-234. Le texte complet grec a été reconstitué et publié par M. Max Bonnet, professeur à la faculté des lettres de Montpellier, *Acta Thomæ,* Leipzig, 1883. Dans l'intervalle, M. Wright en avait publié une version syriaque dans ses *Apocryphal Acts of the Apostles,* t. II. Les *Acta Thomæ* sont aujourd'hui le spécimen le plus complet de cette littérature légendaire. Les traces de gnosticisme y sont nombreuses, spécialement dans les développements oratoires sur l'ascétisme et sur la virginité, thèmes chers aux gnostiques : on y a relevé, comme dans les *Acta Johannis* ci-dessus, plusieurs morceaux en forme d'hymne. D'après M. Lipsius, t. I, p. 346, les *Acta S. Thomæ* seraient du second quart du IIIe siècle.

Voici, comme spécimen, le « cantique de la Sagesse » ou de l' « Église », dont l'original était probablement syriaque, et, en toute hypothèse, bien singulièrement dans le goût de Bardesanes. Il est chanté dans un festin païen, par une *psaltria* juive, que saint Thomas a convertie en secret. Bonnet, p. 8-9; Lipsius, t. I, p. 301-303 : « La jeune vierge est fille de la Lumière, et sur elle rejaillit et repose la splendeur des rois. Superbe et doux est son regard, resplendissant d'une beauté lumineuse. Ses vêtements ressemblent aux fleurs printanières, et un suave parfum s'en exhale... Sur sa tête trône la Vérité; à ses pieds, la Joie... Sa langue est comme le velum d'une porte, qui se soulève pour laisser passer. Sa nuque est comme le degré [suprême] que le Démiurge a posé. Ses deux mains découvrent le chœur des Éons heureux, et ses doigts désignent les portes de la Ville. Sa couche nuptiale est étincelante, et des suavités de baume, de myrrhe et de fleurs jonchées s'en échappent... Autour d'elle, pour la protéger, sont ses fiancés; ils sont huit, huit choisis par elle. Au nombre de sept sont ses paranymphes, qui marchent devant elle comme un chœur. Douze sont ses serviteurs, qui vont le visage tourné vers la fiancée [?], dont le regard les éclaire. Et avec elle [?] ils seront toute l'éternité, et éternelle sera leur joie. Et ils auront leur place à ces noces où les grands seront convoqués, à ce festin où les Éons sont conviés. Et ils seront revêtus de robes royales... Dans la joie, dans l'allégresse ils seront, et ils glorifieront le Père de l'univers, ce Père dont ils ont reçu la douce Lumière, dont le visage les a éclairés, dont l'ambroisie a été leur nourriture, dont le vin a été leur breuvage, ce vin qui apaise toute soif et tout désir de la chair. »

IV. *Acta SS. Petri et Pauli.* — Nous possédons deux monuments différents sur les deux apôtres romains. Le premier est intitulé dans les manuscrits : *Martyrium SS. Petri et Pauli apostolorum a Lino papa græce conscriptum et orientalibus Ecclesiis destinatum.* Ce pseudo-Linus a été publié pour la première fois par le Fèvre d'Étaples, dans son *Commentarius in Epistolas Pauli,* Paris, 1512; puis par de la Bigne, dans sa *Bibliotheca maxima Patrum,* t. II, p. 67-73. Voyez aussi Bolland., *Acta sanctorum junii,* t. V (1709), p. 424-428. Le texte latin est traduit indubitablement du grec; mais l'original grec est demeuré jusqu'à ce jour inédit, à l'exception d'un fragment signalé par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* p. XX, et publié par M. Lipsius, *Jahrbücher fur protestantische Theologie,* 1886, p. 86-106. Le second monument est intitulé *Marcelli, quem discipulum Petri apostoli ferunt, de mirificis rebus et actibus beatorum Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi.* Ce pseudo-Marcellus a été publié pour la première fois par Florentini dans son édition du *Martyrologe hiéronymien,* Lucques, 1668, et reproduit par Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* Hambourg, 1703, t. III, p. 632-653. Thilo, *Acta Petri et Pauli,* Halle, 1837, puis Tischendorf, *ouvr. cit.,* p. 1-39, ont donné l'original grec du pseudo-Marcellus.

Le pseudo-Linus n'est qu'un fragment ou abrégé tardif, du Ve-VIe siècle (ainsi Lipsius). Mais ce pseudo-Linus a pour source des περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου grecques, dont on a retrouvé des fragments, indépendants du pseudo-Linus, d'abord dans le *De excidio urbis Hierosolymitanæ* du pseudo-Hégésippe, œuvre de la seconde moitié du IVe siècle (368 environ), peut-être même œuvre de saint Ambroise; ensuite dans les Actes des saints Nérée et Achillée, Bolland., *Acta sanctorum maii,* t. III (1680), p. 6 et suiv., lesquels ne sont pas postérieurs au pseudo-Hégésippe; surtout enfin dans les Actes latins de saint Pierre, découverts récemment dans un palimpseste de Verceil du VIe siècle, *Actus vercellenses.* M. Lipsius voit dans ces περίοδοι une œuvre gnostique de la seconde moitié du IIe siècle.

Voici quelques citations des prières que le pseudo-Linus met sur les lèvres de saint Pierre : « O croix, qui as réuni l'homme à Dieu, et qui l'as si magnifiquement arraché au domaine de la captivité diabolique! O croix, qui remets perpétuellement sous les yeux de l'humanité la passion du Sauveur du monde et la rédemption de la captivité humaine! O croix, qui chaque jour partages aux peuples fidèles la chair immaculée de l'Agneau, qui dissipes par le calice salutaire les cruels venins du serpent, et qui éteins les feux de l'épée flamboyante qui fermait aux croyants le seuil du paradis!... » Lipsius, t. II, 1, p. 264. « Seigneur, tu es pour moi ami et père, l'auteur de mon salut, mon désir, mon rafraîchissement, mon rassasiement. Tu m'es tout, et tout est pour moi en toi. Tu m'es tout; et tout ce qui est, tu l'es pour moi. En toi nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. Et voilà pourquoi nous devons nous tourner vers toi pour tout avoir. Donne-nous, Seigneur, l'objet de tes promesses, ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce que le cœur de l'homme n'a jamais senti monter en lui, ce que tu as préparé à qui t'aime... Nous te prions, Seigneur Jésus, nous t'invoquons, nous te glorifions, nous te confessons, nous t'honorons, dans l'infirmité de notre humanité, parce que tu es le seul Seigneur, et qu'il n'y en a point d'autre que toi. A toi l'honneur, à toi la gloire, à toi la puissance, maintenant et dans des siècles de siècles! Ainsi soit-il. » *Ibid.* Ces belles prières eucharistiques sont à rapprocher de celles que nous ont fournies les *Acta Johannis,* et que l'on retrouve dans les *Acta Andreæ.*

Le pseudo-Marcellus est, au contraire du pseudo-Linus, une œuvre catholique; elle paraît avoir existé dès le commencement du IVe siècle. Mais M. Lipsius, et c'est ici que se retrouve le *postulatum* de Tubingue, veut qu'elle soit un simple remaniement catholique d'une œuvre ou légende ébionite, dans laquelle, au lieu des trois personnages Pierre, Paul, Simon, il n'y en aurait plus que deux, Pierre et Simon-Paul, le magicien Simon n'étant que le masque de l'Apôtre des Gentils. J'emprunte ces dernières lignes à une recension faite par M. l'abbé Duchesne, *Bulletin critique,* 1887, p. 161-167, de la publication de M. Lipsius, et où M. Duchesne a montré que des deux légendes, celle qui était ancienne, c'était la légende gnostique, celle du pseudo-Linus. « Commodien, Arnobe, les Constitutions apostoliques, dans leurs plus anciennes rédactions, en dépendent certainement... Et il y a lieu de croire qu'Origène, lui aussi, dépend des actes gnostiques... Il est clair, du reste, que, sur plus d'un point, la légende gnostique a inspiré la légende catholique. » Enfin un passage important des *Philosophumena,* VI, 20, dont l' « auteur écrivait à Rome vers l'an 225 », empêche de « faire remonter au delà du IIIe siècle les premières rédactions de la légende » prétendue ébionite.

Nous voilà donc en présence de quatre légendes apostoliques, de Jean, d'André, de Thomas, de Pierre et Paul, toutes quatre d'origine gnostique, et toutes quatre (sauf celle de saint Thomas) datant de la seconde moitié du IIe siècle. Ces quatre légendes furent de bonne heure réunies en une collection, collection mise sous le nom d'un même auteur, l'auteur présumé des *Acta S. Johannis,* Leucius.

Le patriarche Photius (IXe siècle) en avait encore un exemplaire, qu'il décrit dans son *Myriobiblon*, *Cod.* 114, t. CIII, col. 389, sous le titre de Αἱ τῶν Ἀποστόλων περίοδοι ; il appelle l'auteur Leucius Charinus; ledit exemplaire contenait les *Acta* de Pierre, Jean, André, Thomas et Paul. C'étaient bien les nôtres, et dans leur intégrité. Photius les condamne fortement, comme une œuvre entachée de docétisme, de dualisme et d'encratisme. Cette même collection existait en latin, et une lettre de Turribius, évêque d'Astorga, écrite vers 447, nous signale ces mêmes Actes d'André, de Jacques et de Thomas, « specialiter illos qui appellantur sancti Joannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit, » comme très répandus parmi les Priscillianistes. *S. Leonis epistolæ*, XV bis, 5, t. LIV, col. 694. Saint Augustin nous témoigne, en plusieurs occasions de ses polémiques contre les manichéens, que cette même collection des Actes de Pierre, Jean, André, Thomas et Paul, était en grande faveur dans la secte, et y circulait toujours sous le nom de Leucius, t. XLII, col. 539. Le décret dit du pape Gélase, et qui est du commencement du VIe siècle, les condamne en ces termes : « Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi. » Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 150. Il n'est pas prouvé que saint Épiphane ait connu la collection, encore qu'il cite tous ces *Acta* individuellement ; mais il connaissait le nom de Leucius, et il fait de ce personnage un disciple de l'apôtre saint Jean, lequel aurait avec l'apôtre combattu les ébionites. *Hær.* LI, t. XLI, col. 897. Fictif ou non, ce personnage est celui à qui sont attribués les *Acta S. Johannis*. Il ne paraît pas que les autres *Acta* aient à l'origine porté le nom de Leucius, ni non plus qu'ils soient sortis d'une même officine, encore que leur théologie appartienne à une même époque et à un même milieu asiatique.

V. *Acta S. Pauli et S. Theclæ*. — Ils ont été publiés en grec pour la première fois par Grabe, *Spicilegium sanctorum Patrum*, 1714, t. I, p. 95-144; puis par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 40-63. M. Wright en a publié une version syriaque, *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. II, p. 116-145. Ces *Acta*, soit grecs, soit syriaques, paraissent n'être qu'une édition catholique expurgée des *Acta* primitifs. Peu de personnages des premiers temps du christianisme ont eu dans l'ancienne Église une renommée comparable à celle de Thècle; elle est tenue pour la première femme martyre, et mise sur le même rang que saint Étienne dès le IIIe siècle (ainsi Cyprien d'Antioche, Méthodius, Eusèbe, saint Épiphane, saint Isidore de Péluse, etc.). Au IVe siècle, on montrait son *martyrium* aux portes de Séleucie d'Isaurie, *S. Silviæ aquitanæ peregrinatio*, édit. Gammurrini, Rome, 1887, p. 73-74, au même titre que l'on montrait celui de saint Thomas à Édesse, *ibid.*, p. 62. C'est ce personnage, dont l'historicité est surtout établie par le fait de l'existence de son tombeau à Séleucie, qui a servi de thème au développement romanesque des *Acta Pauli et Theclæ*. De ce roman saint Jérôme écrivait en 392, *De viris ill.* 7, t. XXIII, col. 651 : « Igitur περίοδους Pauli et Theclæ et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus... Sed et Tertullianus, *De Baptismo*, 17, vicinus eorum temporum, refert presbyterum quemdam in Asia σπουδαστὴν apostoli Pauli, convictum apud Joannem quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse. » Le témoignage de Tertullien atteste l'existence des *Acta Pauli et Theclæ* à la fin du IIe siècle, et si l'on se tient à la lettre même de l'affirmation de Tertullien, c'est à l'époque de Trajan (98-117) qu'il faudrait rapporter la composition desdits *Acta* (ainsi M. Zahn). Il est plus probable que nous avons là une œuvre encratite (plutôt que gnostique), voisine de l'origine du montanisme : du troisième quart du IIe siècle environ. — Voir Lipsius, *ouvr. cit.*, t. I, 1, p. 424-467; C. Schlau, *Die Acten des Paulus und der Thekla*, Leipzig, 1877; A. Rey, *Étude sur les Acta Pauli et Theclæ*, Paris, 1890.

VI. *Acta S. Matthæi*. — Nous possédons en grec un *Martyrium S. Matthæi in Ponto*, publié pour la première fois par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 167-189. Il débute par une des plus gracieuses fictions de toute cette littérature : l'apparition devant saint Matthieu de l'enfant Jésus sous la figure d'un des saints Innocents, « qui chantent les psaumes dans le paradis. » On y a relevé des traces de gnosticisme. D'après M. Lipsius, ces *Acta* auraient été composés au commencement du IIIe siècle, *op. cit.*, t. II, 2, p. 121. — Les Bollandistes (le P. Stilting) ont publié le texte latin d'une légende éthiopienne de saint Matthieu, qui est une légende monophysite de beaucoup de valeur pour l'histoire du christianisme en Abyssinie, mais qui est indépendante de nos *Acta* gnostiques. Voir *Acta sanctorum septembris*, t. VI (1757), p. 220-224.

VII. *Acta S. Philippi*. — Des quinze πράξεις ou chapitres dont se composaient anciennement ces *Acta*, deux (la quinzième et la seconde) ont été publiées par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 75-104; huit (la première, et de la troisième à la neuvième) par M. l'abbé Batiffol dans les *Analecta Bollandiana* de 1890. M. Wright a donné la version syriaque de ces mêmes *Acta* grecs dans ses *Apocryphal Acts of the Apostles*, t. II. Ici encore nous avons affaire à une œuvre gnostique. D'après M. Lipsius, t. II, 2, p. 15, elle daterait du commencement ou de la première moitié du IIIe siècle. Mais, de plus, nous avons affaire à une légende en partie localisée à Hiérapolis (Phrygie), et dont les attaches archéologiques sont manifestes. Voyez *Bulletin critique*, t. XI, 1890, p. 478.

VIII. *Acta S. Bartholomæi*. — Nous en avons, sous le titre de *Martyrium S. Bartholomæi*, une πρᾶξις, par le pseudo-Abdias, publiée en grec pour la première fois par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 243-260, en latin à peu près littéralement traduite dans les Bollandistes, *Acta sanctorum augusti*, t. V (1741), p. 34-38. Ce qui nous reste là est très sensiblement entaché de nestorianisme. D'après M. Lipsius, t. II, 2, p. 71, ce *Martyrium* ne daterait que de la seconde moitié du Ve siècle, ou de la première moitié du VIe; mais il dépendrait d'un récit purement juif, d'une date fort ancienne.

IX. *Acta S. Barnabæ*. — Un texte grec en a été publié par le P. Papebroch, Bolland., *Acta sanctorum junii*, t. II (1698), p. 431-435, et réédité par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 64-74. Ces *Acta* sont mis sous le nom de l'évangéliste saint Marc, comme les *Acta S. Bartholomæi* sont mis sous le nom de Craton, disciple des Apôtres, et ils sont un pastiche catholique des Actes canoniques des Apôtres. Cet apocryphe, sûrement antérieur à la fin du Ve siècle, puisqu'il est oublié déjà de l'auteur grec de l'*Inventio reliquiarum S. Barnabæ*, lequel est de la fin du Ve siècle ou du commencement du VIe, Bolland., *ouvr. cit.*, p. 436-452 ; cet apocryphe, dis-je, serait, d'après M. Lipsius, fondé sur des *Acta* vraisemblablement gnostiques de la seconde moitié du IIIe siècle au plus tôt.

X. *Doctrina Addai*. — Elle représente ici tous les actes de Thaddée : c'est le récit de la mission de Thaddée (= Addaï) et d'Aggée à Édesse. Elle a été publiée en syriaque, qui est l'original, par Cureton, *Ancient Syriac documents*, Londres, 1864, et étudiée par M. Lipsius dans une monographie à part, *Die edessenische Abgar-Sage*, Brunswick, 1880, et tout récemment par M. l'abbé Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, Paris, 1888. Voyez l'article ABGAR de ce dictionnaire, et aussi *Bulletin critique*, 1889, p. 41-48. La *Doctrina Addai* est une œuvre catholique de la fin du IIIe siècle ou du commencement du IVe; mais elle a eu pour source une légende écrite syriaque plus ancienne, connue de l'historien Eusèbe, remontant à la première moitié du IIIe siècle, et que l'on est convenu de désigner sous le nom d'*Acta edessena*. Des *Acta Thaddæi* grecs, datant de la première moitié du IVe siècle, mais tributaires de la *Doctrina Addai*, ont été publiés pour la première fois par Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 261-265.

D'autres Actes ou légendes apostoliques ont été en circulation dans l'ancienne Église, mais on n'en a recueilli que des traces fort effacées : des *Acta SS. Simonis et Judæ*, des *Acta S. Jacobi Zebedæi*, des *Acta S. Jacobi Alphæi*, des *Acta S. Mathiæ*, dont il ne reste de vestige que dans la littérature copte. Signalons enfin des *Acta S. Timothei*, publiés en grec et étudiés par M. Usener, *Acta S. Timothei*, Bonn, 1877. Ils sont d'un intérêt tout à fait secondaire.

En résumé, nous avons : du IIe siècle, les *Acta* des saints Pierre et Paul, de saint Jean, de saint André, de sainte Thècle; du IIIe, ceux de saint Thomas, de saint Matthieu, de saint Philippe, et ces *Acta* divers, à nous venus de milieux asiatiques ou phrygiens très pénétrés de gnosticisme et d'encratisme, nous sont un élément précieux pour l'histoire de la pensée chrétienne populaire à cette époque bien obscure de son développement. Cela soit dit de tout ce qu'il y a de dogmatique et d'éthique dans cette littérature. Quant à tout ce qu'il y a d'historique, d'archéologique, et en un mot de tradition locale dans ces documents, on ne peut l'indiquer ici qu'*in globo :* l'analyse de ces éléments réels n'a pas été faite par M. Lipsius, et l'a été seulement pour une faible part par M. von Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten*, dans le *Rheinisches Museum*, 1864, p. 161-183, 380-401. Le travail reste à faire, et il suffit de mentionner quelques faits, je ne dis pas comme la venue de saint Pierre à Rome (les preuves en sont multiples et indépendantes tant du pseudo-Linus que du pseudo-Marcellus), mais comme le *Domine quo vadis*, la tradition des missions de saint Thomas dans l'Inde, etc., pour marquer l'intérêt d'une telle recherche.

En outre des publications mentionnées ci-dessus de Thilo, Tischendorf, Wright, Lipsius, Zahn, Usener, Bonnet, Batiffol, on consultera S. C. Malan, *The conflicts of the holy Apostles, an apocryphal book of the eastern Church, translated from an Ethiopic manuscript*, Londres, 1871; J. Guidi, *Gli atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici*, dans le *Giornale della società asiatica italiana*, t. II (1888), p. 1-68; O. de Lemm, *Koptische apokryphe Apostelacten*, dans les *Mélanges asiatiques*, t. X (1890), de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg; un excellent exposé de vulgarisation dans G. Salmon, *A historical introduction to the study of the books of the New Testament*, 4e édit., 1889, ch. XIX : *Apocryphal Acts of the Apostles*, p. 352-386.

P. BATIFFOL.

ACTON Radulphe, prêtre anglais, qui écrivait vers l'an 1320, a laissé des commentaires sur les Épîtres de saint Paul. Voir J. Leland, *De Scriptoribus illustribus britannicis*, 2 in-8°, Oxford, 1709.

ADA, hébreu : *'Âdâh*, « ornement; » Septante : Ἀδά.

1. ADA, la première des deux femmes de Lamech, mère de Jabel et de Jubal. Gen., IV, 19, 20, 23.

2. ADA, fille d'Élon, Héthéen, épouse d'Ésaü et mère d'Éliphaz. Gen., XXXVI, 2, 4, 10, 12, 16. Au chapitre XXVI, 34 de la Genèse, elle est appelée BASEMATH. Il ne faut pas confondre Ada ou Basemath, fille d'Élon, avec Basemath, fille d'Ismaël, autre femme d'Ésaü.

ADAD, hébreu : *Hădad;* Septante : Ἀδάδ.

1. ADAD, fils de Badad et successeur de Husan dans le royaume d'Idumée. Il défit les Madianites sur les terres de Moab. Le nom de sa capitale est Avith (Septante : Γετθαίμ). Gen., XXXVI, 35-36; I Par., I, 46, 47.

2. ADAD, autre roi d'Idumée, successeur de Balanan. Il régna dans la ville de Phaü. I Par., I, 50, 51. Il est appelé Adar, Gen., XXXVI, 39. Il vient le huitième sur la liste des rois d'Idumée, donnée par Moïse, Gen., XXXVI, 31-39, et est le seul dont la mort n'est pas mentionnée. L'auteur des Paralipomènes, qui reproduit cette liste, ajoute : « et il mourut. » I Par., I, 51. Il semble donc qu'Adad était encore sur le trône quand Moïse dressa cette liste. Ne serait-il pas ce roi d'Idumée, auquel il demanda en vain le passage par ses terres? Num., XX, 14-21. Voir IDUMÉE.

3. ADAD (hébreu : *Hădad;* une fois *'Ădad* par erreur, III Reg., XI, 17; Septante : Ἄδερ), issu de la race royale d'Édom, est peut-être un descendant du précédent. Lorsque Joab, à la tête des troupes de David, vint en Idumée pour exterminer toute la population mâle, ce prince, alors tout jeune, réussit à s'échapper avec quelques serviteurs de son père. Il s'enfuit dans le pays de Madian, et par le désert de Pharan vint chercher un asile en Égypte. A l'époque de la guerre d'Idumée, vers le milieu du règne de David, Osochor, cinquième roi de la vingt et unième dynastie, ou bien Psinachès, son successeur, régnait à Tanis. Combien de temps Adad séjourna-t-il dans le désert ou en Égypte avant de se présenter à la cour de Tanis? On l'ignore. Le pharaon qui lui fit un bienveillant accueil fut probablement Psousennès II (Psioukhanou II), ou peut-être Psinachès, son prédécesseur. Il lui donna une maison et des terres pour son entretien, et le prit en telle affection, qu'il lui fit épouser la sœur de la reine Taphnès (voir ce nom), sa femme. Adad en eut un fils, nommé Genubath (voir ce nom), qui fut élevé à la cour de Tanis avec les enfants du roi. A la nouvelle de la mort de David et de Joab, Adad pria le pharaon de le laisser retourner dans son pays. Le récit, dans le texte hébreu et dans la Vulgate, est ici brusquement interrompu, et ne dit pas s'il obtint l'autorisation du souverain. III Reg., XI, 14-22. Le ℣. 14 cependant donne à entendre qu'il revint en Idumée. Les Septante l'affirment expressément : « Et Ader (Adad) s'en retourna dans son pays. » III Reg., XI, 22. Le texte hébreu a subi certainement quelque altération en cet endroit; car, après avoir laissé inachevée l'histoire d'Adad, il raconte l'épisode de Razon, pour revenir ensuite à Adad et le faire régner en Syrie (℣. 25). Pour mettre plus d'ordre et de suite dans la narration, on a proposé d'appliquer à Razon le ℣. 25 de cette façon : « Outre le mal que faisait Adad, il (Razon) abhorrait Israël, et il *régna sur la Syrie.* » Mais qu'ajoute cette remarque au ℣. 24, où l'on vient de dire qu'il fut établi roi à Damas? Il est beaucoup plus logique et plus simple de rattacher, avec le *Codex Vaticanus* (voir *Polyglotte de Walton*), l'épisode de Razon (℣. 23, 24 et commencement du ℣. 25) au ℣. 14; la fin du ℣. 25 devient ainsi la suite naturelle des ℣. 21-22, en lisant, comme les Septante, « Édom, » אדם, au lieu de « Aram », ארם, du texte hébreu actuel, c'est-à-dire ד, *daleth,* au lieu de ר, *resch :* « Quand Adad eut appris en Égypte la mort de David », il quitta l'Égypte « et il régna en Idumée ».

Cet épisode d'Adad doit-il se placer au commencement ou à la fin du règne de Salomon? D'après Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 274-281, ce fut dès le début de ce règne que des troubles éclatèrent en Idumée : le puissant roi les apaisa bientôt. Selon Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, p. 253, Adad n'aurait conquis une partie de l'Idumée et constitué un royaume qu'à la fin du règne de Salomon. Que faut-il penser? D'un côté, il semble bien, comme nous l'avons vu plus haut, qu'Adad revint dans son pays, dès qu'il apprit la nouvelle de la mort de David et de Joab, par conséquent dès le début de Salomon. III Reg. XI, 21. D'un autre côté la révolte d'Adad est donnée par l'écrivain sacré comme un châtiment des fautes de Salomon, ℣. 14 et contexte : elle doit donc être placée vers la fin de ce règne. On peut très bien tout concilier en disant avec M. Vigouroux, *Bible et découvertes*, 5e édit., t. III, p. 423, note 1. « Hadad fut vraisemblablement l'ennemi de Salomon pendant tout son règne, à la manière des tribus bédouines, qui cherchent toujours à piller plutôt qu'à faire des con-

quêtes; mais il ne fit de mal sérieux au roi d'Israël que dans les dernières années de ce prince. Jusque-là il avait probablement vécu comme un chef de tribu nomade. »

Tout en créant de sérieuses difficultés à Salomon à la fin de son règne, Adad ne paraît pas même alors s'être emparé de toute l'Idumée, puisque le monarque israélite pouvait, sans être inquiété, équiper une flotte dans son port d'Asiongaber, à l'extrémité sud de l'Idumée. III Reg., IX, 26. Il fallait, pour faire le commerce avec Ophir, que Salomon fût maître de la partie occidentale de ce pays. La route de Palestine à Asiongaber, qui côtoie cette partie, du nord au sud, devait donc être restée libre et sûre. D'un autre côté, le royaume que se fit Adad ne dut pas être longtemps indépendant : nous voyons, en effet, que du temps de Josaphat il n'y avait pas de roi en Idumée. III Reg., XXII, 48. Sous Joram, l'Idumée, conquise par David, s'affranchit du joug de Juda et se donna un roi. IV Reg., VIII, 20-22; II Par., XXI, 8. Voir IDUMÉE.

E. LEVESQUE.

4. **ADAD**, dieu syrien. Voir HADAD 2.

ADADA (hébreu : *'Ad'âdâh ;* Septante : 'Αρουήλ), ville située sur la frontière méridionale de Juda, et mentionnée une seule fois dans la sainte Écriture, Jos., XV, 22, où elle est citée entre Dimona et Cadès. Il n'en est pas question dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, mais on l'a retrouvée de nos jours dans les ruines qui ont conservé exactement le même nom, *'Ad'adah,* à l'est de Bersabée, entre cette ville et la mer Morte. G. Armstrong, Ch. W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* 1889, p. 4. A. LEGENDRE.

ADADREMMON (hébreu : *Hadadrimmôn*), ville de la plaine d'Esdrelon, mentionnée une seule fois, dans ce texte du prophète Zacharie : « En ce jour, il y aura un grand deuil dans Jérusalem, tel que fut celui d'Adadremmon dans la plaine de Mageddon. » XII, 11. Les versions et les commentateurs ont donné à ce verset différentes interprétations, qu'il faut examiner avant d'arriver au véritable sens.

Les Septante ont ainsi rendu la dernière partie du texte : ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου, « comme le deuil du grenadier coupé dans la plaine. » Il n'est pas nécessaire de chercher ici, avec saint Cyrille d'Alexandrie, une allusion au désespoir de l'agriculteur qui voit couper cet arbre, dont il admire la beauté et apprécie l'utilité, *Comment. in Zach.,* t. LXXII, col. 226; ni, avec Théodoret, une allusion au bruit des bûcherons qui l'abattent, *Explan. in Zach.,* t. LXXXI, col. 1946 : la méprise des traducteurs grecs est évidente. Ils ont pris des noms propres pour des noms communs : ainsi ils rattachent *hadad* à la racine arabe *hadda,* « émettre un son grave, » dont le sens est parfois appliqué au mugissement des vagues se brisant sur le rivage, cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 365; J. F. Schleusner, *Lexicon græcum Vet. Test.,* Londres, 1829, t. III, p. 14; puis ils font de *rimmôn* le nom d'un fruit bien connu, « la grenade, » ou de l'arbre qui le produit, et enfin de *megiddôn,* le participe passé de *gâdad,* « couper. »

La paraphrase chaldaïque voit ici un double deuil : 1° « celui de la mort d'Achab, fils d'Amri, tué par Hadadrimmon, fils de Tabrimmon, » à Ramoth-Galaad, III Reg., XV, 18, et XXII, 29-38; 2° « celui de la mort de Josias, fils d'Amon, que Pharaon le Boiteux (Néchao) tua dans la plaine de Mageddo. » IV Reg., XXIII, 29. La première application est fausse : l'auteur fait, sans preuve, de Hadadrimmon le même personnage que Benhadad, roi de Syrie. L'identification fût-elle vraie, ajouterons-nous avec Rosenmüller, que la grammaire et l'histoire nous interdiraient ce sens; en effet, au lieu de « deuil d'Adadremmon », il eût fallu dire « deuil d'Achab », puisque la plainte avait nécessairement pour objet le roi d'Israël, et non son meurtrier; et puis on n'a jamais entendu parler d'un deuil public qui ait accompagné la fin de ce roi tristement célèbre par son impiété. *Scholia in Vet. Test.,* Leipzig, 1828, VIIe partie, t. IV, p. 343. La seconde explication est, comme nous le verrons, la seule vraie; aussi la version syriaque explique-t-elle bien la pensée en remplaçant Hadadrimmon par « fils d'Amon ».

Enfin, les massorètes eux-mêmes semblent n'avoir pas compris la signification du mot qui nous occupe, et leur ponctuation repose uniquement sur le sens vulgaire de *rimmôn,* « grenade; » mais ce fruit n'a aucun rapport avec la divinité dont nous parlerons tout à l'heure.

Parmi les commentateurs, Hitzig voulut d'abord reconnaître dans le deuil d'Adadremmon celui qu'aurait occasionné la mort d'Ochozias, tué par Jéhu. IV Reg., IX, 27. Mais la fin de ce roi ne fut jamais, pas plus que celle d'Achab, un deuil national pour les Hébreux. Abandonnant du reste cette hypothèse, Hitzig en inventa plus tard une autre, que nous pouvons encore moins accepter, et qui a cependant rencontré un certain nombre d'adhérents : Movers, Merx, Wellhausen et Reuss. Voici comment ce dernier l'expose : « Selon toute probabilité, Hadadrimmon est le nom d'une divinité adorée par les païens du nord de la Palestine et dans la Syrie (IV Reg., V, 18, et les nombreux noms propres composés avec Hadad), et plus particulièrement celle du soleil printanier, dont tout le monde connaît le mythe tel qu'il a été poétiquement transformé par les Grecs (Adonis). La mort du dieu (dans le sens symbolique et astronomique) était célébrée dans tout l'Orient par une grande fête funèbre, qui a fourni le cadre d'une jolie pièce de Théocrite, *Idylle* 13, et d'une belle élégie de Bion. Ce nous semble chose assez naturelle que le prophète prédise ici aux Israélites sauvés et repentants un deuil tout aussi grand que celui de la fête funèbre du paganisme, à laquelle ils ont sans doute pris part dans leurs égarements polythéistes, comme cela nous est d'ailleurs explicitement attesté par Ézéchiel, VIII, 14. » *La Bible, Ancien Testament,* IIe partie, *Les Prophètes,* Paris, 1876, t. I, p. 355.

Ce rapprochement avec la vision d'Ézéchiel semblait donner un certain appui à l'hypothèse; elle a cependant été avec raison rejetée par Ewald, et surtout par Wolf Baudissin, qui l'a complètement détruite. *Real-Encyklopädie für prot. Theol.,* 2e édit., t. V, p. 493 ; *Studien zur semit. Religionsgeschichte,* 1876, t. I, p. 295 et suiv. Il est vrai que Thammuz ou Adonis avait un culte célèbre en Phénicie et en Syrie : une rivière portait son nom (aujourd'hui le *Nahr-Ibrahim,* un peu au-dessous de Byblos). Voir THAMMUZ. Mais est-il donc croyable que le prophète Zacharie ait assimilé la pénitence d'Israël aux lamentations d'un culte idolâtrique et souvent obscène? Non, personne n'admettra que l'homme de Dieu ait osé comparer la chose la plus sainte, la douleur et la mort du Christ, à ces rites voluptueux auxquels se livraient les femmes phéniciennes dans les fêtes du dieu Soleil. Le nom même d'Adadremmon s'oppose à cette opinion, car il ne convient pas et n'a jamais été donné à Adonis.

Ce nom, qui a reçu des monuments assyriens son explication définitive, se compose de deux mots, dont Schrader expose ainsi le sens : « On savait déjà par les écrivains classiques que *Hadad* était, chez les Syriens, le dieu du ciel et du soleil. Macrobe, *Sat.* I, 23. Or les monuments nous montrent que ce dieu *Dad,* c'est-à-dire *Hadad,* est identique à l'assyrien *Rammânu, Râmânu,* le dieu du tonnerre et de la tempête (racine *ra'am, ra'amân,* « le tonnant, » *'ain* compensé par le redoublement du *mem*). Le même idéogramme (AN) IM sert également pour les deux noms; en sorte que le composé *Hadad-Rammân* indique que le dieu du ciel *Hadad* est ici regardé surtout comme le « dieu de la tempête », rappelant ainsi le Ζεὺς βροντήσιος, Ζεὺς βροντῶν, ou le « Jupiter « tonans ». *Die Keilinschriften und das alte Test.,* 2e édit., Giessen, 1883, p. 454. M. de Vogüé, dans la *Revue archéologique,* juin 1868, t. XVII, pl. XV, n° 28, et fig. 24, p. 440,

et dans les *Mélanges d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1868, pl. VI, n° 28, texte p. 125-126, et fig. 24, texte p. 121, a reproduit un demi-ellipsoïde de calcédoine et un cylindre du Musée britannique, sur lesquels le dieu Hadad est représenté avec ses attributs. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 247 et 249. On croit également reconnaître le dieu Ramman, sur un bas-relief de Nimroud, dans le personnage figuré debout, le front orné d'une double paire de cornes, portant une hache d'une main, tenant de l'autre le faisceau trifide, dont les Grecs armèrent plus tard le bras de Jupiter, et qui représente la foudre. Cf. Vigouroux, *ouv. cité*, t. IV, p. 337, pl. 148, d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. LXV.

Cependant quelques assyriologues donnent du mot qui nous occupe une explication différente. Fried. Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 269, dit que Ramanu ou Rammanu signifie « exalté ». Wright regarde comme probable la lecture *Hadar-Rammon*, la première partie, *Hadar*, se retrouvant dans le nom de *Ben-Hadar*. Le sens du composé semble être alors : « Glorieux est le seul exalté. » Cf. Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883, p. 479.

Quoi qu'il en soit de la signification, le nom ne fut jamais attribué à Adonis. Il ne peut indiquer ici qu'une localité, ainsi appelée du dieu qu'on y adorait peut-être avant la conquête de Chanaan par les Hébreux, ou ainsi nommée, depuis la chute du royaume d'Israël, par quelques colons syriens ou assyriens, établis en cet endroit. Une pareille appellation n'est pas étonnante dans un pays où l'on rencontre assez fréquemment des noms de lieu rappelant le souvenir de quelque divinité, comme Baalgad, Jos., XI, 17, Baalthamar, Jud., XX, 33, etc. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Zacharie*, XII, 11, t. XXV, col. 1515, nous parle de cette « ville d'Adadremmon, Ῥοῶνος dans la version des Septante, qui se trouvait auprès de Jezraël, et de son temps s'appelait Maximianopolis, dans la plaine de Mageddon ». L'ancien nom a subsisté (comme celui de Bethsan, l'ancienne Scythopolis, dans Beisân), et s'est conservé dans *Roummanéh*, petit village situé à six kilomètres au sud de Ledjoun, l'ancienne Mageddo, et qui, réduit actuellement à une vingtaine de misérables habitations, ne renferme aucune trace d'antiquité, sauf quelques citernes pratiquées dans le roc et un puits. Cette identification, proposée par Van de Velde, « paraît très légitime, dit M. V. Guérin, et s'appuie non seulement sur le rapprochement, ou plutôt sur l'identité de l'hébreu *Rimmôn* et de l'arabe *Roummanéh*, mais encore sur le passage du prophète Zacharie, qui nous apprend que Hadad-Rimmon était voisine de Mageddo. » *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 229.

Si maintenant nous voulons connaître le vrai sens du texte prophétique, nous le trouverons dans cette hypothèse, admise par la grande majorité des commentateurs, qu'il s'agit ici du deuil occasionné par la mort de Josias. IV Reg., XXIII, 29-30; II Par., XXXV, 20-25. Comme le roi d'Égypte Néchao marchait vers l'Euphrate pour s'emparer de la forteresse de Carchamis, point stratégique important, Josias vint l'arrêter et l'attaquer auprès de Mageddo, dans cette plaine d'Esdrelon, théâtre de tant de combats illustres dans l'histoire. Malgré les assurances pacifiques du pharaon, le roi de Juda persiste dans son entreprise belliqueuse; mais ses troupes sont battues, lui-même tombe mortellement blessé par la flèche d'un archer égyptien, et son corps est ramené à Jérusalem. La mort du pieux roi répandit partout le deuil et la consternation. Avec lui le dernier soutien de la religion et du trône de Juda descendait dans les tombes de Sion. Les poètes de l'époque, et surtout Jérémie, le grand chantre de la douleur, composèrent des élégies, et le souvenir de ce cruel événement se conserva longtemps après la captivité. Nous lisons, en effet, dans le deuxième livre des Paralipomènes, XXXV, 25, d'après l'hébreu, que « tous les chanteurs et chanteuses parlent, dans leurs chants funèbres, de Josias jusqu'à ce jour, et c'est devenu une loi en Israël, et l'on trouve ce chant écrit dans les Lamentations », recueil qui malheureusement n'est pas parvenu jusqu'à nous.

Les détails que nous venons de donner suffisent pour répondre à la double objection ainsi formulée par Reuss : « Mais le deuil de Josias s'est fait à Jérusalem et non à Hadadrimmon, et il serait assez extraordinaire qu'un prophète contemporain de Darius, fils d'Hystaspe, ait choisi comme exemple d'un grand deuil un événement qui avait eu lieu tout un siècle auparavant. » *Les Prophètes*, t. I, p. 355. S'il est vrai, en effet, que le corps du roi fut ramené à Jérusalem, ne peut-on pas dire que les lamentations sur sa mort commencèrent à l'endroit même où il fut mortellement frappé? ou bien le « deuil d'Adadremmon » ne signifie-t-il pas « deuil au sujet d'Adadremmon », ou de la calamité nationale qui s'y produisit (Baudissin)? D'un autre côté, Zacharie, prédisant les lamentations causées par la mort du Messie, trouvait un terme frappant de comparaison dans celles qu'avait excitées la mort du pieux roi Josias, événement toujours présent à la mémoire du peuple. A. LEGENDRE.

ADAÏA, hébreu : *'Ădâyâh*, « Jéhovah orne. »

1. **ADAÏA**. Voir HADAÏA.

2. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐ), fils d'Éthan et père de Zara, de la descendance de Gerson, premier fils de Lévi. I Par., VI, 41 (26). Ancêtre d'Asaph, célèbre chantre. Au ℣. 21, il est appelé ADDO.

3. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα), de la tribu de Benjamin, et fils de Séméi. I Par., VIII, 21.

4. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα; Vulgate : *Adaias*, I Par., IX, 12), prêtre, fils de Jéroham, revint de la captivité de Babylone. I Par., IX, 12; II Esdr., XI, 12.

5. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐας), prêtre, descendant de Bani, épousa une femme étrangère après le retour de la captivité. I Esdr., X, 29.

6. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα; Vulgate : *Adaias*), descendant d'un autre Bani; prit également une femme étrangère. I Esdr., X, 39.

7. **ADAÏA** (Septante : Ἀδαΐα), descendant de Juda par Pharès. II Esdr., XI, 5.

8. **ADAÏA** (hébreu : *'Ădâyâhû*; Septante : Ἀδία), père de Maasias, qui fut l'un des quatre chefs choisis par Joïada pour l'aider à rassembler les lévites et le peuple, et à faire reconnaître Joas, roi de Juda. II Par., XXIII, 1-7.

ADALI (hébreu : *Hadlaï*, « en repos; » Septante : Ἐλδαΐ), de la tribu d'Éphraïm, et père d'Amasa, un des principaux chefs de cette tribu, qui, à l'instigation du prophète Oded, demandèrent aux Israélites de relâcher leurs frères de Juda, faits prisonniers dans une bataille livrée contre Achaz. II Par., XXVIII, 12.

ADALIA (hébreu : *'Ădalyâ'*; Septante : Βαρεά), cinquième fils d'Aman, attaché à la potence avec son père et ses frères sur l'ordre d'Assuérus, Esth., IX, 8.

1. **ADAM** (hébreu : *'Âdâm*; Septante : Ἀδάμ), le premier homme et le père du genre humain.

PREMIÈRE PARTIE : HISTOIRE D'ADAM

Adam est un nom générique qui s'applique à la femme aussi bien qu'à l'homme, parce qu'il désigne l'être humain en général. Gen., V, 2. Il est employé pour la première fois sans article, comme nom propre, dans Gen., III, 17.

On pense généralement que ce nom, qui signifie « rouge », fut donné au premier homme à cause de la terre rouge, *'ădâmâh*, dont il avait été formé, Gen., II, 7; il était ainsi pour lui une leçon continuelle d'humilité. Dans la suite, il eut la même signification générale que « homo » en latin, et « homme » en français, tandis que *'îš* désigna l'homme par opposition à la femme, *'iššâh*.

I. *Création d'Adam.* — L'auteur de la Genèse fait deux fois le récit de cette création : il la raconte d'abord, Gen., I, 26-30, comme faisant partie de la formation de l'univers, qu'elle complète et couronne; il y revient plus loin, Gen., II, 7, etc., pour expliquer la manière dont Dieu créa le premier homme, et passer ensuite, II, 8; V, 5, à l'histoire d'Adam comme père et chef de l'humanité. La création d'Adam eut lieu à la fin de l'œuvre divine, au sixième jour, c'est-à-dire, selon l'interprétation qui prévaut aujourd'hui, à la sixième époque du monde, quand, par suite des évolutions cosmiques et géologiques, la température et la composition de l'air, l'ordre des saisons, en un mot toutes les conditions nécessaires à l'existence de l'homme furent dans un point convenable. Alors, selon la manière de parler familière aux Pères, le monde se trouva comme une maison préparée et ornée pour le père de la famille humaine, comme un royaume prêt à recevoir son souverain, celui qui était la fin et le complément de tout l'ouvrage des six jours. Cf. Lactance, *Div. Inst.*, II, 9, t. VI, col. 305; S. Ambroise, *Epist. XLIII ad Horontianum*, t. XVI, col. 1129; S. Jean Chrysostome, *Hom. VIII in Gen.*, t. LIII, col. 71; Denys le Petit, *De creatione hominis*, t. LXVII, col. 351.

« Et [Dieu] dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Gen., I, 26. C'est la nature humaine qui, d'après saint Augustin, *De Trinitate*, I, 7, t. XLII, col. 829, est ici désignée par le mot « homme », comme l'indique la suite : « Il le créa à l'image de Dieu, et il les créa mâle et femelle, et il les bénit, etc. » Gen., I, 27-28. Dieu s'était contenté d'un simple commandement pour produire toutes les autres créatures : « Que cela soit, » ou : « Que la terre, que les eaux produisent ; » mais, pour créer l'homme, il sembla entrer en délibération avec lui-même, comme devant un ouvrage qui dépassait tous les autres en grandeur et en importance : « Faisons, » dit-il. Tous les Pères ont vu dans ce mot l'indication d'une certaine pluralité des personnes en Dieu, soit que le Père s'adresse au Fils, Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IVe sem., 5e élév.; S. Chrysostome, *Homil. VIII in Gen.*, 3, t. LIII, col. 71; soit qu'il parle en même temps au Fils et au Saint-Esprit, selon le sentiment commun. S. Irénée, *Contra hæreses*, IV, præf., et 37, t. VII, col. 975; S. Grégoire de Nysse, *Orat. Ia in « faciamus hominem »*, etc., t. XLIV, col. 260. Des exégètes modernes ont voulu voir dans ce verbe un pluriel de majesté, qui exprimerait la plénitude de l'être divin. Quelque haute idée que la raison nous donne de l'homme, la révélation divine pouvait seule nous apprendre qu'il a été créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire qu'il est l'image ressemblante de Dieu, selon l'interprétation de saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 16, t. XLII, col. 1054; cf. Sap., II, 23, selon les Septante, et I Cor., XI, 7. Les mots « à sa ressemblance » ne servent qu'à donner plus de force à l'idée de conformité qu'exprime le mot d' « image ». Nous voyons, en effet, les mêmes expressions employées pour signifier la ressemblance d'Adam et de son fils Seth, Gen., V, 3, et l'Écriture se sert séparément tantôt de l'une, tantôt de l'autre, pour rendre l'idée énoncée ici. Voir Gen., I, 26-27; V, 1; IX, 6; Eccli., XVII, 1; Col., III, 10. Les Pères cependant distinguent très souvent entre l'image et la ressemblance : ils entendent la première d'une conformité naturelle par l'intelligence, la volonté, la liberté, etc.; tandis que la ressemblance résulterait des qualités morales, et surtout de la sainteté produite dans l'âme par la grâce habituelle. Du reste, qu'ils admettent ou non une distinction réelle dans le sens de ces deux mots, ils sont unanimes à reconnaître, quelque nom qu'ils lui donnent d'ailleurs, une double image de Dieu dans l'homme : l'image naturelle et l'image surnaturelle. Nous nous occuperons plus loin de cette dernière. Touchant l'image naturelle, ils se sont demandé dans quelle faculté de l'âme Dieu l'avait principalement imprimée. Les réponses à cette question sont très diverses, les uns voyant cette image dans la simplicité de l'âme, les autres dans sa spiritualité; ceux-ci dans son immortalité, ceux-là dans le libre arbitre, etc. Ces opinions, au fond, se complètent les unes les autres plutôt qu'elles ne se contredisent; car toutes ces facultés et prérogatives sont comme autant de rayons, et cette image est le centre d'où ces rayons émanent. Quant à l'image même, par laquelle l'homme ressemble à Dieu d'autant plus qu'il est plus élevé au-dessus de la brute, elle est dans la raison, selon la doctrine de saint Augustin, qui paraît la plus communément reçue. *Tr. III in Joa.*, 4, t. XXXV, col. 1398; cf. *De Trinitate*, XIV, 8, t. XLII, col. 1044.

Dieu ajoute : « Et qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, aux bêtes, à toute la terre et à tous les reptiles qui se meuvent sur la terre. » Gen., I, 26. Au lieu du singulier : « qu'il commande », l'hébreu porte le pluriel : « qu'ils commandent. » Cet empire sur les animaux est donc donné à Ève aussi bien qu'à Adam, c'est-à-dire à toute l'humanité. En effet, comme le remarque saint Chrysostome, Adam ne s'enfuit point à leur vue ni à leur approche, quand Dieu les lui amena pour les nommer, et Ève parla sans aucune crainte avec le serpent. *Homil. IX in Gen.*, 4, t. LIII, col. 79; cf. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, IVe sem., 1re élév. Le péché fit perdre à l'homme ce pouvoir; toutefois Dieu tempéra son châtiment en ne soustrayant à sa domination que les animaux les moins utiles, tandis qu'il laissa soumises à son obéissance un grand nombre d'espèces qui l'aident dans ses travaux, ou lui fournissent de quoi se nourrir et se vêtir. S. Chrysostome, *Homil. IX in Gen.*, 5, t. LIII, col. 79.

Avec cet empire sur les animaux, confirmé par une bénédiction spéciale, le Seigneur donna à l'homme le domaine de toutes les plantes et de tous les arbres qui croissent sur la terre, afin qu'ils servissent à sa nourriture. Gen., I, 28-29. Un certain nombre de Pères et de commentateurs concluent de ce passage, rapproché de Gen., IX, 3, que l'usage de la viande fut interdit à l'homme jusqu'après le déluge, Origène, *Hom. I in Genes.*, t. XII, col. 159; S. Chrysostome, *Hom. XVII in Genes.*, 4, t. LIII, col. 245; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 18, t. XXIII, col. 23; mais cette opinion est loin d'être certaine. Voir CHAIR DES ANIMAUX.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la Genèse, après avoir parlé de la création du premier homme comme faisant partie de la création universelle, I, 26-30, revient une seconde fois à lui pour décrire la manière dont eut lieu sa formation, et raconter ensuite son histoire. « Le Seigneur, dit-elle, forma donc l'homme du limon de la terre. » Gen., II, 7. L'hébreu met « poussière » au lieu de « limon ». On voit par ces paroles que le corps de l'homme a été tiré directement de la terre. Ensuite Dieu « souffla sur son visage un souffle de vie, et l'homme devint animé et vivant », Gen., II, 7, c'est-à-dire que Dieu créa dans le corps de l'homme une âme, un esprit. Moïse a ajouté « sur son visage », parce que c'est là surtout que se manifeste l'intelligence et que la noblesse de ses traits révèle chez l'homme une âme bien supérieure à celle des bêtes. S. Augustin, *De Civit. Dei*, XII, 23, t. XLI, col. 373. La manière dont l'Écriture distingue l'âme du corps est la condamnation du matérialisme.

Le langage de la Genèse semble indiquer deux actions successives dans la création d'Adam : d'abord Dieu lui forme un corps de la poussière de la terre; ensuite il crée une âme dans ce corps qui a déjà une figure humaine. C'est ainsi que l'a compris saint Chrysostome, *Hom. XII in Genes.*, 5, t. LIII, col. 103. Saint Augustin hésite en

plusieurs endroits entre la création successive et la création simultanée de l'âme et du corps, mais il penche évidemment vers la seconde opinion, *De Civit Dei,* XII, 23, t. XLI, col. 373; et c'est celle qu'enseigne formellement saint Thomas. *Summ. th.,* I, q. 91, a. 4, ad 3um. Il soutient que ni le corps n'a été fait avant l'âme, ni l'âme avant le corps; mais qu'il y a eu création simultanée de ces deux parties de l'être humain. Ce qui n'est pas contesté, c'est qu'Adam fut créé à l'état adulte : l'empire qu'il reçoit immédiatement sur les animaux, la parole divine : « Croissez et multipliez-vous, » et toute la suite du récit le montrent; la raison seule le dit assez d'ailleurs. Voir Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des savants,* 1862, p. 608.

II. *Élévation d'Adam à l'état surnaturel.* — Nous avons vu que tous les Pères enseignent qu'Adam portait en lui-même, outre l'image de Dieu imprimée dans son âme et dans ses facultés naturelles, une autre image bien supérieure à celle-là, et consistant dans la sainteté produite par l'infusion de la grâce divine. La formation de cette nouvelle image fut comme une seconde création, cf. II Cor., V, 17, plus belle que celle du ciel et de la terre. S. Augustin, *Tract. LXXII in Joa.,* t. XXXV, col. 1823. C'est l'œuvre spéciale de celui que nous appelons pour cela « Esprit créateur »; elle fit vivre Adam d'une vie surnaturelle, participation de la vie même de Dieu. Voir Ephes., IV, 24; Colos., III, 10; cf. Eccle., VII, 30. A quel moment eut lieu l'infusion de cette grâce et de la sainteté qui en résultait? D'après une opinion, que saint Thomas, in II, 4, a. 3, déclare avoir été la plus commune de son temps, Dieu n'aurait sanctifié Adam qu'un certain temps après l'avoir créé; mais selon le même saint Thomas, I, q. 95, a. 1, dont le sentiment est le plus accrédité de nos jours, il « aurait au même instant donné à nos premiers parents la nature et la grâce » dans l'acte même de la création.

Cette ressemblance surnaturelle avec Dieu pouvait être effacée et détruite par le péché, parce qu'elle était absolument gratuite et indépendante de la nature, dont elle ne faisait aucunement partie; tandis que l'image naturelle de Dieu ne diffère pas de la nature même de l'homme, et par conséquent est indestructible dans la vie présente comme dans la vie future. S. Bernard, *Serm. I in Annuntiat.,* 7, t. CLXXXIII, col. 386. C'est pour avoir méconnu cette vérité que Luther et d'autres ont exagéré plus ou moins les effets du péché originel.

III. *Adam dans le paradis terrestre.* — « Or le Seigneur Dieu avait planté dès le commencement un jardin de délices, » Gen., II, 8, ce que saint Chrysostome explique en ce sens que, à l'ordre de Dieu, la terre aurait produit les arbres de ce jardin. *Homil. XIII in Genes.,* 3, t. LIII, col. 108. Les mots « dès le commencement » désignent, d'après saint Augustin, le troisième jour de la création, la période de la création des végétaux. *De Genes. ad litter.,* VIII, 3, t. XXXIV, col. 374. L'hébreu peut se traduire autrement : « Et Jéhovah Élohim planta un jardin dans Éden à l'orient. » Dieu voulut que ce jardin fût le séjour d'Adam. Après donc qu'il l'eut créé, « il le plaça dans le paradis de délices, afin qu'il le travaillât et qu'il le gardât, » Gen., II, 15, pour « en conserver la beauté, ce qui revient encore à la culture », dit Bossuet, *Élévations,* ve sem., 1re élév. Ce travail n'avait rien de pénible, puisque ce jardin était un séjour de délices. Il préservait Adam des dangers de l'oisiveté; il lui rappelait en même temps que Dieu était son maître, et il le tenait ainsi dans une humble dépendance. S. Chrysostome, *Homil. XIV in Gen.,* 2, t. LIII, col. 113. Dieu affirma encore son droit souverain et son autorité en faisant défense à Adam de toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, Gen., II, 17; mais cette interdiction même fait éclater sa bonté et sa générosité pour l'homme, puisqu'elle s'arrêta à un seul arbre et laissa à sa jouissance tous les autres. Voir ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL. Cette défense s'adressait à Ève comme à Adam; la réponse qu'elle fait au serpent, Gen., III, 3, prouve qu'elle la connaissait, aussi bien que la sanction attachée par Dieu à son commandement : « Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort, » c'est-à-dire, d'après le sens de cet hébraïsme, certainement. Gen., II, 17. Dieu ne parle pas seulement de la mort de l'âme, résultant de la perte de la grâce et de l'amitié divine par le péché, comme le prétendaient les Pélagiens; il a en vue la mort dans toutes les acceptions du mot, S. Augustin, *De Civit. Dei,* XIII, 12, t. XLI, col. 385, et surtout, probablement, la mort du corps. Gen., III, 17-19; Rom., V, 12, 14, etc. Ce n'est pas à dire qu'à l'instant même de l'infraction, Adam dût être frappé de mort; mais, par le seul fait du péché, il était sujet à une mort infaillible. Le vrai sens de la sentence divine a été bien rendu par Symmaque : θνητὸς ἔσῃ, « tu seras mortel. »

Cependant, parmi tous les êtres vivants, Adam était seul de son espèce. Dieu le lui fit sentir en lui amenant les divers animaux, « pour voir quel nom il leur donnerait. » Gen., II, 19. Ce verset ne s'applique pas aux poissons; le premier homme et ses descendants imposèrent le nom aux animaux qui vivent dans l'eau à mesure qu'ils les connurent. S. Augustin, *De Gen. ad litt.,* IX, 12, t. XXXIV, col. 209. On peut étendre cette observation à d'autres catégories d'êtres qui n'étaient pas dans le paradis terrestre. Voir Tornielli, *Annales sacri,* in-fo, p. 68, 1620. Or « le nom qu'Adam donna à chaque animal est bien son vrai nom », Gen., II, 19, c'est-à-dire celui qui exprime exactement sa nature et ses propriétés. Adam ne put connaître cette nature et ces propriétés qu'en vertu d'une science infuse. S. Chrysostome, *Homil. XVI in Genes.,* 5, t. LIII, col. 116. Nul autre maître que Dieu lui-même n'avait pu l'instruire; nul maître aussi n'avait pu lui enseigner à parler, comme il le fait en formulant, au moins mentalement, les noms des animaux.

Adam nomma tous ces êtres sans en trouver un qui lui fût semblable. Gen., II, 20. Dieu dit alors : « Il n'est pas bon que l'homme soit [ainsi] seul [de son espèce]: faisons-lui une aide semblable à lui. » Gen., II, 18. Saint Augustin affirme avec insistance que c'est en vue de la seule propagation du genre humain que Dieu veut créer cette aide pour l'homme. *De Genesi ad litt.,* IX, 5, t. XXXIV, col. 396. Mais d'autres Pères sont moins exclusifs, et assignent encore à ce concours de la femme plusieurs fins différentes de celle-là. « Le Seigneur Dieu envoya donc un profond sommeil à Adam, et, lorsqu'il fut endormi, il tira une de ses côtes et mit de la chair à sa place. Et le Seigneur Dieu forma, avec la côte qu'il avait tirée d'Adam, une femme, et il la lui amena. » Gen., II, 21-22. Le récit biblique met en évidence la dignité de la femme : délibération divine avant sa création comme avant celle de l'homme, et pareille solennité dans l'exécution. Le corps d'Adam est comme la terre vivante de laquelle Dieu prend le corps de celle qui va être sa compagne. Ce sommeil du premier homme, pendant lequel le Seigneur accomplit son œuvre, ne fut pas un sommeil ordinaire. S. Augustin, *Tract. IX in Joa,* 4, t. XXXV, col. 1463. Ce fut une sorte d'extase dans laquelle Adam comprit le sens de ce que Dieu opérait en lui. S. Augustin, t. XXXIV, col. 408; S. Épiphane, *Hæres.,* 48, t. XLI, col. 861. Dieu lui fit voir combien étroite était l'union du mariage, en prenant une de ses côtes pour en former le corps de son épouse. Il lui montra en même temps par là qu'elle devait être sa compagne et son égale : il ne la tira pas de sa tête parce qu'elle ne devait pas le gouverner, ni de ses pieds parce qu'il ne devait pas la regarder comme sa servante, mais la considérer et l'aimer comme une partie de lui-même. S. Thomas, I, q. 92, a. 3.

Lorsque Adam, au sortir de son sommeil, vit la compagne que Dieu lui présentait, ses regards, qui n'avaient jusqu'alors rencontré que les formes des animaux, se reposèrent enfin sur un être semblable à lui, ayant un visage et des yeux où se reflétait une intelligence semblable à la sienne, et il s'écria : « Voici maintenant l'os de mes

os et la chair de ma chair. Celle-ci s'appellera *'issa* (littéralement, *hommesse*), parce qu'elle a été tirée de *'is* (l'homme). C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une même chair, » Gen., II, 23-24; « ils seront [même] une seule chair. » Matth., XIX, 6. La phrase « et ils seront deux, » etc., est attribuée par Notre-Seigneur Jésus-Christ à Dieu, qui aurait ainsi complété la pensée d'Adam. Matth., XIX, 4. Si c'est Adam lui-même qui l'a prononcée, il n'a pu parler ainsi que dans un esprit prophétique, comme le disent saint Augustin, *De Genesi*, IX, 19, t. XXXIV, col. 408, et d'autres anciens. Il y en a qui veulent que ce soit une réflexion ajoutée par l'historien sacré. Dans tous les cas, c'est une vérité enseignée par Dieu, et ces paroles expriment à la fois l'institution divine du mariage et la promulgation de ses deux lois fondamentales: l'unité et l'indissolubilité. Dieu a pu tolérer ou même permettre qu'on s'en écartât depuis, « mais il n'en fut pas ainsi au commencement. » Matth., XIX, 8.

Le premier homme et la première femme « étaient nus, nous dit la Genèse, II, 25, et ils n'en avaient point honte ». C'était là un des privilèges de l'état heureux dans lequel Dieu les avait créés. Ils avaient reçu de lui, en effet, outre ce qui était essentiel à leur nature, des dons qui, sans appartenir à l'ordre de la grâce, étaient néanmoins tout à fait gratuits et qu'on appelle pour cela préternaturels. On en compte communément quatre : l'intégrité ou absence de la concupiscence; une science éminente, qui n'était le fruit ni de l'étude ni de l'expérience; l'immortalité du corps, et l'exemption de la douleur. Ces dons, avec la grâce sanctifiante selon les uns, sans cette grâce selon les autres, constituaient la justice originelle ou rectitude parfaite dans laquelle l'homme fut créé, Eccli., VII, 30, et qu'Adam perdit par sa désobéissance. Voir Polman, *Breviarium theologicum*, part. I, n° 483, Paris, 1863, p. 87; Hurter, *Compendium theol. dogm.*, 6e édit., t. II, n° 365, Scholion, p. 270.

IV. *Chute d'Adam.* — Dieu avait imposé à Adam un commandement pour l'éprouver. Le démon, jaloux de sa félicité, voulut le perdre; mais, au lieu de s'attaquer directement à Adam, il s'adressa d'abord à Ève, persuadé que par elle il ferait plus sûrement tomber Adam. L'événement lui donna raison. Ève, séduite, mangea du fruit défendu et en apporta à Adam, en lui répétant sans doute les mensongères promesses du tentateur; ces promesses enflèrent Adam de la même présomption qu'elles avaient inspirée à Ève. S. Chrysostome, *Homil. XVI in Genes.*, 4, t. LIII, col. 130; il mangea donc de ce fruit à son tour.

La désobéissance d'Adam fut une faute d'une gravité exceptionnelle, à cause de l'importance du précepte qui avait pour but de faire reconnaître à la créature la souveraineté du Créateur, et à cause de la sévérité des menaces dont Dieu l'avait accompagné. Adam fut d'autant plus inexcusable, que Dieu, qui pouvait multiplier les commandements, lui en avait imposé un seul, et des plus faciles. Il réunit de plus en un seul acte un grand nombre de péchés : l'orgueil, par lequel il voulut ressembler à Dieu, Gen., III, 5, 22; la gourmandise, une complaisance coupable envers Ève. La punition suivit de près la faute.

Aussitôt qu'Adam eut mangé de ce fruit funeste, « les yeux de l'un et de l'autre furent ouverts, et, comme ils connurent qu'ils étaient nus, ils cousirent ensemble des feuilles de figuier et s'en firent des ceintures. » Gen., III, 7. Ils s'aperçurent de leur nudité après leur péché, parce qu'ils avaient perdu le vêtement de la grâce, S. Chrysostome, *Homil. XVI in Genes.*, 3, t. LIII, col. 131; ils tremblent alors et ils se cachent au milieu des arbres, lorsque, à la brise du soir, ils entendent la voix du Seigneur qui marche dans le paradis. Gen., III, 8.

Mais « Dieu appela Adam et lui dit : Où es-tu? » Gen., III, 9. Adam ne pouvait se méprendre sur cette question : c'était un reproche en même temps qu'une parole de commisération et de bonté. « J'ai entendu votre voix dans le paradis, répondit-il, et j'ai eu peur, parce que j'étais nu, et je me suis caché. » Gen., III, 10. Dieu lui fait voir, Gen., III, 11, que c'est son péché qui a mis à nu ce que couvrait la grâce. « Étrange nouveauté dans l'homme, de trouver en soi quelque chose de honteux! Ce n'est pas l'ouvrage de Dieu, mais le sien et celui de son péché. » Bossuet, *Élévations*, VIIe sem., 3e élév. Adam, du reste, au lieu de reconnaître cette bonté et de faire l'humble aveu de sa faute, dit à Dieu : « La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a donné de ce fruit, et j'en ai mangé. » Gen., III, 12. C'était faire retomber indirectement son péché sur Dieu que d'accuser Ève en ces termes. S. Augustin, *De Genesi contra Manichæos*, II, 17, t. XXXIV, col. 209. Le Seigneur s'adresse alors à la femme, puis au serpent, et, après avoir infligé un châtiment à l'un et à l'autre, il revient à Adam : « Parce que tu as écouté, lui dit-il, la voix de ta femme (au lieu de la reprendre, et que, par une excessive complaisance), tu as mangé [du fruit] de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, la terre sera maudite à cause de ton péché, » Gen., III, 17, c'est-à-dire qu'elle sera privée de la bénédiction qui lui faisait porter spontanément ses fruits. « Féconde dans son origine et produisant d'elle-même les meilleurs fruits, maintenant, si elle est laissée à son naturel, elle n'est fertile qu'en mauvaises herbes. » Bossuet, *Élévations*, VIe sem., 13e élév. Elle produira des épines et des ronces, et l'homme se nourrira de l'herbe de la terre. Gen., III, 18. Il ne faut pas conclure de là, dit saint Augustin, *De Genesi ad litter.*, 18, t. XXXIV, col. 290, que les épines n'existaient pas avant le péché de l'homme; mais la terre du paradis n'en produisait peut-être pas, et d'ailleurs Dieu a pu permettre que, après le péché, elles aient poussé avec plus de facilité et dans d'autres conditions qu'auparavant. D'autre part, au lieu des fruits délicieux du paradis, qui venaient sans peine, Dieu assigne à Adam une nourriture bien différente, qu'il gagnera péniblement, à savoir, l'herbe de la terre; ce qui comprend, selon la force du mot hébreu, toute sorte de plantes et de légumes. Ces plantes suppléeront à l'insuffisance des fruits des arbres qu'il trouvera dans les champs ou qu'il plantera lui-même.

Dieu prononça ensuite contre Adam la condamnation annoncée, Gen., II, 17 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes à la terre de laquelle tu as été tiré; car tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Gen., III, 19. Au lieu du travail agréable et attrayant du paradis, Adam est ainsi soumis à un travail pénible, et cette vie laborieuse ne sera que l'acheminement vers la mort. La sentence de mort ne fut donc pas exécutée sur-le-champ, mais le travail et les peines de la vie auxquels il fut assujetti commencèrent aussitôt en lui leur œuvre de démolition. Adam, qui devait s'attendre à une mort immédiate, témoigna sa joie de vivre et son espérance de se survivre dans les enfants qui lui naîtraient, en appelant sa femme du nom d'Ève, « la vivante, » ou « celle qui donne la vie », parce qu'elle devint la mère de tous les vivants. Gen., III, 20. Dieu lui donna dans le paradis une dernière marque de sa bonté et comme un gage de sa providence : « Il fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau, et il les en revêtit. » Gen., III, 21. Ce qui veut dire, d'après plusieurs commentateurs, qu'il leur montra comment ils devaient se les procurer, et qu'ils exécutèrent ses ordres. Ces habits sont un triste indice du changement qui s'était fait dans leur condition : ils en eurent désormais besoin pour couvrir leur nudité, et pour se défendre contre les injures de l'air; la nature pourvoit au vêtement de tous les animaux, mais l'homme doit se procurer lui-même ses habits.

Il fallut enfin quitter ce paradis, qui ne pouvait être que le séjour de l'innocence, et dont Adam ne devait plus manger le fruit de vie. Des chérubins placés à la porte de l'Éden lui en interdirent l'entrée. Voir CHÉRUBINS.

V. *Adam depuis sa sortie du paradis jusqu'à sa mort.* — Combien de temps avait duré le séjour d'Adam dans

le paradis? La Genèse ne le dit pas, mais c'est le sentiment unanime des Pères qu'il avait été fort court. Ce premier commencement de l'homme était, en effet, pour lui une période d'épreuve; il avait à faire, en usant de son libre arbitre, son choix entre la fidélité à Dieu avec la conservation de son bonheur, et la désobéissance avec ses suites malheureuses. Or il ne fallait pas longtemps à Adam pour connaître son devoir et la félicité qu'il s'assurerait en y restant fidèle, aussi bien que le malheur qu'il s'attirerait en y manquant.

Quant à la vie nouvelle qu'il mena hors du paradis après sa faute, le récit biblique nous en apprend fort peu de chose; il nous en dit cependant assez pour nous faire comprendre que, soumis aux ordres de Dieu, il consacra son existence à la pénitence qui lui avait été imposée, et qu'il travailla la terre, mangeant ainsi « son pain à la sueur de son front ». Nous voyons, en effet, son fils aîné, Caïn, se livrer à l'agriculture; il ne faisait sans doute que suivre en cela l'exemple de son père. Abel, le second fils d'Adam, nous est également présenté comme assujetti à la loi du travail, mais sous une autre forme, celle de la vie pastorale. Gen., IV, 2. L'un et l'autre offrent des sacrifices au Seigneur, ce qui nous apprend d'une manière indirecte le culte qu'Adam lui-même lui rendait. Gen., IV, 3-4.

Lorsque Abel eut été tué par Caïn, Dieu donna à ses parents, pour le remplacer, Seth, qui ouvrit la série des patriarches antédiluviens, ancêtres de Noé. Gen., IV, 25-26. Nous ne trouvons dans la Genèse le nom d'aucun autre fils d'Adam. Il en eut cependant d'autres, de même qu'il eut des filles, dont aucune n'est nommée. « Après qu'Adam eut engendré Seth, il vécut huit cents ans, et il eut des fils et des filles. » Gen., V, 4. Il vécut en tout neuf cent trente ans. Gen., V, 5.

Le sentiment commun dans l'Église a toujours été qu'Adam reçut de Dieu le pardon de sa faute, et qu'il ne retomba plus dans l'état de péché. S. Irénée, *Hæres.*, III, 23, t. VII, col. 960; S. Jérôme, *Breviarium in Psalmos*, Ps. XCVIII, t. XXVI, col. 1123; S. Augustin, *Epist.* CLXIV *ad Evod.*, 3, t. XXXIII, col. 711. Cf. Sap., X, 1. L'Église grecque honore Adam et Ève d'un culte public et célèbre leur fête le 19 décembre.

VI. *Adam dans le Nouveau Testament; l'ancien et le nouvel Adam.* — Le nom et le souvenir d'Adam ne se retrouvent que dans quelques rares passages de l'Ancien Testament, par exemple, I Par., I, 1; Sap., X, 1; Eccli., XVII, 1-11; Tobie, VIII, 8. Dans le Nouveau, il est seulement nommé dans l'Épître de saint Jude, 14, à propos d'Énoch, et dans l'Évangile de saint Luc, qui le mentionne comme le premier ancêtre de Jésus-Christ, III, 38. Saint Paul lui fait une place beaucoup plus large. Nous nous bornerons à indiquer les passages dans lesquels il montre l'autorité de l'homme sur la femme, et l'obligation pour celle-ci d'obéir à son mari et de se laisser instruire par l'homme, loin de vouloir l'instruire. Il établit ces vérités en rappelant qu'Adam a été créé le premier, et que la femme a été tirée de lui; que ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais qu'au contraire la femme a été créée pour l'homme; qu'Adam ne fut pas séduit par le serpent, au lieu qu'Ève le fut. I Cor., XI, 8-9; I Tim., II, 11-14. Mais nous devons nous arrêter plus longuement à la doctrine qu'il expose, Rom., V, 12-21, et I Cor., XV, 22, 45. L'Apôtre appelle Jésus-Christ « le nouvel Adam ou le dernier Adam ». I Cor., XV, 45. Notre-Seigneur peut, en effet, être appelé le nouvel Adam, parce qu'il est le chef et le père de la famille spirituelle de tous les élus, comme Adam est le chef de l'humanité et le père de tous les hommes selon la chair; et il est le dernier Adam, parce qu'après lui il ne viendra plus pour nous un autre chef et un autre père. Chacun d'eux est chef de l'humanité: mais le premier infecte toute sa race du venin de son péché de désobéissance, tandis que le second, par son obéissance, mérite à tous ceux qu'il s'incorpore une vie nouvelle de justice et de sainteté. Le premier Adam est ainsi le type du second: celui-ci transmet la vie comme celui-là a transmis la mort. Rom., V, 12-21. Ce contraste renferme en abrégé toute la foi chrétienne et est le fondement de la religion.

Ces enseignements de saint Paul répondaient trop bien aux idées d'espérance chrétienne, qui sont comme la source commune d'inspiration des premiers artistes chrétiens, pour qu'Adam ne fût pas pour eux un sujet de prédilection. Son image, en effet, paraît souvent dans les catacombes, reproduite de diverses manières, mais ordinairement en compagnie d'Ève et au moment de la chute. Ce souvenir de la faute du premier Adam rappelait naturellement celui du salut apporté par le second. I Cor., XV, 22. Parfois même cette idée consolante est expressément indiquée, soit par la présence d'un personnage représentant le Sauveur, soit par quelque emblème qui le figure. Voir Fr. Büttner, *Adam und Eva in der bildenden Kunst bis Michel Angelo*, in-8°, Leipzig, 1887.

VII. *Traditions sur Adam.* — Les traditions de plusieurs anciens peuples sur l'origine et la formation du premier homme ont conservé le souvenir plus ou moins défiguré du récit mosaïque.

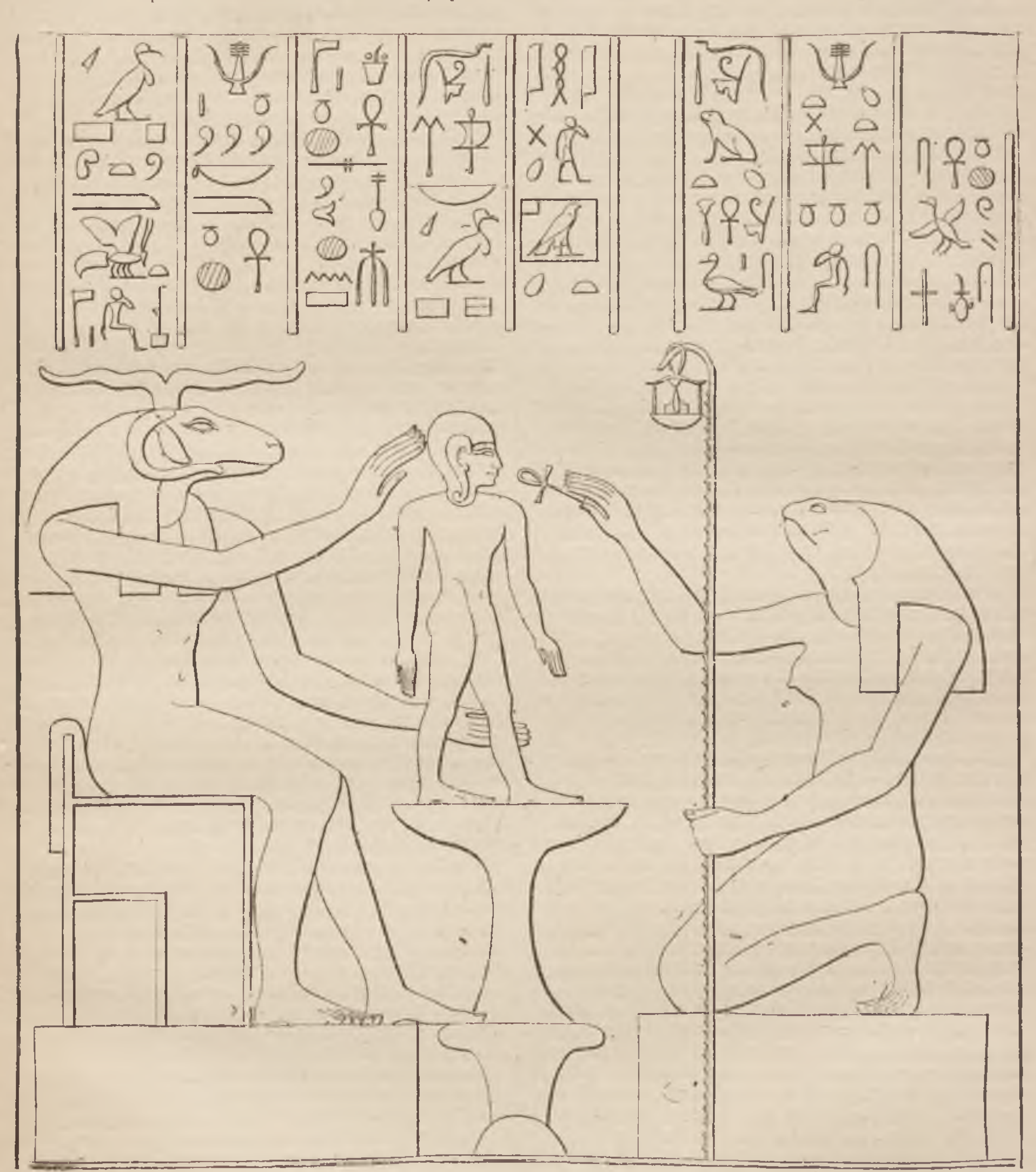
Chez les Sémites de la Chaldée et de l'Assyrie, nous trouvons, sur les tablettes cunéiformes découvertes dans les bibliothèques des rois ninivites, sinon un témoignage précis au sujet de la création de l'homme, du moins une affirmation indirecte de cette création, puisque Éa, le dieu de l'intelligence suprême, y est représenté comme « ayant formé de sa main la race des hommes », et comme « ayant fait l'humanité pour être soumise aux dieux ». Le récit de la cosmogonie chaldéenne, traduit en grec par Bérose, est plus explicite. Bélus se trancha la tête, et du sang qui en coula, pétri avec de la terre, les autres dieux formèrent les hommes, qui pour cette raison sont doués d'intelligence et participent à la pensée divine. Eusèbe, *Chron.*, I, 2, 5, t. XIX, col. 111-112; Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 23, et *Essai de commentaire sur Bérose*, p. 12.

Parmi les Chamites, les Phéniciens admettaient, d'après un fragment de Sanchoniathon, un premier homme, Protogonos, et une première femme, Æon (dont le nom semble être la traduction de celui d'Ève, *Ḥavah*), qui « inventa de manger du fruit de l'arbre ». Ils étaient issus l'un et l'autre du vent Calpios et de son épouse Baau (le Chaos). Un autre fragment parle de « l'autochtone, né de la terre », duquel descendent les hommes. Cf. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 20.

Selon les croyances de l'antique Égypte, Noum, Khnoum ou Khnoumis, le démiurge suprême, avait façonné l'homme avec de l'argile. Un bas-relief du temple de Denderah, qui pourrait presque servir d'illustration au texte même de la Genèse, II, 7, exprime très clairement cette croyance. A gauche, Khnoum, assis et les bras en avant, considère un enfant qu'il vient de fabriquer sur un tour à potier, et qui est debout et tourné à droite. De ce côté, une déesse agenouillée, Héqit, présente à ses narines une croix ansée, symbole de la vie. (Fig. 22.)

Comme les enfants de Sem et de Cham, ceux de Japhet ont conservé le souvenir de la création de l'homme. Ainsi, chez les Aryens d'Europe, l'homme est, au dire des Grecs, l'œuvre de Prométhée, qui le fabriqua avec quatre éléments, et surtout avec de la terre et de l'eau; toutefois les uns placent cette formation tout à fait à l'origine, les autres après la destruction d'une première humanité par le déluge de Deucalion. Il est juste d'observer que les légendes les plus anciennes de la Grèce ne font pas de Prométhée l'auteur de l'homme; il y apparaît seulement comme lui donnant la vie et l'intelligence par la communication du feu dérobé au ciel. Dollinger, *Le paganisme et le judaïsme*, Ire partie, liv. V, § 1; Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 24. Les Scandinaves ont consigné dans l'Edda l'histoire de l'immortelle Idhuma et de Bragi, le premier skalde, qui habitaient dans une parfaite innocence le délicieux Midhgard, le milieu du monde.

Les traditions aryennes de l'Asie occidentale nous présentent en Perse une mythologie plus compliquée, mais non moins significative. Un premier homme, Gayômaretan, est tué par Angromainiyus; de son sang répandu sur la terre est produit un arbre à double tronc, ayant la



22. — Le dieu Khnoum façonnant l'homme sur le tour à potier. D'après Lepsius, *Denkmäler*, IV, 70.

forme d'un homme et d'une femme. Ahura-Mazda sépare ces deux tiges et leur donne le mouvement, la vie et l'intelligence. Ainsi furent formés Meschya et Meschyâna, le premier homme et la première femme. Döllinger, *Le paganisme et le judaïsme*, Ire partie, liv. VI, § 2; F. Lenormant, *op. cit.*, t. I, p. 25-26. D'après ces traditions, contenues dans le Boundehesch, Yima n'est plus que le premier roi, tandis que dans les légendes plus anciennes, communes à tous les Aryas orientaux avant leur séparation en deux branches, il était le premier homme. Il s'appelait Yima chez les Iraniens, et Yama chez les Indiens, et réunissait tous les attributs d'Adam et de Noé. Lenormant, *op. cit.*, p. 30-31.

Dans l'extrême Orient, l'antique et immense empire de Chine est un témoin suffisant des traditions des peuples de la race jaune. Selon un résumé que le père Ko a fait des vieux auteurs de ce pays, Hoangti est l'ancien esprit qui créa l'homme au commencement et forma les deux sexes. Il est dit, dans un autre passage, que « Minhoa pétrit de la terre jaune pour en faire l'homme, et que c'est la vraie origine du genre humain ». *Mémoires sur les Chinois*, t. I, p. 104. Un lettré chinois a recueilli de nos jours tout ce qu'il a pu trouver dans les pagodes concernant les an-

ciennes divinités. On y voit la création du premier homme par un être suprême, et l'unité du premier couple, ayant pour vêtement une ceinture de feuillage. *Études religieuses,* mars 1890, p. 448.

Les traditions sur l'origine de l'homme ont encore laissé des débris très reconnaissables dans le nouveau monde et chez bien des peuples sauvages. Nous en mentionnerons seulement quelques-uns. A Brownston (Pensylvanie), une pierre, dont l'enfouissement était d'une date antérieure à Christophe Colomb, portait entre autres figures deux formes humaines, un homme et une femme, celle-ci tenant des fruits à la main. *Annales de la littérature et des arts,* t. x, p. 280. Dans l'île de Java, une antique pierre offre un sujet dont on ne peut méconnaître le sens : un homme et une femme se tiennent des deux côtés d'un arbre chargé de fruits, autour duquel s'enroule un serpent. *Journal de la Société asiatique de Londres,* juin 1832. Au Pérou, le premier homme s'appelle *Alpa camasca,* « terre animée. » Les Mandans (Amérique du Nord) disent que le Grand Esprit forma deux figures d'argile, qu'il dessécha et anima du souffle de sa bouche, et dont l'une reçut le nom de « premier homme », et l'autre celui de « compagne ». Le grand dieu de Taïti, Taeroa, forma l'homme avec de la terre rouge. — Les Dyaks de Bornéo croient aussi que l'homme a été modelé avec de la terre. — L'argile rouge, comme matière du corps du premier homme, se retrouve encore dans les traditions de la Mélanésie. — En Nouvelle-Zélande, Tiki la pétrit en y mêlant son propre sang. — Chez les Winnebagos, le grand Manitou prit un morceau de son corps et un morceau de terre, et fabriqua ainsi un homme. Voir Andrew Lang, *La mythologie,* p. 163, 169, Paris, 1886; Fr. Lenormant, *op. cit.,* t. I, p. 22.

Ainsi les descendants d'Adam ont emporté sur tous les points du globe, en se dispersant, le souvenir de leur véritable origine, et l'énumération nécessairement incomplète que nous venons de faire des traditions qu'ils ont conservées est une confirmation de la véracité du récit de la Genèse.

E. PALIS.

SECONDE PARTIE

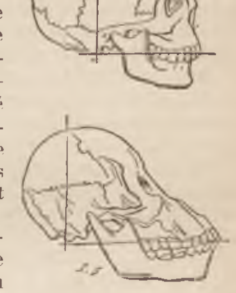
LE PREMIER HOMME AU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE

On nie aujourd'hui, au nom d'une fausse science, tout ce que l'Écriture nous enseigne sur le premier homme. Nous nous proposons de répondre brièvement à toutes les difficultés qu'on allègue contre les Livres Saints en traitant les trois questions suivantes :

1° Le premier homme fut-il un être intermédiaire entre l'animal et l'homme actuel? 2° Fut-il un sauvage? 3° A quelle époque fit-il son apparition?

I. *L'origine animale de l'homme.* — Pour les partisans du *monisme,* qui admettent avec toutes ses conséquences la théorie évolutionniste, et rejettent toute idée de création, il n'y a point eu à proprement parler de *premier* homme. La transformation qui a fini par donner à un ou plusieurs animaux placés dans des conditions favorables les traits qui nous distinguent, a été si insensible, qu'il est impossible non seulement de fixer la date de l'apparition de notre espèce, mais même de dire d'un individu qu'il en fut le premier représentant. Le principal adepte du darwinisme contemporain, Hæckel, nous le dit formellement : ce passage « a eu lieu avec une telle lenteur, qu'on ne peut en aucune façon parler d'un *premier* homme ».

Le célèbre professeur d'Iéna enseigne cependant que l'espèce qui précéda la nôtre, et à laquelle nous devons l'existence, appartenait à la famille des singes, la première de l'ordre des Quadrumanes. L'homme-singe, qu'on a appelé plus savamment le *pithécanthrope* ou l'*anthropopithèque* (de Mortillet), aurait vécu vers la fin de l'époque *tertiaire,* peut-être même plus tôt, d'après M. de Mortillet, qui lui attribue les silex soi-disant travaillés des couches *miocènes* de Thenay, près de Pontlevoy. C'était un anthropoïde, frère des anthropoïdes actuels, mais plus rapproché de l'homme par ses caractères anatomiques ou physiologiques; car personne ne prétend plus aujourd'hui nous faire dériver des singes qui appartiennent à la faune contemporaine, tant est considérable la distance qui nous en sépare (fig. 23).



23. — Crânes comparés de l'homme et de l'orang.

L'opinion de Darwin, auteur du système transformiste le plus en vogue, ne diffère pas sous ce rapport de celle de son disciple Hæckel. Lui aussi nous fait descendre d'un singe anthropomorphe. C'était, nous dit en résumé le naturaliste anglais, un mammifère velu, pourvu d'une queue et d'oreilles pointues, qui sans doute vivait sur les arbres et habitait l'ancien continent.

Il faut le dire, tous les adversaires de la création de l'homme ne nous font pas descendre du singe. Il semble qu'aux yeux d'un grand nombre ce soit nous faire trop d'honneur encore que de nous attribuer cette origine : c'est à un étage inférieur, tout au plus parmi les marsupiaux ou les didelphes, qu'ils vont chercher nos ancêtres. Du moins reconnaissent-ils que les lois qui président au développement général des êtres s'opposent à ce que nous dérivions d'un quadrumane quelconque. De cet avis sont les professeurs Huxley, d'Angleterre; Filippi, d'Italie, et Vogt, de Genève, bien que ce dernier ait semblé parfois nous attribuer pour ancêtre le singe actuel, et qu'un jour, peut-être dans un moment d'humeur, il se soit laissé aller à dire qu'il aimait mieux être « un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré ».

C'est donc à l'origine *animale* de l'homme plutôt qu'à son origine proprement *simienne* que nous avons affaire. Ce point importe assez peu du reste; car, quelles que soient les divergences de vues qui les séparent relativement à la généalogie humaine, nos adversaires n'en recourent pas moins aux mêmes arguments quand il s'agit de démontrer leur thèse générale : la dérivation de l'homme d'un type inférieur. Nous pouvons donc emprunter ces arguments à Darwin lui-même, le chef du parti.

Ces prétendues preuves sont de trois sortes. Elles consistent : 1° dans la conformation générale du corps de l'homme; 2° dans le développement de l'embryon humain; 3° dans la présence chez l'homme d'organes rudimentaires. Exposons-les brièvement.

Première objection. — « Il est notoire, dit Darwin, que l'homme est construit sur le même type général, sur le même modèle que les autres mammifères. Tous les os de son squelette sont comparables aux os correspondants d'un singe, d'une chauve-souris ou d'un phoque. Il en est de même de ses muscles, de ses nerfs, de ses vaisseaux sanguins et de ses viscères internes. Le cerveau, le plus important de tous, suit la même loi... L'homme, a dit Bischoff, est bien plus près des singes anthropomorphes par les caractères anatomiques de son cerveau que ceux-ci ne le sont non seulement des autres mammifères, mais même de certains quadrumanes, des guenons et des macaques. »

L'homme, ajoute Darwin, a les mêmes maladies que ces animaux inférieurs. Il peut en recevoir et leur communiquer la rage, la variole, la morve, etc., « fait qui prouve bien évidemment la grande similitude de leurs tissus et de leur sang. » Les singes sont sujets à un grand nombre d'autres maladies : le catarrhe et la phtisie, par exemple. Ils partagent nos goûts pour le café, le thé, les liqueurs spiritueuses. On en a vu s'enivrer avec de l'eau-de-vie, du vin et de la bière forte. « Ces faits prouvent, nous dit-on, combien les nerfs du goût sont semblables

chez l'homme et chez les singes, et combien le système nerveux entier est similairement affecté. »

Deuxième objection. — « L'homme se développe d'un ovule qui ne diffère en rien de celui des autres animaux. L'embryon lui-même, à une période précoce, peut à peine être distingué de celui des autres membres du règne des vertébrés. » En preuve de ce qu'il avance, Darwin donne une double figure représentant l'embryon de l'homme et celui du chien, lesquels ne diffèrent guère que par le développement inégal de certaines parties.

Le naturaliste anglais ajoute, — et ses disciples ont insisté plus encore que lui sur cet argument, — que l'embryon humain présente des analogies successives des plus marquées, au fur et à mesure de son développement, avec diverses classes d'animaux, en commençant naturellement par les inférieures.

Troisième objection. — Les organes appelés *rudimentaires,* ou simplement *rudiments,* par Darwin sont des organes inutiles et généralement peu développés, dont la présence ne s'explique, d'après lui, que parce que l'homme en a hérité d'ancêtres chez qui, au contraire, ils étaient développés et avaient leur raison d'être. Plusieurs muscles seraient dans ce cas, entre autres ceux qui chez les animaux servent à mouvoir l'oreille externe, et qui chez les orangs et les chimpanzés sont déjà hors d'usage et atrophiés. La troisième paupière ou membrane *nictitante,* qui permet aux oiseaux de recouvrir rapidement le globe de l'œil, existe également à l'état rudimentaire chez l'homme, ainsi que chez les quadrumanes et la plupart des mammifères. On pourrait en dire autant de l'odorat, qui rend de si grands services à certains animaux, soit en les avertissant du danger (ruminants), soit en leur permettant de découvrir leur proie (carnivores), et qui chez l'homme est presque sans usage. Les poils éparpillés sur le corps de l'homme, le duvet laineux dont le fœtus humain est entièrement recouvert au sixième mois, seraient également un reste du tégument pileux des animaux dont nous dérivons. L'appendice vermiforme du cæcum, espèce de cul-de-sac aujourd'hui sans utilité, nuisible même, puisqu'il est la cause de quelques maladies, serait aussi un vestige et un témoin du même organe, très développé cette fois, qui existe chez certains mammifères herbivores, où il a sa fonction à remplir. Le squelette nous fournit des faits de même nature, soit dans l'os coccyx, qui représente chez nous la queue des mammifères, soit dans une perforation qu'on rencontre accidentellement dans l'humérus humain, surtout chez les races anciennes, et qui existe normalement chez le singe. Pour comprendre ces anomalies, « il suffit, dit Darwin, de supposer qu'un ancêtre reculé a possédé les organes en question à l'état parfait, et que, sous l'influence d'un changement dans les habitudes vitales, ils ont tendu à disparaître par défaut d'usage ou par suite de la sélection naturelle ». *La descendance de l'homme,* t. I, p. 32.

Réponse. — Nous avons résumé aussi fidèlement que possible, et sans rien leur ôter de leur force, les arguments que Darwin apporte à l'appui de la théorie transformiste appliquée à notre espèce; nous n'avons point l'intention d'y répondre en détail. L'espace nous manque pour le faire, et ce serait chose assez inutile. Nos lecteurs ont dû se dire, en effet, en parcourant ce rapide exposé, qu'il n'y avait rien là de bien nouveau, que la ressemblance physique de l'homme avec l'animal était chose connue depuis longtemps, et de nature à faire ressortir encore davantage l'infinie supériorité de l'âme humaine, puisque, avec des organes presque semblables, notre espèce s'est élevée à une immense hauteur au-dessus de la bête. Un mot cependant sur chacun des groupes d'arguments invoqués par Darwin.

1° D'abord, le naturaliste exagère à dessein notre ressemblance extérieure avec l'animal. Anatomiquement, l'homme est un mammifère, et rien de plus; il y a longtemps que nous le savions. « Encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, avait dit Bossuet, nous sommes animaux. » Chaque os de notre squelette a son analogue dans le squelette du singe. Il n'en est pas moins vrai que tous ces os ont leur caractère propre, leur *facies,* qui permettra à un anatomiste expérimenté de les reconnaître à première vue. Et ce n'est là que le moindre des traits physiques qui nous distinguent. Seul parmi les mammifères, l'homme est organisé pour l'attitude verticale; seul il est à la fois bimane et bipède. Sa dentition et la nudité de sa peau le distinguent encore du singe, dont les canines sont de véritables défenses, et dont la peau est remarquablement velue, surtout à la partie dorsale, qui chez nous est la plus dépourvue de poils. Comment expliquer, — pour le dire en passant, — le fait de la disparition de ce tégument pileux, qui, suivant les transformistes, eût protégé notre ancêtre contre l'intempérie des saisons? La doctrine darwiniste prétend expliquer, il est vrai, l'acquisition des variations *utiles;* mais on reconnaîtra que celle-ci n'est point du nombre. Cette nudité est si peu un progrès pour l'homme, que sous tous les climats il se croit obligé d'y suppléer par l'usage des vêtements. Logiquement, Darwin aurait dû faire descendre le singe de l'homme plutôt que l'homme du singe.

C'est bien à tort aussi qu'il cherche dans le cerveau un argument à l'appui de sa théorie. Le poids du cerveau, comparé à celui du corps, est trois fois plus considérable chez l'homme que chez le singe. Les circonvolutions sont également plus profondes, et, chose remarquable, les circonvolutions se développent dans un ordre inverse dans les deux cas. Chez nous, elles apparaissent d'abord sur le front, tandis que chez le singe celles du lobe moyen se dessinent en premier lieu. Les darwinistes n'ont pu encore expliquer cette anomalie, qui dénote une origine toute différente. « Il est évident, surtout d'après les principes les plus fondamentaux de la doctrine darwiniste, observe M. de Quatrefages, qu'un être organisé ne peut descendre d'un autre être dont le développement suit une marche inverse de la sienne propre. Par conséquent, l'homme ne peut, d'après ces mêmes principes, compter parmi ses ancêtres un type simien quelconque. » *L'espèce humaine,* p. 81.

Il est permis après cela de négliger les autres traits caractéristiques de notre espèce. Il faut croire néanmoins qu'ils sont bien accusés, puisque Cuvier et les autres naturalistes, qui dans le classement général des êtres n'ont tenu compte que des caractères extérieurs, ont été entraînés à faire de l'homme non seulement un *genre,* mais tout au moins une *famille,* même un *ordre* à part. Est-il dans la nature un seul autre être duquel on puisse en dire autant?

Cette simple observation me semble constituer une réponse suffisante à ceux qui, dans notre camp comme dans le camp adverse, prétendent qu'on ne peut, sans manquer à la logique, appliquer le transformisme aux animaux sans l'étendre à l'homme lui-même. Tous les animaux sont reliés d'assez près les uns aux autres, surtout depuis que la paléontologie est venue, en associant les espèces fossiles aux espèces actuelles, combler un grand nombre de lacunes qui existaient jusque-là dans la série générale des êtres. Peu d'*espèces* constituent à elles seules autant de *genres* distincts, et celles qui sont dans ce cas s'associent à d'autres *genres* pour former des *familles,* et à des *familles* pour former des *ordres.* Seul l'homme fait exception à cette règle, et, nous le verrons, la paléontologie n'a fait que confirmer son isolement. Que serait-ce si nous prenions en considération ses facultés intellectuelles! Alors ce ne serait plus seulement une *famille* ou un *ordre* isolé qu'il constituerait, mais bien un *règne,* puisque la *raison,* qui le distingue, ne l'élève pas moins au-dessus de l'animal que la *sensibilité,* qui distingue ce dernier, ne l'élève au-dessus de la plante.

Nous jugeons inutile de relever les considérations de

Darwin relatives à l'identité des maladies qui atteignent l'homme et l'animal, et à l'identité des remèdes qui les guérissent. Pour s'étonner de ces traits de ressemblance, il faudrait oublier que tous les êtres organisés ont été créés suivant un même plan général, et obéissent aux mêmes lois physiologiques.

2° L'argument puisé dans le *développement embryonnaire* nous touche peu. Il est vrai que l'homme débute par un ovule, comme tous les animaux; si l'on en croyait Hæckel, l'embryon humain, en se développant, serait même tour à tour zoophyte, poisson, batracien, reptile et mammifère; mais ces prétendus états successifs sont plus que contestables, et, s'ils étaient réels, ils seraient sans portée au point de vue de l'origine de l'homme.

D'abord ils sont contestables. Il ne suffit pas, en effet, que Hæckel les affirme pour que nous en soyons convaincu. Nous savons que la bonne foi n'est pas la qualité dominante du naturaliste d'outre-Rhin. Il est aujourd'hui avéré que, pour rendre plus frappante la ressemblance des embryons de l'homme et de l'animal, il a altéré gravement les dessins qui ont la prétention de les représenter dans l'un de ses livres. Il y a longtemps qu'on en a fait l'observation en Allemagne. A son tour, le docteur Jousset constate « une énorme différence » entre l'embryon humain figuré dans son livre et celui qui est représenté dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales.* Il ajoute que l'embryon du poulet, qu'il rapproche du précédent, présente un développement et des « bourgeons rudimentaires » qu'il n'a point en réalité, mais qui ont pour résultat d'accentuer sa ressemblance avec l'embryon humain. » *Évolution et darwinisme,* p. 112. On voit si nous avons nos raisons pour ne pas croire sur parole le professeur d'Iéna !

Au jugement des naturalistes les plus compétents, les similitudes invoquées sont purement illusoires. Qu'il y ait certaines analogies entre les états successifs que revêt l'embryon et les divers groupes de la série animale, nous ne songeons point à le contester, et c'est chose toute naturelle, puisque dans l'un et l'autre cas il y a progrès du simple au composé; mais de l'analogie à une complète ressemblance il y a loin. « A aucun moment de son existence, enseigne un célèbre anatomiste, Gratiolet, l'homme ne ressemble à une autre espèce... A toutes les époques de la vie fœtale, l'homme est homme en puissance, des caractères définis le distinguent. » *Anatomie comparée du système nerveux,* p. 251. « Les formes de l'embryon ont un rapport admirable avec les formes futures, dit le même anatomiste; elles se compliquent, il est vrai, mais suivant un mode spécifique; à toutes les époques, en un mot, l'homme futur se devine... Une différence fondamentale distingue notamment les formes primitives de l'encéphale de l'homme à l'état d'embryon de celles que présentent les animaux inférieurs arrivés à leur terme définitif; elle consiste dans ces incurvations particulières à l'axe nerveux du capuchon céphalique de l'embryon... A aucune époque, le cerveau de fœtus humain n'est absolument semblable à celui d'aucun singe, loin de là; il en diffère d'autant plus qu'on se rapproche davantage du moment où ses premiers plis apparaissent. » *Ibid.,* p. 248, 253.

Bien que ce soient là des faits et non de pures impressions personnelles, on pourrait objecter que Gratiolet s'était laissé influencer par ses préjugés favorables à la fixité de l'espèce et à la supériorité de la nature humaine. On ne fera pas le même reproche à Carl Vogt, un des coryphées de l'évolutionnisme et de la libre pensée; or Carl Vogt proteste plus énergiquement encore que Gratiolet contre les prétendues similitudes de l'embryon humain et des animaux inférieurs. « On a supposé, dit-il, que les embryons doivent parcourir en abrégé les mêmes phases qu'a parcourues la souche pendant son développement à travers les époques géologiques. Cette loi, que j'avais crue bien fondée pendant longtemps, est *absolument fausse par sa base.* Une étude attentive de l'embryogénie nous montre, en effet, que les embryons ont leurs harmonies relatives à eux, bien différentes de celles des adultes. » Comme exemple, le professeur de Genève cite la prétendue forme de poisson que revêt transitoirement l'embryon du mammifère, et il remarque qu' « un être pareil n'aurait pu vivre », attendu que l'embryon n'a dans cet état « ni intestins, ni organes locomoteurs, ni cerveau, ni organes des sens propres à exercer leurs fonctions ». *Revue scientifique,* 16 octobre 1886.

Ceux donc qui ont prétendu que l'embryon humain représente tour à tour les divers groupes de la série animale, en commençant par l'embranchement des zoophytes, ont été le jouet de leur imagination. Sans doute, il y a progrès dans la vie fœtale; par suite, il y a passage par une série de phases qui ne sont pas sans rappeler l'échelle ascendante qu'on remarque dans la nature; mais jamais l'être humain ne ressemble identiquement à un autre être. Du reste, si telle était la réalité, on se demande ce que cela prouverait au point de vue de l'origine de l'homme. Quel rapport nécessaire y a-t-il donc entre ces états transitoires et les prétendues phases par lesquelles notre espèce aurait passé antérieurement? On serait d'autant moins autorisé à conclure des uns aux autres, que, de l'aveu d'un transformiste qui est en même temps un éminent géologue, M. Albert Gaudry, « la paléontologie, qui doit être interrogée tout d'abord en pareille matière, n'est pas loin d'avoir fait la preuve que le mammifère ne descend point du reptile, ni le reptile du poisson. »

3° Les *organes rudimentaires* nous retiendront moins longtemps. On peut dire de ces organes ce que nous avons dit des prétendues phases embryonnaires : ils n'ont ni l'importance ni la signification qu'on leur attribue. Leur présence chez l'homme s'explique par cette simple considération que tous les êtres organisés sont soumis aux mêmes lois physiologiques.

L'argument qu'on nous oppose a le défaut de trop prouver. Les organes rudimentaires sont si nombreux et de nature si diverse chez l'homme, ils se rapprochent à cet égard de tant d'animaux chez qui ils ont leur complet développement, que, s'ils supposaient une identité d'origine, il faudrait en conclure que l'homme a passé antérieurement par toutes les classes de l'embranchement des vertébrés. Or qui croira, par exemple, qu'il compte des oiseaux parmi ses ancêtres, parce qu'il possède à l'état embryonnaire leur membrane nictitante? On aboutirait à des conséquences plus étranges encore, si l'on s'obstinait à voir dans ces *rudiments* un reste d'organes développés et utilisés dans un état antérieur. Les mamelles atrophiées que possèdent les mâles dans la classe des mammifères sont au premier chef des organes rudimentaires, et les plus saillants de tous. Faudra-t-il donc en conclure que les mâles ont jadis été des femelles? Ces rudiments d'organes sont communs chez les animaux, et jusqu'ici l'idée n'était pas venue d'y voir des vestiges d'un état antérieur. C'est ainsi que l'embryon de la baleine possède des dents qui ne parviennent pas à percer les gencives. Il en est de même des incisives dont est muni le veau à l'état fœtal. Est-ce à dire que la baleine et le bœuf aient passé par des états antérieurs où ils avaient les dents qui leur manquent aujourd'hui? Les transformistes eux-mêmes oseraient à peine l'affirmer.

La perforation olécranienne de l'humérus alléguée par Darwin n'a point, en tout cas, la signification que lui attribue le naturaliste anglais. De l'aveu d'un anthropologiste peu suspect, M. Georges Hervé, elle ne peut être considérée comme un caractère simien propre à certaines races inférieures. « On la rencontre aussi souvent parmi les races supérieures que parmi les inférieures, et son existence est tout aussi variable chez les animaux. » *Dictionnaire des sciences anthropologiques,* article *Homme.* Le même auteur observe ailleurs, *Précis d'anthropologie,* p. 290, que cette perforation est beaucoup plus rare dans

les sépultures mérovingiennes que dans les sépultures modernes. Il est donc faux de dire avec le commun des transformistes qu'elle est d'autant plus fréquente, qu'on se rapproche davantage de l'origine de l'homme. Comme les phases de la vie embryonnaire, les organes rudimentaires prouvent une fois de plus qu'un plan général a présidé à la création. Ils ne prouvent pas autre chose.

On voit que de tous les arguments invoqués par Darwin à l'appui de sa thèse, aucun n'a la portée que leur attribue leur auteur. On ne saurait donc être surpris que l'ouvrage qui en contenait le développement, le traité de la *Descendance de l'homme,* ait causé un certain désappointement parmi les transformistes. « Nous nous étions imaginé que ce livre était d'une beaucoup plus grande importance, » écrivait peu après son apparition un admirateur du naturaliste anglais. « Nous ne serions pas impartial vis-à-vis de nos lecteurs, si nous ne confessions que ces volumes ne sont sous aucun rapport comparables à n'importe lequel des livres précédents de M. Darwin... En ce qui concerne l'origine de l'homme, ils contiennent moins que nous n'en avions attendu, et les preuves qu'ils apportent à l'appui de cette thèse sont à peine plus fortes que celles que nous connaissions auparavant. » *The popular science Review,* juillet 1871, p. 292; cf. Lecomte, *Le darwinisme et l'origine de l'homme,* p. 222.

Il y aurait eu pour Darwin un autre moyen de prouver sa thèse : c'eût été de nous montrer dans les couches superficielles du globe le squelette fossile de l'un de ces anthropoïdes qui furent, dans sa théorie, les précurseurs de notre espèce. Le célèbre naturaliste n'a garde de recourir à cet argument. Il sait bien que la paléontologie n'a rien révélé de cette sorte. Il n'ose même poser la question, dans la crainte que la réponse ne soit fatale à son système. N'est-il pas étrange, en effet, qu'aucun des nombreux chaînons qui dans ce système doivent relier l'homme aux animaux inférieurs n'ait pu encore être retrouvé, et que les partisans de l'origine animale de notre espèce soient réduits à faire vivre nos précurseurs plus ou moins simiens sur un continent aujourd'hui submergé ! Que penser d'une théorie qui, obligée pour se soutenir de faire appel à l'inconnu, ne repose que sur des conjectures et des hypothèses aussi gratuites ?

Les transformistes ont pu croire un moment qu'ils avaient mis la main sur un de ces précieux chaînons si ardemment, mais si vainement cherchés. Les restes très incomplets d'un grand singe avaient été découverts en 1856 dans le midi de la France. Le paléontologiste Édouard Lartet trouva à cet anthropoïde, qu'on baptisa du nom de *Dryopithèque,* des caractères supérieurs à ceux des anthropoïdes actuels. On se hâta d'en conclure qu'on avait enfin découvert l'un des ancêtres de l'homme. Malheureusement pour les théoriciens de l'école transformiste, une nouvelle mâchoire du même animal, plus complète et mieux conservée que la précédente, a été découverte récemment dans les terrains miocènes de Saint-Gaudens. M. Albert Gaudry, auquel elle a été communiquée, et qui l'a minutieusement décrite dans un savant mémoire lu à la Société géologique de France, n'hésite pas à reconnaître que l'animal auquel elle a appartenu était très inférieur aux grands singes actuels. M. Gaudry a d'autant plus de mérite à en faire l'aveu, que dans une publication antérieure il avait émis l'idée que c'était peut-être au Dryopithèque qu'on devait la taille des silex, en apparence travaillés, qu'on a découverts dans les terrains tertiaires. « Aujourd'hui, devenu un peu moins ignorant, ajoute avec une franchise qui l'honore le savant paléontologiste, je ne tiendrais plus le même langage. A en juger par l'état de nos connaissances, il n'y avait en Europe, dans les temps tertiaires, ni un homme ni aucune créature qui se rapprochât de lui. Puisque le Dryopithèque est le plus élevé des grands singes fossiles découverts jusqu'à ce jour, nous devons reconnaître que la paléontologie n'a pas encore fourni d'indice d'enchaînement entre l'homme et les animaux. »

On le voit, l'anneau qui doit relier l'homme à l'animal est toujours à trouver. Les progrès de l'anthropologie, loin de mettre sur la voie de ce précieux chaînon, autorisent de plus en plus à douter de son existence. Quelques-uns des anthropologistes les plus favorables à la thèse darwinienne ne font pas difficulté de le reconnaître. « Il semblait en 1869, dit l'un d'eux, que rien ne serait plus facile que de démontrer la descendance de l'homme du singe ou d'un autre mammifère. Il a fallu beaucoup rabattre de ces espérances, et à l'heure actuelle nous ne voyons même pas la possibilité d'établir la filiation des races les unes des autres. Quant au précurseur de l'homme, il reste plus que jamais à l'état d'hypothèse ; et nous savons actuellement que les hommes des âges préhistoriques ne se rapprochaient pas davantage des singes que les races actuelles. » Léon Laloy, dans l'*Anthropologie,* août 1890.

La logique demanderait peut-être que l'on renonçât une fois pour toutes à appliquer à notre espèce l'hypothèse darwinienne; mais alors il faudrait s'incliner devant le fait de la création, et cette concession répugne au rationalisme moderne. Qu'on n'aille pas du moins nous imposer au nom de la science une théorie que la science condamne !

Ce n'est pas seulement la paléontologie qui vient à l'encontre du système évolutionniste appliqué à notre espèce, c'est le principe même du transformisme darwinien. Un ami de Darwin, Wallace, l'a reconnu. A elle seule, dit-il, la sélection naturelle, qui est la base de ce système, est impuissante à expliquer l'origine animale de l'homme. Et il le prouve. La sélection explique sans doute le développement et la conservation des caractères d'une utilité immédiate et personnelle ; mais toutes les variations qu'a éprouvées l'homme, dans l'hypothèse darwinienne, pour passer de l'état simien à l'état actuel, n'étaient pas de cette nature. Quelques-uns étaient inutiles ou même nuisibles. Quel avantage avait, par exemple, l'anthropopithèque qui donna naissance à l'homme à se défaire du tégument pileux qui le recouvrait? « Le pelage protège l'individu contre le froid et contre la pluie... Il aurait été très utile au sauvage d'être protégé de même. Cela est si vrai, que les populations infimes ont toutes imaginé quelque vêtement pour se couvrir... La sélection naturelle n'a donc pu produire la nudité du corps de l'homme. » *Revue scientifique,* 23 août 1890; cf. de Valroger, *La genèse des espèces,* p. 108-123.

On en peut dire autant, d'après Wallace, de la main et du larynx, qui présentent chez le sauvage une perfection qui n'est point en rapport avec le parti qu'il en tire, et ne peut dès lors s'expliquer par la sélection naturelle. Même observation au sujet de la transformation de la main postérieure du singe en pied. Cette transformation est loin d'être un progrès. « Il eût été très utile au sauvage de conserver cette main postérieure, dont la disparition est bien difficile à expliquer par la sélection naturelle. »

Pour rendre compte de l'acquisition de caractères de cette nature, Wallace est obligé de recourir à une sélection *artificielle,* dont l'agent eût été un « être supérieur », sur le compte duquel il ne s'explique pas clairement, mais qui eût « guidé la marche de l'espèce humaine dans une direction définie et pour un but spécial, tout comme l'homme guide celle de beaucoup de formes animales et végétales. » *La sélection naturelle,* trad. franç., p. 377. C'est reconnaître avec M. de Quatrefages qu'il est impossible d'expliquer l'apparition de notre espèce « sans sortir du domaine exclusivement scientifique, c'est-à-dire en s'en tenant à ce qu'enseignent l'expérience et l'observation ». *L'espèce humaine,* p. 65. Quand on en est là, le mieux n'est-il pas de revenir à la croyance traditionnelle, basée sur le récit biblique de la création?

II. *État social du premier homme.* — La science ne prouve point que l'homme provient d'une forme inférieure. Elle ne prouve pas même, quoi qu'en dise l'école évolutionniste, que les premiers hommes aient été des sau-

vages. A l'appui de son assertion cette école invoque : 1° la grossièreté de l'outillage primitif ; 2° la conformation plus ou moins simienne des squelettes humains considérés comme les plus anciens. Suivons-la sur ce double terrain.

1° *Grossièreté de l'outillage primitif.* — Il est très vrai que l'outillage des premiers habitants de l'Europe occidentale, les seuls dont il soit ici question, était loin d'être à la hauteur du nôtre. Il se réduisait, il n'est plus permis d'en douter, à l'usage exclusif de la pierre, de l'os et du bois. Nul métal n'était alors connu, ni surtout utilisé. Aussi n'en a-t-on jamais découvert une parcelle dans un terrain évidemment *quaternaire* et vierge de tout remaniement. Au contraire, dans un bon nombre de localités, sur les bords de la Saône notamment, comme aussi dans les grottes de la Charente et du midi de la France, on a trouvé le métal nettement superposé à la pierre. Il faut donc le reconnaître sans hésitation, cette dernière industrie fut certainement, du moins dans nos contrées, antérieure à la première. En d'autres termes, il y a eu chez nous un âge de la pierre.

Ce qui est contestable, c'est que cet âge de la pierre suppose forcément un état de sauvagerie absolue. L'absence des métaux n'est point incompatible avec un certain degré de civilisation. L'ethnographie nous offre plus d'un exemple d'une pareille association. Elle nous montre chez certains peuples, dont l'industrie est des plus rudimentaires, des idées morales et religieuses relativement élevées. Nulle peuplade n'est peut-être plus remarquable à cet égard que les Mincopies, ces sauvages habitants des îles Andaman. Rien de plus rudimentaire que leur industrie, laquelle se réduit, nous dit M. de Quatrefages, *Les pygmées,* in-12, 1887, à l'usage exclusif du bois, des coquilles recueillies sur la plage, et de la pierre éclatée au feu. Infiniment plus barbares à ce point de vue que ne l'étaient les habitants de nos contrées à l'époque quaternaire, ils ne savent ni tailler la pierre ni allumer le feu, quand une fois il s'éteint. Et cependant ils ont une religion, des principes de moralité et des connaissances traditionnelles qui les élèvent bien au-dessus de la plupart des peuples sauvages ou simplement barbares. Loin de vivre dans un état de promiscuité toute bestiale, comme on l'a prétendu, ils sont monogames et d'une grande sévérité de mœurs. Quant à leurs croyances par rapport à la vie future et à l'origine du monde et de l'homme, elles se rapprochent étonnamment de l'enseignement chrétien à cet égard. On en peut dire autant des Négritos de la presqu'île de Malacca. Eux aussi savent allier à une industrie des plus grossières des connaissances qui empêchent de confondre leur état avec la véritable sauvagerie.

S'il en est ainsi de ces populations prises, ce semble, au dernier degré de l'échelle sociale, à plus forte raison est-il permis de croire que la barbarie de nos prédécesseurs de l'époque quaternaire n'était ni aussi profonde ni aussi abjecte qu'on s'est plu à le dire. Leur industrie était, en effet, bien supérieure à celle des Mincopies. Eux du moins savaient travailler la pierre, et ils la travaillaient avec assez d'habileté pour que nous ayons peine à faire aussi bien qu'eux, même à l'aide de nos instruments en métal. D'un rognon de silex ou d'un bloc de quartz, ils détachaient à volonté une hache, un couteau, une scie, un grattoir, une pointe de lance ou de flèche. Avec un os, ils fabriquaient des harpons, des flèches barbelées, des poinçons, même des aiguilles : ce qui prouve que l'homme usait dès lors de vêtements. Son industrie s'étendait plus loin encore. Au besoin il devenait artiste, et artiste de talent. Il nous a laissé en diverses localités, notamment dans les grottes du Périgord, des preuves manifestes de son habileté comme graveur et comme sculpteur. Il a su représenter avec une grande exactitude la plupart des animaux qui l'entouraient. Quelques-uns de ces portraits révèlent un talent d'imitation dont serait fier un artiste de nos jours (fig. 24). Assurément il n'y a rien là qui dénote une barbarie très profonde.

On dira, il est vrai, que ce travail perfectionné date seulement de la fin des temps quaternaires, de l'époque dite *magdalénienne*, et qu'il ne faut pas le confondre avec l'industrie très rudimentaire de l'époque *chelléenne,* la première des quatre subdivisions proposées par M. de Mortillet pour la période quaternaire. A cela nous répondrons que les haches ovales ou en amande de la prétendue époque *chelléenne* sont déjà très supérieures aux outils en pierre en usage chez certaines peuplades sauvages, telles que les Mincopies. De plus, on ne parviendra pas à nous convaincre que l'homme qui les a fabriquées ait été réduit à ce seul outil, si outil il y a ; car on ignore encore à quel usage elles étaient affectées, et l'ethnographie ne signale rien de pareil dans l'outillage des sauvages de l'époque actuelle. Si elles existent seules ou presque seules dans certains gisements, c'est sans doute qu'elles y étaient l'objet d'une fabrication spéciale ; mais rien n'empêche qu'à la même époque on ait travaillé la pierre d'une autre façon dans une localité voisine. Il faut même de toute nécessité admettre cette contemporanéité au moins de quelques-uns des divers types de l'époque quaternaire, si l'on ne veut être entraîné à cette conséquence impossible à admettre, que l'homme n'a guère eu à la fois qu'un instrument à sa disposition : la hache d'abord, le grattoir ensuite, la flèche en troisième lieu, et enfin le couteau. Comme s'il lui avait fallu traverser trois longues périodes avant de découvrir qu'une lame de silex pouvait être utilisée comme instrument tranchant !


24. — Renne, grand ours et mammouth gravés sur os ou sur pierre à l'époque quaternaire.

Le mieux est donc de considérer tous les produits de l'industrie humaine à l'époque quaternaire comme à peu près contemporains. Or, envisagé ainsi dans son ensemble, cet outillage laisse bien loin derrière lui celui de la plupart des sauvages de notre temps. Il faut en conclure que l'homme de cette époque leur était moralement et socialement supérieur. Le fait même que cet homme a progressé, qu'il a triomphé dans sa lutte contre les animaux qui l'entouraient, qu'il a développé son outillage et son industrie, prouve à lui seul qu'il n'était point absolument sauvage ; car, M. Renan l'avoue et l'histoire entière l'atteste, on n'a jamais vu un peuple sortir par lui-même de l'état sauvage. On peut dire que l'homme primitif était un barbare, on ne peut, sans manquer à la vérité, le qualifier de sauvage.

Après tout, on ne saurait juger de l'état de l'homme véritablement primitif par celui de l'homme quaternaire de nos contrées. Ce serait, en effet, aller contre toutes les traditions et toutes les vraisemblances, contre les déductions même de la linguistique, de l'ethnographie et des sciences naturelles, que de prétendre que l'humanité a pris naissance en Europe. Il n'est pas douteux qu'elle ne vienne d'Asie. Si donc on veut juger de son état social, de sa nature et de son industrie dans les temps qui sui-

virent immédiatement son apparition, c'est là qu'il faut aller l'étudier. Or, à notre connaissance, une seule fois on a constaté sur le sol asiatique la superposition nettement marquée de diverses industries : c'est à Hissarlik, sur l'emplacement présumé de l'ancienne Troie. Schliemann, l'auteur de ces fouilles restées célèbres, nous dit y avoir rencontré superposées les ruines de sept civilisations distinctes. Or, bien loin qu'il y ait progrès de la base au sommet, c'est le contraire qui a lieu, au moins à partir de la seconde couche. Cette découverte, sur laquelle les évolutionnistes affectent de fermer les yeux, est cependant des plus significatives. A elle seule elle nous donne une idée plus vraie de la marche générale de la civilisation que toutes les découvertes qui ont été faites dans notre Occident, non seulement parce qu'elle nous montre plus d'industries superposées, mais aussi parce que, étant plus rapprochée du berceau de l'humanité, elle plonge nécessairement plus loin dans le passé, et nous retrace les mœurs d'un peuple qu'il est bien permis cette fois de considérer comme primitif, à cause de son voisinage du lieu qui vit apparaître notre espèce.

2° *Nature des fossiles humains.* — La grossièreté de l'outillage à l'époque quaternaire ne prouve donc point que le premier homme ait été un pur sauvage, encore moins qu'il ait eu l'origine animale que l'école darwinienne se plaît à lui attribuer. — La nature des débris humains fossiles le prouve-t-elle davantage?

Le nombre des ossements humains qui méritent d'être appelés *fossiles,* c'est-à-dire qui remontent au moins à l'époque quaternaire, est loin d'être aussi considérable qu'on l'avait prétendu au début des études préhistoriques. Ceux mêmes qui prétendent avec M. de Mortillet que l'homme, ou plutôt son précurseur, est apparu dès l'époque tertiaire, reconnaissent qu'on n'a encore découvert aucun débris humain remontant authentiquement à cette époque : ce qui ne les a pas empêchés de décrire minutieusement et de répartir en espèces distinctes cet ancêtre tertiaire, qu'ils ont décoré du nom d'*Anthropopithèque*. Pour ceux qui, comme nous, s'en tiennent uniquement aux faits, l'homme quaternaire est donc seul en cause.

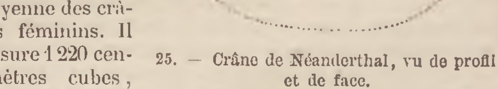
On pourrait citer au moins une quarantaine de localités où l'on a découvert des squelettes ou fragments de squelettes humains remontant en apparence à l'époque quaternaire. Malheureusement, la plupart de ces débris humains avaient, aux yeux de nos évolutionnistes, le défaut de trop ressembler à l'homme actuel. Pour ce motif, M. de Mortillet en a éliminé les trois quarts; il n'en a retenu que *neuf,* naturellement ceux qui avaient les formes désirées et tendaient à confirmer l'origine animale de notre espèce. Les pièces auxquelles il a réservé cet honneur comprennent six crânes, deux mâchoires et un squelette à peu près entier. Les crânes ont été trouvés à Canstadt (Wurtemberg), à Néanderthal (Prusse rhénane), à Eguisheim (Alsace), à Brux (Bohême), à la Denise (près du Puy-en-Velay), et dans la tranchée de l'Olmo (Italie); les mâchoires, dans les grottes de la Naulette (Belgique) et d'Arcy-sur-Cure (Yonne); enfin le squelette, à Laugerie-Basse (Dordogne). Jetons sur chacun de ces précieux débris un rapide coup d'œil au point de vue de l'authenticité et de la forme.

Le crâne de Canstadt, le plus anciennement recueilli, puisque sa découverte remonte à l'an 1700, fut trouvé dans la localité de ce nom, tout près de Stuttgart, associé, nous dit-on, à des os d'éléphant, d'ours et d'hyène. Les évolutionnistes, qui l'ont acclamé à cause de sa forme passablement grossière, sont obligés de reconnaître que des doutes sérieux planent sur son authenticité. « On croit maintenant à Stuttgart, dit un admirateur de M. de Mortillet, M. Ph. Salmon, qu'il n'était pas dans le sein du gisement quaternaire, et qu'il a été trouvé dans les éboulis de la falaise avec de la poterie. » *Dictionnaire des sciences anthropologiques,* art. *Races humaines.* Or c'est un dogme, en préhistoire, que la poterie n'était point encore connue à l'époque quaternaire. La conclusion, c'est qu'il faut écarter le crâne de Canstadt, puisqu'il est convenu qu'on ne prend en considération que ceux dont l'authenticité est hors de doute. M. de Mortillet n'était pas loin de le reconnaître, lorsque, contrairement à M. de Quatrefages, il a refusé d'en faire le type de la race primitive, et qu'il a réservé cet honneur au crâne de Néanderthal.

L'origine quaternaire de ce dernier présente-t-elle beaucoup plus de garanties? Il est permis d'en douter. Il fut recueilli, en 1856, auprès de Dusseldorf, dans une alluvion argileuse qui, nous dit-on, a fourni quelques débris d'espèces quaternaires. C'est possible, mais il convient d'ajouter qu'on a aussi trouvé de la pierre polie dans la même alluvion; ce qui tend à la rapporter à l'époque actuelle. De plus, rien ne prouve qu'on n'ait pas affaire à une sépulture ordinaire. Le cadavre auquel appartenait le crâne en question gisait, régulièrement allongé, à deux pieds seulement de profondeur, comme celui d'une personne inhumée. Or, s'il s'agit d'une inhumation, l'association avec les espèces fossiles ne prouve plus rien. Aujourd'hui encore nous enterrons parfois nos morts dans des terrains riches en fossiles des diverses époques géologiques. Le chercheur futur qui constatera cette association sera-t-il donc autorisé à en déduire la contemporanéité de l'homme et des espèces animales dont les débris accompagnent les siens?

Nous pourrions donc récuser le crâne de Néanderthal aussi bien que celui de Canstadt. Mais faisons à nos adversaires la concession de reconnaître cette authenticité. Qu'en faudra-t-il conclure? Il est vrai que le front est étroit, la voûte crânienne surbaissée et très allongée, les os fort épais et les arcades sourcilières remarquablement proéminentes; mais rien ne prouve que ce crâne ne soit pas pathologique, comme on l'avait cru au début. Si aujourd'hui on le considère comme normal, c'est qu'on a trouvé les mêmes caractères chez divers personnages historiques et chez un certain nombre de nos contemporains dont l'intelligence est au moins égale à la moyenne. Par sa capacité, le crâne de Néanderthal (fig. 25) est supérieur aux crânes des Australiens, et il atteint presque la moyenne des crânes féminins. Il mesure 1 220 centimètres cubes, alors que le plus vaste crâne de singe mesuré jusqu'ici n'atteint que 355 centimètres. On le voit, quel que soit son âge, le crâne de Néanderthal n'a rien de simien, et l'école transformiste n'a qu'à chercher ailleurs le trait d'union qu'elle prétend exister entre l'homme et la bête.





25. — Crâne de Néanderthal, vu de profil et de face.

Nous passerons rapidement sur les crânes d'Eguisheim, de Brux, de la Denise et de l'Olmo. Ils reproduisent, en les atténuant, les traits des précédents, et leur authenticité est presque toujours discutable. Le premier a été trouvé, il est vrai, dans un *lehm* ou alluvion argileuse qui semble bien quaternaire. Cependant on a découvert dans ce même *lehm,* et à une profondeur considérable, trois cadavres, dont l'un au moins avait dû être inhumé;

car il portait sur la poitrine un vase recouvert d'une pierre, et près de lui se trouvaient d'autres vases de même nature, ainsi qu'une hache en pierre polie. Inhumation, poterie et pierre polie sont, d'après l'enseignement de l'école, autant d'indices de l'époque actuelle. On prétendra sans doute que la présence de ces objets à une pareille profondeur tient à un remaniement des terres; mais pourquoi exclure le crâne d'Eguisheim de ce remaniement?

Même incertitude au sujet du crâne de Brux. Le rapport qui nous l'a fait connaître, et qui date seulement de 1872, dit expressément que, dans l'alluvion où il gisait, on a trouvé une hache en pierre polie. Comme on ne signale d'autre part la présence en cette couche d'aucune espèce quaternaire, il est bien permis de révoquer en doute la date qu'on lui assigne.

Le crâne et les autres ossements humains découverts dès 1844 dans un tuf volcanique, auprès du Puy, sont probablement encore moins anciens que les précédents. Personne ne croit plus aujourd'hui qu'ils sont contemporains du mastodonte, comme on l'avait pensé tout d'abord. Le tuf volcanique dans lequel ils étaient comme enchâssés est évidemment très récent, puisqu'il surmonte des alluvions quaternaires. Ils peuvent même être postérieurs à la formation de ce tuf, et, par suite, aux dernières éruptions volcaniques de la Denise. Deux géologues compétents, Hébert et Lartet, qui ont visité la localité en 1857, ont cru y reconnaître les traces d'une sépulture. Quelle que soit leur nature, ces ossements ne peuvent donc nous donner aucune indication utile sur la question de l'origine de l'homme.

Reste le crâne trouvé, en 1863, dans la tranchée de l'Olmo, près d'Arezzo (Italie). Cette fois l'authenticité n'est pas douteuse, car il a été trouvé à quinze mètres de profondeur, et dans le voisinage d'ossements d'animaux caractéristiques des temps quaternaires. Nous avons d'autant moins de raison de la contester, que, de l'aveu de M. de Mortillet, ce crâne n'a aucun des traits simiens qu'il attribue à l'homme primitif. La forme est allongée, il est vrai; mais cette forme, la *dolichocéphalie*, s'allie fort bien avec une intelligence développée. Voir fig. 26.





26. — Exemples de brachycéphalie et de dolichocéphalie (crâne court et crâne long).

Les caractères simiens, si ardemment cherchés par nos évolutionnistes, se retrouvent-ils davantage sur la mâchoire découverte en 1865 dans la caverne de la Naulette, près de Dinant (Belgique)? On l'a cru longtemps. Nous-même, dans une précédente publication, *L'âge de la pierre et l'homme primitif*, p. 145, n'osant méconnaître ni son antiquité, que démontrait sa situation au milieu d'espèces quaternaires, ni son caractère, que tous les anthropologistes s'accordaient à qualifier de simien, nous en étions réduit à invoquer contre les théories auxquelles elle servait de base l'adage bien connu : *Testis unus, testis nullus*. Depuis lors, un savant anthropologiste, peu suspect de vouloir altérer les faits en faveur de la cause spiritualiste, le docteur Topinard, a fait de cette mâchoire une étude approfondie, qui contredit presque sur tous les points la description qu'on en avait donnée primitivement. *Revue d'anthropologie*, juillet 1886; cf. *La science catholique*, avril 1887. On avait dit que la mâchoire était dépourvue de menton, qu'elle dénotait un prognathisme ou une saillie des plus accentuées; que les molaires allaient en croissant d'avant en arrière, comme chez les singes; enfin, chose plus grave, que l'apophyse *géni*, éminence osseuse sur laquelle s'insèrent les muscles de la langue, faisait totalement défaut; d'où l'on concluait que l'être auquel elle appartenait n'était pas encore pourvu du langage articulé. M. Topinard a démontré que tout cela était faux ou gravement exagéré; que, particulièrement, l'apophyse *géni* existait réellement, et que si on ne l'avait pas vue plus tôt, c'était tout simplement faute d'avoir enlevé la terre qui la recouvrait. « Ainsi tombe tout un échafaudage datant de vingt ans, » conclut le docteur Topinard. Nous ajouterons : Ainsi deviennent évidentes et la témérité de certains savants qui se hâtent d'affirmer sans preuves les faits favorables à leurs systèmes, et l'excessive docilité du troupeau qui les suit.

Une seconde mâchoire dont l'origine quaternaire ne semble pas moins bien établie est celle que le marquis de Vibraye trouva, en 1859, dans l'assise inférieure de la grotte d'Arcy-sur-Cure (Yonne); mais elle ne saurait nous retenir; car, de l'aveu de M. de Mortillet, les caractères simiens n'y sont guère accusés. Aussi le chef de l'école préhistorique la rattache-t-il, sans nulle autre raison, à la dernière partie de l'époque quaternaire.

La dernière pièce que M. de Mortillet attribue aux temps quaternaires est un squelette découvert, en 1872, dans le gisement de Laugerie-Basse, sur les bords de la Vézère. Cette fois, il a la prudence de n'en rien déduire par rapport à l'homme primitif, et il a raison, car le crâne a été complètement écrasé par la chute d'un rocher, et il est impossible d'en recomposer la forme. Quant à la capacité, un de ses disciples et amis, M. Salmon, admet qu'elle « devait être supérieure à la moyenne de nos jours ».

Nous avons épuisé la liste des ossements humains fossiles reconnus comme tels par le principal représentant de la science préhistorique. Il résulte du rapide examen que nous en avons fait que l'authenticité du plus grand nombre est contestable. S'il en est qui présentent à cet égard toutes les garanties désirables, il se trouve précisément qu'on n'y rencontre plus les traits quelque peu simiens entrevus chez les autres.

Il ne faut pas oublier en outre que les neuf pièces qui précèdent ont été triées arbitrairement parmi plus d'une quarantaine. Tout naturellement on a eu soin de laisser de côté celles dont la conformation, trop semblable à la nôtre, ne s'accordait point avec la doctrine évolutionniste.

Avait-on du moins pour excuse les conditions de gisement? L'association avec les espèces quaternaires était-elle moins intime, ou les traces de remaniement plus apparentes? En aucune façon. Envisagées à ce point de vue, les trente ou quarante pièces que M. de Mortillet a délaissées ne présentent pas moins de garanties que les précédentes. Tous les préhistoriens qui n'ont point sur les yeux l'épais bandeau des préjugés évolutionnistes ont pris en considération les uns et les autres. M. de Quatrefages, qui range dans sa race de Canstadt les neuf pièces admises par M. de Mortillet, a constitué avec celles qu'il rejette cinq autres races, également quaternaires à ses yeux : celles de Cromagnon, de Grenelle, de la Truchère, et les deux de Furfooz (Belgique). M. Hamy, un autre anthropologiste autorisé et peu suspect, auteur d'un *Traité de paléontologie humaine*, met sur le même pied toutes ces pièces au point de vue de l'antiquité.

Or est-il étonnant que, sur le nombre, il s'en trouve qui présentent des traces au moins apparentes d'une réelle dégradation? Nous l'avons dit, même à l'époque actuelle et au sein de nos sociétés civilisées, il n'est pas rare de rencontrer le prognathisme et la dolichocéphalie (crâne allongé), l'étroitesse du crâne et la proéminence des arcades sourcilières. A plus forte raison, ces caractères d'infériorité relative devaient-ils se produire aux époques de barbarie qui précédèrent notre civilisation. Il n'est pas douteux que la misère ne dégrade les traits, et que

le bien-être et la culture intellectuelle ne les ennoblissent. On a fait la remarque, il y a déjà longtemps, que les Irlandais du nord-ouest, qui avaient spécialement souffert de la persécution protestante, avaient perdu la noblesse de traits de leurs compatriotes moins misérables. Par contre, on a observé bien des fois que l'exercice des facultés intellectuelles développe le cerveau, notamment la région frontale. Il ne serait donc pas étonnant que les crânes actuels l'emportassent pour la forme et la capacité sur les crânes fossiles; cependant il s'en faut que cette supériorité soit constatée, car s'il est des crânes fossiles ou présumés tels qui n'atteignent pas la moyenne actuelle, il en est aussi, ceux de Cromagnon (Dordogne) (fig. 27), par exemple, qui la dépassent de beaucoup. Nous avons vu ci-dessus un anthropologiste de l'école avancée, M. Léon Laloy, reconnaître que les hommes préhistoriques ne se rapprochaient pas plus du singe que nos contemporains; nous trouvons le même aveu sous la plume d'un autre anthropologiste qui n'est pas non plus suspect, M. de Lapouge : « Les crânes d'aujourd'hui, écrivait-il en 1887, n'indiquent pas des êtres plus parfaits que les crânes quaternaires, le type de Néanderthal excepté. » *Revue d'anthropologie,* septembre 1887.


27. — Crâne de Cromagnon.

En somme, les partisans de l'origine animale de notre espèce doivent en prendre leur parti, et renoncer à invoquer la paléontologie humaine à l'appui de leur système. « L'homme quaternaire, a dit M. de Quatrefages, est toujours l'homme dans l'acception entière du mot. » Tout prouve qu'il était même considérablement au-dessus du sauvage contemporain. Et pourtant, nous l'avons dit, ce n'était pas là véritablement l'homme *primitif.* De celui-ci, la science préhistorique n'a rien à dire, sinon qu'il habita probablement l'Asie, et que ce pays, civilisé sans doute dès l'origine, ne semble pas avoir jamais passé par un âge de la pierre. Il s'en faut donc que le peu qu'elle nous ait appris aille à l'encontre des données bibliques sur l'état social du premier homme.

III. *L'âge de l'homme d'après l'archéologie préhistorique.* — « L'homme a apparu en Europe avec le commencement du quaternaire, il y a au moins 230 000 à 240 000 ans. » *Le préhistorique,* p. 628. Voilà ce que nous lisons dans un livre écrit par M. de Mortillet, l'un des chefs et des fondateurs de la science préhistorique. On le voit, nous sommes loin de la chronologie biblique. Si élastique que puisse être cette chronologie, si large que l'on soit dans son interprétation, on ne peut évidemment songer à l'étendre dans cette mesure. Aussi M. de Mortillet n'est-il que logique, lorsqu'il se moque de ceux qui continuent à « enseigner religieusement qu'Adam est le premier homme ». *Dict. des sciences anthropologiques,* art. *Antiquité de l'homme.* Si notre espèce remonte aussi haut qu'il l'affirme, il faut immédiatement reconnaître que la Bible fait erreur. Le personnage qu'elle nous présente comme le père de l'humanité ne peut être tout au plus que le père du peuple juif, lequel dans son orgueil se serait, comme on l'a dit, substitué au genre humain tout entier.

Il s'en faut heureusement que les évaluations chronologiques de M. de Mortillet s'imposent à notre acceptation. C'est à peine si elles ont été prises au sérieux dans son propre camp. Les adeptes les plus autorisés de la science préhistorique n'hésitent pas à reconnaître qu'il est impossible d'arriver à déterminer avec quelque précision, avec les seules données de la préhistoire, la date de l'apparition de l'homme. Ils n'en sont pas moins à peu près d'accord pour affirmer l'insuffisance de la chronologie traditionnelle en face des découvertes récemment faites dans le domaine des sciences naturelles.

Nous sommes d'un avis tout différent. S'il y avait lieu de reculer de quelques milliers d'années la date de la création de l'homme, ce serait selon nous l'histoire qui en ferait une obligation, non la géologie ni l'archéologie préhistorique. La chronologie égyptienne, si incertaine qu'elle soit elle-même pour ses débuts, nous reporte à trois ou quatre mille ans avant J.-C., c'est-à-dire à une date antérieure à celle que la plupart des supputations basées sur la Bible attribuent au déluge. A moins donc de soustraire le peuple égyptien au cataclysme diluvien, comme on l'a proposé, à moins encore de placer avant le déluge les premières dynasties pharaoniques, ce qui ne paraît guère admissible, il faut nécessairement accroître l'intervalle compris entre Noé et Abraham. Quoi qu'on en dise, ni la géologie ni l'archéologie préhistorique n'ont de ces exigences. Montrons-le brièvement.

On sait que les géologues ont partagé l'histoire du globe en quatre grandes époques, de durées très inégales, qu'ils ont appelées, suivant leur ordre : *primaire* (ou *de transition*), *secondaire, tertiaire* et *quaternaire.* Leur durée, impossible à évaluer en nombre d'années, diminue très rapidement de la première à la dernière. C'est au point que celle-ci, l'époque quaternaire, mérite à peine d'entrer en comparaison avec ses aînées, tellement elle a été courte. Aussi n'est-ce guère qu'en France qu'on lui a donné le rang de grande époque géologique. Plus sages que nous, les Anglais en ont fait une sorte de supplément à la période *pliocène,* troisième partie de l'époque tertiaire, et l'ont appelée en conséquence *postpliocène.* Ce terme indique mieux assurément que notre mot *quaternaire* sa place réelle dans l'histoire du globe.

A laquelle de ces époques l'homme est-il apparu ? Tout le monde admet que ce n'est ni à l'époque primaire ni à l'époque secondaire; ce qui est déjà reconnaître la date récente de sa venue, attendu que ces deux époques constituent peut-être ensemble les neuf dixièmes des temps géologiques. Le doute commence à l'époque tertiaire. Des géologues, doués, il est vrai, d'un peu d'imagination, ont prétendu avoir découvert dans les terrains *miocènes,* qui représentent la partie moyenne de cette époque, des silex taillés artificiellement. Or tout travail suppose un ouvrier; et quel eût été l'ouvrier, sinon l'homme lui-même ou le précurseur que lui assigne la théorie évolutionniste?

La découverte de ce genre qui a eu le plus de retentissement a été à coup sûr celle que fit, vers 1865, l'abbé Bourgeois, supérieur du collège de Pontlevoy, dans les terrains tertiaires de Thenay (fig. 28). La conviction de l'abbé Bourgeois entraîna celle d'un certain nombre d'anthropologistes des plus autorisés, parmi lesquels il faut compter M. de Quatrefages. Cependant de nouvelles recherches et un examen plus attentif des silex et de leur gisement ont fini par démontrer qu'on avait fait erreur. On pense aujourd'hui presque universellement que les silex en question n'ont jamais été taillés que par la nature, et que le craquelage ou fendillement que quelques-uns présentent est le résultat non d'un feu artificiel, mais d'une action chimique qui s'est produite accidentellement au sein des couches calcaires qui les contenaient. Tel a été l'avis à peu près unanime des nombreux géologues et anthropologistes qui visitèrent le gisement de Thenay en 1884, à l'occasion du congrès


28. — Silex tertiaires de Thenay (Loir-et-Cher).

scientifique que tint cette année à Blois l'Association française pour l'avancement des sciences.

Cette découverte, aujourd'hui presque universellement abandonnée, est de beaucoup la plus sérieuse de celles qui ont été produites en faveur de l'existence de l'homme ou de son ancêtre plus ou moins simien à l'époque tertiaire. M. de Mortillet, qui persiste à la considérer comme probante, en invoque cependant deux autres à l'appui de sa thèse, celles qu'ont faites MM. Rames et Ribeiro, le premier à Aurillac (fig. 29), le second à Otta, près de Lisbonne (fig. 30). Là encore il s'agit de silex qu'on soupçonne d'être travaillés; mais cette fois le doute ne porte plus seulement sur la taille du silex, il porte aussi sur leur authenticité, ou même sur l'âge des terrains d'où ils sont censés provenir. Aussi les savants sérieux s'en désintéressent-ils de plus en plus.



29. — Silex tertiaires trouvés près d'Aurillac.

On remarquera que pas un ossement de l'être intelligent, — homme ou animal, — qu'on dit avoir taillé ces silex, n'a jamais été rencontré. M. de Mortillet le reconnaît. Cela ne l'empêche pas d'affirmer sa foi à l'*Anthropopithèque* tertiaire; car dans sa pensée il ne s'agit pas de l'homme proprement dit, mais d'un anthropoïde quelconque, qui fut son précurseur. Il va même jusqu'à admettre trois espèces d'Anthropopithèques, correspondant aux trois localités où l'on prétend avoir trouvé ses œuvres.



30. — Silex tertiaires trouvés près de Lisbonne.

A ces espèces, hypothétiques au premier chef, il a donné les noms des trois inventeurs: de là les *Anthropopithecus Bourgeoisii*, *Ramesii* et *Riberoii*. Après quoi, fier de sa découverte, que personne assurément ne songera à lui contester, il se compare triomphalement à Leverrier, « découvrant sans instrument, rien que par le calcul, une planète! »

Force nous est d'ajouter que M. de Quatrefages adopte en partie les vues de M. de Mortillet. Comme lui, il persiste à croire à la taille intentionnelle des silex de Thenay; mais cette taille, il l'attribue à l'homme lui-même, non à son prétendu précurseur, dont il n'admet pas l'existence. Il se trouve ainsi entraîné à reporter l'apparition de notre espèce à une date excessivement reculée, qu'il est impossible de fixer même approximativement, mais qui est évidemment inconciliable avec les données bibliques.

Il faut dire que si l'autorité de M. de Quatrefages est grande en anthropologie proprement dite, elle est très faible en archéologie préhistorique. Le savant professeur n'a suivi que de loin le progrès des idées en cette matière. Il est de ceux qui se sont laissé influencer par l'éloquence et l'accent de conviction de l'abbé Bourgeois, et, une fois son opinion faite, il n'a pu se résigner à en changer. Son témoignage ne saurait infirmer l'opinion contraire des spécialistes, qui pour la plupart nient formellement aujourd'hui ce qu'ils affirmaient hier, à savoir, l'existence de l'homme ou de son précurseur à l'époque tertiaire, et proclament tout au moins l'insuffisance absolue des preuves apportées jusqu'ici à l'appui de cette thèse. (Pour plus de détails, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce que nous avons écrit sur cette question dans la *Revue des questions scientifiques*, t. v, p. 36 et 361; dans *La controverse*, novembre et décembre 1884, et aussi dans le *Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne*, 1889, art. *Anthropopithèque* et *Tertiaire*. — Voir aussi le récent travail de M. Adrien Arcelin sur le même sujet dans le *Compte rendu* du premier congrès scientifique international des catholiques [1888], et aussi dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1889.)

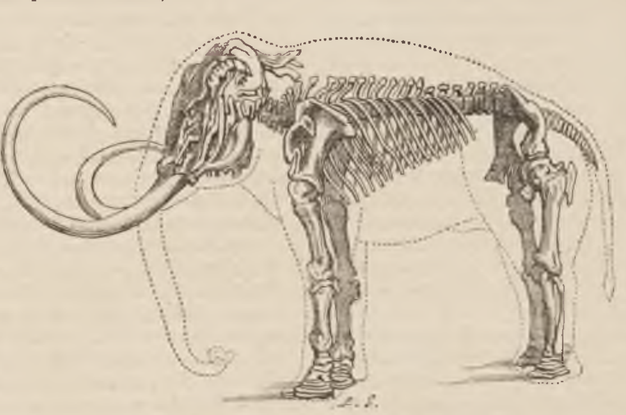
L'homme *tertiaire* étant hors de cause, reste l'homme *quaternaire*. L'existence de ce dernier n'est pas contestable. Dire que l'homme a vécu à l'époque quaternaire, c'est tout simplement, en effet, reconnaître qu'il a été le contemporain de certaines espèces animales caractéristiques de cette époque, telles que le mammouth (*Elephas primigenius*) (fig. 31), le rhinocéros à narines cloisonnées (*Rh. tichorrhinus*) (fig. 32), l'ours des cavernes (*Ursus spelæus*), le cerf à bois gigantesques (*Cervus megaceros*) (fig. 33), et même le renne (*Cervus tarandus*), qu'on ne trouve plus aujourd'hui que dans les régions boréales, mais qui alors habitait nos régions tempérées. Or les restes de ces animaux ont été rencontrés si souvent, soit avec des ossements humains, soit avec les grossiers produits de l'industrie des premiers habitants de nos contrées, qu'on ne peut aujourd'hui émettre un doute sur la contemporanéité des uns et des autres. L'*homme fossile*, auquel les écrivains orthodoxes ont longtemps fait la guerre, est donc une réalité. L'époque quaternaire étant rangée à tort ou à raison parmi les temps géologiques, tous les débris organiques qui s'y rattachent méritent d'être qualifiés *fossiles*, et ceux de l'homme ne font point exception à cette loi.

Seulement, hâtons-nous de le dire, admettre que l'homme existe à l'état fossile, en d'autres termes, qu'il a vécu à l'époque quaternaire, ce n'est point, à nos yeux, sortir du cadre de la chronologie traditionnelle. Tout prouve, en effet, que les animaux qui caractérisent l'époque quaternaire ont vécu, au moins par endroits, jusqu'à une date toute récente, voisine de l'ère chrétienne. A défaut de l'histoire, absolument muette sur notre pays si l'on remonte seulement au delà de vingt siècles, l'archéologie sérieusement consultée suffirait pour nous en convaincre. Mais cet examen nous entraînerait trop loin.

Observons seulement en passant que les restes du mammouth ont été rencontrés en Angleterre aussi bien que chez nous dans des formations récentes, par exemple, dans des dépôts tourbeux, qu'il est d'usage de rattacher à l'époque actuelle; qu'on a trouvé cet animal en Sibérie en un tel état de conservation, que des chiens ont pu se nourrir de sa chair; que l'éléphant, mammouth ou autre, existait encore dans le nord de l'Afrique et dans la région de Ninive aux époques historiques, et qu'un de nos chroniqueurs, Parthenopex de Blois, dont l'autorité est contestable, il est vrai, va jusqu'à le signaler parmi les bêtes qui hantaient jadis nos forêts. L'ours des cavernes peut lui-même être confondu avec des ours d'une taille extraordinaire, que nous trouvons signalés à ce titre dans des documents du moyen âge. Il n'est pas contestable, en tout cas, qu'on ait rencontré parfois ses débris associés à ceux des espèces actuelles, sinon à ceux de nos animaux domestiques.

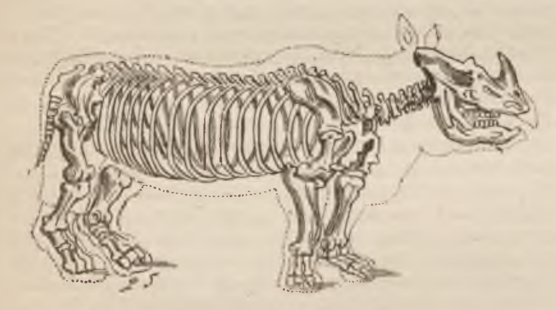
En ce qui concerne le renne, nous avons mieux que des données archéologiques ou des probabilités historiques. César nous décrit, en effet, cet animal comme ayant vécu, sans doute de son temps, dans la forêt Hercynienne, c'est-à-dire sur les bords du Rhin. « Il y a là, dit-il, un bœuf ressemblant à un cerf (*Bos cervi figura*), portant au milieu du front, entre les oreilles, une corne unique, plus

haute et plus droite que toutes celles qui nous sont connues, et du sommet de laquelle partent de longs rameaux pareils à des palmes. Le mâle et la femelle se ressemblent ; la grandeur et la forme de leurs cornes sont les mêmes. » vi, 2. Bien que le renne n'y soit pas nommé, cette description s'applique évidemment à lui. C'est, en effet, le seul animal du genre cerf dont la femelle soit comme le mâle armée de bois, le seul qui par la largeur de son front présente réellement l'aspect du bœuf, le seul enfin dont les cornes se terminent en longs rameaux palmés. Il est vrai que ces cornes ne partent point du milieu du front; mais on pourrait le croire, si l'on se contentait de voir le renne à distance, à cause de la disposition divergente des bois, et surtout grâce à la présence chez certains individus d'un rameau basilaire, qui se projette en avant. Geoffroy Saint-Hilaire a donc eu raison de dire que la description de César « porte jusque dans ses erreurs mêmes l'empreinte d'une observation directe et profonde ». Nous pourrions, s'il en était besoin, relever dans cet écrivain et dans les ouvrages d'autres auteurs classiques des allusions presque aussi manifestes au même animal, lequel évidemment a existé dans l'Europe centrale jusqu'à l'ère historique. Les débris de son squelette qu'on a trouvés dans certaines stations lacustres de cette région ne font au reste que confirmer ces témoignages.



31. — Squelette de l'*Elephas primigenius.*

Nous négligeons l'élan (*Cervus alces*) et le grand bœuf



32. — Squelette du Rhinocéros *tichorrhinus.*

(*Bos primigenius*), dont César mentionne également la présence dans la forêt Hercynienne, parce que si ces deux animaux ont appartenu à la faune quaternaire de nos contrées, ils n'en ont pas moins, de l'aveu de tous, survécu à cette faune dans la même région.

Il ne faut pas croire du reste que la faune quaternaire ait été très différente de la faune actuelle. En réalité, elle comprenait tous les animaux sauvages qui nous entourent, plus quelques espèces qui ont dû émigrer à cause des changements de climats, qui sont tombées sous les coups des chasseurs, ou qui ont succombé dans la lutte pour la vie.

On le voit, s'il faut en juger par les animaux qui la caractérisent, l'époque quaternaire a dû se prolonger jusqu'aux approches de l'ère chrétienne.

Il est vrai qu'elle a d'autres caractères, empruntés à la climatologie. Qui dit époque quaternaire dit époque *glaciaire,* ces deux époques ayant certainement coïncidé, au moins en partie. Alors, en effet, les glaciers étaient considérablement étendus, et les cours d'eau plus abondants que de nos jours : double phénomène qui pouvait tenir à une même cause, la fusion des glaces occasionnant chaque été d'immenses inondations dont les traces existent encore. Mais, pour retrouver quelque chose de ces phénomènes, il n'est pas nécessaire de remonter aussi haut dans le passé qu'on le pourrait croire. L'histoire nous les laisse entrevoir assez clairement. Nous avons réuni ailleurs, *Études critiques d'archéologie préhistorique,* p. 216-240, un certain nombre de textes empruntés aux écrivains de l'antiquité, qui prouvent que les hivers étaient, il y a seulement quinze et vingt siècles, notablement plus froids qu'ils ne le sont de nos jours. Qu'il nous suffise d'indiquer ici quelques-uns de ces témoignages.

Hérodote nous dépeint le climat de la Scythie en termes qui conviendraient aujourd'hui à la Laponie et au Groënland. Il nous montre ce pays complètement glacé pendant huit mois de l'année, et la mer Noire gelée au point de supporter les chars les plus lourds. Aristote et d'autres après lui nous disent qu'il faisait si froid, en Gaule, que l'âne ne pouvait y vivre. Les écrivains latins insistent de leur côté sur la rigueur du climat gaulois, qui ne permet, nous disent-ils, ni la culture de l'olivier ni celle de la



33. — Squelette du *Cervus megaceros.*

vigne. Ils ne connaissaient guère pourtant que le midi de la Gaule, où l'olivier et la vigne prospèrent aujourd'hui. Virgile nous montre le Danube traversé par des chars, et les habitants de ces contrées misérables se retirant dans des cavernes, vêtus de la peau des bêtes fauves, absolument comme le faisaient, au dire de la préhistoire, nos barbares prédécesseurs de l'époque quaternaire. Ovide, qui a passé plusieurs années de sa vie dans la région du Danube, nous montre ce fleuve entièrement glacé à son embouchure, de façon à livrer passage à de lourds chariots. Il ajoute qu'il a vu le vin gelé dans les outres, et la mer Noire prise elle-même par les glaces au point qu'il a pu marcher sur ses eaux. Et comme il craint d'être accusé d'exagération, il en appelle au témoignage de deux

anciens gouverneurs de la Mœsie, qui ont pu comme lui constater ces faits.

L'Italie elle-même n'avait point alors son climat actuel: du moins les écrivains latins en parlent-ils en termes qui ne lui conviendraient point de nos jours. Ils font mention de neiges amoncelées, de rivières qui charrient des glaçons, du triste hiver qui fend la pierre et enchaîne le cours des fleuves, et cela dans la région la plus chaude de l'Italie, au pied des remparts de Tarente. Un tel tableau s'appliquerait tout au plus aujourd'hui à notre pays.

Même témoignage au sujet de l'abondance des cours d'eau. Ici la géologie joint sa voix à celle de l'histoire pour attester que la plupart des rivières avaient, il y a 1500 ou 2000 ans, un débit supérieur, au moins par moments, à leur débit actuel. M. Michel de Rossi l'a prouvé pour le Tibre; d'autres l'ont établi également pour plusieurs de nos fleuves d'Europe, ou même de l'Asie et de l'Amérique septentrionale.

D'après toutes les apparences, si l'abondance des eaux et l'intensité du froid n'étaient pas telles alors qu'elles durent être à l'époque quaternaire, elles en différaient peut-être assez peu, et nous sommes persuadé qu'un grand nombre de phénomènes attribués par les géologues à cette époque se sont passés en réalité en pleine période historique.

Tout prouve donc, la faune aussi bien que la climatologie, que l'époque quaternaire n'est pas loin de nous. Quant à sa durée, nous l'ignorons entièrement; mais il y a tout lieu de croire qu'elle ne fut pas considérable. Au reste, nous n'avons pas besoin de la connaître pour la question qui nous occupe; car, d'après toutes les apparences, l'homme n'a pas vu les commencements de cette époque. Il n'a pas précédé la période glaciaire, et n'a pas même été contemporain de la grande extension des glaciers. Son origine est donc relativement récente.

On nous objectera peut-être les quatre phases industrielles que M. de Mortillet nous donne comme autant de subdivisions de l'époque quaternaire, et dont il a fait ses périodes de *Chelles*, du *Moustier*, de *Solutré* et de *la Madeleine* (fig. 34); mais cette difficulté nous embarrasse peu. Si nous admettons, avec les principaux représentants de la science préhistorique, que l'époque quaternaire coïncide avec l'âge *paléolithique* ou *de la pierre taillée*, nous nous refusons absolument à considérer comme nettement successives les sous-périodes qu'il a plu à M. de Mortillet d'établir dans cet âge, sans doute pour l'unique motif d'en prolonger la durée. Les préhistoriens les plus sérieux déclarent inadmissible cette classification, basée uniquement sur les types des outils de pierre. « Les variétés constatées entre ces types, observe judicieusement M. Salomon Reinach, s'expliquent tantôt par la différence des matériaux mis en œuvre, tantôt et surtout par l'inégalité de civilisation, par la diversité des habitudes et des besoins propres aux tribus et aux clans qui les fabriquaient, et qui pouvaient se trouver à des étapes de progrès matériel très éloignées, tout en étant contemporaines dans le temps et voisines dans l'espace. Vouloir tirer de là des indices chronologiques, c'est admettre, *a priori* et sans preuves, l'uniformité du progrès industriel; c'est appliquer, par un véritable paralogisme, la méthode géologique à l'histoire des premières civilisations. » *Époque des alluvions et des cavernes*, p. 95.

S'il y avait chance d'arriver à classer chronologiquement les temps quaternaires, ce serait plutôt, ce semble, en s'appuyant sur la faune. Assez longtemps on a pu croire qu'il y avait eu succession parmi les animaux caractéristiques de cette époque. Il semblait que le grand ours eût disparu avant le mammouth, et celui-ci avant le renne. Mais on a constaté tant d'exceptions à cette prétendue règle, l'ours des cavernes a été si souvent rencontré avec des espèces récentes, le renne a été trouvé parfois si manifestement superposé à l'éléphant, par exemple, dans la caverne de Montgaudier (Charente), qu'il n'est plus guère possible aujourd'hui de formuler un ordre de disparition applicable aux espèces animales de l'époque quaternaire. Pratiquement, le mieux est de considérer comme contemporains tous les animaux et tous les produits industriels se rattachant à cette époque, à moins qu'ils ne soient nettement superposés dans un même gisement qui a échappé à tout remaniement; or ces cas de superposition sont rares, et si parfois ils ont semblé confirmer la classification de M. de Mortillet, presque aussi souvent ils ont présenté l'ordre inverse.

En formulant ces réserves, nous sommes loin de nous élever contre la dénomination de types *chelléen, moustérien, solutréen* et *magdalénien,* proposée par M. de Mortillet. Ces termes, empruntés aux localités où dominent



34. — Silex caractéristiques des quatre prétendues époques de M. de Mortillet.

A. Chelles. — B. Le Moustier. — C. Solutré. — D. La Madeleine.

ces diverses formes, ont pour les adeptes de la préhistoire un sens précis, qui dispense d'une description. Ils ont donc leur raison d'être, et sont employés avec avantage dans le classement des collections d'archéologie préhistorique. Mais on ne saurait leur faire désigner autant d'époques successives, sous peine de tomber dans l'arbitraire et dans l'invraisemblance : dans l'arbitraire, parce que cette classification n'est point justifiée par la stratigraphie; dans l'invraisemblance, parce qu'il n'est pas rationnel que l'homme n'ait guère eu à chaque époque qu'un instrument à sa disposition.

Si nous n'avons pas à nous préoccuper, au point de vue du temps, des subdivisions établies dans l'époque quaternaire, nous avons du moins à compter avec l'innombrable quantité d'outils en pierre qui constitue le mobilier de l'âge paléolithique, et il est des esprits que ce simple argument ne laisse pas de frapper. Quand on se trouve en présence de collections aussi considérables que celle de Saint-Germain-en-Laye, on est tenté de se dire qu'un si grand nombre d'instruments suppose un grand nombre de générations. Et pourtant il suffit d'un instant de réflexion pour se convaincre que tous les outils de pierre recueillis jusqu'ici dans notre pays n'égalent pas sans doute en nombre les habitants qui l'occupent.

Cet argument se retourne, on peut le dire, contre ceux qui l'emploient. Si l'âge de la pierre avait u la durée qu'ils lui attribuent, il serait inexplicable que les objets en pierre fussent aussi rares qu'ils le sont; car, il faut se le rappeler, les objets de cette nature ne sont pas comme les instruments en métal, qui s'oxydent et disparaissent : ils subsistent indéfiniment; même quand ils se brisent, les fragments en sont reconnaissables.

Encore convient-il, si l'on veut avoir véritablement le mobilier de l'âge paléolithique ou quaternaire, d'éliminer un bon nombre d'armes ou d'outils en pierre qui doivent appartenir à l'ère historique. Il s'en faut, en effet, que l'usage de la pierre ait disparu avec l'apparition des métaux. Il s'est prolongé, pour ainsi dire, jusqu'à nos jours, même dans nos pays civilisés; il serait facile d'en fournir des preuves empruntées à l'histoire et à l'archéologie. Tout instrument de pierre ne remonte donc pas nécessairement à l'âge de la pierre. Pour être autorisé à l'y rattacher, il faut que les conditions de gisement nous y invitent.

Nous n'en reconnaissons pas moins qu'il y eut un temps où la pierre fut utilisée à l'exclusion de tout métal. Nous consentons même, en face d'un certain nombre de faits assez significatifs, à partager cet âge en deux époques : l'époque *paléolithique* (ou quaternaire) et l'époque *néolithique*, celle de la pierre taillée et celle de la pierre polie, bien que cette dernière tende de plus en plus à se confondre avec l'âge du bronze. Mais tout cela ne nous reporte pas à une antiquité aussi reculée qu'on le pourrait croire. Diverses considérations historiques et ethnographiques, que nous avons le regret de ne pouvoir exposer, nous permettent d'attribuer l'importation du fer aux Gaulois, qui envahirent nos contrées trois ou quatre siècles avant J.-C. L'industrie néolithique ou de la pierre polie, à laquelle s'associa de bonne heure celle du bronze, nous aurait été apportée par un autre rameau de la même race arienne ou indo-européenne, par les Celtes qui, suivant toute apparence, prirent possession de notre pays six ou dix siècles plus tôt, et s'y sont perpétués jusqu'à nos jours dans les régions les plus difficilement accessibles de l'ouest et du centre. Antérieurement, c'est-à-dire à partir du dixième ou du quatorzième siècle avant J.-C., nous serions en pleine époque paléolithique ou quaternaire, et des populations de ces temps reculés, populations étrangères cette fois à la race arienne, aujourd'hui dominante en Europe, il resterait encore des témoins : au nord, chez les Finnois; au sud, chez les Basques, qui parlent une langue primitive et accusent une origine toute différente de la nôtre.

Combien de temps dura cette première civilisation? Nous l'ignorons; mais le maigre mobilier qu'elle nous a laissé ne nous oblige pas assurément à lui attribuer plus d'une dizaine de siècles. Cela nous conduit à 2 000 ou 2 500 ans avant J.-C., c'est-à-dire à une date contemporaine du moyen empire égyptien, et de beaucoup postérieure au déluge, à s'en tenir à la chronologie des Septante.

Les préhistoriens partisans des longues chronologies se récrieront contre ces chiffres. Nous les défions d'en établir la fausseté et d'en produire de plus vraisemblables.

Peut-être invoqueront-ils les prétendus *chronomètres naturels*, si déconsidérés qu'ils soient. Suivons-les un moment sur ce terrain. Les chronomètres en question consistent pour la plupart en des formations de diverses natures, — alluvions, dépôts tourbeux, stalagmites des cavernes, etc., — qui continuent de s'effectuer sous nos yeux, et dans lesquels on a trouvé à diverses hauteurs des produits de l'industrie humaine. Comme quelques-uns de ces produits sont datés soit par leur nature même, soit par leur association avec des pièces de monnaie, il semble qu'on puisse en déduire et la rapidité avec laquelle ces dépôts se sont formés, et, comme conséquence, l'âge des objets préhistoriques qu'ils contiennent. Citons-en un exemple qui a fait grand bruit dans le monde des préhistoriens, il y a quelques années. Le chemin de fer qui longe au nord le lac de Genève a coupé, tout près de Villeneuve, à une profondeur de 7 mètres, un cône formé par des galets et détritus de toute sorte, apportés par le torrent de la Tinière. Lors de l'exécution de cette tranchée, on a trouvé : à 1 m. 20 de profondeur, une pièce de monnaie qu'on a considérée comme romaine; à 3 mètres, des objets en bronze, et à 5 m. 70, une poterie grossière, du charbon et un crâne humain. On s'est dit : Si la pièce de monnaie ne se trouve qu'à 1 m. 20 de profondeur, bien qu'elle ait 1 500 ans d'existence, c'est que le dépôt s'est accru seulement de 8 centimètres par siècle. D'après cette donnée, les objets en bronze remontent à 3 700 ans, et le dépôt archéologique inférieur, considéré comme néolithique, à 7 500 ans environ. Pour que ce calcul fût exact, il faudrait que le cône de la Tinière se fût formé avec une régularité absolue, de la base au sommet, et aussi que la couche supérieure représentât réellement un espace de 1 500 ans. Or ces deux conditions sont loin d'être remplies. D'abord, rien n'est plus irrégulier que le régime d'un torrent. Il y a tout lieu de croire que celui de la Tinière transporta au début des matériaux plus abondants, alors qu'il rencontrait des terres meubles ou des roches désagrégées, au lieu de la roche compacte à laquelle il a dû ensuite s'attaquer. En second lieu, c'est tout à fait arbitrairement qu'on admet que le dépôt supérieur s'est effectué en 1 500 ans, même si l'on suppose que la pièce de monnaie date bien de l'époque romaine; ce qui n'est pas prouvé. On a observé, en effet, que depuis l'an 1245 au moins l'endiguement du torrent a mis le cône à l'abri des inondations. C'est donc en huit siècles au plus que la couche supérieure s'est formée : ce qui porte à 15 centimètres la part de chaque siècle, et réduit de moitié l'âge du prétendu gisement néolithique trouvé à la base du dépôt.

Des objections analogues peuvent être faites aux calculs qu'on a voulu baser sur d'autres phénomènes du même genre. Il est cependant un de ces chronomètres naturels qui nous paraît reposer sur des données à peu près inattaquables : c'est celui que M. Kerviler a signalé à Saint-Nazaire. Dans les alluvions qui occupaient l'emplacement du nouveau bassin à flot dont la création lui était confiée, cet ingénieur a trouvé à 6 mètres de profondeur une monnaie de Tétricus (268-275) associée à des fragments d'amphore, et au-dessous, de 8 m. 50 à 10 m. 50, divers objets en bronze et en pierre, plus un crâne humain de forme dolichocéphale, et considéré comme caractéristique de l'âge néolithique ou de la pierre polie. Partagée entre les seize siècles qui nous séparent de Tétricus, la couche supérieure donne 35 à 37 centimètres par siècle. A ce compte, les objets préhistoriques situés à la base du gisement remonteraient à une époque comprise entre le quatrième et le dixième siècle avant J.-C. Il était à craindre, il est vrai, là comme ailleurs, que la formation des alluvions de Saint-Nazaire ne se fut pas effectuée régulièrement. Heureusement, une seconde découverte est venue confirmer la première, en permettant à M. Kerviler de contrôler ses calculs. L'habile et sagace ingénieur a constaté que les alluvions auxquelles il avait affaire étaient divisées en une infinité de petites couches de 3 à 4 millimètres d'épaisseur, qui représentent évidemment l'apport annuel de la rivière. Ces couches sont séparées les unes des autres par un mince feuillet d'humus, qui doit sans doute son origine aux feuilles et débris herbacés que l'automne apporte chaque année. De fait, cent de ces couches représentent 35 centimètres : ce qui a pour résultat de placer la monnaie de Tétricus à sa date véritable, et conséquemment de reporter le dépôt préhistorique inférieur à la date que lui avait primitivement assignée M. Kerviler.

On pense bien que ce résultat n'a pas été facilement admis par les partisans des longues chronologies. Il n'a cependant rien d'invraisemblable. Rien n'empêche qu'on

n'ait fait usage de haches en bronze à l'embouchure de la Loire six siècles avant J.-C. Les haches de même métal qu'on a trouvées récemment soit sur l'acropole d'Athènes, soit dans un tombeau punique de Carthage, ne remontent pas, suivant toute vraisemblance, à une époque beaucoup plus reculée.

Nous jugeons inutile de mentionner les autres chronomètres naturels auxquels on a successivement eu recours. Aussi bien n'ont-ils point, à beaucoup près, la valeur du dernier. Qu'ils le veuillent ou non, les adeptes de la préhistoire doivent reconnaître que les longues évaluations que quelques-uns nous proposent n'ont aucune base scientifique. L'un d'eux, M. Salomon Reinach, n'hésite pas à en faire l'aveu : « Lorsque M. de Mortillet, dit-il, attribue une durée de 222000 ans, dont 100000 pour le *moustérien,* aux quatre phases de la période paléolithique, il abandonne le terrain de la science pour celui de la fantaisie, où la critique doit renoncer à le suivre. » *Description raisonnée du musée de Saint-Germain-en-Laye,* t. I, p. 78.

En somme, de toutes les chronologies, celle dont la Bible nous fournit les éléments est encore la plus autorisée, et nous avons beau chercher, nous ne voyons rien, absolument rien dans les sciences naturelles qui aille manifestement à l'encontre. Pas plus sur ce point que sur les autres, les traditions enseignées dans le texte sacré n'ont reçu de démenti. L'écrivain au nom peu suspect que nous venons de citer n'est pas loin sans doute de partager notre avis, quand il dit de ces traditions qu'elles « devaient être l'œuvre réfléchie d'une caste sacerdotale qui avait étudié avec beaucoup de perspicacité la physique du globe; d'où les concordances si frappantes qu'on a signalées entre le texte biblique et les enseignements de la science moderne. » *Ibid.,* p. 77.

Bibliographie. — 1° *Auteurs favorables aux idées orthodoxes :* abbé Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* in-12, 1890, chap. XVII et XX; le marquis de Nadaillac, *Les premiers hommes et les temps préhistoriques,* gr. in-8°, 1881, t. II, p. 306-451; l'abbé Lecomte, *Le darwinisme,* in-12, 1873; le R. P. Haté, *L'homme-singe et nos savants,* in-12, 1881; Jean d'Estienne, *Le transformisme et la discussion libre,* dans la *Revue des questions scientifiques,* avril 1889; l'abbé Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses,* 2 vol. in-8°, 1890; Mgr Meignan, *Le monde et l'homme primitif,* in-8°, 1869, chap. VI; Dr Jousset, *Évolution et transformisme,* in-12, 1889, p. 135-182; d'Acy, *Les crânes de Canstadt, de Néanderthal et de l'Olmo,* dans le compte rendu du premier congrès scientifique international des catholiques (1888), t. II; Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création,* in-8°, 1874, p. 373-449; Southall, *The recent origin of man,* in-8°, 1875; de Quatrefages, *L'espèce humaine,* in-8°, 1878, ch. XI-XIII; *Hommes fossiles et hommes sauvages,* in-8°, 1884, § I et II; *Introduction à l'étude des races humaines,* in-8°, 1889, ch. III et IV; Marin de Cartanrois, *Études sur les origines,* in-8°, 1876, p. 545 et suiv.; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. III, ch. III, p. 266-436, et t. IV, sect. IV et VI, 1 et suiv.; Hamard, *L'âge de la pierre et l'homme primitif,* in-12, 1883, l. II et III; *Études critiques d'archéologie préhistorique,* in-8°, 1880, p. 141-259; *L'archéologie préhistorique et l'antiquité de l'homme,* dans *La Controverse et le Contemporain,* août, octobre et novembre 1886, juillet et août 1887; *Dictionnaire apologétique,* gr. in-8°, 1889, articles : *Antiquité de l'homme* et *Tertiaire.*

2° *Auteurs hostiles ou indépendants :* Darwin, *La descendance de l'homme,* trad. franç., 2 vol. in-8°, 1873; Wallace, *La sélection naturelle,* trad. franç., in-8°, 1872, p. 318-391; Hæckel, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine,* trad. franç., in-8°; Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie,* trad. franç., in-8°, 1870; J. Lubbock, *L'homme préhistorique,* trad. franç., in-8°, 1876; *Les origines de la civilisation,* trad. franç., in-8°, 1873; Edward Tylor, *La civilisation primitive,* trad. franç., 2 vol. in-8°; Schmidt, *Descendance et transformisme,* in-8°, 1880, p. 251-277; Trémaux, *Origine et transformation de l'homme,* in-12, 1865, p. 287-487; Dreyfus, *L'évolution des mondes et des sociétés,* in-8°, 1888, p. 203-335; Starcke, *La famille primitive,* in-8°, 1890; de Mortillet, *Le préhistorique,* in-12, 1883; du Cleuziou, *La création de l'homme et les premiers âges de l'humanité,* 1887, gr. in-8°.

P. Hamard.

2. **ADAM DE BARKING,** bénédictin anglais, florissait vers 1217. Il fit ses études à Oxford, et devint célèbre comme prédicateur et interprète des Saintes Écritures. Il écrivit en vers *De serie sex ætatum,* et en prose *Super quatuor Evangelia,* ouvrages restés manuscrits, et célèbres dans leur temps à cause de l'érudition et du talent littéraire de l'auteur. Voir T. A. Archer, dans L. Stephens' *Dictionary of national biography,* t. I, p. 76.

3. **ADAM DE COURLANDON,** chanoine doyen de Laon, mort après 1223, a laissé en trois in-f° manuscrits : *Solutions de diverses questions sur l'Écriture Sainte,* dédiées à Michel, archevêque de Sens. *Gallia christiana,* t. IX, p. 561.

4. **ADAM DE MARISCO** ou **DU MARAIS,** franciscain anglais, mort vers 1257. Il entra en religion vers 1237, et fut le premier professeur de l'école ouverte par les franciscains à Oxford. Ce fut un des principaux personnages de son époque, non moins célèbre par sa réputation de sagesse que par sa science, qui lui valut le surnom de *Doctor illustris.* Il composa un commentaire du Cantique des cantiques et une explication des Saintes Écritures, mais ses œuvres n'ont pas été imprimées. Voir Matthieu Paris, à l'an 1253; Wood, *Antiquitates Univ. Oxonii,* t. I, p. 72.

5. **ADAM DE PERSEIGNE,** d'abord chanoine régulier, puis bénédictin, enfin religieux de l'ordre de Cîteaux. Il devint abbé du monastère de Perseigne, au diocèse du Mans, vers 1180. Il mourut en 1204, en laissant une grande réputation de sagesse. J. Trithème, abbé de Spanheim, le dit très versé dans les Saintes Écritures; il lui attribue des commentaires sur l'Écriture Sainte, en déclarant toutefois n'avoir pu les voir. En 1190, Adam, étant venu à Rome, réfuta de vive voix Joachim, abbé du couvent de Flore, de l'ordre de Cîteaux, en Calabre, qui avait composé sur l'Apocalypse un livre célèbre, d'où les Joachimites tirèrent leurs erreurs, condamnées en 1215 par le quatrième concile de Latran. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. I, p. 360-362.

E. Levesque.

6. **ADAM DE SAINT-VICTOR,** ainsi nommé parce qu'il était chanoine régulier de Saint-Victor de Paris, était Breton d'origine. La date de sa naissance n'est point connue; il mourut vers 1192. Outre ses œuvres poétiques, justement célèbres, on lui attribue : 1° *Summa Britonis, seu de Difficilibus vocabulis in Biblia contentis;* 2° *Expositio super omnes prologos Bibliæ.* Le premier ouvrage est un dictionnaire de tous les mots difficiles de la Bible, qui devait servir de manuel aux novices et à ceux qui commencent l'étude de l'Écriture Sainte. Après avoir donné de chaque mot une étymologie digne de la science philologique de son temps, il en explique le sens littéral ou mystique, et en développe toutes les significations. En tête de ce dictionnaire se lit un prologue en vers, et à la fin l'auteur avoue modestement qu'il n'a guère fait que compiler les auteurs ecclésiastiques qui l'ont précédé. Mais c'est une bonne compilation de plus de cent manuscrits, d'où il avait extrait, comme il le dit, « flores auctorum. » L'*Expositio super omnes prologos* est une suite et un complément naturel du précédent ouvrage. C'est un commentaire historique des prologues de saint Jérôme, également pour

l'instruction des novices. En quelques vers, Adam nous fait connaître qu'après avoir éclairci les difficultés du texte (dans la *Summa*), il entreprend une œuvre difficile qui l'effraye. — Dom Brial, *Histoire littéraire de la France*, t. XV, p. 43, à la suite de Pits, Wadding, Fabricius, etc., conteste à Adam de Saint-Victor la paternité de ces deux ouvrages. Il attribue la Somme philologique à un certain Guillaume le Breton, auteur d'ailleurs à peu près inconnu. Il se trompe, car : 1° le manuscrit 111 de Montpellier est du XIIIe siècle, et Guillaume le Breton est mort en 1356. Les annales de Jean de Thoulouse, Victorin, les catalogues de la bibliothèque de Saint-Victor font honneur de la *Summa* à notre Adam. Ces autorités l'emportent certainement sur quelques manuscrits du XIVe siècle, qui portent le nom de Guillaume le Breton. Il est du reste assez probable, d'après le titre d'un de ces manuscrits, que ce Guillaume a retouché l'œuvre d'Adam, et ajouté quelques mots français au dictionnaire, qui prend le titre de *Vocabularium latino-gallicum*. Ainsi l'œuvre tout entière a pu passer facilement sous son nom. 2° L'auteur de l'*Expositio* déclare dans cet ouvrage être l'auteur du dictionnaire; de plus, les mêmes autorités lui en font également honneur. 3° Enfin, criterium important pour reconnaître l'époque et l'auteur des deux ouvrages en question, ils sont précédés tous les deux d'un prologue en vers, et en vers du XIIe siècle. N'est-ce pas une forte présomption en faveur d'Adam de Saint-Victor, versificateur habile et poète fécond du XIIe siècle? Guillaume le Breton n'est que du XIVe siècle, et du reste il ne s'est point fait connaître par des œuvres poétiques. Quant aux autres ouvrages, comme *Adæ anglici super Marcum; ejusdem super Epistolam Pauli ad Hebræos; Expositio super cantica*, aucune raison sérieuse ne permet d'en attribuer la composition à Adam de Saint-Victor. Voir Léon Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, introduction de la 1re édition, t. I, p. LV-XCIV. E. LEVESQUE.

ADAMA (hébreu : *'Admâh;* Septante : Ἀδαμά), ville de la Pentapole, détruite en même temps que Sodome et Gomorrhe. Deut., XXIX, 23. Située sur les confins du pays de Chanaan, Gen., X, 19, elle avait un roi nommé Sennaab, qui s'allia aux quatre princes voisins pour repousser l'attaque des rois étrangers, Chodorlahomor, Thadal, Amraphel et Arioch. Gen., XIV, 1-2, 8-9. Le combat eut lieu dans la vallée de Siddim ou « vallis Silvestris », Gen., XIV, 3, et les cinq alliés furent défaits.

Adama subit quelque temps après le châtiment des villes coupables. Le récit de la Genèse suffirait à lui seul pour nous l'apprendre; car après avoir dit, XIX, 24, que Dieu fit tomber sur Sodome et Gomorrhe une pluie de soufre et de feu, l'auteur sacré ajoute, au verset suivant : « Et il détruisit ces villes et toute la région d'alentour; » en hébreu : *kol-hakkikkâr*, « tout le cercle. » Mais le fait est attesté d'une manière formelle par le Deutéronome, XXIX, 23, et par le prophète Osée, XI, 8. D'après les Septante, Isaïe aurait parlé de cette ville dans sa prophétie contre Moab, XV, 9; prenant *'adâmâh*, « terre, » pour un nom propre, ils ont traduit *liš'êrît 'ădâmâh* par τὸ κατάλοιπον Ἄδαμα, ce que la Vulgate a rendu plus justement par « les restes de la terre ».

La situation qu'on peut assigner à Adama dépend nécessairement de l'opinion qu'on adopte pour l'emplacement de la Pentapole ou de la vallée de Siddim. Or les hypothèses émises par les nombreux savants qui ont étudié la question se réduisent aux trois suivantes : la contrée dont nous parlons occupait tout l'espace envahi par la mer Morte, ou bien s'étendait au sud depuis la presqu'île de la Lisân jusqu'à la Sebkhah, et peut-être plus loin vers l'Arabah, ou enfin se trouvait au nord vers Jéricho et au delà. On peut voir dans M. V. Guérin, *La Terre Sainte*, IIe partie, p. 291-298, un exposé très clair des deux premiers systèmes, et dans Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 238-241, les arguments en faveur du troisième (reproduits par Trochon, *La Sainte Bible, introduction générale*, Paris, 1887, t. II, p. 169-171). Pour le développement de la question, voir SODOME, GOMORRHE, MER MORTE.

Devant nous en tenir ici à la seule ville d'Adama, nous essayerons d'en déterminer au moins approximativement la position de la manière suivante. Deux points de repère nous paraissent suffisamment solides. D'abord la première des cinq villes, Sodome, se trouvait certainement auprès du *Djébel-Ousdoum*, qui en a conservé le nom, et en est, dit M. Clermont-Ganneau, « le représentant inconteste. » *Ségor, Gomorrhe et Sodome*, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 7 septembre 1885, p. 172. Elle était donc dans la région sud-ouest de la mer Morte. Ensuite la dernière ville, Ségor ou Zoar, devait être située au sud-est du même lac. Des nombreux témoignages qui, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque arabe, et même celle des croisades, favorisent cet emplacement, nous ne voulons rappeler que celui de Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4, disant que le lac Asphaltite s'étend de Jéricho au nord à Ségor au sud. Cf. Clermont-Ganneau, *loc. cit.* Il est certain du reste que Sodome et Ségor n'étaient pas éloignées l'une de l'autre; car Lot, au jour de la catastrophe, quittant la première « comme l'aurore montait », arriva dans la seconde « comme le soleil sortait sur la terre. » Gen., XIX, 15, 23. Voir SÉGOR.

Les deux points opposés une fois déterminés, nous pouvons ranger au-dessous les trois autres villes, suivant l'ordre d'énumération donné par la Genèse, X, 19, et admis par tous les auteurs. On remarquera d'ailleurs que le nom d'Adama est toujours uni à celui de Seboïm. Gen., X, 19; XIV, 2, 8; Deut., XXIX, 23; Os., XI, 8. Si donc nous ne trouvons actuellement, au sud de la mer Morte, aucune localité qui rappelle exactement la ville d'Adama, nous pouvons croire cependant qu'elle se trouvait, comme les autres cités de la Pentapole, dans cette région que l'Écriture appelle si justement un « cercle », *kikkâr*, et qui comprenait la partie méridionale de la mer Morte, submergée depuis le cataclysme, puis la Sebkhah ou l'extrémité du Ghôr, et peut-être, suivant quelques auteurs, une petite partie de l'Arabah. Cette hypothèse, dit M. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, « serait bien conforme à la tradition arabe, qui n'est pas à dédaigner, tradition qui place justement dans cette région ce qu'elle appelle « les villes du « peuple de Lot », *medâïn qaum Lout*.

A l'argumentation qui précède, nous n'ajouterons que l'observation suivante, qui confirme ce que nous venons de dire. Elle est tirée de la manière dont la Genèse, X, 19, détermine les limites du pays de Chanaan. Le verset doit, en effet, se traduire ainsi d'après l'hébreu : « Et les confins du Chananéen furent de Sidon en allant vers Gérare (c'est-à-dire dans la direction de Gérare, du nord au sud) jusqu'à Gaza; en allant vers Sodome, et Gomorrhe, et Adama, et Seboïm (c'est-à-dire dans la direction de ces villes, du nord au sud-est), jusqu'à Lésa. » Nous ne croyons pas nécessaire de dire avec Keil que, dans la dernière partie du verset, le point de départ est non plus Sidon, mais Gaza, en sorte que la ligne méridionale irait ainsi de l'ouest à l'est; rien dans le contexte n'exige ce changement. Mais nous croyons pouvoir conclure de tout ce passage que les quatre villes qui y sont mentionnées formaient la frontière sud-est du pays de Chanaan. Si, en effet, l'auteur sacré avait voulu indiquer la limite orientale, ce qu'il faudrait supposer dans l'opinion de ceux qui placent la Pentapole au nord de la mer Morte, il n'aurait pas commencé l'énumération par Sodome, qui devait se trouver ainsi la plus méridionale.

Conder, *Handbook to the Bible*, p. 241, dit qu'Adama est peut-être la même que la ville d'Adom, citée dans Jos., III, 16, et la place ainsi au sud du Jaboc, à l'endroit appelé aujourd'hui *Dâmiéh*. Les raisons que nous venons d'exposer ne nous permettent pas d'adopter cette opinion. Voir ADOM. A. LEGENDRE.

1. ADAMI (hébreu : *'Ădâmî;* Septante : 'Ἀρμέ), ville frontière de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 33. Le texte hébreu unit ce nom au suivant, *han-Néqeb,* en sorte que la signification du composé serait « Adami-la-caverne » (*néqeb,* avec l'article, « caverne », comme en syriaque, Gesenius, *Thesaurus linguæ heb. et chald.*, p. 909), ou, suivant certains auteurs, « Adami-du-défilé » (*néqeb,* d'après l'arabe *naqb,* « chemin, trou entre des montagnes »), C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua,* Leipzig, 1874, p. 159; Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums,* 1884, t. I, p. 25; enfin, d'après quelques autres, *Adami* indiquerait le nom propre de la ville, et *han-Néqeb* le lieu où elle était située. E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testam., Josue,* XIe part., t. I, Leipzig, 1833, p. 379. Le Targum de Jonathan suit l'hébreu, et la Vulgate a traduit comme s'il y avait : *'Adami hî' néqeb; Adami quæ est Neceb,* « Adami, appelée aussi Néceb. »

Cependant certains témoignages favorisent la distinction des deux noms. Les Septante, lisant « Adami ve-Neqeb », nous ont donné 'Ἀρμὲ καὶ Ναβὸκ, (Codex Alexandrinus : 'Ἀρμαὶ καὶ Νακὲβ). Nous retrouvons, dans le premier mot, la confusion entre le *daleth,* ד, et le *resch,* ר; les traducteurs grecs ont lu ארמי, *'armê,* ou ארמי, *'armai;* le second, Ναβὸκ, offre une transposition semblable à celle de Τανὰχ pour Ταχὰν. Num., XXVI, 35. Eusèbe, après la version syriaque, distingue également deux villes, 'Ἀδαμί. *Onomasticon,* édit. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 224, et Νεκέμ, *ibid.*, p. 283, pour *Neceb* d'après saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 913. Le Talmud, *Gemara Hieros., cod. Megilla,* fol. 70, col. I, expliquant les noms anciens par les noms plus récents, rend *Adami* par *Damin,* et *han-Néqeb* par *Şiadaṭa.* Cf. Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata,* Utrecht, 1714, t. II, p. 545, 717, 817 ; A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 225. Enfin, la liste géographique de Thotmès III cite deux villes qu'on peut à bon droit rapporter à celles dont nous parlons : *Adimim,* que M. Maspero n'hésite pas à identifier avec notre Adami, et *Nekabou,* qui présente « un rapprochement très vraisemblable avec la Nekeb de Nephthali,... et les autres noms ne contredisent pas cette hypothèse ». G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée* (extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* 1886, p. 6, 11).

Quoi qu'il en soit, Adami peut se retrouver dans deux localités actuelles, qui, par leur nom, la rappellent exactement : *Khirbet Admah,* située sur la rive droite du Jourdain, un peu au-dessous de l'embouchure du *Yarmouk,* ou *Dâmiéh* (suivant la carte de l'*Exploration Fund, Daméh* selon Robinson et V. Guérin), à quelque distance au sud-ouest du lac de Tibériade. Le choix est difficile à faire; cependant la dernière position nous semble plus conforme au nom lui-même, et à l'énumération de Jos., XIX, 33, où l'auteur sacré, allant du nord vers le sud, met Adami avant Jebnaël (aujourd'hui Yemma) ; enfin elle rapproche davantage notre ville de celle qui lui est unie dans le texte. Beaucoup d'auteurs, en effet, identifient Nékeb avec la Siadaṭa du Talmud, et cette dernière avec *Khirbet Seiyadéh,* tout près de la pointe sud-ouest du lac de Tibériade. Voir NÉCEB.

Khirbet Dâmiéh ou Daméh se trouve au nord-ouest de ce dernier village, sur le sommet d'une colline rocheuse, et renferme des ruines assez étendues. « Une trentaine de maisons, encore à moitié debout, sont d'origine musulmane; mais elles ont été bâties avec des matériaux anciens, la plupart basaltiques. Sur les pentes orientales de la colline, le sol est jonché d'un amas considérable de débris de toute nature, restes confus de maisons renversées. Plus bas, trois sources se réunissent pour aboutir, par différents conduits, à un bassin long de dix-sept pas sur onze de large. Près de ce bassin gisent à terre plusieurs fûts de colonnes mutilés, qui ornaient jadis un édifice entièrement rasé... La dénomination de Daméh semble antique, et les ruines auxquelles elle est attachée attestent l'existence dans cet endroit d'une ancienne ville ou bourgade de quelque importance. » V. Guérin, *Description de la Palestine; Galilée,* t. I, p. 265.

A. LEGENDRE.

2. ADAMI Cornelius, théologien hollandais, ministre protestant à Damm, mort au commencement du XVIIIe siècle. On a de lui divers ouvrages écrits avec érudition et critique : *Observationes theologico-philologicæ,* in-4o, Groningue, 1710; *Exercitationes exegeticæ,* in-4o, Groningue, 1712. Le premier ouvrage a surtout pour but d'expliquer divers passages des Écritures par les mœurs et les coutumes des diverses nations; il s'occupe spécialement du livre d'Esther, de l'Évangile de saint Matthieu et des Actes des Apôtres (mages se rendant à Jérusalem, superstitions et usages des Athéniens, etc.). Le second ouvrage traite de l'oppression et de la multiplication des Israélites en Égypte, de l'histoire de Moïse, du passage de l'Épître aux Romains, I, 18, 32; etc.

ADAMNAN (Saint), né à Drummond, en Irlande, en 625, fut abbé du monastère fondé par saint Columba dans l'île d'Hy ou d'Iona, près de la côte d'Écosse. Il mourut en 705. On a de lui une description fort curieuse de la Terre Sainte, telle qu'elle était vers le milieu du VIIe siècle. Il l'avait rédigée d'après les récits d'un évêque gallo-franc, nommé Arculfe. Celui-ci, en revenant par mer de la Palestine, avait été jeté par les vents sur la côte d'Irlande, d'où, attiré par la réputation du célèbre monastère, il était venu le visiter. Le P. Gretser publia de cette description une édition in-4o, Ingolstadt, 1619, *Adamnani Scotohiberni, abbatis celeberrimi, de Situ Terræ Sanctæ et quorumdam aliorum locorum, ut Alexandriæ et Constantinopoleos, libri tres.* Mabillon en fit une édition plus complète, qu'il inséra dans les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti,* t. IV, *Adamnani, abbatis hiiensis, libri tres, de Locis Sanctis, ex relatione Arculfi, episcopi galli.* Il en existe aussi des éditions récentes. Cf. Montalembert, *Moines d'Occident,* t. III, p. 10-11. Voir ARCULFE.

E. LEVESQUE.

1. ADAMS Richard, ministre presbytérien, né vers 1626, mort le 7 février 1698, publia le commentaire des Épîtres aux Philippiens et aux Colossiens dans les *Annotations upon the Holy Bible,* de Matthew Poole, 1683-1685, ouvrage basé sur la *Synopsis Criticorum* du même Poole, 1683-1685.

2. ADAMS Thomas, théologien anglican, 1612-1670, célèbre en son temps comme prosateur et prédicateur, publia en 1663 un gros commentaire in-folio : *The Second Epistle of St Peter;* nouvelle édition, Londres, 1839, et dans ses *Works,* 3 in-8o, Londres, 1862.

ADAN, Israélite dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., VIII, 6. Voir ADIN.

1. ADAR, ADDAR (hébreu : *Ḥăṣar-'Addâr;* Septante : ἔπαυλις 'Ἀρὰδ; Vulgate : *villa nomine Adar,* Num., XXXIV, 4; *'Addar,* Σάρκδα, Jos., XV, 3), ville frontière de la tribu de Juda, à l'extrémité méridionale de la Palestine. Le mot *ḥăṣar,* qui, dans le premier passage, précède le nom, est l'état construit de *ḥaṣer,* et signifie proprement « lieu entouré de clôtures ». Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 512. Il indiquait, chez les tribus pastorales de la Bible, la même chose que les *douars* chez les Arabes d'Afrique. Voir HASÉROTH. Ce même mot entre dans la composition de plusieurs autres noms de lieu : Asergadda (hébreu : *Ḥăṣar-Gaddâh*), Jos., XV, 27; Hasersusa (*Ḥăṣar-Sûsâh*), Jos., XIX, 5; Hasersual (*Ḥăṣar-Šû'âl*), Jos.,

xv, 28; et l'on a remarqué que presque toutes les localités dont la dénomination comprend cet élément se trouvent dans le désert ou sur les confins du désert. Adar ou Haseraddar était dans le même cas. Quant à la transcription des Septante, elle est facile à expliquer par la confusion entre le *daleth*, ד, et le *resch*, ר, *adar* = *arad;* en outre, le Σ de Σάραδα n'est, croyons-nous, que la dernière lettre de la préposition εἰς qui précède, lettre répétée par erreur de copiste.

Adar est citée entre Cadesbarné et Asémona, Num., xxxiv, 4; Josué, plus précis encore, la place entre deux localités intermédiaires, Esron et Carcaa, xv, 3. Eusèbe ne fait qu'indiquer sa situation « dans la tribu de Juda, auprès du désert », *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 219; de même saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus loc. heb.*, t. xxiii, col. 870. L'emplacement certain n'ayant pas été retrouvé, la détermination approximative dépend nécessairement de l'opinion qu'on adopte pour le site de Cadesbarné. Si l'on doit réellement, comme le prétendent plusieurs auteurs modernes, identifier cette dernière ville avec *Aïn Qadis* (voir Cadès), il faut alors chercher Adar au nord-ouest, à partir de ce point jusqu'à l'embouchure du « Torrent d'Égypte » ou *Ouadi el-Arîsch,* limite de la Terre Sainte au sud-ouest. Num., xxxiv, 5; Jos., xv, 4. Si Esron, suivant la supposition de Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 257, se trouvait auprès du *Djébel Hadhiréh,* Adar serait un peu plus au nord, et directement à l'ouest, entre ce point et la Méditerranée.

A. Legendre.

2. ADAR, roi d'Idumée. Gen., xxxvi, 39. Voir Adad 2.

3. ADAR, douzième mois de l'année juive. Il était de vingt-neuf jours, et correspondait à la dernière partie de notre mois de février et au commencement de mars. Le nom de ce mois est babylonien et n'apparaît dans la Bible qu'après la captivité. Il a été conservé dans la Vulgate, I Esd., vi, 15; Esther, iii, 7, 13; viii, 12; ix, 1, 15, 17, 19, 21; x, 13; xiii, 6; xvi, 20; I Mach., vii, 43, 49; II Mach., xv, 37. A partir de l'époque des Machabées, les Juifs célébrèrent tous les ans, le 13 Adar, l'anniversaire de la victoire remportée par Judas sur Nicanor. I Mach., vii, 49; II Mach., xv, 37. — Outre le mois d'Adar, les Juifs avaient un treizième mois, appelé *Ve-adar,* ou Adar additionnel; il se plaçait entre Adar et Nisan, tous les trois ans environ, pour faire concorder l'année lunaire, qui est trop courte de onze jours, avec l'année solaire. Ve-adar comptait vingt-neuf jours. Il n'est jamais mentionné dans l'Écriture. Voir Mois.

4. ADAR, dieu chaldéen. Voir Adramélech 1.

ADARÉZER (hébreu : *Hădar'ézér,* II Reg., x, 16, 19; I Par., xviii, xix, *passim,* et *Hădad'ézér,* II Reg., viii, *passim,* « dont le secours est Hădad » [dieu des Syriens]; Septante : Ἀδρααζάρ), roi de Soba, contrée syrienne dont la situation n'est pas exactement déterminée. Voir Soba. Ambitieux et avide de conquêtes, ce prince se préparait à attaquer les rois ses voisins; profitant même de l'abaissement de la puissance assyrienne, voir G. Smith, *Ancient History from the monuments, Assyria,* p. 34, il rêvait de porter ses armes jusqu'à l'Euphrate, quand David fondit sur lui, comme il venait de fondre sur les Philistins et les Moabites, lui prit dix-sept cents cavaliers (sept mille d'après I Par., xviii, 4), vingt mille hommes de pied, mille chars, et coupa les nerfs des jarrets à tous les chevaux des chars, se réservant seulement cent attelages. II Reg., viii, 4; cf. I Par., xviii, 4. Cette défaite alarma les voisins d'Adarézer, et particulièrement les habitants du principal royaume araméen, celui de Damas, qui envoyèrent des troupes au secours du vaincu. Mais David avait Jéhovah pour lui : il tua vingt-deux mille de ces nouveaux ennemis, et occupa militairement toute la Syrie, lui imposant un lourd tribut. II Reg., viii, 5-6. Par la piété de David, Jérusalem, ou plutôt le sanctuaire, s'enrichit des armes (hébreu : *siletê hazzâhâb,* « boucliers d'or, » I Par., xviii, 7; Septante : τοὺς κλοιοὺς τοὺς χρυσοῦς, « colliers d'or; » Vulgate : *pharetras aureas,* « carquois d'or ») que portaient les principaux officiers d'Adarézer. II Reg., viii, 7. D'après les Septante, ces boucliers d'or, souvenir de la défaite d'Adarézer, auraient été transportés en Égypte par le roi Sésac : Καὶ ἔλαβεν αὐτὰ Σουσακὶμ βασιλεὺς Αἰγύπτου, ἐν τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐν ἡμέραις Ῥοβοὰμ υἱοῦ Σαλομῶντος. II Reg., viii, 7. Ce passage est manifestement une interpolation et aussi une erreur, puisque les boucliers emportés par Sésac avaient été faits sur l'ordre de Salomon pour sa garde royale. III Reg., x, 16; cf. xiv, 25-28. D'ailleurs David, en consacrant ces armes d'or à Jéhovah, les avait fait entrer dans le trésor qu'il avait formé en vue de la construction du temple. II Reg., viii, 11; cf. I Par., xviii, 11. Salomon s'en était servi pour la décoration de l'édifice sacré. I Par., xxii, 14-16. Une grande quantité d'airain enlevé aussi par David des villes royales de Beté et de Béroth (appelée dans Josèphe Μάχων, *Ant. jud.*, VII, vi), appartenant à Adarézer, fut de même porté au sanctuaire, et y servit plus tard à la fabrication de la mer d'airain, des colonnes et des vases de même métal au service du temple. I Par., xviii, 8. La défaite d'Adarézer fut un sujet de joie pour ceux de ses voisins qu'inquiétaient à juste titre ses projets ambitieux, et en particulier pour le roi d'Émath, qui envoya ses félicitations à David vainqueur. II Reg., viii, 9, 10.

L'expédition de David contre Adarézer racontée dans II Reg., x, 6-19, et dans I Par., xix, 6-19, est-elle la même que la précédente, avec quelques variantes et de nouveaux détails? Beaucoup l'affirment : Clair, *Les livres des Rois,* p. 50; Fillion, *La Sainte Bible commentée,* t. ii, p. 365, et donnent pour raison que la guerre dont il est parlé II Reg., viii, et I Par., xviii, se termine par une victoire de David si complète sur les Syriens, qu'une reprise d'hostilités de leur part était impossible. Mais il est plus naturel de s'en tenir à la division du texte et d'admettre une double guerre. Tandis que l'assimilation de ces deux récits fait surgir de nombreuses difficultés, à cause de la divergence des nombres et des circonstances, la double expédition les écarte toutes. Les monuments assyriens nous apprennent d'ailleurs qu'il était bien rare qu'un peuple battu et dépouillé de ses richesses, spécialement en Syrie, ne secouât le joug bientôt après.

On peut vraisemblablement supposer qu'après sa première défaite, Adarézer, sans perdre de temps, reforma son armée et fut bientôt prêt à secourir les Ammonites, lorsque ceux-ci, se voyant sur le point d'être châtiés de l'affront qu'ils avaient fait à David, achetèrent l'appui des rois syriens, et en particulier du roi de Soba, le plus puissant d'entre eux. II Reg., x, 4-6. Ce fut dans la plaine de Madaba qu'eut lieu le rendez-vous des alliés et leur rencontre avec l'armée des Hébreux. II Reg., x, 8-13; cf. I Par., xix, 7. Ils s'étaient divisés en deux corps de troupes, le premier composé des Ammonites, le second formé des Syriens de Rohob, d'Istob ou Tob, de Maacha, et enfin des puissants contingents d'Adarézer, II Reg., x, 6-8, disposés de manière à attaquer simultanément les Hébreux de front et par derrière. Mais Joab, que David avait mis à la tête de son armée, comprit le piège, et, opposant aux Ammonites un corps de troupes commandé par son frère Abisaï, il se lança lui-même avec ses bataillons sur les Syriens, moins ardents pour le combat, puisqu'ils n'y étaient qu'à titre de mercenaires. Tous et avec eux Adarézer furent battus, et ils n'échappèrent à un écrasement total que grâce à une fuite rapide. Les Syriens de Rohob, d'Istob et de Maacha se résignèrent à leur défaite. Pour Adarézer, le fier roi de Soba, naguère vainqueur du puissant roi d'Assyrie, il ne put dévorer cet affront; mais, décidé à reprendre l'offensive, il envoya à la hâte ses officiers faire des levées en masse dans les régions au delà de l'Euphrate, alors soumises à sa puissance. II Reg., x, 16.

Ainsi formée et sous le commandement de Sobach (appelé aussi Sophach, I Par., XIX, 18), cette nouvelle armée se porta à la rencontre des Hébreux, que David cette fois commandait en personne, et le texte dit qu'il avait mis sur pied « tout Israël ». II Reg., X, 17. Ce fut à Hélam qu'eut lieu la bataille décisive. Les Syriens d'Adarézer y furent taillés en pièces, laissant sur le champ de bataille quarante mille cavaliers, et aux mains des vainqueurs sept cents chars de guerre, II Reg., X, 18 (d'après I Par., XIX, 18, quarante mille fantassins et sept mille chars); Sobach fut tué, et les Syriens tributaires d'Adarézer firent leur soumission à David. Josèphe dit que cette dernière défaite d'Adarézer arriva pendant l'hiver. *Ant. jud.*, VII, VII. P. RENARD.

ADARSA, I Mach., VII, 40; **ADAZER**, I Mach., VII, 45 (Septante : Ἀδασά), ville de Judée où Judas Machabée remporta sur Nicanor une brillante victoire. On lit Ἀδασά dans Josèphe, une première fois au pluriel neutre, ἐν Ἀδασοῖς, *Ant. jud.*, XII, X, 5; une seconde fois au féminin singulier, Ἀδασάν, *Bell. jud.*, I, I, 6. La Vulgate donne deux noms différents, mais le contexte indique bien qu'il s'agit d'une même localité. Dans l'*Onomasticon*, édit. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 220, Eusèbe mentionne un village nommé Adasa, près de Gophna; mais il le place en même temps dans la tribu de Juda. Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871, s'étonne à bon droit de cette dernière assertion; car Gophna (aujourd'hui *Djifnéh*), capitale de l'ancienne Gophnitique, appartenait plutôt à la tribu d'Éphraïm, ou au moins formait la limite des deux tribus d'Éphraïm et de Benjamin. Voir la carte de la tribu de Benjamin. L'erreur d'Eusèbe vient probablement de ce qu'il a confondu le lieu dont nous parlons avec *Hadassa* (hébreu : *Ḥădâšâh*, « la nouvelle »), mentionnée par Josué, XV, 37, parmi les villes de la Séphéla, en Juda, et appelée par les Septante de ce même nom Ἀδασά.

Adarsa ou Adazer est aujourd'hui identifiée avec *Khirbet 'Adaséh* ou *'Adasa*, endroit situé au nord de Jérusalem, sur la route de Naplouse et un peu à l'est d'*El-Djib* (ancienne Gabaon). Cette situation est confirmée non seulement par l'identité des noms, mais encore par sa conformité avec les données de la Bible et des historiens. D'après I Mach., VII, 45, cette ville était à une journée de marche de Gazara (Gazer), et, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5, à trente stades de Béthoron. Or, dit M. V. Guérin, « cette distance de trente stades répond assez bien, à une légère différence près, à celle qui sépare le *Khirbet 'Adasa* de *Beit-A'our el-Fouka* (Béthoron supérieure), où Nicanor avait dû certainement établir son camp, de préférence à Béthoron inférieure, aujourd'hui *Beit-A'our et-Thala.* » *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 6. D'un autre côté, Khirbet 'Adasa est, en droite ligne, à vingt-sept kilomètres à l'est de *Tell el-Djézer*, où M. Clermont-Ganneau a reconnu le site de Gazer ou Gazara. *La Palestine inconnue*, Paris, 1876, p. 15-22. Voir GAZER. Cet espace, que parcoururent les Juifs poursuivant leurs ennemis vaincus, paraît suffisant pour « la journée de chemin » dont parle le récit sacré. I Mach., VII, 45. Il est évident, en effet, que la poursuite dut être ralentie par quelques combats isolés; ce qui ressort du reste des versets 45 et 46, où nous voyons les habitants des villages, avertis par la trompette et les signaux, charger les fuyards, les cerner, et ceux-ci se retourner pour tenter une défense inutile, puisqu'ils ont jeté leurs armes, I Mach., VII, 44, jusqu'à ce qu'enfin le dernier Syrien soit tombé : voir le texte grec, dont le récit est plus clair et plus énergique.

Khirbet 'Adasa, dont le nom et la situation répondent si bien aux données de la Bible et de Josèphe, se trouve à deux heures de marche au moins au sud de Djifnéh (ancienne Gophna), ce qui ne s'accorde guère avec l'assertion d'Eusèbe. Le plateau renferme quelques ruines, peu considérables, il est vrai, mais qui suffisent pour attribuer à ce site une certaine importance dans les siècles passés : on y voit des restes de tombes et de pressoirs creusés dans le roc, des citernes, des débris de colonnes, de pierres taillées, et quelques fragments de poterie. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1882, p. 166-168.

Adarsa, nous l'avons dit, est célèbre par la victoire que Judas Machabée remporta sur Nicanor, le 13 du mois d'adar 161 avant J.-C. Le général syrien, quittant Jérusalem, était venu camper à Béthoron pour y rejoindre un corps auxiliaire. Les deux Béthoron, surtout celle qui porte le nom de Supérieure, ont toujours été reconnues pour des points stratégiques très importants. Judas vint se poster à Adarsa avec trois mille hommes suivant la Vulgate et les Septante, avec mille hommes seulement suivant Josèphe. En habile tacticien, il avait admirablement choisi son emplacement; car il commandait de là les trois routes principales, qui du nord, du nord-ouest et de l'ouest, se rendent à Jérusalem. Il fermait en même temps à l'ennemi toute voie de retour vers la ville sainte. Après une prière courte, mais dans laquelle sa foi s'inspire des grands souvenirs du passé, cf. IV Reg., XIX, 35, il engage le combat. Nicanor vaincu tombe le premier au milieu de ses soldats, qui à cette vue jettent leurs armes et s'enfuient dans la direction du sud-ouest. Les Juifs, aidés par les gens de la contrée, les poursuivent jusqu'à Gazara, n'en laissent pas échapper un seul, et rapportent les dépouilles à Jérusalem. I Mach., VII, 39-47; II Mach., XV, 1-35. La tradition a peut-être gardé le souvenir de cette bataille sanglante, car la vallée que domine le plateau de Khirbet 'Adasah s'appelle encore *Ouadi ed-Demm*, « vallée du sang. » En souvenir de cette victoire, qui rendit à la terre de Juda quelques jours de tranquillité, on institua une fête. I Mach., VII, 49; II Mach., XV, 36, 37. Cette fête se célébrait encore au temps de Josèphe, et l'on en trouve la mention dans les chroniques rabbiniques. Cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris, 1867, p. 63. A. LEGENDRE.

ADAZER, ville de Palestine. I Mach., VII, 45. Voir ADARSA.

ADBÉEL (hébreu : *'Adbe'êl*; Septante : Ναβδεήλ), troisième fils d'Ismaël, chef d'une des douze tribus ismaélites. Gen., XXV, 13; I Par., I, 29.

ADDAÏ. Voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, col. 164.

1. ADDAR (hébreu : *'Addâr*, « magnifique; » Septante : Ἀδίρ), fils de Balé, fils de Benjamin. I Par., VIII, 3. Il est nommé HÉRED, Num., XXVI, 40.

2. ADDAR, ville de Juda. Jos., XV, 3. Voir ADAR 1.

ADDAX. Voir ANTILOPE.

ADDI (Nouveau Testament : Ἀδδί), fils de Cosan et père de Melchi, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Luc., III, 28.

ADDINGTON Stephen, ministre dissident à Londres, né en 1729, mort en 1796. Il a publié : *A Dissertation on the religious knowledge of the ancient Jews and Patriarchs, containing an Inquiry into the evidence of their belief and expectation of a future state*, in-4°, Londres, 1757; *The Life of St Paul*, in-8°, Londres, 1784. Le premier ouvrage fut composé en partie à l'occasion de la *Divine Legation of Moses*, de Warburton, qui produisit une si grande sensation en Angleterre. Voir WARBURTON. Addington s'attache en conséquence à réfuter l'évêque de Glocester. Sa *Vie de saint Paul* contient quelques points bien traités.

ADDO, hébreu : *'Iddô* et *'Iddô'*, « opportun. »

1. ADDO (hébreu : *'Iddô*; Septante : Ἀδδί). Voir ADAÏA 2.

2. ADDO (hébreu : *'Iddô'*; Septante : Σαδδώ), père d'Ahinadab, à qui Salomon confia l'intendance de la contrée de Manaïm (hébreu : *Maḥănaïm*). III Reg., IV, 14.

3. ADDO (hébreu : *Yé'dôï; Keri : Yé'dô;* Septante : Ἰωήλ, Ἀδδώ), prophète du royaume de Juda au temps de Roboam et d'Abia. Il écrivit sur ces deux règnes. II Par., XII, 15; XIII, 22. Il fit contre Jéroboam, fils de Nabat, des prophéties où il touchait quelques points de la vie de Salomon. II Par., IX, 29. Ces ouvrages sont perdus, mais ont servi à l'auteur du deuxième livre des Paralipomènes.

4. ADDO (hébreu : *'Iddô'*; Zach., *'Iddô;* Septante : Ἀδδώ), père de Barachie et grand-père du prophète Zacharie. Zach., I, 1, 7. Dans I Esdr., V, 1, et VI, 14, Zacharie est dit fils pour petit-fils d'Addo. D'après II Esdr., XII, 4, il revint de Babylone avec Zorobabel et était prêtre.

ADDON, ville de la Chaldée. II Esdr., VII, 61. Voir ADON.

ADDUS, ville de Palestine. I Mach., XIII, 13. Voir ADIADA.

ADELKIND Corneille, Juif d'une famille originaire d'Allemagne et fixée à Venise, fut chargé par deux célèbres imprimeurs de cette ville, Dan. Bomberg et Ant. Justiniani, de donner ses soins à plusieurs éditions de la Bible hébraïque, que chacun d'eux voulait publier. On lui doit ainsi la 3e et la 5e édition de la Bible hébraïque, in-4°, imprimée chez Dan. Bomberg, en 1528 et en 1544. Il prépara la 1re édition in-4°, 1551-1552, de la Bible hébraïque imprimée chez Ant. Justiniani. Celui-ci en fit paraître en même temps une édition en petit format, 4 in-18, 1552, et en donna une 3e édition, in-4°, en 1563. Ces Bibles n'ont que le texte hébreu. Adelkind s'occupa également d'une Bible enrichie de targums et de commentaires des rabbins les plus célèbres. C'est la seconde et la meilleure édition de la Bible hébraïque rabbinique, en 4 in-f°, imprimée chez Dan. Bomberg, en 1549. Elle a conservé la préface de R. Jacob-ben-Chaïm, qui avait été chargé de la première édition, en 1526. Le Long, dom Calmet, etc., appellent notre éditeur Adil; mais le nom complet, tel qu'il se trouve en caractères hébraïques sur les Bibles mentionnées, doit se lire Adelkind. Voir *Bibliotheca sacra* de J. Le Long, continuée par Masch, part. I, p. 20, 29, 102.

E. LEVESQUE.

ADÉODAT, guerrier mentionné dans l'histoire de David. II Reg., XXI, 19, et I Par., XX, 5. La Vulgate, en ces deux endroits, a traduit les noms propres qu'on lit dans le texte hébreu, au lieu de les reproduire dans leur forme originale. 1° Le vrai nom du héros de David était Elchanan (hébreu : *'Elḥânân*). Saint Jérôme en a formé *Adeodatus,* en expliquant le mot hébreu, comme signifiant « Dieu a donné ». Plus loin, II Reg., XXIII, 24, il a conservé un nom semblable sous sa véritable forme Elchanan. — 2° Le père d'Elchanan s'appelait Jaïr; c'est par suite d'une traduction analogue à la première que la Vulgate dit : « Adeodatus, filius Saltus, » en traduisant la signification de Jaïr : « bois. » — Saint Jérôme a expliqué, dans ses *Quæst. hebr.,* t. XXIII, col. 1361, pourquoi, contrairement à son habitude, il n'a pas conservé dans ces passages les noms hébreux sous leur forme primitive : c'est parce que le second livre des Rois dit qu'Elchanan (Adéodat) tua le géant Goliath; or nous savons par I Reg., XVII, 49-51, que ce fut David qui terrassa Goliath; d'où il conclut que David et Elchanan sont un seul et même personnage, ce qu'il cherche à prouver par la signification du nom d'Adéodat et par quelques autres considérations. Mais le saint docteur ne prend pas garde que David tua Goliath sous le règne de Saül, tandis que l'exploit raconté II Reg., XXI, 19, eut lieu sous le règne de David. La solution de la difficulté que présente le texte des Rois est la suivante : ce texte a été altéré. Nous en trouvons une première preuve dans la variante que présentent certains manuscrits hébreux, où on lit : *'Elḥânân ben-ya'arê 'ôrgîm,* « Elchanan (ou Adéodat), fils des bois de tisserands. » Ces mots offrent un sens si peu naturel, qu'on les a corrigés en lisant : *'Elḥânân ben Yâ'ir,* et en supprimant le mot *'ôrgîm,* « tisserands, » qui se lit à la fin du verset, et qu'on a supposé avec beaucoup de vraisemblance avoir été répété un peu plus haut par distraction. L'exemplaire sur lequel a traduit saint Jérôme portait d'ailleurs cette faute, puisqu'il a traduit : « Adeodatus... polymitarius. » Une seconde preuve de l'altération du texte des Rois, c'est la leçon différente de I Par., XX, 5, qui résout simplement toutes les difficultés. La Vulgate porte : « Adéodat, fils du Bois (*Saltus*), Bethléhémite, frappa le frère de Goliath. » On voit que le mot « tisserand », *polymitarius,* a disparu, et que le géant vaincu par Elchanan n'est pas Goliath, mais son frère. Autant il est peu probable, comme on a essayé de le dire pour résoudre la difficulté, qu'il ait existé à si peu d'intervalle deux géants philistins portant le même nom, autant, au contraire, il est naturel que, si Goliath a eu un frère, ce frère ait été lui aussi un géant. Mais saint Jérôme, qui a traduit fidèlement cette partie du texte des Paralipomènes, n'a pas rendu exactement une autre partie importante de ce passage. Pour le mettre d'accord avec celui des Rois, il a dit qu'Adéodat était Bethléhémite. L'auteur des Paralipomènes ne dit point cela, il écrit : « Elchanan frappa Lachmi, frère de Goliath. » Les mots *'et-Laḥmî,* que devait avoir primitivement le texte des Rois, ont été changés par un copiste dans ce livre en *bêṭ hallaḥmî,* « Bethléhémite. »

E. DUPLESSY.

ADER Guillaume, médecin de Toulouse, mort en 1630. Il publia : *Enarrationes de ægrotis et morbis in Evangelio,* in-4°, Toulouse, 1620. Il montre que les maladies guéries par Jésus-Christ, n'ayant pu l'être par des moyens naturels, l'ont été nécessairement d'une manière miraculeuse.

E. LEVESQUE.

ADÈS, lieu où habitent les morts. Voir HADÈS.

ADFORMANTES, nom donné dans la grammaire hébraïque aux flexions qui s'ajoutent à la fin du verbe hébreu pour marquer la distinction des personnes et des temps. Voir VERBE HÉBREU.

ADIADA (Ἀδιδά), ville de la Séphéla, fortifiée par Simon Machabée. I Mach., XII, 38. C'est la même ville que celle qui, I Mach., XIII, 13, est appelée *Addus,* car le texte grec porte Ἀδιδά dans les deux endroits. Nous admettons également son identité avec l'*Hadid* (hébreu : *Ḥâdîd,* Ἀδίδ), mentionnée dans le livre d'Esdras, II, 33, et dans celui de Néhémie, VII, 37; XI, 34. Esdras, en effet, nous apprend que sept cent vingt-cinq hommes de Lod, Hadid et Ono, revinrent de la captivité, sous la conduite de Zorobabel. Il est vrai que les Septante ne font ici qu'un seul mot de Lod et de Hadid, comme s'ils ne représentaient qu'une seule localité : Υἱοὶ Λοδαδὶ καὶ Ὠνώ, I Esdr., II, 33; Υἱοὶ Λοδαδὶδ καὶ Ὠνώ, II Esdr., VII, 37; mais il y a là une confusion évidente, car dans le second passage de Néhémie ces deux noms sont séparés par d'autres; d'où il résulte clairement qu'ils désignaient deux villes différentes : Ἀδὼδ, Σεβωείμ, Ναβαλὰτ, Λύδδα, « Hadid, Seboïm, et Neballat, Lod. » II Esdr., XI, 34. On peut donc justement identifier l'Ἀδὼδ et l'Ἀδίδ des traducteurs grecs avec l'Ἀδιδά des Machabées. Du reste le rapprochement de Hadid et de Lod, et les données historiques tirées des Livres Saints eux-mêmes, confirment notre assertion, et nous permettent de retrouver sans difficulté l'emplacement de notre ville.

Lod est incontestablement l'ancienne *Lydda* des Actes des Apôtres, IX, 32, l'ancienne Diospolis, aujourd'hui *Loudd,* au sud-est de Jaffa; de même qu'Ono est actuellement *Kefr 'Ana,* à l'est de Jaffa et au nord de Loudd.

Or, dans l'*Onomasticon,* édit. P. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 220, au mot Ἀδιαθαΐμ, Eusèbe place un village nommé *Adatha* à l'est de Diospolis, καὶ ἄλλη Ἀδαθὰ καὶ περὶ Διόσπολιν ἐν ἀνατολαῖς, ce que saint Jérôme reproduit exactement, sauf le changement d'Adatha en *Aditha. Lib. de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 871. C'est donc dans le voisinage de Lydda que nous devons chercher l'emplacement actuel de la ville appelée Ḥâdîd par Esdras et Néhémie; Adida, Addus et Adiada par les Machabées; Adatha par Eusèbe, et Aditha par saint Jérôme. Effectivement, à quatre kilomètres au plus à l'est de Loudd, se trouve une localité qui a conservé presque intacts les noms précédents : c'est *Haditéh.* Ce village couronne une haute colline dont les pentes sont assez raides : ainsi porte-t-il bien la dénomination de *Ḥâdîd,* « pointu, » suivant l'étymologie donnée par Gesenius, *Thesaurus linguæ heb. et chald.,* p. 446; et sa position répond exactement à la description de Josèphe, qui nous le montre « placé sur une éminence et dominant la plaine de Judée ». *Ant. jud.,* XIII, VI, 4. « Les maisons sont grossièrement bâties, et quelques-unes sont à moitié renversées... [De l'ancienne localité] il ne subsiste plus actuellement qu'une quinzaine de citernes, un petit birket de forme oblongue, ainsi que plusieurs tombeaux et caveaux pratiqués dans le roc. Quelques pierres de taille, d'apparence antique, sont également éparses çà et là. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* t. II, p. 65.

Quelques auteurs, entre autres Grove, Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 735, au mot *Hadid,* repoussent pour Adiada ou Adida l'identification que nous venons d'établir, sous prétexte que la Séphéla, où, d'après I Mach., XII, 38, se trouvait la ville, ne s'étendait pas si haut vers le nord. Mais beaucoup de critiques, après Eusèbe et saint Jérôme, donnent comme ligne de démarcation entre la plaine de Saron et la plaine de Séphéla « les environs de Joppé (Jaffa) et de Lydda » : « Saron omnis circa Joppen Lyddamque appellatur regio, » S. Jérôme, *Comment. in Isaiam,* t. XXIV, col. 365; « Saron est la contrée qui s'étend de Césarée à Joppé, » Eusèbe, *Onomasticon,* p. 296. Voir Séphéla et Saron. En plaçant donc Adida à Haditéh, à une faible distance de Lydda, nous ne nous éloignons pas de cette ligne de séparation, qui d'ailleurs, remarquons-le, n'avait pas une rigueur mathématique, et nous ne voyons rien qui nous empêche de dire, comme l'auteur sacré : « Adida dans la Séphéla. » I Mach., XII, 38. Du reste, la situation que nous venons d'assigner à la ville est parfaitement d'accord avec les événements historiques qui s'y rattachent.

Habitée par les Benjamites à leur retour de la captivité, II Esdr., XI, 34, Hadid fut, au temps des Machabées, fortifiée par Simon, qui, après avoir occupé les villes maritimes, Ascalon et Joppé, mit ses soins à augmenter la résistance de cette place. I Mach., XII, 38. C'était donc un point stratégique important pour défendre la plaine, garantir en même temps l'entrée des montagnes de la Judée et la route de Jérusalem. C'est ce que confirme le second passage des Machabées, XIII, 13, où nous voyons le même héros juif venir camper à Addus pour barrer le passage à Tryphon, qui, partant de Ptolémaïde (Accho), à la tête d'une puissante armée, et traînant à sa suite Jonathas prisonnier, se proposait d'envahir et de dévaster la terre de Juda. Tryphon avait dû suivre le littoral, et il s'apprêtait à prendre la route bien connue de Jaffa à Jérusalem, lorsqu'il rencontra Simon; c'est alors que, ne pouvant pénétrer de ce côté dans les montagnes de Judée, il fit un long détour et tâcha d'arriver à la ville sainte par l'Idumée, « par la voie qui mène à *Ador,* » à l'ouest d'Hébron. I Mach., XIII, 20; *Ant. jud.,* XIII, VI, 4. Simon avait donc admirablement choisi son poste de défense. — Arétas, roi des Arabes, appelé au royaume de Cœlé-Syrie, et se mettant en marche pour gagner sa nouvelle capitale, passa par la Judée. Alexandre Jannée essaya aussi de lui barrer la route; mais il fut battu près d'Adida, et un traité étant intervenu entre le vainqueur et le vaincu, Arétas s'éloigna. *Ant. jud.,* XIII, XV, 2. — Enfin Vespasien, faisant le siège de Jérusalem, et voulant l'enfermer de tous côtés comme dans un cercle de fer, établit des forts et des avant-postes à Jéricho et à Adida, imposant aux deux villes une garnison composée de Romains et de troupes auxiliaires. *Bell. jud.,* IV, IX, 1. Adida avait donc dans l'ouest la même importance que Jéricho dans l'est.

Hadid est mentionnée dans la Mischna, *Erakhin,* IX, 6; Talm. de Bab., *même traité,* 32 *a,* comme une ville fortifiée par Josué. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 85. Faut-il la voir aussi dans l'*Hatita* des listes géographiques de Karnak (nº 76)? Mariette le croit, cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 4ᵉ série, t. II, 1874, p. 255; et, en effet, il y a correspondance exacte entre les deux mots. Cependant, si l'on examine l'ordre d'énumération dans lequel les noms sont rangés, on hésite à admettre cette identification; car on est en droit de se demander pourquoi les auteurs de ces listes, partant de Jaffa (*Jopou*), et suivant, dans la direction du sud-est, une ligne assez bien marquée, n'ont pas mentionné Hatita auprès de Lod (*Louten*) et Ono (*Aounâou*), qu'ils unissent, aux nᵒˢ 64 et 65, absolument comme les livres d'Esdras et de Néhémie. On est donc tenté de placer cette ville plus au sud, et de l'identifier ainsi avec Adithaïm. Voir Adithaïm.

A. Legendre.

ADIAS, descendant de Bani. I Esdr., X, 39. Voir Adaïa 6.

ADIEL, hébreu : *'Ădî'ēl,* « Dieu a orné. »

1. **ADIEL** (Septante : Ἰεδιήλ), chef d'une des familles de la tribu de Siméon sous Ézéchias. I Par., IV, 36.

2. **ADIEL** (Septante : Ἀδιήλ), prêtre, père ou ancêtre de Maasaï. I Par., IX, 12. Il semble être le même que Azréel, père d'Amasaï. II Esdr., XI, 13. Il habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone.

3. **ADIEL** (Septante : Ὀδιήλ), père d'Azmoth, qui fut trésorier du roi sous le règne de David. I Par., XXVII, 25.

ADIN (hébreu : *'Adin,* « délicat, tendre; » Septante : Ἀδδίν, Ἀδίν, Ἠδίν), chef de famille dont les descendants revinrent de Babylone au nombre de quatre cent cinquante-quatre, I Esdr., II, 15, ou de six cent cinquante-cinq, II Esdr., VII, 20. C'est peut-être le même dont il est question II Esdr., X, 16. Il est nommé Adan, I Esdr., VIII, 6, dans la Vulgate.

ADINA (hébreu : *'Ădînâ',* « flexible, pliant; » Septante : Ἀδινά), fils de Siza et chef des Rubénites, un des braves capitaines de David. I Par., XI, 42.

ADINO L'HESNITE, nom d'un des plus vaillants guerriers de David dans II Sam., XXIII, 8, texte hébreu. La Vulgate n'a pas ce nom propre dans le passage correspondant. Voir Jesbaam.

ADITHAÏM (hébreu : *'Ădîṭaïm*), ville de la tribu de Juda, située dans la plaine (*Šefêlâh*), et mentionnée entre Saraïm et Gédéra. Jos., XV, 36. Elle n'est citée qu'en cet endroit de l'Écriture, et les Septante l'omettent complètement. Faut-il, à la suite de certains auteurs, l'identifier avec Adiada et Hadid? Nous ne le croyons pas, pour les raisons suivantes. Placer Adithaïm à Haditéh, ce serait faire remonter beaucoup trop au nord la tribu de Juda. En effet, la frontière nord-ouest de cette tribu, d'après les passages parallèles de Jos., XV, 10-11; XIX, 40-46, comprenait une ligne qui s'étendait depuis Estaol (aujourd'hui *Achou'a*), Saraa (*Sara'a*), Bethsamès (*'Aïn-Chems*), Thamnatha (*Khirbet Tibnéh*), jusqu'à Accaron (*'Aker*) et Jebnéel (*Yebnéh*), en sorte qu'Accaron marque la limite

septentrionale de Juda et la limite méridionale de Dan. Aussi ne comprenons-nous pas que les savants auteurs de la nouvelle carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 10, aient placé Adithaïm en pleine tribu de Dan. Notre sentiment d'ailleurs s'appuie sur le témoignage formel d'Eusèbe, qui, dans l'*Onomasticon,* édit. P. de Lagarde, Gœttingue, 1870, p. 220, au mot 'Αδιαθαίν, distingue de l'*Adatha* dont nous avons fixé la position auprès de Diospolis « un village, Adiathaïm, de la tribu de Juda, et situé auprès de Gaza », 'Αδιαθαίν (dans d'autres manuscrits, 'Αδιαθαίμ), φυλῆς Ἰούδα, λέγεται δὲ τις κώμη περὶ τὴν Γάζαν, καὶ ἄλλη 'Αδαθά καὶ περὶ Δίοσπολιν. Saint Jérôme dit exactement la même chose, en donnant à cette localité le nom d'*Adia, Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 871.

L'emplacement de cette ville n'a pas été retrouvé jusqu'ici. Nous avons dit, à l'article Adiada, que nous serions tenté de l'identifier avec l'*Hatita* des listes géographiques de Karnak (nº 76). En examinant la place qu'occupe Adithaïm dans l'énumération de Josué, XV, 33-36, et celle d'Hatita dans les listes égyptiennes, peut-être pourrait-on déterminer approximativement la position de cet endroit. (Les noms palestiniens gravés sur les pylônes de Karnak sont énumérés et étudiés dans Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 12-44; voir aussi *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1876, spécialement p. 142-143.) Malheureusement, les villes qui précèdent et qui suivent celle dont nous parlons n'offrent pas toutes pour elles-mêmes une identification certaine. Néanmoins, en combinant ces éléments, nous dirions volontiers qu'Adithaïm devait se trouver dans un espace compris entre *Na'anéh* (Naoun, nº 75 des listes) au nord, *Souâfir* (Ichapil ou Isphar, nº 78, Saphir) au sud, *Tell Zacharia* ou *Khirbet Sâiréh* (Saraïm) à l'est, et *Katrah* (Gédéra) à l'ouest.

A. LEGENDRE.

ADJURATION, action d'adjurer. Adjurer se présente dans la Bible avec trois sens distincts.

1. *Faire jurer,* c'est-à-dire exiger de quelqu'un le serment; c'est le sens naturel du mot hébraïque *hišbiă',* qui est la forme *hiphil* du radical *šâba'.* L'adjuration, chez les Hébreux, consistait donc à exiger le serment de quelqu'un. Cette adjuration avait lieu surtout dans les jugements. Le juge adjurait le témoin ou l'accusé de dire la vérité; nous en avons des exemples Lev., v, 1; Num., v, 18-22; III Reg., VIII, 31; Prov., XXIX, 24; Matth., XXVI, 63, etc. D'après tous ces exemples combinés, nous voyons que, sauf le cas de Num., v, 18-22, il n'y avait pas de formule consacrée pour faire l'adjuration; le juge se contentait de dire à l'accusé ou au témoin, en ces termes ou en termes équivalents : Je vous adjure, par le Dieu vivant, de dire la vérité sur ce point,... ce que vous savez sur ce point,... si tel ou tel fait est vrai,... etc. En vertu de cette adjuration, la réponse du témoin était censée faite sous le serment, soit que ce témoin prononçât lui-même quelque formule de serment (quoique le texte sacré n'en parle point), comme le pensent quelques auteurs, Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* k. 89, Berlin, 1853, p. 611-612; soit, comme d'autres le disent, qu'il ne prononçât lui-même aucune formule spéciale, ou se contentât de dire *Amen,* σὺ εἶπας, etc. Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 302; Rosenmüller, *In Lev.* v, 1. Dans le cas où l'adjuration était accompagnée de quelque formule de malédiction ou d'imprécation, l'accusé disait : *Amen, amen.* Num., v, 18-22. Quand le juge, malgré son adjuration, n'obtient aucune réponse, l'accusé ou le témoin qui refuse ainsi de déclarer ce qu'il sait commet un péché, « hait son âme, » comme il est dit Prov., XXIX, 24, et « porte son iniquité, » comme il est dit Lev., v, 1; il ne peut expier sa faute que par un aveu repentant et par l'un de ces sacrifices pour les péchés d'omission ou d'ignorance dont parle le Lévitique, v, 14-18; VII, 1-10. — On trouve dans quelques textes une formule spéciale d'interrogation : « Rends gloire à Dieu. » Jos., VII, 19; Joa., IX, 24; cf. III Esdr., IX, 8. Quelques auteurs la donnent comme une formule d'adjuration proprement dite; ce point est fort douteux. Voir Masius, *In Jos.,* VII, 19, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ,* t. VII, col. 1157.

Dans les passages cités, le juge qui adjure impose un serment *assertoire,* c'est-à-dire un serment destiné à appuyer une affirmation; dans d'autres passages, le supérieur ou le maître qui adjure impose un serment *promissoire,* en vertu duquel la personne adjurée doit s'engager par serment à faire ce qui est demandé. Dans le texte de Gen., XXIV, 2-9, 37, Abraham *adjure* Éliézer de ne pas choisir pour son fils Isaac une femme chananéenne, mais une femme de ses parentes, dans la famille qu'il lui indique. Le texte sacré expose les détails de cette adjuration; ici le serviteur d'Abraham ne se contente pas de répondre en un mot; il fait un serment proprement dit, suivant les formules et les cérémonies usitées dans ce temps-là. Voir SERMENT. C'est ce que nous voyons encore Gen., XLVII, 29-31; L, 5, où Jacob *adjure* son fils Joseph de ne pas laisser son corps après sa mort en Égypte, mais de le transporter dans le tombeau de ses ancêtres. Jacob ne se contente pas d'une réponse affirmative; il exige un serment, que Joseph prête, en effet, de la manière accoutumée. Voir un autre exemple dans Josué, II, 12, 17, 20.

2. *Obliger quelqu'un, au nom et par l'autorité de Dieu, à faire quelque chose.* Tel est le second sens du mot *adjurer, hišbia';* il ne s'agit plus d'exiger de quelqu'un un serment assertoire ou promissoire, mais seulement de lui commander de faire quelque chose. Or, pour rendre cette injonction plus efficace et en faire comme un devoir sacré, le supérieur qui commande interpose le nom et l'autorité de Dieu, afin que la personne qui est adjurée soit engagée non seulement par l'obéissance, mais encore par la vertu de la religion à accomplir ce qui est commandé. C'est l'*adjuration impérative.* S. Thomas, 2ª 2æ, q. 90, a. 1. Mais il est évident qu'elle suppose dans celui qui adjure : 1º qu'il a l'autorité et le droit de commander; 2º que, dans l'acte particulier qu'il impose, il ne dépasse pas les limites de cette autorité; à défaut de l'une ou de l'autre de ces deux conditions, l'adjuration serait illicite et sacrilège. Nous avons des exemples de l'adjuration impérative dans I Esdr., X, 5; I Thessal., V, 27. Quand le sujet adjuré de la part de Dieu est le démon, comme, par exemple, Act., XIX, 13, l'adjuration revêt un caractère spécial et prend le nom d'*exorcisme.* Voir ce mot.

3. *Prier fortement, instamment* (nous disons *conjurer*) *quelqu'un de faire quelque chose.* Ce troisième sens, comme déjà le second, a perdu de la force primitive de l'hiphil *hišbia'.* Nous le voyons Cant., II, 7; III, 5; V, 8, 9; VIII, 4; Marc., V, 7; probablement Jer., V, 7 (où la Vulgate a traduit par *jurare*), et aussi dans la Vulgate, Tob., VIII, 23; IX, 5. C'est l'*adjuration déprécative.* Tantôt elle se fait par Dieu ou par une créature avec un rapport explicite ou implicite à Dieu, et alors elle revêt une plus grande autorité et devient un acte de religion; tantôt, comme dans les passages indiqués du Cantique des cantiques, elle se fait par des créatures sans aucun rapport avec Dieu; dans ce cas, elle n'est plus qu'une formule spéciale de prière, qui ne diffère de la prière ordinaire que par son caractère de sollicitation pressante.

S. MANY.

ADLER Jacques-George-Christian, savant orientaliste, né en 1755 à Arnis, dans le Danemark, et mort en 1805. Après avoir étudié à Rome les langues orientales, il revint professer le syriaque, puis la théologie, à l'université de Copenhague, et se fit connaître par plusieurs ouvrages d'érudition. Ses œuvres scripturaires, assez estimées, sont: 1º *Codicis sacri recte scribendi leges ad recte æstimandos codices manuscriptos antiquos,* in-4º, Hambourg, 1779; 2º *Novi Testamenti versiones syriacæ, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana, denuo examinatæ,* in-4º,

Copenhague, 1789. Cf. Schmidt, *Predigt zum Andenken des Herrn Probst Adler in Altona*, in-8°, 1805.

E. LEVESQUE.

ADLI (hébreu : *'Adlâï*, abréviation pour *'Adalyâh*, « Jéhovah est juste (?) »; Septante : Ἀδλί), père de Saphat, qui fut chargé des troupeaux de bœufs du roi David, qui paissaient dans la plaine. I Par., XXVII, 29.

ADMATHA (hébreu : *'Admâṭâ'*, « terrestre? »), un des sept principaux officiers de la cour d'Assuérus. Esth., I, 14.

ADMINISTRATION. La manière dont la Palestine a été administrée et gouvernée a été différente aux diverses époques de son histoire. Voir MOÏSE, JUGES, ROIS, MACHABÉES, HÉRODE.

ADOM (hébreu : *'Âdâm*), ville auprès de laquelle les eaux du Jourdain s'arrêtèrent, « se dressant comme une montagne, » quand les Hébreux passèrent miraculeusement le fleuve. Jos., III, 16. Elle n'est citée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Ce mot, dont la Vulgate nous a probablement conservé la vraie prononciation (comparez *Adommim*), signifie « rouge », suivant certains auteurs (racine *âdam*, « être rouge; » cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 24), ou bien emprunte son étymologie à la « terre argileuse », *'ădâmâh*, qui se trouvait dans ces parages, entre Soccoth et Sarthan. III Reg., VII, 46. Il est à remarquer du reste que les localités de ce nom sont toutes dans la vallée du Jourdain, depuis la Pentapole jusqu'au lac de Tibériade: *Adama, Adom, Édéma, Adami.*

L'emplacement d'Adom est d'autant plus difficile à déterminer, que la situation des endroits qui, comme Sarthan et Soccoth, pourraient servir de point de repère, est elle-même problématique, et que la traduction du passage où ces villes sont nommées offre dans les différentes versions, comparées avec le texte original, un sens un peu différent. L'hébreu doit, en effet, se traduire ainsi : « Et les eaux qui descendaient s'arrêtèrent en un monceau, très loin, auprès d'Adam, ville qui est à côté de *Ṣartan.* » Plusieurs auteurs, à la suite de Van de Velde et de Knobel, identifient ce dernier point avec le *Djébel Sartabéh*, montagne située à une certaine distance au nord de Jéricho, et qui, dominant de 608 mètres la vallée du Jourdain, la rétrécit en projetant ses contreforts du côté du fleuve. Si la supposition est juste, on peut très bien placer Adom à *Tell Damiéh*, à peu près en face, de l'autre côté du Jourdain, et un peu au-dessous du torrent de Jaboc (*Ouadi Zerka*). Outre la correspondance assez exacte entre les deux noms, la distance qui sépare ce point de la mer Morte est suffisante pour expliquer le récit biblique. Cependant, il faut l'avouer, la ressemblance onomastique entre *Ṣartan* et *Sartabéh* est peut-être plus apparente que réelle : cf. Clermont-Ganneau, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1874, p. 173; et puis la position de Sarthan au Djébel Sartabéh n'est pas conforme à celle que lui donnent d'autres passages de l'Écriture, qui la placent près de Bethsan, au-dessous de Jezraël. III Reg., IV, 12. Voir SARTHAN.

La paraphrase chaldaïque et la version syriaque suivent l'hébreu, et placent les deux villes dont nous venons de parler l'une auprès de l'autre. Les Septante, omettant le nom d'Adom, offrent une curieuse variante : « Et les eaux s'arrêtèrent... très, très loin, jusqu'à la région de Cariathiarim, » μακρὰν σφόδρα σφοδρῶς, ἕως μέρους Καριαθιαρίμ. Ils ont dû lire alors : *me'ôd, me'ôd*, « beaucoup, beaucoup, » au lieu de *mê'âdâm*, « à partir d'Adom. » Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, Appendix, p. 524, note 2, retrouve Adom dans αριμ de Καριαθιαρίμ, avec la permutation si fréquente entre le *daleth*, ד, et le *resch*, ר. Nous aimons mieux y voir la défiguration du mot *Sartan.* Cette hypothèse, qui peut s'expliquer avec les caractères phéniciens, semble confirmée par le manuscrit alexandrin, qui porte ici Σιαράμ. C'est pour cela que M. Tyrwhitt Drake, *Palestine Expl. Fund, Quart. Statement*, 1875, p. 31, et les auteurs de la carte anglaise *Old and New Testament Map of Palestine*, Londres, 1890, feuille 10, placent Sarthan à *Tell es-Sârem*, un peu au-dessous de *Beisan*, l'ancienne Bethsan. Cet emplacement, plus conforme aux données de la Bible sur la même ville, correspond mieux aussi à la pensée exprimée par les versions grecque et latine, qui supposent nécessairement une certaine distance entre les deux endroits mentionnés dans Josué, III, 16. La Vulgate, en effet, suivant le *qeri*, plus de vingt-cinq manuscrits signalés par Kennicott et de Rossi, et les plus importantes versions, traduit : « Depuis la ville qui est appelée Adom jusqu'au lieu nommé Sarthan. » Nos deux versions ont ainsi lu *'ad*, « jusqu'à, » au lieu de *'ir*, « ville. »

En somme, nous pouvons, jusqu'à meilleure découverte, retenir *Tell Dâmiéh* comme emplacement d'Adom. A une assez faible distance de cette colline, au sommet de laquelle on distingue quelques débris de constructions antiques, se trouvent les restes d'un pont, dont une partie a été emportée par le courant, et dont il ne subsiste plus que cinq arches dégradées, sur la rive gauche. A ce point, le Jourdain, qui n'a guère plus de quarante mètres de large, peut, à certaines époques, être traversé à gué.

A. LEGENDRE.

ADOMMIM (Montée d') (hébreu : *ma'ălêh 'Adummim;* Septante : πρόσβασις Ἀδομμίν; Vulgate : *ascensio Adommim*, Jos., XV, 7; ἀνάβασις Αἰθαμίν, *ascensus Adommim*, Jos., XVIII, 18), endroit mentionné deux fois seulement dans l'Écriture, comme limite entre la tribu de Juda au sud, et celle de Benjamin au nord. Jos., XV, 7; XVIII, 18. Il se trouvait sur la route qui montait de Galgala ou de la vallée du Jourdain vers Jérusalem, et était situé au sud d'un torrent. *Ibid.* Ces détails nous permettent de le reconnaître facilement dans le *Tal'at ed-Dumm*, sur le chemin de la ville sainte à Jéricho. Cette montée, que les Arabes appellent aujourd'hui *'aqabet er-Riha*, « montée de Jéricho, » suivait jusqu'à ces dernières années une voie antique, aux pavés disjoints, et qui par intervalle s'élevait en escalier. Elle vient d'être modifiée et remplacée par une route carrossable, qui va de Jérusalem à Jéricho. Elle longe précisément, dans les contours qu'elle décrit de Jéricho à Adommim, les bords méridionaux de l'*Oued el-Kelt*, qui, à mesure qu'on s'élève, s'enfonce de plus en plus profondément entre deux murailles presque verticales de rochers gigantesques. Voir la carte de la tribu de Benjamin.

Cet endroit s'appelait encore, au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Μαληδομνεί, *Maledomim*, abréviation évidente des mots hébreux *ma'ălêh 'Adummim. Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 219, au mot Ἀδωμμειμ. Saint Jérôme, développant le passage d'Eusèbe, nous donne les détails suivants : « Adommim,... lieu appelé jusqu'à présent *Maledomim;* en grec, Ἀνάβασις Πυῤῥῶν; en latin, *Ascensus Ruforum sive Rubentium*, « montée des « Rouges, » à cause du sang qui y est fréquemment versé par les voleurs... Il y a là un poste militaire destiné à protéger les voyageurs. Ce lieu sanglant est mentionné par le Seigneur dans la parabole de l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho. » *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 870. L'étymologie proposée par le saint docteur semble, suivant M. V. Guérin, confirmée par le nom de *Qala'at ed-Demm*, « château du sang, » donné à un petit fort dont on voit les restes sur une colline, à moitié route. Ce fortin, décrit par le savant explorateur, *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 156, occupe très probablement l'emplacement du poste militaire, le φρούριον d'Eusèbe, le *castellum militum* de saint Jérôme, qui s'élevait dans le village d'Adommim. Cependant plusieurs auteurs expliquent ce nom avec plus de vraisemblance par une raison purement géologique : il viendrait, d'après eux, de quelques roches d'un rouge

assez vif, qui tranche sur le ton jaunâtre ou blanchâtre de tout le terrain environnant. De Saulcy, *Voyage en Terre Sainte,* t. I, p. 193; Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, 1884, p. 30. On trouve dans le même endroit un grand caravansérail destiné à héberger les voyageurs, et appelé *Khan el-Hatrour;* c'est là qu'une fort ancienne tradition place « l'hôtellerie » où, d'après la parabole de Notre-Seigneur, le bon Samaritain fit soigner un homme dépouillé par des voleurs, et laissé par eux à demi mort. Luc., X, 30-35. A. LEGENDRE.

ADON, localité de la Chaldée d'où venaient quelques-uns des Juifs qui étaient retournés en Judée avec Zorobabel, et qui furent hors d'état de prouver leur origine israélite par les tables généalogiques. I Esdr., II, 59; II Esdr., VII, 61. Dans le premier passage, le texte massorétique porte *'Addân;* dans le second, *'Addôn*. Les Septante transcrivent Ἡδὰν et Ἡρών. La Vulgate écrit *Addon,* II Esdr., VII, 61. — Le mot *Adon* ne diffère que par la ponctuation, dans l'original hébreu, du nom d'Éden, qui est celui d'une ville mentionnée par les prophètes. Is., XXXVII, 12; Ezech., XXVII, 23; cf. Amos, I, 5; IV Reg., XIX, 12. Voir ÉDEN 2. — Quelques commentateurs ont pris à tort Adon ou Addon pour un nom d'homme.

ADONAÏ (hébreu : אדני, *'Ădônâï*), un des noms de Dieu dans la Bible hébraïque. Il signifie « mon Seigneur », mon maître. D'après la prononciation massorétique, que nous trouvons aussi dans la Vulgate, Exod., VI, 3; Judith, XVI, 16, ce mot a la forme plurielle (le singulier est *'Ădônî*) : c'est un pluriel de majesté, les Hébreux, par respect pour la Divinité, mettant son nom au pluriel, comme ils le faisaient dans *'Élohim,* forme plurielle fréquemment employée pour désigner Dieu au singulier. Adonaï n'est employé qu'au vocatif en s'adressant à Dieu, dans la Genèse, XV, 2, 8; XVIII, 3, 27, 30, 32; XIX, 18 : ce qui prouve qu'il a été simplement d'abord un titre donné à Dieu, plutôt qu'un nom propre; mais, dans la suite, on en fit un véritable nom de Dieu, comme nous le voyons dans les prophètes. Is., VI, 1, etc. Les Juifs, considérant le nom de Jéhovah comme ineffable, s'abstiennent de le prononcer toutes les fois qu'ils le rencontrent dans le texte hébreu, et lisent à la place Adonaï. De là vient qu'ils ont donné au tétragramme divin יהוה, IHVH, les voyelles du mot Adonaï (voir JÉHOVAH); de là vient aussi que les Septante et la Vulgate portent Κύριος et *Dominus,* « Seigneur, » là où l'original porte Jéhovah, parce qu'ils ont lu Adonaï, selon l'usage juif, et traduit la signification de ce mot en grec et en latin. Dans le passage célèbre de l'Exode, VI, 3, saint Jérôme n'a pas employé le mot *Dominus,* mais il a mis Adonaï, conformément à la coutume des Juifs, quoique le texte original porte Jéhovah : « Nomen meum ADONAI non indicavi eis. » Ce n'est pas le nom d'Adonaï, mais celui de Jéhovah, que Dieu n'avait pas expliqué aux patriarches comme il l'expliqua à Moïse dans l'Exode, III, 14. Le langage de Dieu n'est donc pleinement intelligible dans ce passage qu'en recourant au texte hébreu. Il faut également consulter l'original en plusieurs autres endroits, pour savoir quel est le nom divin dont s'est servi l'auteur inspiré, parce que les traducteurs n'ont pas rendu les appellations bibliques d'une manière qui permette de les distinguer les unes des autres. C'est ainsi qu'on peut savoir seulement par l'hébreu si le terme original, rendu par *Dominus,* « le Seigneur, » est Adonaï ou Jéhovah; la Vulgate, en effet, n'a que le mot *Dominus* pour ces deux dénominations divines. Voir Abdias, 1, où *Dominus Deus* correspond à « Adonaï Jéhovah », et Hab., III, 19, où *Deus Dominus* traduit « Jéhovah Adonaï ». Sur l'importance exégétique et critique des noms de Dieu dans l'Écriture, voir DIEU. F. VIGOUROUX.

ADONIAS, hébreu : *'Ădôniyâh, 'Ădôniyâhû,* « Jéhovah est mon Seigneur; » Septante : Ἀδωνίας.

1. ADONIAS (Septante : Ἀδωνίας, Ὀρνία, Ἀδωνία), quatrième fils de David par Haggith, naquit à Hébron pendant le séjour qu'y fit David, et qui dura sept ans et demi, I Par., III, 2; II Reg., III, 4; de 1055 à 1048, selon la chronologie ordinairement reçue. Adonias avait donc quarante ans environ lors du coup de main qu'il tenta, vers la fin du règne de son père, pour s'emparer du trône. III Reg., I, 5-53. Il se croyait dans son droit, car l'aîné des fils de David, Amon, et le troisième, Absalom, étaient morts; probablement aussi le second, Chéléab, II Reg., III, 3, appelé Daniel, I Par., III, 1, dont il n'est rien dit dans l'histoire des rois. Cependant ses prétentions n'étaient pas incontestables; car, s'il est vrai que chez les Juifs la succession au trône était réglée par l'hérédité, Deut., XVII, 20, il n'est pas moins certain qu'elle n'était pas toujours déterminée par la primogéniture. Quelquefois le roi, sentant sa fin approcher, choisissait lui-même, parmi ses fils, son successeur, II Par., XI, 22; et s'il est dit de Josaphat qu'il choisit l'un plutôt que l'autre parce qu'il était l'aîné, II Par., XXI, 3, cette remarque suppose que le roi avait la liberté et le droit de désigner entre tous ses enfants celui qui devait lui succéder. Ce droit, David pouvait en user légitimement, et préférer à Adonias un de ses fils plus jeunes. Du reste, ce n'était pas David qui avait désigné Salomon pour roi, mais Dieu lui-même, véritable roi d'Israël, II Reg., VII, 12-16, et le prophète Nathan, au nom de Dieu, avait béni sa naissance, en déclarant qu'il était et qu'il s'appellerait *Yedideyâh,* « aimé de Jéhovah. » II Sam. (II Reg.), XII, 25.

Adonias n'avait donc rien à prétendre; il devait bien plutôt respecter comme un ordre de Dieu l'élection de son frère, de même que David pouvait, sans blesser la justice, jurer à Bethsabée que Salomon et non un autre serait son successeur. III Reg., I, 17. Adonias avait sans doute conscience du droit de son frère, car nous le voyons plus tard invoquer, non pas sa primogéniture, mais la faveur du peuple. III Reg., II, 15. Malheureusement l'ambition fit taire en lui le sentiment du devoir, et dès lors, regardant Salomon comme un rival, il mit tout en œuvre pour le supplanter. Profitant de l'affaiblissement où il voyait son vieux père, il affichait des allures et un train de vie qui disaient assez ses prétentions au trône : il avait des chars, et cinquante coureurs le précédaient quand il sortait. Il imitait en cela son frère Absalom, II Reg., XV, 1, dont le sévère châtiment aurait dû, au contraire, le maintenir dans le rang qui lui convenait. Comme Absalom, il se créa aussi un parti; car pour arriver au trône il lui fallait un acte public, une acclamation du peuple, et des partisans prêts à le soutenir par la force. Il recruta les principaux éléments de ce parti dans le petit groupe de mécontents qui s'était formé parmi les courtisans du vieux roi : Joab, neveu de David, autrefois généralissime des troupes royales, puis disgracié et destitué à cause de ses dispositions hostiles, cf. II Reg., II, 13-22; III, 22-39; Abiathar, le grand prêtre, naguère si fidèle à son roi, qu'une basse jalousie à l'égard de Sadoc jetait dans le parti de la révolte, cf. I Reg., XXII, 20-23; II Reg., XV, 24, et avec eux ses frères et plusieurs officiers royaux, qui voyaient sans doute leur intérêt dans l'avènement d'Adonias. III Reg., I, 9. Pour arriver à leurs fins, les partisans du prétendant préparèrent avec lui un plan qui était bien conçu, et qui n'échoua que grâce à la sagesse du prophète Nathan. Ils résolurent de s'appuyer, non pas sur un mouvement populaire directement provoqué contre Salomon, mais sur cet instinct aveugle qui porte les multitudes à acclamer quiconque a eu l'audace de se poser en roi. Les chefs du mouvement furent secrètement convoqués dans un lieu appelé Zohéleth, et là ils formèrent une assemblée ayant l'apparence d'une représentation nationale : le grand prêtre représentant l'élément religieux, les frères d'Adonias l'élément politique, Joab et les officiers l'élément militaire; enfin un sacrifice de béliers, de veaux et d'autres victimes, donna à la manifestation un caractère sacré, qui ne pouvait

manquer d'impressionner le peuple. (On pourrait cependant douter que ce fut un vrai sacrifice, et n'y voir qu'un banquet, si le sens naturel de l'hébreu *vayyizebaḥ,* « sacrifier, » n'était pas clairement déterminé.)

Malheureusement pour Adonias, cette réunion n'avait pu se préparer sans que le bruit en vînt jusqu'aux partisans du vieux roi. Le prophète Nathan observait tout. Ferme autant qu'il était habile, il laissa sans mot dire les conjurés se rendre au lieu désigné. Alors il parla, non pas à David, dont la volonté était trop affaiblie par l'âge, mais à une femme intéressée dans cette affaire, Bethsabée, mère de Salomon. Bethsabée, sur le conseil de Nathan, alla trouver David, lui raconta ce qui se passait, lui rappela son serment en faveur de Salomon; puis, comme elle achevait, et avant que le roi eût pu répondre, le prophète lui-même entra en scène, fit le même récit, plaida la même cause, lança l'interrogation décisive : « Tout cela se ferait-il par ordre royal? » A cette apostrophe, David comprit toute la gravité de la situation, et prit aussitôt les mesures qui devaient déjouer l'intrigue sans verser une goutte de sang. Le festin s'achevait, après le sacrifice, à l'assemblée de Zohéleth; les convives excités allaient en venir à l'acte suprême, la proclamation d'Adonias comme roi d'Israël, quand un bruit confus de voix et d'instruments se fit entendre. Au milieu de ce tumulte, le vieux Joab reconnut les accents de la trompette guerrière qui autrefois sonnait ses victoires. Tous furent saisis d'étonnement et d'inquiétude; cependant personne ne se rendait encore exactement compte de ce qui se passait, lorsque Jonathas, lui aussi traître au roi après tant de bons services, II Reg., XV, 36; XVII, 17, entra, le visage bouleversé. Il raconta que David venait d'envoyer Sadoc, Nathan, Banaïas, avec la garde royale, composée de Géréthiens et de Phélétiens, à la fontaine de Gihon, cf. II Par., XXXII, 30; XXXIII, 14, voir GIHON; qu'ils emmenaient avec eux Salomon monté sur la mule du roi, marque du plus grand honneur, cf. Gen., XLI, 43; IV Reg., X, 16; Esth., VI, 8; qu'enfin, arrivés au lieu désigné, Sadoc et Nathan avaient sacré le rival d'Adonias comme roi d'Israël, et qu'à cette vue tout le peuple, qui avait suivi le cortège depuis Sion, avait acclamé l'oint du Seigneur en criant : « Vive le roi Salomon! » Au moment où il parlait, la cité, ajoutait-il, éclatait en transports, tandis que le cortège conduisait Salomon prendre possession du trône de son père. A ces paroles, une frayeur mortelle s'empara des conjurés : ils s'enfuirent. Pour Adonias, il mit tout son espoir dans la sauvegarde qu'assurait aux criminels le sanctuaire de Jéhovah, et, courant à Sion, il pénétra jusqu'à l'autel des holocaustes, et saisit un des quatre coins ou cornes en bois revêtues de bronze, qu'on teignait du sang des victimes dans les sacrifices. Exod., XXVII, 2; XXIX, 12. Digne de mort par son crime de lèse-majesté, Adonias dut la vie à la grandeur d'âme du nouveau roi, qui le laissa vivre en paix, lui promettant une sécurité parfaite, s'il se conduisait sagement. III Reg., I, 52.

Adonias promit tout, mais il ne tint pas ses promesses. Le vaincu emportait dans son cœur une insatiable ambition; elle le conduisit à tramer contre Salomon de nouveaux complots. Il forma cette fois le dessein d'obtenir par ruse ce qu'il n'avait pu conquérir par force. En Orient, prendre les femmes du roi défunt, c'était affirmer son droit au trône. Cf. II Reg., XII, 8; XVI, 20-23. C'est ainsi que nous voyons en Perse le faux Smerdis prendre les femmes de Cambyse, dont il prétendait être le frère et le successeur, et de même Darius prendre celles du faux Smerdis, après l'avoir vaincu. Hérodote, III, 68, 88. Dans ce dessein, Adonias, après la mort de David, son père, jeta les yeux sur Abisag la Sunamite, qui avait rang d'épouse parmi les femmes du vieux roi. Voir ABISAG. Insidieusement il obtint de Bethsabée qu'elle parlât en sa faveur à Salomon, et demandât pour lui la Sunamite. Si celui-ci eût été moins clairvoyant, c'en était peut-être fait de sa couronne; mais, plus prudent que sa mère, il vit le piège, et jura par deux fois que celui qui avait abusé à ce point de sa clémence subirait la mort. Sur l'heure, il envoya le chef de sa garde, Banaïas, exécuter la sentence, et ainsi périt misérablement Adonias.

Les rationalistes ont blâmé la conduite de Salomon, en disant que le châtiment était excessif et injuste. Il ne l'était point, si on le juge d'après le milieu et le temps dans lesquels il s'accomplit; la raison d'État et l'intérêt public exigeaient cette sévérité. Adonias ne succomba pas uniquement à cause de sa naissance, comme tant d'autres frères de rois massacrés en Orient, au commencement d'un nouveau règne, sans qu'on ait aucune faute à leur reprocher; il était coupable d'un double crime qui méritait la mort. Salomon, en ordonnant son exécution, ne fit que défendre sa couronne et même sa vie; personne ne peut raisonnablement lui en faire un reproche. On ne peut davantage s'arrêter à l'objection qu'a faite M. Reuss, prétendant qu'Adonias a été excusé et justifié par l'auteur du troisième livre des Rois, I, 6 : « Son père [David] ne le reprit jamais [de son faste]. » Il est manifeste que l'intention de l'auteur n'est point de donner le silence de David pour une approbation, mais plutôt pour un signe de sénilité.

On loue avec raison le talent littéraire de l'auteur sacré, qui a décrit d'une manière très dramatique les deux scènes de l'assemblée de Zohéleth et de la démarche de Bethsabée. Quant au héros de cet épisode, il demeure comme un type d'orgueil insolent dans le succès, de bassesse et de lâcheté dans le danger, d'hypocrisie et de mensonge dans toutes ses démarches. Israël put bénir son Dieu de lui avoir épargné l'épreuve d'un tel règne en préférant Salomon à Adonias. P. RENARD.

2. ADONIAS, lévite, député par le roi Josaphat pour instruire le peuple et le retirer de l'idolâtrie. II Par., XVII, 8.

3. ADONIAS, un des chefs du peuple qui, au temps de Néhémie, signèrent le renouvellement de l'alliance avec le Seigneur. II Esdr., X, 16.

ADONIBÉZECH (hébreu : *'Ădônî-bézéq,* « maître de Bézec; » Septante : Ἀδωνιβεζέκ), roi chananéen dont l'autorité s'étendait sur la ville de Bézec, située à l'ouest du Jourdain et, selon plusieurs, différente de la ville du même nom où Saül fit le dénombrement de ses forces. I Reg., XI, 8. Voir BÉZEC. Le nom d'Adonibézech est peut-être un simple titre commun à tous les souverains de cette localité. Au moment où les Hébreux pénétrèrent dans le pays de Chanaan, Adonibézech était à l'apogée de sa puissance. Vainqueur de tous les chefs de tribus du voisinage, il avait abusé de ses succès au point de leur faire couper les extrémités (hébreu : *behônôt,* « les pouces; » Septante : τὰ ἄκρα) des mains et des pieds : châtiment plus humiliant que la mort pour des guerriers dont la vie était de manier le glaive et de marcher à l'ennemi. De ces princes ainsi mutilés, Adonibézech faisait des esclaves, auxquels il n'épargnait aucun mauvais traitement, jusqu'à les obliger à venir prendre leur nourriture sous sa table, où il leur jetait ses restes. Jud., I, 7; cf. Matth., XV, 27. Sa puissance toutefois ne fut pas capable de résister à l'attaque des deux tribus réunies de Juda et de Siméon, Jud., I, 3, qui le mirent en fuite, l'assiégèrent dans sa capitale, le firent captif et lui infligèrent le même châtiment qu'il avait fait subir aux rois naguère vaincus par lui. Jud., I, 6. Ainsi mutilé, il assista à la prise de Jérusalem, puis fut amené à la suite du vainqueur dans la ville prise, où il mourut en confessant avec humilité que son châtiment était une juste vengeance de Dieu, Jud., I, 7, sans qu'il soit démontré par là, comme le soutient Serarius, qu'il eût la connaissance du vrai Dieu. On pourrait penser que le chiffre de soixante-dix, qui désigne le nombre de rois vaincus par Adonibézech, Jud., I, 7, est un chiffre rond

pour signifier un grand nombre; car, en additionnant les rois que Josué combattit en Chanaan, on ne peut guère en trouver plus de trente; mais ce nombre pourtant devient acceptable, si l'on fait rentrer dans ces *melâkîm* les chefs des tribus nomades, très nombreuses dans le pays de Chanaan et à l'est du Jourdain. P. RENARD.

ADONICAM (hébreu : *'Ădônîqâm,* « le Seigneur assiste, » ou « le maître de l'ennemi; » Septante : 'Ἀδωνικάμ), chef de famille dont les enfants revinrent de la captivité avec Zorobabel, au nombre de six cent soixante-six, I Esdr., II, 13, ou six cent soixante-sept. II Esdr., VII, 18; cf. I Esdr., VIII, 13.

ADONIRAM (hébreu : *'Ădônîrâm,* « mon seigneur est élevé; » Septante : 'Ἀδωνιράμ), intendant des tributs sous les règnes de David, II Reg., XX, 24, de Salomon, III Reg., IV, 6; V, 14, et au commencement du règne de Roboam. III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Il dirigea les trente mille hommes que Salomon envoya au Liban pour couper les bois et extraire les pierres nécessaires à ses constructions. Roboam le députa pour apaiser les dix tribus, irritées par ses dures réponses; mais le peuple le lapida. Il est appelé par contraction *'Adôrâm,* II Reg., XX, 24; III Reg., XII, 18. Dans les Paralipomènes, on lit *Hadôrâm,* II Par., X, 18. Vulgate : ADURAM.

ADONIS, dieu syrien. Ezech., VIII, 14. Voir THAMMUZ.

ADONISÉDECH (hébreu : *'Ădônî-ṣédeq,* « mon Seigneur est justice ; » Septante : 'Ἀδωνιβεζέκ), Amorrhéen, roi de Jérusalem au moment où les Israélites, sous la conduite de Josué, envahirent la Palestine pour en faire la conquête. Jos., X, 1. La prise de Jéricho, celle de Haï, la défection des Gabaonites qui venaient de faire leur soumission au conquérant, toutes ces nouvelles effrayèrent Adonisédech, dont la ville se trouvait menacée de très près à cause du voisinage de Gabaon. Il s'empressa de conclure une alliance avec d'autres rois chananéens : Oham, roi d'Hébron; Pharan, roi de Jérimoth; Japhia, roi de Lachis, et Dabir, roi d'Églon. Les cinq rois confédérés vinrent mettre le siège devant Gabaon, autant pour la châtier que pour effrayer les autres villes qui seraient tentées de suivre son exemple.

Josué était à Galgala; c'est là que les Gabaonites se hâtèrent de lui apprendre leur situation critique, en le priant de venir à leur secours. Si les habitants de Gabaon avaient réussi à faire alliance avec Josué, ce n'avait été qu'au moyen d'un audacieux subterfuge. Jos., IX. Néanmoins le général hébreu ne voulut pas manquer à la foi jurée. En une nuit, X, 9, il monte de Galgala à Gabaon, franchissant ainsi une distance qu'on peut évaluer à 23 kilomètres. Rassuré par une promesse divine, X, 8, il attaque bravement les rois confédérés, les met en fuite et les poursuit jusqu'à Béthoron, Azéca et Macéda. Pendant que ses soldats frappaient les ennemis, une pluie de pierres tombait du ciel et, en épargnant les Israélites, faisait parmi les Amorrhéens de nombreuses victimes. En même temps la prolongation miraculeuse du jour permettait à Josué de compléter sa victoire. Les cinq rois vaincus, pour échapper aux Hébreux, s'étaient réfugiés dans une caverne à Macéda : on se contenta, sur l'ordre de Josué, d'obstruer à l'aide de grosses pierres l'entrée de ce refuge souterrain et d'y placer des gardes pour les empêcher de s'échapper, pendant qu'on continuait à poursuivre les fuyards. Ce ne fut qu'après la destruction presque totale des soldats amorrhéens, et une fois l'armée revenue à son camp de Macéda, que Josué donna l'ordre d'ouvrir la caverne et de lui amener les princes qui s'y étaient cachés. Lorsqu'ils furent devant lui, il les fit fouler aux pieds des chefs d'Israël (fig. 35), selon un usage oriental d'un terrible symbolisme : « C'est ainsi, dit-il aux Hébreux, que le Seigneur en agira avec tous les ennemis que vous aurez à combattre. Courage donc, et ne craignez rien ! » X, 25. Enfin les rois captifs furent mis à mort, et leurs cadavres suspendus à cinq gibets. Le soir venu, ils furent descendus à terre et jetés dans la caverne, dont on ferma de nouveau l'entrée avec de grandes pierres. X, 27. Ainsi s'était pleinement accomplie la parole du Seigneur à Josué : « Ne crains pas ces rois, car je les ai livrés entre tes mains, et aucun d'eux ne pourra te résister. » Jos., X, 8.

E. DUPLESSY.



35. — Guerrier vaincu, foulé aux pieds par son vainqueur. Bas-relief assyrien de Nimroud.

ADOPTION. L'adoption peut être faite ou par l'homme ou par Dieu. Nous étudierons successivement l'une et l'autre.

I. *De l'adoption faite par l'homme.* — Il y a une adoption très large, qui est de droit naturel, et qui consiste en ce qu'un homme accueille ou recueille un étranger et le traite plus ou moins comme son fils, sans que celui-ci du reste acquière aucun droit ni sur le nom ni sur la for-

tune de celui qui l'adopte ainsi. Cette espèce d'adoption, qui est une des formes dont la bonté et la charité peuvent s'exercer, a existé dans tous les temps et chez tous les peuples. Dans le sens juridique, l'adoption est un acte qui, moyennant certaines conditions déterminées par la loi, établit entre l'adoptant et l'adopté les rapports civils de filiation, en sorte que l'adopté acquiert, en tout ou en partie, les droits d'un enfant légitime. Nous trouvons l'adoption juridique chez plusieurs peuples anciens, par exemple, les Indiens, les Grecs, les Romains. P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, Paris, 1886, p. 401, 402. Pour les Romains, voir en particulier *Code de Just.*, VIII, XLVIII; *Instit.*, I, XI; *Dig.*, I, VII. Quand l'adoption procure à l'adopté tous les droits d'un enfant légitime, en sorte qu'il entre dans la famille de l'adoptant, et que là il occupe le rang et acquiert les privilèges d'un enfant né en mariage, elle est dite parfaite : telle était l'adoption romaine, surtout avant la réforme profonde opérée sur ce point par Justinien. Plus l'adoption s'éloigne de ce type, plus elle est imparfaite, et tend à se confondre avec l'adoption de bienveillance dont nous avons parlé. Toutefois l'adoption juridique ne se conçoit guère sans un droit de l'adopté sur la succession de l'adoptant; car ce droit étant essentiel et, pour ainsi dire, sacré pour tout enfant légitime, si l'adopté n'en jouit pas, son adoption sera plutôt la simple adoption de bienveillance. Même en droit français, où l'adoption s'éloigne pourtant si notablement de l'adoption romaine parfaite, elle confère à l'adopté un droit strict sur la succession de l'adoptant.

Les Hébreux avaient-ils cette adoption juridique, produisant au moins, en faveur de l'adopté, le droit de succession sur les biens du père adoptif? Nous ne le croyons pas. La loi de Moïse garde le plus profond silence sur ce point, la langue hébraïque n'a pas de nom pour signifier cet acte; le mot grec υἱοθεσία, qui signifie « adoption », ne se trouve pas une seule fois dans la traduction des Septante; en dehors des Épîtres de saint Paul, ce mot ne se rencontre pas non plus une seule fois dans les écrits du Nouveau Testament. Quand saint Jean veut nous dire que nous sommes les enfants (évidemment adoptifs) de Dieu, il dit simplement que nous sommes appelés et que nous sommes les enfants de Dieu. I Joa., III, 1. Cela prouve que dans la Palestine, où les écrivains du Nouveau Testament avaient reçu leur éducation, on n'était pas accoutumé à l'idée d'adoption, dont peut-être même on ne connaissait pas le nom. Que si saint Paul, comme nous le dirons tout à l'heure, a employé plusieurs fois le mot grec υἱοθεσία, c'est qu'étant né en Cilicie, il avait reçu une éducation en partie grecque, et avait pu ainsi se familiariser avec les idées et la langue des Grecs, qui connaissaient et pratiquaient l'adoption. Les Hébreux ne connaissaient donc pas l'adoption juridique; du reste elle aurait pu troubler l'ordre de succession établi par Moïse avec tant de précision, dans le but de garder toujours les biens dans la même tribu et, autant que possible, dans la même famille. D'après Num., XXVII, 8-11, l'héritage du défunt passe à ses fils; s'il n'a pas de fils, à ses filles; s'il n'en a pas non plus, à ses frères; à leur défaut, à ses oncles, et enfin à ses plus proches parents. Or, si les Juifs avaient adopté, ils auraient pu librement et facilement bouleverser ce bel ordre, et peut-être faire passer les biens dans une autre tribu. C. B. Michaelis, *De ritualibus Scripturæ Sacræ ex Alcorano illustrandis*, § XI.

Mais d'où vient que les Hébreux n'ont pas connu l'adoption? La réponse est facile : c'est que le besoin ne s'en est pas fait sentir. Quel est le but de l'adoption? Son but principal, c'est de suppléer le mariage, c'est-à-dire de donner des enfants à ceux qui n'en ont pas, afin qu'ils aient, eux aussi, un soutien dans leur vieillesse et un successeur de leur nom et de leur fortune. Les Hébreux n'ont pas eu besoin de ce supplément : ils avaient la polygamie; si un premier mariage était infécond, un second venait combler le vide. C'est ce que nous voyons plusieurs fois dans la Sainte Écriture : Sara, étant stérile, prie Abraham de prendre sa servante Agar; c'était un second mariage, de condition inférieure, de second ordre, mais légitime, Gen., XVI, 2; Rachel, n'ayant pas d'enfants, donne à Jacob sa servante Bala. Gen., XXX, 4; cf. 9. Aussi voyons-nous que dans les pays de polygamie l'adoption est peu ou point connue; les Arabes, comme leurs voisins de Palestine, étaient polygames; ils ne connaissaient point l'adoption. Le Koran ne fait aucune mention de l'adoption juridique; il fait seulement allusion à une certaine adoption de bienveillance, qui produit un lien bien faible entre l'adoptant et l'adopté, puisque Mahomet défend de donner à l'adopté le nom de l'adoptant, et qu'il permet à celui-ci d'épouser la femme répudiée de son fils adoptif. Il n'est question du reste, pour l'adopté, d'aucun droit de succession sur les biens de l'adoptant. *Koran*, ch. XXXIII, 4-5, 37. On lit cependant dans l'Écriture quelques textes ou faits qui semblent se rapporter plus ou moins à l'adoption. Nous devons maintenant les expliquer :

1° Nous trouvons trois fois dans l'Ancien Testament, dans la Vulgate, le mot « adopter » : « Elle [la fille du pharaon] l'adopta (*adoptavit*) [Moïse enfant] comme fils. » Exod., II, 10. « Son père et sa mère [d'Esther] étant morts, Mardochée l'adopta (*adoptavit*) pour fille. » Esther, II, 7. « [Esther] que Mardochée avait adoptée (*adoptaverat*) pour fille. » Esther, II, 15. Mais le mot *adoptare* n'est pas dans le texte original; ainsi que nous l'avons déjà dit, la langue hébraïque n'a pas de mot pour désigner l'adoption; dans le premier texte, il y a : *Vayehî lâh lebên,* « et il fut pour elle comme un enfant; » dans le second, on lit : *Leqâhâh Mordekaï lô lebat,* « Mardochée la prit pour lui comme fille; » dans le troisième : *'Ăšér lâqah lô lebat*, « [Esther] que Mardochée prit pour lui comme fille. » Or ces expressions vagues et générales peuvent très bien s'entendre de cette simple adoption de bienveillance dont nous avons parlé, laquelle ne produisait aucun droit pour l'adopté.

2° Nous lisons, Gen., XLVIII, 5, ces paroles dites par Jacob à son fils Joseph : « Vos deux fils, Éphraïm et Manassé, que vous avez eus en Égypte, avant que je vinsse ici avec vous, *seront à moi, et ils seront mis au nombre de mes enfants, comme Ruben et Siméon.* » Ainsi Jacob accepte comme siens les deux enfants de Joseph, et leur assigne à chacun une part d'héritage, comme à Ruben et à Siméon : ce qui fut, en effet, exécuté; car, dans le partage de la Terre Promise, sous Josué, Jos., XVI, XVII, une seule part fut assignée à chacun des frères de Joseph, tandis que Joseph eut deux parts dans la personne de ses deux fils, Éphraïm et Manassé. Or n'est-ce pas là la véritable adoption avec un droit de succession sur les biens de l'adoptant? — Non, ce n'est pas l'adoption; c'est l'exercice d'un pouvoir, qu'avait le père de famille, de transporter, pour une cause très grave, le droit d'aînesse de son fils aîné sur un autre enfant. Ce droit ou cet usage est clairement supposé par le texte du Deutéronome, XXI, 15-17, qui le confirme. Ruben était le fils aîné de Jacob; mais il s'était uni à Bala, épouse secondaire de son père, Gen., XXXV, 22. Irrité contre lui, Jacob lui refuse sa bénédiction et la transporte sur Joseph, Gen., XLIX, 4, 22-26, qui fut ainsi constitué premier-né légal de la famille, et obtint par là même le droit à deux parts d'héritage, droit propre des fils aînés. Telle est l'explication que donne de ce passage célèbre l'auteur des Paralipomènes. I Par., V, 1-2.

3° La loi juive du *lévirat* (voir ce mot) a des rapports avec l'adoption. D'après cette loi, quand un Juif meurt sans enfants, le frère puîné doit épouser la veuve du défunt, afin de donner ainsi un héritier à son frère; en effet, l'enfant premier-né prend le nom du défunt et recueille ses biens. On le voit, ce sont les effets de l'adoption. Aussi saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, V, 46, t. XXXIV, col. 767, et après lui d'autres saints docteurs ou théologiens donnent le nom d'adoption à cette disposition de la loi mosaïque. Mais il est évident qu'il n'y a là de l'adoption que le nom.

L'adoption imite la paternité ; elle suppose par conséquent dans l'adoptant la vie et un acte libre de bonté paternelle; dans le cas du lévirat, il n'y a ni l'un ni l'autre ; celui qu'on donne comme adoptant est mort, et, par suite, absolument étranger à l'introduction d'un membre dans sa famille. Il est vrai que les Romains ont eu pendant quelque temps l'adoption par testament, Ortolan, *Instit. de Justinien, De adoptionibus,* nº 134, et notre droit français reconnaît aussi, au moins dans un cas, l'adoption testamentaire, *Code civil,* art. 366 ; mais encore celle-ci suppose-t-elle un acte libre de la part du testateur; il n'y a rien de semblable dans le cas du lévirat; la loi seule ordonne et agit. La prescription mosaïque n'est donc pas une adoption, mais la substitution faite par la loi, pour des raisons graves, d'un père fictif au père naturel.

II. *De l'adoption faite par Dieu.* — De même que l'homme peut avoir à la fois, au moins dans certaines législations, des enfants naturels et des enfants adoptifs, ainsi Dieu qui a un Fils naturel, Jésus-Christ, a voulu avoir aussi des fils adoptifs ; c'est à ce genre d'adoption que saint Paul, le premier des écrivains sacrés, a appliqué le mot υἱοθεσία. Mais Dieu peut adopter ou tout un peuple ou des individus : de là deux sens distincts dans ce mot.

1º Nous trouvons le premier sens, adoption d'un peuple, dans le passage de saint Paul, Rom., IX, 4, où il dit : « Les Israélites, à qui appartiennent l'adoption des enfants (ἡ υἱοθεσία), et sa gloire, et son alliance, et sa loi, » etc. Évidemment le mot υἱοθεσία s'entend ici de l'adoption faite par Dieu, non pas des Juifs individuellement, mais du peuple juif dans son ensemble ; de même que l'alliance et la loi, dont saint Paul parle dans la même phrase, regardent non les individus, mais le peuple, ainsi l'adoption s'applique à tout le peuple juif. Saint Paul veut dire par là que Dieu a traité le peuple juif comme son fils, le délivrant de la servitude d'Égypte, lui donnant un riche héritage, le comblant de bienfaits, le couvrant de sa protection, le défendant contre ses ennemis, en un mot se montrant pour lui comme le meilleur des pères. C'est dans le même sens que le peuple juif est quelquefois appelé « fils de Dieu », par exemple : « J'ai appelé d'Égypte mon fils, » Osee, XI, 1, et même « fils aîné de Dieu. » Exod., IV, 22-23.

2º Nous trouvons le second sens, adoption individuelle, dans les quatre autres passages où saint Paul emploie ce mot υἱοθεσία : « Vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants (πνεῦμα υἱοθεσίας), par lequel nous crions : *Abba,* Père. » Rom., VIII, 15. « Pour nous faire recevoir l'adoption des enfants. » Gal., IV, 5. « [Dieu] qui nous a prédestinés pour nous rendre ses enfants adoptifs. » Eph., I, 5. « Nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption. » Rom., VIII, 23.

En quoi consiste cette υἱοθεσία, cette adoption divine dont parle saint Paul? Elle n'est pas la filiation divine naturelle, qui n'appartient qu'au Fils unique de Dieu ; mais elle n'est pas non plus semblable à l'adoption humaine, qui n'est au fond qu'une dénomination légale et extérieure, et ne fait rien passer de la substance du père dans celle du fils ; elle tient le milieu entre les deux, se rapprochant plutôt de la filiation naturelle. Plusieurs textes de la Sainte Écriture vont mettre dans tout son jour cette vérité consolante.

Dans l'ordre de la filiation naturelle humaine, un enfant naît de son père; par là même, il est son fils ; par cette naissance, il reçoit de son père la nature humaine ; il entre dans la famille de son père et devient son héritier. Nous allons retrouver, à la lumière de la Sainte Écriture, tous ces éléments dans notre filiation divine adoptive.

1. Les justes sont engendrés, sont nés de Dieu. L'homme n'aurait osé le dire ni même le penser, si Dieu ne l'avait dit. Les textes sont nombreux qui mentionnent cette nouvelle naissance, cette nouvelle génération. « Ils sont nés de Dieu, » dit saint Jean, I, 13. « Par un effet de sa bonté, Dieu nous a engendrés par la parole de la vérité. » Jac., I, 18. Cf. Joa., III, 5 ; I Joa., III, 9 ; V., 9 ; Tit., III, 5 ; I Pet., I, 3, 23. C'est cette naissance divine qui nous est donnée par le baptême, qui est pour cela appelé « le bain de la régénération, » Tit., III, 5, et, si l'on peut parler ainsi, le sacrement de la *renaissance :* « Si un homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5.

2. Si nous sommes nés de Dieu, nous sommes fils de Dieu. La conséquence est rigoureuse. Beaucoup de textes du Nouveau Testament appellent les justes « fils de Dieu » ; sans doute quelques-uns doivent se prendre dans le sens large, c'est-à-dire dans le sens d'une certaine ressemblance avec Dieu. Matth., V, 45. Cf. V, 9. Mais un grand nombre ne peuvent s'expliquer que dans le sens précis d'une filiation adoptive strictement dite, soit parce qu'ils insistent avec énergie sur cette filiation, soit parce qu'ils donnent comme raison de cette filiation la nouvelle naissance et la nouvelle vie que les justes reçoivent de Dieu. « Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, de vouloir que nous soyons appelés, et que nous soyons, en effet, enfants de Dieu... Mes bien-aimés, nous sommes déjà enfants de Dieu. » I Joa., III, 1-2. Cf. Rom., VIII, 14-17; Gal., III, 26; IV, 4-6; Rom., V, 2; VIII, 21; Joa., I, 12.

3. L'enfant, né de son père, et devenu ainsi son fils, reçoit de lui, par là même, la nature humaine. Saint Pierre nous dit : « Dieu, par Jésus-Christ, nous a communiqué les grandes et précieuses grâces qu'il nous avait promises, pour vous rendre par ces mêmes grâces participants de la nature divine. » II Pet., I, 4. En quoi consiste cette participation de la nature divine, qui est le fruit de notre nouvelle naissance? Par le seul fait de cette régénération, nous recevons en nous le Saint-Esprit; il est communiqué et donné à l'âme juste. Rom., V, 5. Cf. I Joa., IV, 13; II Cor., I, 22. Il habite par conséquent dans l'âme juste. Rom., VIII, 9, 11. Sans doute il n'habite pas en nous à l'exclusion du Père et du Fils, à cause de la *circumincession* (περιχώρησις) des trois divines personnes, qui sont consubstantielles et inséparables ; aussi Jésus a-t-il pu dire de l'âme du juste : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. » Joa., XIV, 23. Toutefois cette œuvre de justification étant un « *don* » excellent et un témoignage très précieux de l'amour divin, est attribuée par l'Écriture et les Pères au Saint-Esprit, qui est par excellence le Don de Dieu et l'Amour substantiel et personnel du Père et du Fils. Mais que fait le Saint-Esprit dans notre âme? Par son action toute-puissante, il imprime en elle cette qualité permanente qu'on appelle *grâce sanctifiante;* elle est inhérente à l'âme, la pénètre tout entière, lui donne des puissances et des facultés nouvelles, et la rend ainsi semblable à Dieu.

4. Nés de Dieu, nous entrons dans sa famille, comme le fils entre naturellement dans la famille de son père ; il n'est pas pour nous un étranger, ni même simplement le Créateur, c'est notre Père ; ce mot est répété plus de quinze fois dans le Nouveau Testament, et avec ce sens précis. Par la même raison, nous devenons les frères de Jésus-Christ, quoiqu'il soit Fils naturel de Dieu, et non simplement fils adoptif. Dans la plupart des législations, c'est un effet de l'adoption de rendre les adoptés frères des fils naturels de l'adoptant. *D.* I, VII, 23. C'est ce que Dieu a voulu aussi dans l'ordre surnaturel : nous sommes frères de Jésus-Christ, au même titre que nous sommes enfants de Dieu. Rom., VIII, 29.

5. Enfin, si nous sommes fils de Dieu, nous sommes ses héritiers : c'est qu'en effet, comme nous l'avons observé dans la première partie de cet article, toute véritable adoption entraîne en faveur de l'adopté le droit à la succession du père adoptif. Or saint Paul nous apprend qu'il en est de même pour l'adoption divine : « Si nous sommes

enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. » Rom., VIII, 17. Cf. Gal., III, 29; IV, 7; Tit., III, 7; I Pet., III, 22; Jac., II, 5. Aussi, dans la Sainte Écriture, la gloire du ciel, consistant dans la vision intuitive, l'amour et la possession de Dieu, nous est souvent proposée comme un héritage : « Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a, par la résurrection de Jésus-Christ, régénérés, pour nous donner la vive espérance de cet héritage, où rien ne peut ni se détruire, ni se corrompre, ni se flétrir, » etc. I Pet., I, 3-4. Cf. Eph., I, 18; V, 5; Col., III, 24; Heb., I, 14; IX, 15. Sans doute les mots *hæres, hæreditare, hæreditas* (en grec, κληρονόμος, κληρονομέω, κληρονομία; en hébreu, radical *nâḥal*) ne signifient pas toujours un héritage proprement dit, c'est-à-dire le mode spécial d'acquisition par succession ou testament; mais signifient quelquefois, en général, la prise de possession d'un bien, quel que soit d'ailleurs le mode d'acquisition; mais cette distinction est ici sans importance, puisqu'il nous suffit de faire remarquer qu'en vertu de sa naissance divine, le juste acquiert un certain droit sur les biens divins préparés dans le ciel; or ce droit, qui constitue précisément l'héritier, est prouvé par la plupart des textes cités; cela est tellement vrai, que saint Paul, dans un des quatre textes où il emploie le mot υἱοθεσία, identifie notre adoption divine avec notre héritage céleste : « Nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption divine, la délivrance de nos corps. » Rom., VIII, 23.

Ce que nous venons de dire de ce privilège admirable de l'adoption divine, ou de la filiation divine adoptive, conféré à tous les justes, ne peut s'appliquer à Jésus-Christ, qui, étant Dieu et homme, est purement et simplement Fils naturel de Dieu, et non pas Fils adoptif. Comme la filiation ne peut convenir qu'à une personne, et qu'en Jésus-Christ il n'y a qu'une personne, celle du Verbe, il ne peut y avoir en lui qu'une seule filiation, la filiation naturelle, en vertu de laquelle Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu. S. Thom., III, q. 23, a. 4. Ainsi, d'un seul mot, se trouve réfutée l'erreur ou plutôt l'hérésie des Adoptianistes, Félix, évêque d'Urgel, et Élipand, archevêque de Tolède, qui, dans la seconde moitié du VIIIe siècle, enseignaient que Jésus-Christ, comme homme, peut être dit Fils adoptif de Dieu. Cette erreur, qui n'était qu'un rejeton du nestorianisme, fut condamnée au concile de Francfort (794). S. MANY.

ADOR, ville de Palestine. I Mach., XIII, 20. Voir ADURAM 1.

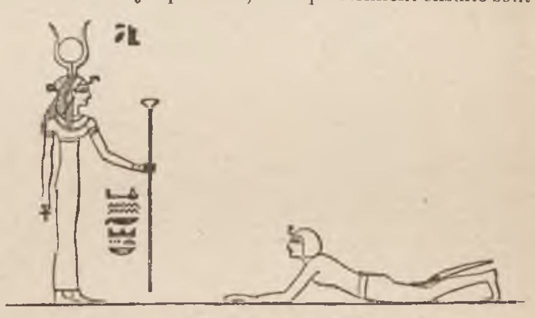
ADORAM. Hébreu : *Hădôrâm.*

1. **ADORAM** (Septante : Ὀδοῤῥά), cinquième fils de Jectan. Il s'établit aux extrémités méridionales de l'Arabie. Ses descendants sont les Adramites des géographes classiques. I Par., I, 21. Il est nommé Aduram dans la Vulgate. Gen., X, 27.

2. **ADORAM** (Septante : Ἀδουράμ), fils de Thoü, roi d'Hémath, vint de la part de son père féliciter David de la victoire qu'il avait remportée sur Adarézer, roi de Soba, et lui offrir en présent des vases d'or, d'argent et d'airain. I Par., XVIII, 10; II Reg., VIII, 10. Dans ce dernier endroit, il est nommé *Joram.*

ADORATION (Vulgate : *adorare;* Septante et Nouveau Testament : προσκυνεῖν; hébreu : *hištaḥavâh*, hithpalel du radical *šaḥâh*) désigne dans la Bible un témoignage particulier de vénération, que les Hébreux rendaient à la divinité et aux grands personnages. Il consiste en ce que l'*adorateur* se jette à deux genoux et se prosterne jusqu'à terre devant la personne qu'il vénère, lui baisant les pieds ou touchant le sol de son front devant elle. C'est le sens naturel du verbe *hištaḥavâh*, qui signifie proprement « se prosterner jusqu'à toucher du front la terre »; aussi on le voit souvent suivi des mots *appayîm 'arṣâh*, « la face contre terre, » ou autres équivalents. Gen., XIX, 1; XLII, 6; XLVIII, 12, etc. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1387. Telle était chez les Hébreux la démonstration la plus éclatante de vénération, qu'ils distinguaient soigneusement des autres marques de respect; ils avaient d'autres mots pour signifier la simple génuflexion (*kâra', bârak,* traduits ordinairement dans les Septante : le premier, par κλίνειν ἐπὶ τὰ γόνατα; le second, par πίπτειν ἐπὶ τὰ γόνατα) ou l'inclination modérée du corps (*qâdad,* traduit habituellement dans les Septante par κύπτω); le terme *hištaḥavâh* était réservé pour signifier la prosternation complète.

Cette marque de vénération était du reste en usage, comme elle l'est encore aujourd'hui, dans les pays orientaux. Le Musée britannique possède une peinture murale, contemporaine de la XVIIIe dynastie égyptienne, qui représente des personnages offrant des présents à un roi; les plus rapprochés de lui sont prosternés devant lui, le front courbé jusqu'au sol; ceux qui viennent ensuite sont



36. — Roi d'Égypte adorant la déesse Isis.

à genoux, attendant probablement le moment de se prosterner; enfin il y en a qui sont encore debout, jusqu'à ce que leur tour vienne de s'approcher. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1889, t. II, p. 146. Nous reproduisons ici (fig. 36) un roi d'Égypte qui adore prosterné la déesse Isis. Les Perses distinguaient soigneusement entre la salutation et l'adoration. Alexandre, ayant vaincu les Perses, voulut, dit Justin, XII, VII, « non pas être salué, mais être adoré, » suivant l'usage des rois persans; cet usage, dit Quinte-Curce, consistait en ce que les sujets se prosternaient à terre, et frappaient du front le sol devant leur souverain. Quint. Curt., VI, VI. Une coutume semblable existait en Assyrie. (Fig. 37.) C'est l'hommage que l'orgueilleux Aman, premier ministre du roi Xercès (l'Assuérus de la Bible), voulut qu'on lui rendît : « Et tous les serviteurs du roi, qui étaient à la porte du palais (à Suse), *fléchissaient le genou devant Aman, et l'adoraient.* Il n'y avait que Mardochée qui ne fléchît pas les genoux devant lui, et ne l'adorât pas. » Esth., III, 2. Ici le texte hébraïque présente les deux mots signalés : *kâra',* « fléchir le genou, » et *hištaḥavâh,* « adorer. »

Les Hébreux rendaient cette adoration à Jéhovah, comme on le voit Gen., XXIV, 26, 48; Exod., XX, 5, etc. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1387. Dans ce cas, le verbe hébraïque *hištaḥavâh* est quelquefois seul, sans régime, le nom de Jéhovah restant sous-entendu. C'est aussi de cette manière que Notre-Seigneur, au jardin des Oliviers, adora son Père : « Il se prosterna contre terre, » Marc., XIV, 35 « il tomba la face contre terre. » Matth., XXVI, 39. Les Hébreux rendaient aussi l'adoration ou l'hommage du profond respect par la prostration aux grands personnages, comme les rois et les princes : ainsi Miphiboseth, fils de Jonathas, adora David, II Reg., IX, 6, 8; Joab et Absalom adorèrent le même prince, II Reg., XIV, 22, 33, etc. Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur fut souvent l'objet de cette marque de vénération : les mages l'adorèrent prosternés devant lui, Matth., II, 11; l'aveugle-

né, guéri par lui, et apprenant de lui qui il était, « tombe à terre et l'adore, » Joa., IX, 38; les saintes femmes, après sa résurrection, « se jettent à ses pieds, les baisent, et l'adorent, » Matth., XXVIII, 9, etc. Dans les Actes des Apôtres, Pierre, envoyé par Dieu au centurion romain Corneille, reçoit de lui cette marque de vénération : « se prosternant à ses pieds, il l'adora. » Act., X, 25. Pierre refusa cet honneur, disant qu'il n'était qu'un homme. Act., X, 26. Corneille ne l'ignorait pas, mais il avait voulu se conformer aux mœurs hébraïques. Dans des cas particu-



37. — Tributaires des rois d'Assyrie adorant le roi Salmanasar II. Obélisque de basalte du *British Museum*.

liers, les Hébreux rendaient le même hommage à des hommes ordinaires, qu'ils voulaient honorer d'une manière toute spéciale : ainsi Abraham « adore jusqu'à terre » les trois visiteurs, qu'il ne connut que plus tard, Gen., XVIII, 2; il adore les enfants de Heth, Gen., XXIII, 7, 12. Moïse adore Jéthro, son beau-père, Exod., XVIII, 7; David adore jusqu'à trois fois son sauveur Jonathas, fils de Saül, I Reg., XX, 41; Jacob se prosterne à terre devant son frère Ésaü et l'adore, et cela jusqu'à sept fois, Gen., XXXIII, 3; le nombre des adorations était la mesure de l'honneur qu'on entendait rendre. Nous trouvons aussi le mot *adorare, histaḥavâh,* appliqué à un objet matériel, à cause de ses rapports intimes avec le culte de Dieu. Ainsi, Ps. XCVIII (héb. XCIX), 5 : « *Adorez* l'escabeau de ses pieds [de Jéhovah], parce qu'il est saint. » D'après la meilleure interprétation, cet escabeau des pieds de Dieu, c'est l'arche d'alliance, sur laquelle Jéhovah était censé reposer; car c'est de dessus le propitiatoire qui recouvrait l'arche qu'il rendait ses oracles.

Quelquefois les Hébreux ont rendu l'adoration à de fausses divinités; les auteurs sacrés, pour désigner ce culte, ont employé le même mot *histaḥavâh,* Deut., XXIX, 25 (26), etc.; aussi, lorsque, Exod., XXXIV, 14, Jéhovah défend à son peuple d'adorer des dieux étrangers, il se sert de la même expression. Cependant à partir d'Isaïe, et surtout après la captivité, les auteurs sacrés emploient pour désigner l'adoration des *idoles* un autre mot, le verbe *sâgad,* qui est un verbe araméen, *segéd,* transporté dans la langue hébraïque, et qui désigne également l'adoration, c'est-à-dire la prosternation complète. On le voit pour la première fois dans Isaïe, XLIV, 15, 17, etc.; il est ensuite employé habituellement par les auteurs sacrés. Dans la Bible, ce mot est exclusivement employé pour signifier l'adoration des idoles; mais, dans la langue araméenne, il signifie indifféremment l'adoration du vrai Dieu ou celle des idoles. Aussi dans le Nouveau Testament, le mot προσκυνεῖν, « adorer, » est-il toujours traduit dans la *Peschito,* ou version syriaque, par le verbe *segéd.*

Les auteurs de la version des Septante et de la Vulgate ont traduit partout le mot hébreu *histaḥavâh* par προσκυνεῖν et *adorare.* En effet, ces deux mots signifient aussi, dans ces langues, la prosternation complète : le mot *adorare* vient de *ad,* « vers, » et de *os,* « bouche : » le mot προσκυνεῖν, de πρός, « vers, » et de κυνεῖν, « baiser; » cela

vient de ce que les Grecs et les Romains, dans l'acte de l'adoration, portaient la main droite à la bouche, tout en se prosternant devant celui qui était l'objet de l'adoration; d'après d'autres auteurs, cela viendrait de ce que, quand la prosternation était complète, l'adorateur baisait ou était censé baiser la terre devant celui qu'il adorait.

Tel est le sens à la fois étymologique et historique des mots adorer, adoration. Signalons brièvement quelques sens dérivés qui se rencontrent dans la Sainte Écriture: 1° Le verbe *adorer, histahavâh,* signifie quelquefois, dans la Bible, l'adoration du vrai Dieu, *sans aucune prosternation du corps.* Ainsi, III Reg., I, 47, « David adora Dieu *dans son lit;* » ce qui est dit aussi de Jacob, au moment de sa mort, d'après quelques interprètes. Rosenmüller, *In Gen.* XLVII, 31. — 2° Dans la Vulgate, le mot *adorer, adorare,* signifie quelquefois « prier »; par exemple, Ps. LXXI (héb. LXXII), 15: « Ils prieront sans cesse pour lui, » *adorabunt de ipso semper,* comme on le voit par le verbe hébraïque *pâlal* (à l'hithpahel) et le grec προσεύχεσθαι, que la Vulgate a traduits par *adorare,* et qui signifient *prier.* Le mot *adorare,* dans les auteurs profanes, a quelquefois le sens de « prier ». Voir Forcellini, *Totius latinitatis lexicon,* v° *adorare.* Remarquons l'analogie entre *adorare* et *orare,* « prier; » du reste, dans le culte de Dieu, l'adoration est ordinairement le prélude de la prière. — 3° Le mot *adorare* signifie quelquefois « offrir à Dieu des sacrifices », par exemple, Joa., IV, 20: « Jérusalem est le lieu où il faut *adorer,* » προσκυνεῖν; évidemment il ne s'agit pas ici de cette adoration ou prosternation du corps, qu'on pouvait faire en tout lieu devant Jéhovah; mais de l'acte principal du culte de Dieu, qui est le sacrifice, qu'on ne pouvait offrir que dans le temple de Jérusalem. S. MANY.

ADRAMÉLECH, hébreu: *'Adrammélék;* Septante: Ἀδραμέλεχ; textes cunéiformes: *Adar-malik* ou *Adrumalku.*

1. ADRAMÉLECH, idole dont les Sépharvaïtes, IV Reg., XVII, 29-41, introduisirent et perpétuèrent le culte dans la Samarie, où les avait transplantés Sargon, roi d'Assyrie, après la destruction du royaume d'Israël et la prise de sa capitale. Les anciens et les rabbins disent qu'on représentait cette idole sous la forme d'un mulet, mais sans ombre de raison. Ce qui est certain, c'est qu'on lui offrait des enfants en holocauste. Ces sacrifices semblent se rapporter à une divinité solaire, car ils rappellent ceux que l'on offrait en Chanaan, en Phénicie et à Carthage, à Baal-Moloch. Voir MOLOCH.



38. — Le dieu chaldéen Samšou.

Dès la plus haute antiquité, en effet, et déjà au temps de Sargon d'Achad, c'est-à-dire vers l'an 3800 avant J.-C., suivant les chroniques babyloniennes, la ville de Sippar, la Sépharvaïm biblique, patrie de ces néo-Samaritains, adorait le soleil; l'un des deux quartiers de cette ville lui était même particulièrement consacré, tandis que l'autre l'était à la déesse Anounitou: *Sippar sa Samas Sippar sa Anunitu,* « la Sippar du soleil et la Sippar d'Anounitou. » *Western Asiatic Inscriptions,* t. II, pl. 65, l. 18, 19 *b*. Dans l'idiome sémitique de la Mésopotamie, le soleil se nommait *samsu,* ce qui rappelle l'hébreu *šémeš;* mais bien des indices semblent suggérer comme autre appellation

du même dieu celle d'*Adar* ou *Adru* : c'est celle qu'on trouve, par exemple, dans le nom du Noé chaldéen Hasis-Adra. Voir A. H. Sayce, *Lectures on the religion of the ancient Babylonians*, p. 263, 152. Quant au mot *mélek*, qu'y ajoute la Bible, c'est une épithète empruntée au verbe *malaku*, « être prince, » laquelle est donnée à plusieurs divinités par les textes cunéiformes. *Western Asiatic Inscriptions*, t. IV, pl. 56, l. 36 *b*. On a exhumé des ruines mêmes de Sippar une belle tablette de pierre, avec l'image de l'idole Šamšou (fig. 38). Sur une sorte d'autel ou de support, on voit un grand disque, sans doute en métal doré, et par derrière, dans un *naos* ou chapelle, le dieu est représenté sous la forme humaine, haut d'environ quinze pieds, si les proportions sont bien gardées, et assis sur un trône. Comme signe d'ancienneté, la barbe lui tombe jusqu'à la ceinture; comme signe de force et de puissance, quatre paires de cornes s'enroulent autour de sa tiare ; deux personnages, un roi et un officier, font devant le naos le geste de l'adoration, tandis qu'un prêtre les introduit, puis écarte le disque qui cachait l'idole ; celle-ci étend vers les visiteurs un symbole divin, peut-être un signe de vie, analogue à la croix ansée ou au sceau des dieux égyptiens. Ce dieu avait pour épouse Aa, vraisemblablement Anounitou ou l'Anamélék de la Bible ; il en résultait une dualité de personnages solaires analogue à celle de Moloch-Baal en Phénicie, de Seket-Bast en Égypte ; le premier élément personnifiant la force du soleil, le second sa douceur. Voir ANAMÉLECH.

Au lieu de cette identification, appuyée sur la place que les Sépharvaïtes réservaient effectivement à Šamaš dans leur culte national, d'autres ont préféré voir Adar ou Adramélech, avec Eb. Schrader, dans le *kirub* ou dieu-taureau à tête humaine, Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 29; dans *Sakkut*, Eb. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 142; dans le dieu nommé par les Grecs Samdan ou Parsondas, et que les textes cunéiformes désignent par les idéogrammes *Bar* ou *Nin-eb*, desquels nous ignorons au reste la prononciation véritable; ainsi, mais seulement dans son premier volume, F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, p. 161 et suiv. Sayce, *Lectures on the origin and growth of the religion of the Ancient Babylonians*, p. 7, 151 et 152, y voit de préférence la déesse Aa, suivant en cela Lehmann, *De inscriptionibus cuneatis quæ pertinent ad Samas-sum-ukin*, p. 47. Ajoutons enfin que les inscriptions cunéiformes elles-mêmes paraissent à certains endroits confondre à la fois le prétendu Adar-Samdan ou Uras avec Nin-eb, Ramman ou Mermer avec Nébo, avec le soleil à son midi. *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, pl. LVII, l. 51, 76; *ibid.*, l. 31; pl. LX, l. 37, etc. Mais ces identifications factices ne reposent généralement que sur des épithètes ou des attributs communs; d'ailleurs ces dieux n'ont généralement aussi à Sippar qu'une place fort effacée : on ne voit donc pas pourquoi les Sépharvaïtes auraient introduit leur culte en Samarie, au détriment de Samaš et d'Anounit, qui étaient les grands dieux tutélaires de leur cité. Enfin même leurs partisans avouent ordinairement qu'il faut leur reconnaître le caractère de divinités solaires, de telle sorte que le dissentiment devient plus apparent que réel. Cf. J. Seldenus, *De diis syris*, 1668, I, p. 328; II, p. 308 et suiv., pour les anciens; parmi les modernes : F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 524-526; t. II, p. 7; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 251; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, part. II, p. 164, et pour la tablette de Sippar, *Western Asiatic Inscriptions*, t. V, pl. 60. E. PANNIER.

2. **ADRAMÉLECH**, fils et meurtrier de Sennachérib, roi d'Assyrie. IV Reg., XIX, 37; Is., XXXVII, 38. Lui et Sarasar, son frère, tuèrent leur père dans le temple du dieu Nesroch, mais ne purent s'emparer du trône. Ils furent même contraints de chercher un refuge en Arménie. Les textes assyriens ne nous ont pas encore livré le récit de ce parricide; mais ils nous apprennent que cette période fut très agitée, et que Sargon, père de Sennachérib, périt lui-même assassiné ; son prédécesseur Salmanasar avait eu probablement aussi le même sort. Ils nous apprennent encore que l'Arménie était à cette époque en guerre avec l'Assyrie, qu'elle avait eu grandement à souffrir des armes de Sargon, qu'elle tenait en échec celles de Sennachérib, et que par conséquent les meurtriers de ce prince durent s'y réfugier de préférence, sûrs d'un favorable accueil. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 292.

Les textes cunéiformes babyloniens sont plus explicites : l'Assyrie ne dit jamais, naturellement, que ce qui peut être à son honneur; mais les Babyloniens étant alors les ennemis des Assyriens, c'est à ceux-ci qu'il faut demander la confirmation du récit biblique. Et, en effet, nous lisons dans le recueil historique connu sous le nom de Chronique babylonienne : *arḫi Tebiti umi* XX[1] *Sin-aḫi-irba sar Aššur apalšu iduk*, « le vingt du mois de Thebet, Sennachérib roi d'Assyrie, son fils le tua. » Th. G. Pinches, *The Babylonian Chronicle*, p. 8, lignes 34-35.

D'après les récits arméniens, les deux princes, poursuivis et vaincus par Asaraddon, leur frère, furent bien reçus par le roi Argistis (?), qui leur donna des terres à gouverner. Bérose avait une narration analogue, comme on le voit par ses abréviateurs; mais les noms y sont fort altérés : Adramélech est devenu Ardumusanus. La véritable prononciation assyrienne était *Adru-malku* ou, sans désinence, *Adar-malik*, ce qui veut dire « le dieu Adar commande ». Ce nom était fréquemment porté en Assyrie; on le retrouve quatre ou cinq fois dans le Canon des *limu*, sorte de table chronologique des éponymes de Ninive. Pour les récits de Bérose et les Arméniens, voir F. Didot, *Fragmenta hist. græc.*, Bérose, t. II, p. 504 et suiv.; *ibid.*, Mar apas Catina, t. V, part. II, p. 34; pour les textes assyriens, Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 1878, *Eponymencanon*, p. 88, c. II et suiv.; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 291, 321; Th. G. Pinches, *The Babylonian Chronicle*, p. 3, 8, 24; A. H. Sayce, *Dynastic tablets of the Babylonians* dans les *Records of the past*, nouvelle série, t. I, p. 28.

E. PANNIER.

ADRIATIQUE (Mer), Ἀδρίας, Act., XXVII, 27. Dans son trajet de Cauda (Gaudos) à Mélita (Malte), le vaisseau sur lequel était embarqué saint Paul navigua sur l'Adrias ou mer Adriatique. Quelques exégètes ont cru que la Mélita dont il est question ici était une île de ce nom dans le golfe de Venise, et que l'Adrias était la mer Adriatique, au sens actuel du terme. A l'article MALTE, on prouvera que l'île appelée Mélita par les Actes, XXVIII, 1, est Malte, située au sud-est de la Sicile. Dans ce cas, comment saint Luc a-t-il pu appeler « Adrias » la mer qui s'étend entre la Crète et la Sicile? On donna d'abord le nom de mer d'Adrias à la mer qui baignait Adrias, ville située aux embouchures du Pô. Par extension, ce terme désigna plus tard le golfe de Venise, puis toute la mer jusqu'au détroit d'Otrante. Mais, aux premiers siècles du christianisme, on appelait Adrias la mer bordée par la Sicile, l'Italie, la Grèce et l'Afrique. Ptolémée dit que la Crète était baignée à l'ouest par l'Adrias. D'autres écrivains anciens disent que Malte divisait la mer Adriatique de la mer Tyrrhénienne, et l'isthme de Corinthe, la mer Égée de l'Adriatique. Saint Luc a donc employé, pour désigner la Méditerranée centrale, le terme en usage chez les géographes de son temps. E. JACQUIER.

ADRICHOMIUS (Christian ADRICHEM, dit), né à Delft, dans la Hollande, en 1533, ordonné prêtre en 1561, fut contraint par les guerres de religion de quitter sa patrie et de se retirer dans le Brabant, puis à Cologne, où il mourut en 1585. A Anvers, il publia sous le nom de Christianus Crucius une *Vita Jesu Christi ex quatuor*

Evangelistis breviter contexta, in-12, 1578. Son ouvrage principal ne fut imprimé en entier qu'après sa mort. Il est intitulé *Theatrum Terræ Sanctæ et Biblicarum historiarum cum tabulis geographicis,* et divisé en trois parties. La première est une géographie de la Terre Sainte; la seconde, une description de Jérusalem; la troisième est une chronique qui va depuis le commencement du monde jusqu'à la mort de saint Jean l'Évangéliste, placée par l'auteur en 109. La seconde partie avait été déjà imprimée séparément par l'auteur en 1584, dans le format in-8°; elle fut réimprimée dans le même format en 1588 et 1593. Le *Theatrum* fut en son temps considéré comme un ouvrage de très grande valeur; aussi en fit-on de nombreuses éditions. Il parut pour la première fois à Cologne, in-f°, 1590, et depuis en 1593, 1600, 1628, 1682. Malgré les nombreuses et importantes découvertes faites à Jérusalem et en Palestine, il est encore estimé pour les utiles renseignements qu'on y trouve. E. LEVESQUE.

ADRIEN, auteur grec du ve siècle ou du commencement du vie au plus tard. Il est certainement antérieur à Cassiodore, puisque celui-ci le cite au chap. x de son ouvrage *De Institutione divinarum litterarum,* t. LXX, col. 1122. Usher le place en 433. Il composa une Introduction à l'Écriture Sainte, Εἰσαγωγὴ τῆς Γραφῆς, mentionnée par Photius au codex II de sa Bibliothèque, t. CIII, col. 45. L'original grec fut publié avec les notes de David Hœschel, in-4°, Augsbourg, 1602; il a été réimprimé par Jean Pearson, au tome IX des *Critici sacri,* Londres, 1660; par Migne dans la Patrologie grecque, t. XCVIII, col. 1273-1311. Il fut traduit en latin par Louis Lollino dans ses *Opuscula,* Bellune, 1650. On a pensé que notre Adrien était ce moine grec auquel saint Nil adressa une de ses lettres, t. LXXIX, col. 225; si cette hypothèse est fondée, il serait du ve siècle. E. LEVESQUE.

ADRUMÈTE (Ἀδραμυττηνός, Ἀτραμυττηνός, *Adrumetina,* Act., XXVII, 2), ville et port de mer de Mysie. Saint Paul fut envoyé de Césarée à Rome sur un navire



39. — Monnaie d'Adrumète.

Tête de Neptune, tournée à droite, avec son trident. HADR (d'Adrumète). — ℞. Tête d'Astarté ou Vénus, à gauche.

d'Adrumète. Grotius, Hammond, ont cru qu'il était question ici d'Adrumète d'Afrique. Il est certain que l'Adrumète des Actes des Apôtres est la ville d'Adramyttium, port d'Asie Mineure, province de Mysie, située au fond du golfe de ce nom, sur le Kaïkos, en face de l'île de Lesbos. Cette ville avait dans l'antiquité un commerce très actif, et ses navires faisaient le trafic entre Pergame, Éphèse et Milet, d'un côté, et Assos, Troas et l'Hellespont, de l'autre. Dans le retour à son port d'embarquement, le navire d'Adrumète, sur lequel montait saint Paul, devait toucher à tous les ports de la province d'Asie. Act., XXVII, 2. On espérait, ce qui arriva en effet, trouver dans un de ces ports un navire faisant voile pour l'Italie. Au temps de saint Paul, Adrumète était une ville importante, où se tenaient les assises (*forum* ou *conventus juridicus*). Il est probable que l'Apôtre a visité cette ville en allant, dans son deuxième voyage de mission, de la Galatie à Troas par la Mysie. Act., XVI, 6, 7. De l'ancienne Adrumète, il ne reste aucun vestige; elle est remplacée par un village de six cents habitants, plus éloigné de la côte, appelé Adramiti ou Édremid, Ydremid. E. JACQUIER.

ADULLAM, ville de Juda. Jos., XV, 35. Elle est appelée Odollam partout ailleurs dans la Vulgate. Voir ODOLLAM.

ADULTÈRE. Ce mot a différents sens dans la Sainte Écriture; voici les principaux : 1° *Crime contre la foi du mariage.* Prov., VI, 32; Sap., III, 16; Eccli., XXIII, 33; Os., IV, 2, 14, etc.; par extension, ce mot a été quelquefois employé pour signifier tout péché contre le sixième commandement. — 2° *Idolâtrie.* Jer., XIII, 26-27; Is., LVII, 3; Jer., IX, 2; XXIII, 14; Ezech., XVI, 36-40; XXIII, 37, 43-45; Os., II, 2; VII, 4; Jer., III, 1-9; V, 7. L'alliance du peuple fidèle avec Dieu est comparée à un mariage; en conséquence, celui qui rejette Dieu pour se livrer à des idoles est appelé du même nom que celui qui viole la foi conjugale. — 3° *Toute altération, toute corruption.* II Cor., II, 17. — 4° Le fait d'une famille, d'une race, d'un peuple, *qui dégénèrent de leurs ancêtres.* Dans Matth., XII, 39, les Juifs sont appelés nation « adultère » parce qu'ils ont dégénéré de la foi et de la piété de leur père Abraham. Dans ce dernier sens, le mot adultère correspond à notre mot français « abâtardi ». — Dans cet article, nous ne prenons le mot « adultère » que dans le sens de crime contre la foi conjugale.

I. ADULTÈRE SOUS LA LOI ANCIENNE. — 1° *Notion.* En général, l'adultère est la violation de la foi conjugale. En conséquence, la notion de l'adultère peut et doit varier, suivant que dans un pays la polygamie est prohibée ou permise. Si la polygamie est prohibée, comme aujourd'hui, depuis J.-C., dans tous les pays chrétiens, le mariage se définit ainsi : Union d'un seul homme avec une seule femme, dans le but de donner des enfants à la société, etc.; dans ce cas, la femme doit une fidélité complète à son mari, à qui elle s'est donnée exclusivement; et, d'autre part, le mari doit aussi une fidélité parfaite à sa femme, à qui il s'est donné tout entier. Si, au contraire, la polygamie est permise, la femme doit à son mari une fidélité parfaite, car elle appartient à lui seul, et si elle a des relations coupables avec un autre homme, elle commet un adultère; mais la fidélité que doit le mari à sa femme n'est pas aussi stricte : le mari ne se donne pas à elle tout entier; il se réserve le droit de prendre d'autres femmes; par conséquent, s'il a des relations coupables avec une autre femme que la sienne, il commet sans doute un crime, parce qu'il manque d'une certaine manière à la fidélité conjugale; mais il ne commet pas l'adultère proprement dit, car il ne viole pas le droit strict et absolu de sa femme. Telle était la situation sous la loi ancienne, au moins depuis le déluge. Aussi la loi de Moïse, quand elle frappe le crime dont nous parlons, ne le frappe que dans la femme mariée et son complice. C'est ce qui résulte des termes mêmes de la loi. Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22. Cf. Jahn, *Archæologia biblica,* § 158; Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 259.

2° *Prohibition.* L'adultère est prohibé en beaucoup d'endroits de l'Ancien Testament. Exod., XX, 14; Lev., XVIII, 20; XX, 10; Deut., V, 18; XXII, 22; Prov., V, 20; VI, 24-35; VII, 5-27, etc. Cette prohibition remontait aux premières origines du monde; aussi voyons-nous, sous la loi de nature, les droits sacrés du mariage respectés même parmi les nations idolâtres. Gen., XII, 11-19. Cf. Gen., XX, 2 et suiv.; XXVI, 7-11. Nous lisons dans le livre de Job, XXXI, 9-12, l'horreur extrême qu'éprouvait pour ce crime le saint patriarche.

3° *Pénalité.* Dieu lui-même donne l'exemple de la sévérité dans la punition de l'adultère. Il fait expier ce crime avec rigueur à David, et frappe de mort l'enfant qu'il a eu de Bethsabée. II Reg., XII, 1-18. Cf. Gen., XII, 17; XX, 3, 7, 9, 18; Sap., III, 16; IV, 3. La peine portée par la loi mosaïque contre l'adultère était la peine de mort; de cette peine étaient frappés soit la femme adultère, soit son complice. Les textes du Lévitique, XX, 10, et du Deutéronome, XXII, 22, ne laissent aucun doute sur ce point. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 23.

Chez un certain nombre de peuples, l'adultère a été ou est encore un crime capital, comme il l'était chez les Hébreux. Dans l'empire romain, la célèbre loi *Julia de adulteriis,* portée par Auguste, ne punissait pas ce crime de la peine de mort, Pauli *Sent.* lib. II, t. XXVI, *de adulteriis;* mais Constantin porta cette peine, *L., Quamvis,* 30, *C., ad Leg. Juliam de adult.* D'après Voet, in *Pand. ad Leg. Juliam de adult.*, nº 10, et *de Transactionibus,* nº 18, la peine de mort avait existé contre l'adultère avant Constantin, qui n'avait fait que la confirmer. Justinien supprima cette peine pour la femme coupable, Auth. *Sed hodie, C., ad L. Juliam de adult.*, sub L. 30, mais la maintint contre le complice. La peine de mort est restée longtemps en usage dans plusieurs États chrétiens. Chez les Arabes, la peine de mort n'est pas expressément portée contre l'adultère par le Koran, chap. IV, 19; XXIV, 1-10; dans les premiers temps du mahométisme, la peine fut une prison perpétuelle. Mais bientôt la tradition antique, venue des Israélites, reprit le dessus, et la peine de mort par la lapidation fut portée, pourvu toutefois que le crime fût prouvé par quatre témoins. G. Sale, *Observations sur le mahométisme,* sect. VI; Kasimirski, *Le Koran,* traduction française, note au ℣. 19, ch. IV. La peine de mort fut également en usage chez les Lydiens, les Goths, les Lombards, les Bourguignons. Cf. Zepper, *Legum Mosaicarum forensium explanatio,* 1714, I, X, note; Selden, *Uxor hebraica,* 1673, III, XI, XII. Chez les Indiens, la peine de mort était portée contre l'adultère dans un très grand nombre de cas. Voir *Lois de Manou,* VIII, art. 359, 371, 372, etc., dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient,* Paris, 1841, p. 417-418. De nos jours, cette peine existe encore chez plusieurs peuples, par exemple, en Afrique, chez les peuples voisins de l'Abyssinie, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique,* par Damberger, Paris, an IX, t. II, p. 89; chez les Hottentots, *Voyage au Japon par le cap de Bonne-Espérance,* par Thunberg, Paris, an IV, t. I, p. 405. Il n'y a donc rien d'étonnant que Moïse ait porté la même peine contre la femme adultère et son complice, et même, comme nous le dirons bientôt, il n'a pas eu à porter, mais seulement à confirmer cette peine. — Sur l'épreuve à laquelle était soumise la femme soupçonnée d'adultère, voir EAUX DE JALOUSIE.

4º *Extension de cette peine.* La peine de mort était portée non seulement contre le crime d'adultère proprement dit, mais encore contre deux autres fautes que la loi de Moïse assimile à ce crime, parce que, en effet, elles pouvaient en avoir les funestes conséquences. La première était la faute commise par une fiancée avec un autre homme que son fiancé, Deut., XXII, 23-27; on en voit facilement la raison : c'est que les fiançailles chez les Juifs imposaient les obligations du mariage. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII. La seconde était la faute d'une veuve qui, en vertu de la loi du lévirat, était destinée au frère ou plus proche parent de son mari défunt. Si cette veuve avait commerce avec un autre homme que le parent qui devait l'épouser un jour, ce crime était réputé adultère; car la loi du lévirat créait, pour ainsi dire, entre elle et son parent des fiançailles légales. Gen., XXXVIII, 24.

5º *Genre de cette peine.* Comment s'exécutait la peine de mort portée contre l'adultère? Était-ce par la strangulation ou la lapidation? Nous n'insisterions pas sur ce point, si quelques auteurs, soutenant que le coupable était mis à mort par la strangulation, n'en prenaient occasion de dire que l'histoire de la femme adultère, racontée par saint Jean, VIII, 3-11, est apocryphe, parce que l'auteur suppose que le genre de mort dans ce cas était la lapidation. La Mischna, traité *Sanhedrin,* c. X, nº 1, enseigne que la femme adultère et son complice devaient périr par la strangulation; la raison qu'en donnent les rabbins, c'est que, lorsque la loi de Moïse ne spécifie pas le genre de mort, mais se contente de dire : Tel criminel sera puni de mort, il faut choisir le genre de mort le plus doux, c'est-à-dire la strangulation. Or les deux textes qui frappent de mort l'adultère, Lev., XX, 10; Deut., XXII, 22, se contentent de dire : « Que les deux meurent, que l'un et l'autre meurent; » donc le genre de mort est la strangulation. Cette opinion est soutenue par un grand nombre de rabbins, en particulier Maimonide, *Halach. Melakim,* c. IX, § 7.

A ces raisons nous opposons les courtes observations qui suivent : 1º D'abord la règle posée par les rabbins n'est pas exacte. En effet, dans la Loi de Moïse, Exod., XXXI, 14-15; XXXV, 2, il est dit simplement que le profanateur du jour du sabbat « sera puni de mort ». Or nous voyons, Num., XV, 32-36, qu'un profanateur du jour du sabbat fut, en effet, mis à mort, mais non par la strangulation, comme voudrait la Mischna; mais bien par la lapidation, comme le texte le dit en toutes lettres, et cela par l'ordre de Dieu, infaillible interprète de sa loi. — 2º La strangulation n'est pas connue dans la loi de Moïse; il n'en est nulle part question dans la Bible. On ne peut en découvrir aucun vestige dans l'historien Josèphe. Voir PEINE. — 3º Deut., XXII, 23-27, la faute commise par une fiancée avec un étranger était punie de la lapidation, comme le porte expressément ce texte. Comment voudrait-on que le véritable adultère fût puni d'une peine moindre, c'est-à-dire de la strangulation? Ce serait, à une ligne de distance, une contradiction manifeste dans les lois de Moïse. — 4º Le passage d'Ézéchiel, XVI, 38-40, suppose assez clairement que le supplice de l'adultère n'était pas la strangulation, mais la lapidation. Cf. Ezech., XXIII, 45-47. Aussi saint Jérôme, qui était si bien au courant des mœurs judaïques, assigne la lapidation comme étant la peine de l'adultère : « Afin qu'elle [Marie] ne fût pas lapidée comme adultère, » *In Matth.*, I, 18, t. XXVI, col. 24. Bien plus, quelques rabbins, convaincus par le passage d'Ézéchiel, cité plus haut, abandonnent l'opinion de leurs compatriotes et de la Mischna, et soutiennent le sentiment de saint Jérôme, par exemple, Kimchi et Sixt. Amana. Voir *Mischna,* édit. de Surenhusius, P. IV, p. 255. Cf. C. B. Michaelis, *De pœnis capitalibus in Sacr. Script. commemoratis,* § 12; J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 262.

6º *Origine et désuétude de cette peine.* Moïse n'a pas porté le premier la peine de mort contre l'adultère. Nous la trouvons bien avant lui; elle existait déjà du temps de Jacob, puisque c'est son fils Juda qui condamna à mort Thamar, coupable de ce crime. Gen., XXXVIII, 24. Il est même probable qu'à cette époque la peine de la lapidation contre l'adultère était déjà en vigueur, et c'est ce qui explique pourquoi Moïse, portant la peine de mort contre ce crime dans les deux textes cités, ne spécifie pas le genre de mort : il était connu. Le fait de Thamar condamnée au feu, Gen., XXXVIII, 24, n'est pas une objection; car souvent la combustion du cadavre suivait la lapidation, comme nous le voyons dans le fait d'Achan, qui fut condamné au feu, et qui, en exécution de la sentence, fut d'abord lapidé, puis brûlé. Jos., VII, 15, 25. D'après Lightfoot, *Horæ hebraicæ, in Matth.*, I, 19, la peine de mort contre l'adultère était presque tombée en désuétude du temps de Notre-Seigneur, par suite soit du relâchement prodigieux des mœurs, soit de la grande facilité qu'avaient les maris de se débarrasser de leurs femmes coupables par le *libellus repudii.* On peut voir dans Buxtorf, *Synagoga judaica,* c. XXXIV, que les Juifs du temps de cet auteur, c'est-à-dire du XVIIᵉ siècle, avaient remplacé la pénalité mosaïque contre l'adultère par quelques actes de pénitence et d'humiliation.

7º *Punition de l'adultère dans la femme esclave.* Le texte qui concerne cette espèce se trouve Lev. XIX, 20-22 : « Si un homme a des relations coupables avec une femme et abuse de celle qui est esclave et mariée, et qui n'a point été rachetée ni mise en liberté, ils seront battus tous deux, mais ne mourront pas, parce que ce n'était pas une femme libre. » Il s'agit ici d'une esclave, comme le porte expressément le texte; de plus, cette esclave est fiancée ou mariée, c'est le sens des mots hébraïques *néhéréfét le'îs,* que la Vulgate a traduits par ceux-ci : *etiam nubilis.*

Cf. Corn. Lap., D. Calmet, et Rosenmüller, *In Lev.*, XIX, 20; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 264. Le maître de cette esclave, ou l'avait prise pour lui comme femme de second rang, ou l'avait donnée comme telle à son fils, ou l'avait donnée *in contubernio* à un autre esclave. Cette esclave était donc mariée ou au moins fiancée, et par conséquent sa faute revêtait le caractère d'un adultère. Toutefois son crime n'est pas puni de mort, ni pour elle ni pour son complice. Quelle en est la raison? Pourquoi cette exception aux textes de Lev., XX, 10, et Deut., XXII, 22? La raison, c'est que « cette femme n'est pas libre », comme dit le texte. La femme esclave, mariée ou fiancée, n'a pas la même indépendance qu'une épouse ou fiancée proprement dite. Voilà pourquoi ce crime est puni, mais non de la peine de mort, qui est remplacée par la flagellation.

II. Adultère sous la loi évangélique. — 1° *Notion.* L'introduction de la polygamie dans les mœurs juives avait modifié la notion de l'adultère, ainsi que nous l'avons expliqué au commencement de cet article; la suppression de la polygamie par la loi évangélique rendit au mot adultère le sens qu'il avait eu à l'origine du monde. Jésus-Christ rétablit le mariage dans la pureté de sa première institution; il redevint l'union indissoluble d'un seul homme avec une seule femme. D'après cette nouvelle législation, de même que la femme appartient à son mari seul, ainsi le mari appartient à sa femme seule. I Cor., VII, 4. Dès lors, le mari et la femme se doivent mutuellement une fidélité inviolable. Ainsi se trouve rétablie sous ce rapport, entre l'homme et la femme, l'égalité des droits, que la loi mosaïque avait un instant brisée, par suite de la nécessité des temps. Remarquons pourtant que l'infidélité de la femme a toujours été regardée comme plus odieuse et plus grave que celle du mari, parce qu'elle jette des doutes sur la légitimité de la descendance, et qu'elle introduit dans une famille des enfants qui ne lui appartiennent pas, imposant ainsi au père un fardeau qui ne lui incombe point, et violant les droits des héritiers naturels.

2° *Prohibition.* — La doctrine du Nouveau Testament sur ce sujet se réduit à ces quatre points : 1° Jésus-Christ et les Apôtres renouvellent d'abord les prohibitions de l'ancienne loi. Matth., XIX, 18; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20; Rom., XIII, 9. — 2° Jésus-Christ et les Apôtres rangent les adultères à côté des voleurs, des homicides, des idolâtres, etc., et les menacent des jugements de Dieu, de l'exclusion du ciel et des peines de l'enfer. Matth., XV, 19; Marc., VII, 21; I Cor., VI, 9; Heb., XIII, 4; Jac., IV, 4. — 3° Quand l'adultère pouvait ouvrir la porte au divorce, les époux qui avaient cessé de se plaire pouvaient être tentés de recourir à ce crime pour obtenir par là une séparation désirée; ainsi ces crimes se multipliaient, comme moyen d'arriver au divorce. Jésus-Christ supprime cet expédient, déclarant que l'infidélité conjugale ne pourra plus dissoudre le lien du mariage. Matth. V, 32; XIX, 9; Marc., X, 11-12; Luc., XVI, 18; I Cor., VII, 10-11. — 4° Enfin, pour couper le mal dans sa racine, Jésus-Christ condamne l'adultère non seulement en lui-même, mais jusque dans les désirs et les pensées qui peuvent y conduire. Matth., V, 27-28.

3° *Pénalité.* Jésus-Christ, en prohibant ce crime, n'établit pas contre lui de peines temporelles, comme l'avait fait Moïse; il se contente, ainsi que les Apôtres, d'inculquer fortement la loi, et de faire craindre davantage les peines de l'enfer, dont sont menacés ceux qui commettent ce crime. Il laisse à son Église le soin d'établir, suivant les différentes circonstances de temps et de lieu, des pénalités spéciales. Cf. *Decr. Grat.*, d. 81, et c. XXXII, q. 5, 6, 7, 8; *Decret. Greg. V*, XVI. S. Many.

1. ADURAM (hébreu : *'Ădôraïm*; Septante : Ἀδωραΐ), ville de la tribu de Juda, mentionnée parmi les places qui furent fortifiées par Roboam. II Par., XI, 9. Elle est appelée Ἄδωρα (Vulgate : *Ador*) dans le premier livre des Machabées, XIII, 20; et Josèphe la cite tantôt sous la dénomination de Ἀδωραΐμ, *Ant. jud.*, VIII, X, 1, tantôt sous celle de Ἄδωρα, *Ant. jud.*, XIII, VI, 4; IX, 1; ou de Ἀδώρεος, *Bell. jud.*, I, VIII, 4; ou même, dans certaines éditions, sous celle de Δῶρα, *Ant. jud.*, XIV, V, 3. Ce dernier nom se rapproche tout à fait de la forme arabe ou de la désignation actuelle, *Doura.* C'est, en effet, avec une petite ville de ce nom, située à une faible distance, à l'ouest d'Hébron, qu'on identifie Aduram. « Quelques tronçons de colonnes antiques, dit M. V. Guérin, et un assez grand nombre de pierres de taille provenant d'anciennes constructions et encastrées dans des bâtisses arabes attestent que Doura a remplacé une ville judaïque, dont les matériaux ont servi à la bâtir... A l'ouest-sud-ouest de la ville, sur une éminence, s'élève un *oualy* célèbre, qui renferme un sarcophage de dimensions colossales, où, d'après la tradition [d'ailleurs inacceptable], reposerait la dépouille mortelle de Noé. Ce tombeau est recouvert de tapis, que l'on renouvelle de temps en temps, et il est le but et l'objet d'un pèlerinage assez fréquenté. Le cheikh qui me le montrait ajoutait que la tradition qui y rattache le nom de ce patriarche est immémoriale dans le pays... Plusieurs tombeaux taillés dans le roc, et qui datent peut-être d'une époque très reculée, ont été creusés sur les flancs de la montagne dont Doura occupe le plateau. » *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 354.

Tryphon, marchant sur la Judée à la tête d'une armée imposante, et arrêté par Simon à Addus ou Adiada (voir Adiada), fit un détour pour gagner Jérusalem par Ador ou Adora, c'est-à-dire par l'Idumée, I Mach., XIII, 20; on sait, en effet, que, dans les derniers temps de l'histoire juive, on comprenait sous cette désignation toute la partie méridionale et même la partie centrale de l'ancienne tribu de Juda; et Josèphe, racontant le même fait, appelle Adora πόλιν τῆς Ἰδουμαίας, « ville de l'Idumée. » *Ant. jud.*, XIII, VI, 4. Soumise par Hyrcan en même temps que plusieurs autres villes de l'Idumée, entre autres *Marissa,* à laquelle elle est toujours unie dans l'historien juif, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1, elle fut rebâtie plus tard par ordre de Gabinius. *Bell. jud.*, I, VIII, 4, *Ant. jud.*, XIV, V, 3. Depuis cette époque, elle n'est plus signalée par aucun écrivain ancien. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 214-215. A. Legendre.

2. ADURAM, fils de Jectan. Gen., X, 27. Voir Adoram 1.

3. ADURAM, intendant des tributs. II Reg., XX, 24; III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Voir Adoniram.

Æ. Chercher à l'E les noms propres qui dans la Vulgate latine commencent par un Æ.

AEN (hébreu : *'Aïn*), ville du sud de la Palestine, ainsi appelée Jos., XV, 32, et I Par., IV, 32. Elle porte ailleurs dans la Vulgate le nom d'Aïn. Voir Aïn 2.

AFFINITÉ. L'affinité ou alliance est un lien de parenté qui unit l'un des époux aux consanguins de l'autre. Par le mariage, les deux époux deviennent une même chair, Gen., II, 24; Matth., XIX, 5-6; en conséquence, tous les consanguins du mari deviennent les alliés de la femme, et réciproquement; de plus, et pour la même raison, les consanguins d'un époux deviennent les alliés de l'autre dans la même ligne et au même degré; ainsi, en ligne directe, le père et la mère du mari deviennent le beau-père et la belle-mère de la femme; et, en ligne collatérale, le frère et la sœur du mari deviennent le beau-frère et la belle-sœur de la femme, etc.; l'affinité n'est donc autre chose qu'une consanguinité communiquée. Puisque l'affinité est une consanguinité communiquée, il est naturel qu'elle en produise aussi, proportion gardée, les effets; le principal de ses effets, c'est l'interdiction de certains mariages; de même donc que la consanguinité empêche

le mariage entre consanguins jusqu'à un certain degré, voir CONSANGUINITÉ, ainsi l'affinité empêche le mariage entre alliés. C'est cet effet que nous allons examiner.

I. *Affinité dans la loi de Moïse.* — 1° *Degrés d'affinité qui empêchent le mariage.* Les empêchements de mariage causés par l'affinité sont exprimés dans deux passages du Lévitique, XVIII, 8, 14-16, 18; XX, 11-12, 14, 19-21. Quelques auteurs, Rosenmüller, *In Lev.*, XVIII, 6, et d'autres qu'il cite, ont prétendu que ces textes du Lévitique ne visent pas les mariages incestueux avec les personnes y désignées, mais seulement les actes coupables avec ces mêmes personnes. Cette opinion n'a pas besoin d'être réfutée. Les mots hébraïques *gillâh 'érvat 'issâh*, que les Septante ont traduits littéralement par ceux-ci : ἀσχημοσύνην γυναικὸς ἀποκαλύπτειν, regardent aussi bien les relations matrimoniales que les actes coupables, comme on le voit, soit par le sens naturel des mots, soit par l'application qu'en fait l'auteur sacré. Lev., XVIII, 17-19. Aussi l'opinion universelle des commentateurs catholiques et des rabbins, et l'opinion commune des auteurs protestants, tels que Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 102, t. III, p. 225-226, est que les passages cités du Lévitique expriment des empêchements de mariage. C'est aussi ce qu'a déclaré, quoique incidemment, le concile de Trente : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas d'autres degrés de consanguinité et d'affinité pouvant empêcher le mariage, que ceux qui sont exprimés dans le Lévitique,... qu'il soit anathème, » Sess. XXIV, can. 3. Or voici, d'après le Lévitique, quels sont les degrés d'affinité qui empêchent le mariage. En ligne directe : 1° le mariage est défendu entre un homme et la femme de son père, *noverca,* « belle-mère, » soit que le père ait plusieurs femmes, comme cela était permis aux Hébreux, soit qu'après la mort de sa première femme il en ait pris une seconde, Lev., XVIII, 8; XX, 11; 2° le mariage est défendu entre un homme et la fille de sa femme que celle-ci aurait eue d'un premier mari, « belle-fille, » *privigna,* Lev., XVIII, 17; XX, 14; 3° entre un homme et la petite-fille de sa femme, *proprivigna,* Lev., XVIII, 17; XX, 14; 4° entre un homme et la mère de sa femme, « belle-mère, » *socrus,* Lev., XX, 14; cf. Deut., XXVII, 23; 5° entre un homme et la femme de son fils, « bru, » *nurus,* Lev., XVIII, 15; XX, 12. En ligne collatérale : 6° le mariage est défendu entre un homme et la femme de son oncle paternel, *uxor patrui,* Lev., XVIII, 14; XX, 20; 7° entre un homme et la femme de son frère, Lev., XVIII, 16; XX, 21, sauf le cas du lévirat. Voir ce mot. Ainsi une femme ne peut épouser successivement deux frères; si cependant ceux-ci ne sont que demi-frères, du côté de la mère seulement, Michaelis pense qu'alors la femme peut les épouser successivement tous les deux, *Mosaisches Recht,* § 116, t. II, p. 307; 8° enfin le mariage est défendu entre un homme et la sœur de sa femme, Lev., XVIII, 18, mais seulement pendant la vie de la première femme, comme le porte expressément le texte cité; en sorte qu'un Juif, alors même que la polygamie était permise, ne pouvait épouser simultanément deux sœurs (ce qui pourtant paraît avoir été permis avant Moïse, comme nous le voyons par l'exemple de Jacob, qui épousa simultanément deux sœurs, Lia et Rachel, Gen., XXIX), mais seulement successivement. Cette restriction montre que la cause de cette prohibition n'est pas l'affinité, qui, une fois contractée, demeure, mais une autre raison que signale l'auteur sacré, Lev., XVIII, 18 : « Vous ne prendrez pas la sœur de votre femme, qui serait ainsi sa rivale. » Deux femmes du même mari sont toujours rivales; c'est une des funestes conséquences de la polygamie; mais si le législateur hébreu a toléré ce mal pour deux étrangères, il n'a pas voulu le tolérer pour deux sœurs, à cause de l'affection naturelle qu'elles doivent se porter. Les rabbins font remarquer avec soin que, si un Juif pouvait épouser successivement les deux sœurs, ce mot « successivement » signifie après la mort de la première, et non pas après la répudiation de la première, car le texte sacré dit expressément que le mariage est défendu avec la seconde, du vivant de la première; autrement le désir d'épouser la seconde aurait pu provoquer la répudiation de la première. Hottinger, *Juris Hebræorum Leges,* l. CCVI, p. 299.

Tels sont les huit cas dans lesquels le mariage est défendu entre alliés par la loi mosaïque. Il est un neuvième cas, sur lesquels les auteurs se sont partagés. Nous venons de dire, sous le n° 6, que le mariage est défendu avec la femme de l'oncle paternel, *uxor patrui;* est-il aussi défendu avec la femme de l'oncle maternel, *uxor avunculi?* C'est ce que disent, avec saint Augustin, *Quæst. in Hept.*, III, 76, t. XXXIV, col. 710, un grand nombre de commentateurs qui l'ont vu dans la Vulgate, Lev., XX, 20 : « Vous ne prendrez pas la femme de votre oncle paternel ou maternel, *patrui vel avunculi.* » Mais ces mots, *vel avunculi,* ne sont pas dans le texte hébraïque; celui-ci porte simplement *dôdâh,* « femme du frère du père. » Gesenius, *Thesaurus,* p. 324. On ne voit pas davantage ces mots dans le Pentateuque samaritain, ni dans la paraphrase chaldaïque, ni dans les versions syriaque et arabe; aussi saint Jérôme, qui a maintenu dans la Vulgate les mots indiqués, *vel avunculi,* a bien soin d'avertir qu'ils ne sont pas dans le texte hébraïque. *Div. Biblioth., in Lev.* XX, t. XXVIII, col. 326. Nous croyons donc que la loi de Moïse ne défend pas ce mariage; l'auteur de la Vulgate a ajouté ou maintenu ces deux mots: *vel avunculi,* parce qu'il a cru que, la femme de l'oncle maternel se trouvant au même degré de parenté que celle de l'oncle paternel, l'analogie l'obligeait à regarder comme défendu le mariage avec la première aussi bien que le mariage avec la seconde. Mais ici l'argument *a pari* n'a aucune force, soit parce que nous ne devons pas étendre au delà du sens naturel des mots les lois prohibitives, et surtout pénales, *odia restringenda;* soit parce que la similitude de parenté n'est pas une raison pour étendre les empêchements de mariage, comme nous le voyons dans le même chapitre du Lévitique, qui défend à une femme d'épouser deux frères (sauf le cas du lévirat), tandis qu'il permet à un homme d'épouser successivement les deux sœurs. Du reste, au fond, dans notre cas la parité n'est qu'apparente; comme nous le dirons tout à l'heure, la raison principale pour laquelle Moïse a défendu le mariage entre alliés, et en particulier avec la femme de l'oncle paternel, c'est la fréquence des rapports que les alliés peuvent avoir ensemble, et spécialement le neveu avec son oncle paternel, et par suite avec sa femme; ces rapports quotidiens créent un danger qu'il a fallu écarter, en prohibant le mariage entre le neveu et la veuve de son oncle paternel. Or il n'en est pas de même avec l'oncle maternel et sa femme; ceux-ci appartiennent à une famille toute différente, qui n'a presque pas de rapports avec celle du neveu; le danger n'existant pas, la précaution était inutile. Voilà pourquoi les auteurs qui paraissent avoir étudié le plus à fond le droit matrimonial mosaïque n'hésitent pas à déclarer que, de par la loi de Moïse, le mariage dont nous parlons n'est pas défendu. C'est l'opinion universelle des rabbins, particulièrement de Maimonide, traité *Isurê-Bia,* c. II (lequel même, appliquant jusqu'au bout le principe *odia restringenda,* n'entend pas le mot *dôd,* « frère du père, » de ses frères utérins, mais seulement de ses frères germains); c'est aussi l'opinion de Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* k. 105, p. 782; de Hottinger, *Juris Hebræorum Leges,* l. CC; de Selden, *Uxor hebraica,* Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 5; de Michaelis, soit dans son *Mosaisches Recht,* § 117, t. II, p. 312-313, soit dans une dissertation spéciale ayant pour titre *Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis, welche die Heiraten in die nahe Freundschaft untersagen,* 2e édit., Gœttingue, 1768, § 103.

Nous ne faisons que mentionner le cas suivant, qui a fait difficulté pour quelques auteurs : Pierre et Jeanne se marient, ayant d'un premier mariage, l'un un fils, l'autre une fille; ce fils et cette fille peuvent-ils, d'après la loi de Moïse, se marier? Non, disent ces auteurs, au moins quand la nouvelle union des parents a donné des enfants à la

famille. Tel est le sens qu'ils donnent au texte du Lévitique, XVIII, 11. Nous préférons l'interprétation commune, qui entend ce passage de la prohibition du mariage avec une demi-sœur; c'est dans ce sens que la Vulgate a compris et traduit le texte original. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 115, t. II, p. 296-301.

Quelques observations sont ici nécessaires pour l'intelligence du texte sacré sur les empêchements d'affinité. 1° Les défenses matrimoniales sont adressées constamment à l'*homme,* par exemple : « Vous n'épouserez pas la femme de votre père, » Lev., XVIII, 8; mais il est évident que la réciproque est vraie, c'est-à-dire que la femme du père ne doit pas non plus épouser le fils que ce père aurait eu d'une première femme; si le législateur s'adresse toujours à l'homme, c'est que celui-ci prend l'initiative du mariage. 2° Ce qui donne naissance à l'affinité, ce n'est pas, comme en droit canonique, l'acte qui consomme le mariage; ce sont les fiançailles, qui d'ailleurs, chez les Hébreux, équivalent à peu près au *matrimonium ratum* de l'Église catholique. Hottinger, *Juris Hebræorum Leges,* l. CXCI-CCVI, p. 286-300. Du reste, sous ce rapport, le droit canonique diffère peu du droit mosaïque; car, s'il veut que l'affinité ne prenne naissance que de l'acte conjugal, il reconnaît un autre empêchement analogue, celui d'honnêteté publique, qui naît du *matrimonium ratum* et même des fiançailles. 3° Dès que l'affinité a pris naissance, elle ne cesse pas, même par la mort ou le divorce des époux qui, par leurs fiançailles, lui ont donné naissance. Ainsi en est-il dans les droits romain et canonique. 4° Chez les Hébreux, le mariage légitime seul (en comprenant sous ce nom les fiançailles) donnait naissance à l'affinité; les relations illicites ne produisaient pas cet empêchement. Nous tirons cette conclusion du texte sacré, qui, dans tous les cas d'affinité que nous avons reproduits, emploie toujours des expressions qui signifient une union légitime : « Vous n'épouserez pas la femme de votre père, de votre fils, etc. » En cela le droit mosaïque diffère du droit canonique, qui reconnaît aussi une affinité naissant de relations coupables; le droit romain a varié sur ce point. Voet., *Ad Pandectas, de Ritu Nuptiarum,* n° 35. 5° L'interprétation que nous avons donnée du texte sacré sur les empêchements d'affinité est celle de tous les commentateurs catholiques et protestants; c'est celle aussi que donnent les Talmudistes, sauf en un point : nous avons dit que le mariage est défendu, d'après la loi de Moïse, à un homme avec la mère de sa femme, *socrus,* « belle-mère; » ils disent que, d'après la même loi de Moïse, le mariage est défendu à cet homme, non seulement avec la mère, mais avec les deux aïeules paternelle et maternelle de sa femme. Nous préférons l'interprétation commune; ces deux empêchements ne sont pas expressément désignés par Moïse; or, d'après le principe d'herméneutique déjà posé, nous ne devons admettre d'empêchements de mariage que ceux que Moïse a expressément signalés, d'autant plus qu'il s'agit de matières pénales. Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 117, t. II, p. 308. Nous ne parlons pas des interprétations particulières et isolées des Karaïtes, qu'on peut voir dans Selden, *Uxor hebraica,* I, III-VI, p. 6-30.

2° *Sanction de ces empêchements ou pénalités.* La violation de la loi prohibant les mariages entre alliés en ligne directe est punie de la peine de mort. C'est la sanction expresse que porte le législateur contre le mariage d'un homme avec la femme de son père, *noverca,* Lev., XX, 11; avec la fille de sa femme, *privigna,* Lev., XX, 14; avec la femme de son fils, *nurus,* Lev., XX, 12; avec la mère de sa femme, *socrus,* Lev., XX, 14. Deux de ces mariages, c'est-à-dire celui d'un homme avec la femme de son père, ou la mère de sa femme, sont, aux yeux de la loi, des crimes si odieux, qu'une malédiction solennelle et publique est prononcée par tout le peuple contre ceux qui s'en rendent coupables. Deut., XXVII, 20, 23. Il n'y a pas, dans la loi de Moïse, de sanction expresse contre le mariage d'un homme avec la petite-fille de sa femme, *proprivigna;* on peut expliquer cette lacune en disant que, du temps de Moïse, ce cas était chimérique, et qu'en conséquence le législateur a laissé aux magistrats futurs le soin d'établir une pénalité, si la simple prohibition ne suffisait pas. C'est l'opinion de Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 265, t. V, p. 270.

Quant aux mariages entre alliés en ligne collatérale, ils ne sont pas défendus sous des peines si rigoureuses. Voici la sanction contre le mariage d'un homme avec la femme de son oncle paternel : « Si quelqu'un épouse la femme du frère de son père, il viole le respect dû à ses proches, tous deux porteront la peine de leur péché : ils mourront sans enfants. » Lev., XX, 20. Que signifie cette pénalité? Il y a en hébreu : *'ărirîm yâmutû;* les Septante traduisent : ἄτεκνοι ἀποθανοῦνται, et la Vulgate : *absque liberis morientur.* Cela ne veut pas dire, quoi qu'en aient pensé quelques auteurs, que la femme, dès qu'il sera constaté qu'elle sera devenue mère, sera mise à mort avec son enfant, ni que Dieu se chargera, au besoin par miracle, de rendre ce mariage infécond, ni que les coupables, une fois découverts, seront mis à mort, ce qui les empêchera d'user de leur mariage; ces interprétations ne sont fondées sur aucune preuve sérieuse. D'après l'explication la plus naturelle, la formule hébraïque signifie simplement que les enfants nés de ce mariage, ou bien seront regardés civilement comme illégitimes, ou bien seront considérés comme les fils, non du père naturel, mais de l'oncle décédé. Telle est l'opinion de saint Augustin, *Quæst. in Hept., in Lev.,* XX, 20, t. XXXIV, c. 710, suivie par la plupart des docteurs catholiques et des auteurs protestants, Rosenmüller, *In Lev.,* XX, 20; Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 116, t. II, p. 304; § 265, t. V, p. 269, et *In Lev.,* XX, 20. Le mot *'ărîrîm,* ἄτεκνοι, s'explique très bien dans ce sens; il est en effet quelquefois employé, dans la Bible, pour signifier le malheur d'un homme qui a des enfants, mais dont l'héritage n'est pas recueilli par eux. Jer., XXII, 30. Chez les Hébreux, si désireux de se survivre dans des enfants qui perpétueraient leur nom et recueilleraient leur fortune, c'était un châtiment très grand que d'être légalement privé de toute postérité, et de voir ainsi leur nom tombé dans l'oubli et leurs biens passer dans une autre famille. Quant aux deux formes différentes sous lesquelles se présente l'explication que nous avons donnée, il nous semble qu'on doit préférer la première, d'après laquelle les enfants nés du mariage en question sont purement et simplement illégitimes, et ne sont pas inscrits dans les listes généalogiques de leur famille, soit parce que cette inscription au nom du frère du père n'est mentionnée nulle part dans l'Écriture, soit parce que, d'après une règle générale formulée par le Talmud de Babylone, traité *Qidouschin,* c. III, tous les enfants nés de mariages incestueux sont illégitimes. Cf. Selden, *Uxor hebraica,* I, VII, p. 34. Toutefois Michaelis préfère le second système, d'après lequel les enfants seraient inscrits au nom du frère du père, *Mosaisches Recht,* et *In Lev.,* aux endroits cités. La sanction contre le mariage d'un homme avec la femme de son frère (sauf le cas du lévirat) est absolument semblable : « ils seront sans enfants. » Lev., XX, 21. Quant au mariage avec deux sœurs simultanément, Moïse ne le frappe d'aucune peine; il a pensé probablement que les coupables seraient assez punis par ces rivalités et ces querelles que la loi avait voulu écarter en défendant ce mariage. Il y a donc une très grande différence entre les deux catégories de mariages entre alliés que proscrit Moïse : les premiers, entre alliés en ligne directe, sont punis de mort; les autres, entre alliés en ligne collatérale, sont frappés d'une peine beaucoup moins sévère. Il paraîtrait même que, dans la loi de Moïse, ces derniers empêchements de mariage n'auraient pas été dirimants, mais seulement prohibants; le législateur n'ordonne nulle part la séparation des époux; il ne la suppose même pas, il se contente de dire que les enfants qui naîtront de ces

mariages ne seront pas regardés comme appartenant aux époux coupables. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 112, t. II, p. 275.

3° *Raisons et importance des empêchements d'affinité.* Les raisons qu'a eues Moïse d'établir ces empêchements provenant de l'affinité se ramènent à ces deux : 1° Le respect et la réserve que la nature inspire à l'homme à l'égard de ses parents très rapprochés. Or ce respect et cette réserve, l'homme les éprouve non seulement pour ses parents proprement dits, *consanguinei*, mais encore pour les personnes unies à ses parents par les liens du mariage, parce que par le mariage les deux époux deviennent une même chair, ainsi qu'il est dit Gen., II, 24; Matth., XIX, 5-6. C'est cette raison que signale Moïse lui-même, quand il établit ses empêchements d'affinité; car il s'exprime ainsi : « Vous n'approcherez pas de la femme de votre père, car sa chair est celle de votre père;... vous n'approcherez pas de votre bru, car elle est la femme de votre fils, » etc. Lev., XVIII, 8, 15, etc. Il est évident que cette réserve respectueuse s'impose surtout entre alliés en ligne directe, et beaucoup moins en ligne collatérale; c'est pourquoi Moïse défend sous des peines si graves le mariage aux premiers alliés, tandis qu'il est moins sévère pour les autres. — 2° La seconde cause de la prohibition, ce sont les rapports fréquents entre les parents ou alliés très rapprochés. En effet, ces parents ou alliés, surtout en ligne directe et au premier degré de la ligne collatérale, vivent ensemble; ordinairement ils habitent la même maison, surtout chez les Orientaux; les rapports entre eux sont même inévitables; on ne pourrait sans scandale éloigner quelqu'un de la famille. Si donc le mariage entre parents ou alliés était permis, il y aurait lieu, sous prétexte de mariage futur, à des désordres qui introduiraient la corruption dans les familles. Cette raison est exposée par Maimonide, *Morê Nebochim*, p. III, c. 49, trad. Buxtorf, p. 502-503; elle lui paraît tellement forte, qu'il y insiste longuement, et dit qu'elle est la principale qui a inspiré Moïse; c'est aussi la raison que donne saint Thomas de la prohibition générale des mariages entre parents ou alliés rapprochés. *Supp.* III[æ] partis, q. LIV, a. 3; q. LV, a. 6. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point. Ces deux raisons combinées nous font comprendre la gravité des prohibitions mosaïques. Parlant en bloc des mariages qu'il défend, Moïse les appelle « abominations »; il déclare que les Chananéens ont commis ces crimes, et qu'à cause de cela Dieu les chassera de la terre qu'ils habitent pour la donner aux enfants de Jacob; il recommande fortement à ceux-ci de ne pas se souiller des mêmes fautes, dans la crainte que la terre qu'ils doivent habiter ne les rejette aussi de son sein, comme elle va faire pour les Chananéens. Lev., XX, 22-23; cf. XVIII, 24-30. Moïse a des termes encore plus sévères pour certains mariages prohibés : il appelle le mariage d'un homme avec la mère de sa femme, ou avec la fille de sa femme, du nom de *zimmâh;* il donne au mariage d'un homme avec sa bru le nom de *ṭébél;* ces deux mots signifient des crimes énormes. Gesenius, *Thesaurus*, p. 419, 212; Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 102, t. II, p. 229, et § 265, t. V, p. 265. De là nous devons conclure que s'il s'agit des mariages entre alliés en ligne directe, ils sont contraires au droit naturel. Lui sont-ils tellement contraires, qu'ils soient radicalement nuls? C'est une question très controversée parmi les auteurs, quoiqu'on la résolve plus communément dans le sens négatif; mais au moins nous devons dire que, de droit naturel, ces mariages sont illicites; c'est pour cela que Moïse les qualifie si sévèrement, les punit de la peine de mort, et les défend non seulement aux Juifs, mais encore aux étrangers qui vivent parmi eux. Lev., XVIII, 26. Grotius fait remonter la prohibition, non pas précisément au droit naturel, mais à une révélation primitive, qui s'impose à l'humanité tout entière. *De Jure belli ac pacis,* II, V, § 13.

Nous ne pouvons être aussi sévères pour les mariages entre alliés en ligne collatérale; ceux que nous avons signalés comme défendus par Moïse ne sont pas contraires au droit naturel; nous en avons une preuve dans la loi mosaïque elle-même, qui, dans le cas du lévirat, permet, bien plus, commande à un homme d'épouser la veuve de son frère, de son oncle paternel, ou d'un autre parent rapproché. Toutefois, dans les cas ordinaires, ces mariages offrent des inconvénients; les deux raisons que nous avons données plus haut s'appliquent, proportion gardée, à ces mariages, et c'est pourquoi Moïse les défend.

La sévérité des prescriptions mosaïques contre les mariages entre alliés, surtout en ligne directe, s'explique encore par le relâchement général où étaient tombés sous ce rapport les peuples païens. Moïse signale spécialement, comme coupables de ces mariages incestueux, les Égyptiens et les Chananéens, dont l'exemple aurait été plus funeste aux Juifs. Il aurait pu ajouter la plupart des autres peuples, surtout orientaux; les prescriptions mosaïques, qui sont aussi, dans le sens expliqué, des prescriptions de la loi naturelle, étaient ignorées de presque tous les peuples, non seulement en pratique, mais même en théorie, Selden, *De Jure naturali,* V, XI, à ce point que Maimonide disait qu'au point de vue de l'affinité, un seul mariage était défendu aux Noachides, celui d'un homme avec la femme de son père, *De legibus Hebræorum,* IX, V, trad. Leydecker, p. 142; cf. I Cor., V, 1; et encore ce dernier précepte était-il quelquefois violé chez certains peuples, par exemple chez les Perses, où un homme épousait sans difficulté la femme de son père. Selden, *loc. cit.* Dans des temps moins anciens, nous voyons Séleucus, roi de Syrie, donner sa propre femme Stratonice à son fils Antiochus, qu'il avait eu d'une autre union. Valère Maxime, V, VII.

Il y a pourtant deux peuples où nous trouvons en vigueur la plupart des prescriptions mosaïques sur l'affinité. Les Arabes les observaient, comme nous le voyons par le *Koran,* IV, 26-27, qui résume les antiques traditions de ce peuple, probablement empruntées aux Hébreux. Les mariages entre alliés en ligne directe furent également défendus par le droit romain. *Inst.*, I, X, *de Nuptiis,* § 6-7; cf. Cicéron, *Pro Cluentio*, 5, 6, et Virgile : « Thalamos ausum incestare novercæ. » Sous les empereurs chrétiens, il fut même défendu à un homme d'épouser sa belle-sœur, ou deux sœurs successivement. L. 5, C. *De Incestis et inut. nupt.*, V, V. Justinien frappe les mariages incestueux des peines pécuniaires les plus graves, *Nov.*, XII, c. 1, et même, pour certaines provinces, l'Osrhoène et la Mésopotamie, de la peine de mort. *Nov.*, CLIV, c. 1.

Nous avons donné jusqu'ici l'interprétation de la loi de Moïse sur l'affinité par rapport au mariage. Il faut distinguer soigneusement la loi des additions rabbiniques. En effet, dans le but d'assurer l'observation de la loi et de la protéger contre le relâchement ou les empiétements de la coutume, les Anciens, les Sages, ont établi autour de la loi un mur, une « haie », c'est l'expression talmudique, *gâdêr*, c'est-à-dire une série de nombreuses prohibitions qui garantissent les premières; ainsi, par exemple, la loi défend à un homme d'épouser sa bru, Lev., XVIII, 15; pour mieux assurer l'observation de ce précepte mosaïque, les anciens ont défendu à un homme d'épouser la bru de son fils, et même de son petit-fils. Les femmes qu'il est ainsi défendu d'épouser, en vertu, non de la loi, mais des traditions rabbiniques, sont appelées *mulieres secundariæ,* parce qu'elles viennent en second lieu, après celles que la loi elle-même défend d'épouser; on peut en voir l'énumération dans Maimonide, *Tract de Connubiis,* I, VI, trad. L. de Compiègne, Paris, 1673, p. 3, reproduit dans Surenhusius, *Mischna,* traité *Qidouschin,* I, I, part. III, p. 360.

II. *Affinité dans le Nouveau Testament.* — La loi mosaïque n'oblige pas l'Église par elle-même, comme il fut déclaré au concile de Jérusalem. Act., XV, 28-29. Elle ne l'oblige qu'indirectement, c'est-à-dire par celles de ses

prescriptions qui seraient d'ailleurs de droit naturel; et encore, dans ce cas, l'obligation vient du droit naturel, et non de la loi mosaïque; l'Église, du reste, a pu renouveler de sa propre autorité quelques-unes des prescriptions de la loi mosaïque, qui dans ce cas obligent tous les chrétiens, mais seulement en vertu de l'autorité de l'Église. Dès lors nous pouvons tirer les conclusions suivantes : 1° les empêchements d'affinité que nous avons exposés n'obligent pas l'Église par eux-mêmes; 2° les empêchements d'affinité en ligne directe, étant très probablement de droit naturel comme prohibants, sinon comme dirimants, obligent l'Église; 3° l'Église est seule juge de savoir si et jusqu'à quel point ces empêchements sont de droit naturel; 4° en dehors des empêchements de droit naturel, nous ne devons admettre que ceux qui ont été expressément établis par l'Église.

Dans le Nouveau Testament, nous trouvons deux faits qui se rapportent à l'affinité. 1° *Mariage d'Hérode Antipas avec la femme de son frère.* Matth., XIV, 3-4; Marc., VI, 17-18; Luc., III, 19. Ce mariage était illicite à deux points de vue : 1. C'était un mariage adultérin : Hérodiade avait pour mari Hérode Philippe, frère d'Antipas; lorsque Antipas épousa cette femme, Philippe vivait encore; quelques auteurs ont nié ce fait, comme Tertullien, *Adv. Marcionem,* IV, 34, t. II, col. 443; saint Jean Chrysostome, *Hom. XLVIII in Matth.*, t. LVIII, col. 490; Théophylacte (avec quelque hésitation), *In Matth. XIV,* t. CXXIII, col. 295; mais on ne peut guère le révoquer en doute à cause du témoignage exprès de Josèphe, qui dit qu'Hérodiade se sépara de son mari « encore vivant », *Ant. jud.*, XVIII, v, 4, témoignage cité, reproduit et accepté par Eusèbe, *H. E.*, I, XI, t. XX, col. 114; par Origène, qui signale et rejette l'opinion contraire, *Tom.* X *in Matth.*, 21, t. XIII, col. 891; par saint Jérôme, *In Matth.*, XIV, 3-4, t. XXVI, col. 97; par saint Basile de Séleucie, *Orat.* XVIII, t. LXXXV, col. 227; par Euthymius Zigabène, *In Matth. XIV,* t. CXXIX, col. 426, etc. Aussi la plupart des commentateurs, soit catholiques, soit protestants, regardent comme adultérin le mariage d'Antipas avec Hérodiade. — 2. De plus, ce mariage était incestueux et violait les lois de l'affinité. Hérodiade était la femme de Philippe, frère d'Antipas. Or, nous l'avons vu, d'après la loi mosaïque, un homme ne pouvait épouser la femme de son frère que dans le cas du lévirat, c'est-à-dire quand ce frère était mort, et sans enfants. Philippe n'était pas mort, et, de plus, il avait eu d'Hérodiade une fille appelée Salomé, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 4, celle-là même qui dansa devant Hérode. Matth., XIV, 6. Aussi les auteurs qui pensent que Philippe était mort lorsque Hérodiade épousa Antipas, disent que ce mariage était néanmoins coupable, comme contraire à la loi de Moïse, puisque Philippe n'était pas mort sans enfants; dans toutes les hypothèses, ce mariage était donc incestueux. On ne peut pas objecter, pour justifier Antipas, que, n'étant pas Juif, il n'était pas soumis à la loi de Moïse; car, quoi qu'il en soit de la question de savoir si les Hérode étaient prosélytes, au moins *de la porte,* question très débattue (cf. Selden, *De jure naturæ,* V, XXI-XXII, p. 679-691), toutefois Antipas était soumis aux lois de Moïse, au moins sur les empêchements de mariage provenant de la parenté, puisque, comme nous l'avons dit, d'après Lev., XVIII, 26, Dieu voulut que non seulement les Juifs, mais encore les étrangers qui vivaient parmi eux, fussent soumis à ces lois. — 3. Quelques auteurs ajoutent un troisième grief contre ce mariage : Hérodiade, disent-ils, était la nièce d'Antipas; car elle était fille d'Aristobule, et celui-ci et Antipas étaient frères, comme étant tous deux fils d'Hérode le Grand. Or il était défendu aux Juifs d'épouser leur nièce. Nous ne pensons pas que le mariage d'Antipas avec Hérodiade fût illicite à ce point de vue; en effet, s'il était défendu aux Juifs d'épouser leur nièce, c'était en vertu, non pas précisément de la loi mosaïque, mais des traditions rabbiniques (voir CONSANGUINITÉ), lesquelles peut-être n'étaient pas encore établies à cette époque comme elles le furent plus tard, et dans tous les cas n'atteignaient probablement pas les étrangers. C'est donc surtout comme adultérin et comme violant les lois mosaïques sur l'affinité, que le mariage d'Antipas fut accusé et condamné par saint Jean-Baptiste avec cette constance et cette fermeté qui lui valurent la palme du martyre.

2° *Inceste à Corinthe.* I Cor., v, 1. « C'est un bruit constant, dit saint Paul aux Corinthiens, qu'il s'est commis un crime parmi vous, et un tel crime, qu'on n'entend pas dire qu'il s'en commette de semblable parmi les païens, jusque-là qu'un de vous ait la femme de son père. » D'après le sens naturel des mots, il s'agit ici non pas d'un crime transitoire, quoi qu'en disent quelques commentateurs, par exemple Krause, *In I Cor.*, v, 1; mais d'un mariage, que le coupable a prétendu faire; c'est ce que signifient les mots ἔχειν γυναῖκα, « avoir, posséder une femme » d'une manière permanente. Dans la Sainte Écriture, cette expression « avoir une femme » s'entend du mari, et par conséquent d'un mariage, au moins prétendu ou putatif; rappelons-nous les mots de Jean-Baptiste à Hérode : « Il ne vous est pas permis d'avoir, ἔχειν, la femme de votre frère, » qui s'entendent du mariage, comme on le voit par Marc, VI, 17-18. La même expression « avoir une femme », et l'expression corrélative « avoir un homme », ont le même sens, c'est-à-dire s'entendent du mariage. Matth., XXII, 28; Marc., XII, 23; Luc., XX, 28, 33; Joa., IV, 17-18; I Cor., VII, 12-13; Gal., IV, 27, etc. Telle est l'interprétation commune, surtout parmi les auteurs modernes, auxquels est venu se joindre Cornely, *Comm. in I Cor.*, Paris, 1890, p. 119-120. Le mariage que le chrétien de Corinthe avait attenté était avec la femme de son père, c'est-à-dire avec sa belle-mère. Les Hébreux n'avaient pas de mot particulier pour désigner la belle-mère dans ce sens précis; ils disaient « femme du père »; c'est l'expression que nous trouvons Lev., XVIII, 8, 11; XX, 11; Deut., XXII, 30 (XXIII, 1); XXVII, 20, etc. Saint Paul l'emploie également pour mieux rappeler la loi du Lévitique. Or saint Paul déclare, ou plutôt suppose, que ce mariage est gravement illicite; il éclate en indignation contre le coupable, et même contre les Corinthiens, qui le toléraient dans leurs assemblées; puis il livre le criminel à Satan, c'est-à-dire qu'il l'excommunie, afin de le ramener, par la rigueur de cette peine, à une salutaire pénitence. I Cor., v, 1-5. De ce fait, nous pouvons conclure que saint Paul déclare défendu aux chrétiens le mariage avec la belle-mère. S'il était certain que le père du coupable fût mort, quand son fils a contracté ce mariage incestueux, ainsi que le soutiennent plusieurs auteurs, par exemple, Michaelis, *Einleitung in das N. T., Briefe an die Corinther,* II, notre conclusion n'aurait pas besoin de preuve. Mais, d'après II Cor., VII, 12, l'opinion de la survivance du père est plus probable, et par conséquent le mariage du fils fut aussi un adultère : ce qui suffisait pour attirer toutes les sévérités de saint Paul. Toutefois, même dans ce cas, nous pouvons maintenir notre conclusion : en effet, l'Apôtre présente le mariage en question surtout comme incestueux; il ajoute qu'un tel mariage est inouï même chez les païens, ce qui malheureusement n'était pas vrai des mariages adultérins; c'est donc surtout comme incestueux que saint Paul présente, condamne et punit ce mariage; il le regardait donc, même sous ce rapport, comme défendu aux chrétiens.

En dehors de ce cas, nous ne trouvons pas d'autre empêchement de mariage, provenant de l'affinité, porté dans le Nouveau Testament pour les chrétiens; mais l'Église légiféra bientôt sur cette matière, et établit non seulement les empêchements du Lévitique, mais plusieurs autres : Conciles d'Elvire, c. 61; d'Ancyre, c. 25; de Néocésarée, c. 2; *Decr. Grat.*, c. XXXV, q. II et III; *Decr. Greg., De consang. et affin.*

S. MANY.

AFFIXES, nom par lequel on désigne dans la gram-

maire hébraïque les *préfixes* et les *suffixes*. Voir ces deux mots.

AFFRANCHI. Λιβερτίνος, ἀπελεύθερος; Vulgate : *libertus, libertinus*, Act., VI, 9; I Cor., VII, 22. Il est parlé deux fois des affranchis dans le Nouveau Testament. Dans les Actes, il est question d'une *synagogue des affranchis*, qui est désignée dans le texte par le mot latin grécisé λιβερτίνοι. Dans la seconde Épître aux Corinthiens, empruntant une comparaison au droit romain, saint Paul dit que les esclaves sont devenus des « affranchis du Seigneur ». Dans ce second passage, le mot grec employé est ἀπελεύθερος, et le mot latin *libertus*. Ces deux termes, *libertinus* et *libertus*, désignent le même individu considéré à deux points de vue différents. C'est à tort, en effet, que certains auteurs ont supposé que le mot *libertus* s'appliquait à l'affranchi lui-même, et le mot *libertinus* au fils de l'affranchi. Il n'en est rien. *Libertinus* est l'affranchi par opposition à l'*ingenuus*, homme de naissance libre; le *libertus* est l'affranchi dans ses rapports avec son patron. On dit *Marcus homo libertinus*, et *Marcus Marci libertus*. Parmi les Juifs qui avaient été esclaves après les guerres de Pompée, et qui avaient ensuite été rendus à la liberté, un certain nombre avait probablement fondé une synagogue particulière à Jérusalem. Quelques-uns d'entre eux devaient être fort riches, ce qui n'a pas lieu de nous étonner, car les affranchis opulents n'étaient pas rares. Ces affranchis sont mentionnés par Philon, *Legatio ad Caium*, XXIII, et par Tacite, *Ann.*, II, 85. La plupart d'entre eux, après leur affranchissement, s'étaient d'abord fixés à Rome; puis ils avaient été chassés d'Italie, et quelques-uns relégués en Sardaigne, par un sénatus-consulte, sous le règne de Tibère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 5; Suétone, *Tibère*, XXXVI; Tacite, *Ann.*, II, 85. Cf. Philon, *Legat. ad Caium*, XXIV. Quant à la pensée que quelques commentateurs ont eue de faire du mot *libertinus* le nom des habitants de la ville d'Afrique *Libertum*, elle ne repose sur aucun fondement. — Dans le passage de l'Épître aux Corinthiens où saint Paul appelle les esclaves « affranchis de Dieu », il veut rappeler que Jésus-Christ a affranchi tous les hommes; qu'il n'y a plus dans l'Église ni esclaves ni hommes libres, mais des frères tous égaux. Cf. Gal., III, 28; V, 13. Il veut rappeler aussi que les chrétiens ont à l'égard de Jésus-Christ à remplir les devoirs des affranchis envers leur patron, devoirs que la loi romaine exprimait par ces deux mots : *obsequium et officium*. Les affranchis portaient le nom gentilice, c'est-à-dire le nom de famille de leur patron. C'est ainsi que l'on trouve plusieurs fois dans le Nouveau Testament des *Cornelii*. Act., X, 1, 3, 17, 22, etc. C'étaient des affranchis ou des fils d'affranchis qui avaient été esclaves de membres de cette *gens* illustre.

Bibliographie. — H. Lemonnier, *Étude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers siècles de l'empire romain*, in-8°, Paris, 1887; Walter, *Römische Geschichte*, t. I, § 105-106; M. Voigt, *Ueber die Clientel und Libertinität*, dans les *Berichte der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, Histor.-Philol. Classe, 1878, p. 147-220; Mispoulet, *Les institutions politiques des Romains*, Paris, 1883, t. II, p. 161 et suiv.; Th. Mommsen, *Das römische Gastrecht und die römische Clientel*, dans Sybel, *Historische Zeischrift*, t. I, p. 319-390; Id., *Libertini servi*, dans *Eph. Epigr.*, IV, p. 246; Leist, *Das römische Patronatrecht*, Erlangen, 1879; Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, in-8°, Paris, 1886, p. 352.

E. BEURLIER.

AFRICAIN JULES. Voir JULES L'AFRICAIN.

AFRICUS, nom du vent du sud dans la Vulgate. Ps. LXXVII, 26. Par suite, ce mot désigne aussi le midi comme point cardinal. Jos., XVIII, 14; Is., XXI, 1; Ezech., XX, 46; Act., XXVII, 12. Dans ce dernier passage, Africus signifie exactement sud-ouest. Le vent du midi s'appelle en latin Africus, parce qu'en Italie il vient d'Afrique. Voir VENT.

AFRIQUE, une des parties du monde, dont la Vulgate emploie deux fois le nom : Isaïe, LXVI, 19, et Nahum, III, 9. Dans le premier passage, le texte massorétique porte *Fûl* ou *Pûl*; dans le second, *Fût* ou *Pût*. Quels pays indiquent ces deux mots? La traduction de saint Jérôme est-elle exacte? C'est ce qu'il faut rechercher, après une question préliminaire de critique textuelle.

Le nom de *Pûl* ne se trouve qu'en ce seul endroit de l'Écriture, Is., LXVI, 19; aussi un grand nombre d'auteurs, croyant à une faute de copiste, lisent *Pût*, comme dans Nahum, III, 9. Le texte massorétique a pour lui l'unanimité des manuscrits (Kennicott et de Rossi ne relèvent aucune variante) et l'accord des plus anciennes versions, paraphrase chaldaïque (*Pûlâê*), versions syriaque et arabe (*Pûl*), à l'exception toutefois des Septante. Ces derniers, en effet, portent généralement Φούδ, ce qui suppose la lecture primitive *Phout*. Il est cependant juste de remarquer avec Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1094, que le grec ΦΟΥΛ a pu très facilement, par erreur de copiste, se changer en ΦΟΥΔ. Mais les raisons suivantes, tirées du contexte et des endroits parallèles, n'en favorisent pas moins la leçon des traducteurs grecs. C'est d'abord l'association de *Pût* et de *Lûd*, qu'on trouve en trois autres passages des Livres Saints, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXX, 5; d'où l'on conclut qu'il faut également lire ici *Pût ve-Lûd*. Ensuite la place qu'occupe le mot en question dans le texte d'Isaïe, auprès de ceux de Loud, Thubal et Javan, nous reporte naturellement à la table ethnographique de la Genèse, X, 6, reproduite I Par., I, 8, où *Pût* est mentionné parmi les descendants de Cham. Il s'agit donc, dans la nomenclature du prophète, de peuples importants et bien connus, quoique éloignés des Hébreux. Or jusqu'à présent aucune nation se rapportant certainement à *Pûl* n'a pu être indiquée, tandis que les descendants de *Pût* sont assez bien connus. Enfin leur désignation comme auxiliaires de l'Égypte, et archers semblables aux Lydiens, paraît, suivant Riehm, donner raison au texte des Septante. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des Bibl. Altertums*, 1884, t. II, p. 1208.

Parmi ceux qui admettent la leçon *Pûl*, Bochart, *Phaleg*, t. IV, p. 26, et J. D. Michaelis, *Spicileg.*, t. I, p. 256; t. II, p. 114, identifient ce nom avec celui de l'île de Philæ, en Égypte (copte : *Pelak, Pilak*) : opinion difficile à soutenir au point de vue philologique, la racine étant *lak* : copte *lak'*, *fastigium, extremitas*, cf. Am. Peyron, *Lexicon ling. copt.*, Turin, 1835, p. 80; hiéroglyphes : *Aa-lek, P-ãã-rk, (Pi) lak*, Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, Paris, 1876, p. 9, 147, 318, d'après Brugsch. Knobel, *Völkertafel*, p. 94, voit ici l'*Apulie* ou l'Italie inférieure, que les Juifs du moyen âge appelaient *Pûl*; mais du moyen âge à l'époque d'Isaïe, il y a trop loin pour que la conclusion soit valable. Enfin quelques-uns vont jusqu'à chercher ce peuple dans les *Foulah, Poul* ou *Peuls*, qui habitent aujourd'hui en grande partie l'immense bassin du Niger et le bassin du Sénégal, c'est-à-dire toute la moitié occidentale du Soudan. G. F. Re, *Dizionario di erudizione biblica*, au mot *Africa*; *Archivio di Letteratura bib. ed orient.*, Turin, 1883, p. 255. Cette opinion repose uniquement sur la ressemblance de nom. D'ailleurs, si l'on accepte le sentiment très vraisemblable de H. Barth, qui assigne aux Foulah pour patrie originelle les oasis du sud du Maroc, on retrouve dans cette nation les Leucæthiopiens de Pline, habitant au sud des Gétules de la Mauritanie, entre les Liby-Égyptiens au nord et la Nigritie au sud. Cf. H. Barth, *Sammlung und Bearbeitung central-afrikanischer Vokabularien*, Gotha, 1862-1864, p. CXI-CLXVIII et 1-296. Nous avons ainsi une branche de cette race chamitique, qui a peuplé tout le nord de l'Afrique, ce qui nous ramène à l'opinion suivante.

Beaucoup de commentateurs lisent *Pût* au lieu de *Pûl.* Or le mot *Pût* est traduit en grec tantôt par Φούδ, Gen., x, 6; I Par., I, 8; Is., LXVI, 19, tantôt par Λίβυες, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXVII, 10; XXX, 5; XXXVIII, 5; Nah., III, 9; et dans la Vulgate tantôt par *Phuth, Phut,* Gen. et Par., tantôt par *Libyes,* Jer., Ezech., *loc. cit.;* tantôt enfin par *Africa,* Is. et Nah., *loc. cit.* Il indique donc bien, dans la pensée des traducteurs, un peuple du continent africain. Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 2, attribuant l'origine des Libyens à Phutes, d'où leur nom de Φούτους, confirme son opinion en faisant remarquer « qu'il y a encore, dans la région des Maures, un fleuve du même nom ». Pline le mentionne sous le nom de *Fut,* V, I. 13, et Ptolémée sous celui de Φθούδ, IV, I, 3. Saint Jérôme fait la même remarque, et nous donne ainsi la raison de sa traduction, *In Is. LXVI,* 19, t. XXIV, col. 667. Du reste, l'Afrique, ainsi nommée par Ennius avant la deuxième guerre punique, ne fut d'abord pour les Romains que la contrée libyenne voisine de l'Italie, le Tell tunisien, appelé maintenant encore *Friga.* Pour les Grecs, cette terre était la Libye aux bornes ignorées, qui s'étendait au loin vers les régions du sud et du couchant. C'est peu à peu que ce nom est devenu celui du continent, de même que l'Ile-de-France a donné sa dénomination à l'ensemble des Gaules. Élisée Reclus, *Afrique sept.,* 1884, pp. 1, 2.



49. — L'Afrique dans les prophètes.

Pût, dans Isaïe, indique donc bien, comme dans la Genèse, le troisième fils de Cham, ou un peuple africain. Mais il semble, dit M. F. Lenormant, que ce nom « ait un sens géographiquement aussi étendu que *Kousch.* Il désigne tout le vaste ensemble des populations de race éthiopico-berbère répandues au sud de l'Éthiopie kouschite et à l'ouest du bassin du Nil. Ces populations forment deux groupes principaux : d'abord les peuples du *Pount* des Égyptiens, c'est-à-dire les Somâlis et leurs congénères et voisins de la côte orientale d'Afrique, à cheval, comme les Kouschites, leurs proches parents, sur les deux rives du golfe d'Aden; puis la grande famille des peuples libyens et berbères, occupant tout le nord du continent africain, depuis le voisinage de l'Égypte jusqu'à l'océan Atlantique... Entre ces deux groupes de populations, auxquelles s'applique en commun le nom biblique de *Pout,* la parenté ethnographique et linguistique est très grande ». F. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient,* 9e édit., 1881, t. I, p. 272. Voir PHUT.

Avec ces données, il est facile de comprendre les deux textes d'Isaïe et de Nahum. Isaïe, LXVI, 19, parle de la propagation de l'Évangile, et des miracles qui en accompagneront la prédication. « Je leur donnerai un signal, dit le Seigneur, et j'enverrai ceux d'entre eux qui auront été sauvés vers les nations, dans les mers (hébreu : *Tarsis*), dans l'Afrique (*Pûl* ou *Pût*), dans la Lydie (*Lûd*),... dans l'Italie (selon la Vulgate; hébreu : *Tûbal,* « les Tibaréniens »), dans la Grèce (*Yâvân*), et les îles lointaines, vers ceux qui n'ont pas entendu parler de moi... » Le prophète nous montre ainsi les merveilles de la foi se répandant non seulement chez les peuples les plus éloignés et connus des Hébreux, mais chez toutes les races d'après l'ethnographie biblique : Japheth avec Thubal et Javan, Cham avec Phout, Sem avec Lud. Après avoir mentionné l'extrémité occidentale du continent européen, l'auteur sacré passe à l'extrémité septentrionale du continent africain et à l'extrémité occidentale du continent asiatique.

Nahum, III, 8-9, s'adressant à Ninive et prédisant sa ruine, lui dit : « Vaux-tu mieux que No-Amon (Thèbes)? Assise entre les bras du Nil, entourée par les eaux, la mer lui formait un rempart...; l'Éthiopie (*Kûs*) et l'Égypte (*Misraïm*) étaient sa force, sans fin; l'Afrique (*Pût*) et les Libyens (*Lûbîm*) étaient parmi ses auxiliaires, et cependant elle aussi a été emmenée captive. » Comme on le voit, l'énumération des troupes est faite avec ordre : du midi au nord et de l'orient à l'occident, si avec Ebers, Brugsch et beaucoup d'autres, on reconnaît ici le *Pount* égyptien; ou simplement du midi au nord, avec un détour vers l'ouest, si l'on n'entend que l'Afrique septentrionale.

A. LEGENDRE.

AGABUS (Ἄγαβος), prophète chrétien du Ier siècle. Ce nom propre est-il dérivé de *hâgâb,* « sauterelle » (Drusius), ou de *'âgab,* « il aima » (Grotius, suivi par Witsius et Wolf)? La réponse est douteuse. Agabus était originaire de la Judée; il en est question deux fois dans les Actes des Apôtres, XI, 28, et XXI, 10. On a cru, parce que saint Luc en parle la seconde fois comme s'il n'en avait encore rien dit, qu'il y avait eu deux prophètes de ce nom; mais le nom, la fonction, le pays d'origine, l'époque, sont trop identiques pour qu'on ne conclue pas à un seul personnage.

Au temps où saint Paul et saint Barnabe évangélisaient Antioche, des prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche. L'un d'eux, nommé Agabus, éclairé par l'Esprit-Saint, prédit par un acte symbolique qu'une grande famine allait désoler toute la terre. L'événement, disent les Actes, XI, 28, se réalisa sous le règne de Claude. Il y eut, en effet, à cette époque des famines en diverses contrées : une en Grèce, Eusèbe, *Chron.,* I, 79, et deux à Rome, Suétone, *Claudius,* XVIII; Dion Cassius, LX, XI; Tacite, *Annales,* XII, XLIII. Il est probable cependant que la famine prédite par Agabus est celle qui désola la Judée en 44-48. Le texte grec dit, il est vrai, que le fléau devait s'étendre à toute la terre, ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην; mais on sait que cette expression est employée à diverses reprises par les Saints Livres dans un sens restreint, pour désigner la Judée ou la contrée dont il est question dans le récit. Le verset suivant des Actes indique assez clairement que la famine sévit en Judée seulement, puisque les disciples d'Antioche envoyèrent à cette occasion des secours aux frères de Judée. L'auraient-ils pu faire, s'ils avaient été eux-mêmes en proie au même fléau? Josèphe raconte qu'une terrible famine sévit en Judée, *Antiq. jud.,* XX, II, 6; V, 2, lorsque Cuspius Fadus et Tibère Alexandre étaient procurateurs, fin de 44 à 48; elle dura trois à quatre ans, et fit de nombreuses victimes. Pour venir en aide à la population, qui mourait de faim, Hélène, reine d'Adiabène, qui était alors à Jérusalem, fit venir du blé de Chypre et d'Égypte.

Agabus retourna en Judée, puisque seize ans après on le retrouve à Césarée, venant de ce pays. De Ptolémaïde, saint Paul était venu à Césarée, où il descendit chez Philippe l'évangéliste, l'un des sept : « Et, disent les Actes des Apôtres, XXI, 10, comme nous y demeurions quelques jours, il arriva de Judée un prophète nommé Agabus. Étant venu nous voir, il prit la ceinture de Paul, et, se liant les pieds et les mains, il dit : « Voici ce que dit l'Esprit-« Saint : Les Juifs lieront ainsi à Jérusalem l'homme à qui « appartient cette ceinture, et le livreront entre les mains « des Gentils. » L'événement justifia la prophétie. On remarquera qu'ici encore, comme au chapitre XI, le prophète Agabus annonce l'avenir par une action symbolique, tout en l'accompagnant d'une explication. Cette conduite rappelle celle des prophètes de l'Ancien Testament, III Reg., XXII, 11; Is., XX, 1, etc.; Jer., XIII, 1, etc.; Ezech., IV, 1, etc. Les Grecs croyaient qu'Agabus était l'un des soixante-dix disciples, et qu'il avait été martyrisé à Antioche. Ils avaient fixé sa fête au 8 mars, tandis que les Latins la célébraient, depuis le IXe siècle, le 13 février : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des cinq premiers siècles,* t. I, p. 206. E. JACQUIER.

1. **AGAG** (hébreu : *'Agâg,* signification inconnue; Septante : Ἀγάγ), nom peut-être générique des rois d'Amalec, Num., XXIV, 7, et sous lequel est plus particulièrement connu celui de ces rois qui fut vaincu par Saül dans la guerre sainte entreprise par l'ordre de Samuel. I Reg., XV, 1-8. D'après la volonté formelle de Dieu, cette guerre avait pour objet l'extermination des Amalécites, ennemis jurés d'Israël. Dès lors Agag, vaincu et fait prisonnier, devait être mis à mort avec les autres captifs et tout ce qui avait vie, tandis que le butin devait être détruit. Saül désobéit à cet ordre divin : il passa les captifs au fil de l'épée, détruisit du butin et des troupeaux ce qu'il y avait de moins bon, garda le reste, et laissa la vie à Agag. Le prophète Samuel, l'ayant appris, en fut très irrité, et, après avoir prononcé au nom de Dieu la réprobation de Saül, il fit amener Agag en sa présence. Ceci se passait à Galgala. I Reg., XV, 26-28. Le captif vint tout tremblant, et il disait : « Faut-il qu'une mort amère me sépare ainsi de tout! » ŷ. 32. C'est du moins la traduction de la Vulgate et des Septante, qui s'éloignent notablement du sens de l'hébreu, d'après lequel Agag, se confiant dans la décision prise par Saül à son sujet, s'approchait joyeusement (hébreu : *ma'adannôt*) de Samuel, en disant : « Assurément l'amertume de la mort est passée. » Quoi qu'il en soit, le prophète, s'armant du glaive de la colère divine, prononça sur Agag la loi du talion, Exod., XXI, 23-25 : « Comme votre épée a ravi les enfants à tant de mères, ainsi, parmi les femmes, que votre mère soit sans enfants! » I Reg., XV, 33; et il le frappa à mort « devant Jéhovah », c'est-à-dire en rendant par là hommage à l'ordre de Jéhovah. Cette expression a donné aux rationalistes l'occasion d'attaquer ce récit, sous prétexte qu'elle signifie un vrai sacrifice, d'où l'imputation faite aux Hébreux d'avoir offert à Dieu des sacrifices humains. Max Dunker, *Geschichte des Alterthums,* Berlin, 1863, t. I, p. 277-278. Il est facile de constater que cette accusation ne repose sur aucun fondement, car Agag subit la mort, comme tous les autres captifs, en vertu d'une mesure politique ordonnée par Dieu, savoir : l'extermination totale du peuple amalécite, toujours menaçant pour Israël, et d'ailleurs chargé de crimes abominables, qui méritaient ce châtiment. Il suffit d'étudier la législation rituelle des Hébreux sur les victimes à employer dans les sacrifices, pour se convaincre qu'il ne pouvait venir à la pensée de Samuel d'offrir à Dieu en sacrifice un Amalécite, un *gôï* ou païen, un homme souillé de tous les crimes, par conséquent une victime impure au premier chef. On peut penser avec quelques exégètes catholiques que, par les mots « devant Jéhovah », il faut entendre « devant l'autel élevé au Seigneur à Galgala », sans voir dans cette immolation un vrai sacrifice. Le sens d'un simple hommage rendu à Dieu paraît d'ailleurs plus fondé.

P. RENARD.

2. **AGAG.** Nom d'une province de la Médie. Esth., III, 1, 10; IX, 24. Voir AGAGITE.

AGAGITE (hébreu : *'Ăgâgî*), Esth., VIII, 3; IX, 6; cf. III, 1, 10; IX, 24. Les Septante transcrivent : Βουγαῖος et Μακεδών. Qualification ethnique donnée à Aman, l'ennemi des Juifs. La plupart des commentateurs, à la suite de Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VI, 5; cf. *Targum Esther, in loc.,* ont cru que le mot « Agagite » signifiait qu'Aman était de la race du roi Agag, et par conséquent Amalécite; mais les inscriptions cunéiformes nous ont révélé l'existence d'un pays d'Agag, d'où Aman devait être originaire. « On a longtemps cru, dit M. Oppert, *Commentaire philologique et historique du livre d'Esther,* 1864, p. 13, qu'Aman, fils d'Amadathi, était Amalécite... Et puisque déjà dans l'antiquité les noms d'Ésaü, d'Amalec, étaient pris comme les désignations des païens d'Europe, les Septante traduisent l'hébreu *'Ăgâgî* par Μακεδών, « le Macé-« donien. » Néanmoins le nom d'Aman, ainsi que celui de son père, trahit une origine médo-perse. Nous savons maintenant, par les inscriptions de Khorsabad, que le pays d'Agag composait réellement une partie de la Médie. » Voir AMAN, BUGÉE, MACÉDONIEN.

AGAPES (du grec ἀγάπη, « amour, charité ») désigne les repas communs que faisaient les chrétiens : à l'origine, en union avec la célébration de l'Eucharistie; plus tard, en certaines circonstances seulement, suivant des usages qui ont varié avec les temps et avec les pays. Ces repas servaient à la fois à exprimer et à entretenir la charité chrétienne; de là leur nom. Qu'ils remontent à l'époque des Apôtres, et qu'ils aient alors accompagné la célébration de l'Eucharistie, c'est ce qui ressort des instructions que

donne saint Paul. I Cor., XI, 20-29. Le repas qui faisait partie de « la Cène du Seigneur », Κυριακὸν δεῖπνον, était devenu, dans l'Église de Corinthe, l'occasion d'abus graves, une cause de divisions, au lieu d'être un principe d'union et de charité. L'Apôtre réprouve les abus, mais ne supprime pas le repas, ℣. 33, tout en faisant bien ressortir que le rite religieux où se donnent le corps et le sang de Notre-Seigneur est l'objet principal de la réunion. Grâce à ces instructions si précises, qui furent écrites par saint Paul à l'occasion des désordres de Corinthe, nous pouvons comprendre les allusions et les indications rapides qui nous montrent le même usage dès l'origine dans l'Église de Jérusalem, Act., II, 46, ou en d'autres Églises, à Philippes, par exemple, lors du passage de saint Paul, Act., XX, 7, 11, où la réunion a lieu le dimanche.

De plus, nous voyons qu'aux temps apostoliques le nom d'*agapes* était déjà donné à ces repas; qu'il était devenu familier aux communautés chrétiennes, au point que saint Jude dans son Épître, ℣. 12, signalait aux fidèles certains hérétiques comme « des récifs dans vos agapes », οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες. (Dans la Vulgate : *hi sunt in epulis suis maculæ;* au lieu de ὑμῶν, elle suit la leçon αὐτῶν de certains manuscrits, leçon moins bien garantie, et elle ne rend pas exactement le sens du mot rare σπιλάδες: l'allusion est perdue.) On trouve une allusion du même genre dans II Petr., II, 13, si l'on s'en tient au texte d'anciens manuscrits (B, etc.), qu'a suivi ici le traducteur latin. Saint Pierre parle aussi d'hérétiques dangereux, qui se mêlent aux assemblées chrétiennes : ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, « dans leurs agapes, prenant repas avec vous. » (La Vulgate traduit : *in conviviis suis luxuriantes* [?] *vobiscum;* mais elle a bien lu ἐν ταῖς ἀγάπαις, et non ἐν ταῖς ἀπάταις que porte le texte grec reçu.)

Au sortir de l'âge apostolique, au début du IIe siècle, dans les Églises d'Asie, la célébration de l'Eucharistie reste encore si bien liée avec l'agape, que celle-ci sert à la désigner; on le voit dans la lettre de saint Ignace, *Ad Smyrn.*, 8, t. V, col. 713 : « Il n'est permis, sans l'évêque, dit-il, ni de baptiser, ni de faire l'agape. » Il n'est pas douteux qu'il parle de l'Eucharistie, surtout quand, au n° 7, il dit en parlant de ceux qui s'en abstiennent: « Il leur importait de faire l'agape, pour qu'ils eussent part à la résurrection. »

Vers la même époque, la fameuse lettre de Pline, *Epist.*, l. X, n. 97, édit. Didot, 1881, p. 713-714, nous montre aussi que les fidèles de Bithynie célébraient ces repas communs; de plus, elle nous permet, je crois, de saisir une des causes qui amenèrent à séparer l'Eucharistie du repas. Le légat impérial rapporte que les chrétiens se réunissaient auparavant, à jour fixe, une première fois de très bonne heure, *stato die ante lucem,* dans un but uniquement religieux, pour dire un chant au Christ, comme s'il eut été Dieu, *carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem;* puis de nouveau, le soir sans doute, pour faire un repas; mais il constate que, pour obéir à son édit, les chrétiens ont renoncé à ce repas. *Quod ipsum facere desisse post edictum meum quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram.* Soit que la réunion du matin, ne tombant pas sous les interdictions relatives aux *hetairies,* restât permise, ou soit qu'elle pût plus facilement échapper à la surveillance, on y transporta le rite essentiellement religieux, l'Eucharistie, dont le repas n'était que l'accompagnement accessoire. Au milieu du IIe siècle, la première apologie de saint Justin, nos 65-67, t. VI, col. 428 et suiv., suppose que la séparation est achevée; elle décrit le service religieux du dimanche, dans lequel l'Eucharistie occupe la place principale, et il n'est plus question du repas.

Au delà de cette époque, l'histoire des agapes ne fournit rien qui puisse éclairer les choses de la Bible. Il nous suffit d'avoir constaté que les agapes ne furent pas, chez les premiers chrétiens, une simple imitation des repas communs, très fréquents chez les païens; mais qu'on se proposa surtout au début de représenter aussi complètement que possible la Cène du Seigneur où le repas avait précédé le rite religieux nouveau, l'Eucharistie (ἐσθιόντων αὐτῶν, Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; μετὰ τὸ δειπνῆσαι, Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25). Le rite accessoire, même séparé de l'Eucharistie, demeura pour les chrétiens un moyen de pratiquer la charité mutuelle, tant qu'on fut fidèle à l'idée première de l'institution. *Nec sacrificia eorum (paganorum) vertimus in agapes..., agapes nostræ pauperes pascunt sive frugibus, sive carnibus,* disait saint Augustin contre ceux qui déjà cherchaient à rattacher l'usage chrétien aux cérémonies païennes. *Contra Faust.*, XX, 20, cf. 4, t. XLII, col. 370-383. Mais il est bon de remarquer que ces repas communs étaient fréquents chez les païens : aux funérailles, accompagnées de festins religieux où l'on mangeait les mets sacrificiels dans le lieu consacré à l'idole, ἐν εἰδωλείῳ, I Cor., VIII, 10; dans les réunions de certaines confréries ou *hétairies,* dont quelques-unes n'avaient d'autre but que de s'assembler à certains jours pour manger en commun. Ils étaient aussi connus chez les Juifs, puisqu'il y avait des repas funèbres dans les temps anciens, d'après Jérémie, XVI, 5, 7; cf. Osée, IX, 14, et plus tard Josèphe, *Bell. jud.*, II, I, 1; *Antiq. jud.*, XVIII, VIII, 4; et que les restes des victimes ou des offrandes étaient consommés en commun dans le temple, cf. Deut., XIV, 23, 26, surtout à certaines fêtes. Ces coutumes juives et païennes expliquent comment fut accepté facilement et comment se répandit un usage qui était dans les mœurs de l'époque, et qui nous paraîtrait aujourd'hui très extraordinaire. Voir Bingham, *Works,* t. V, p. 289; Augusti, *Handbuch der christlichen Archäologie,* t. I, Abth. I, 2, Leipzig, 1836-1837; Drescher, *De veterum Christianorum agapis,* in-8°, Giessen, 1824.

J. THOMAS.

AGAR (hébreu : *Hâgâr*) était une esclave égyptienne au service de Saraï. Peut-être avait-elle été donnée à Abram par le pharaon qui avait enlevé son épouse. Gen., XII, 16. Le choix dont elle fut l'objet permet de supposer qu'elle avait de grandes qualités, et qu'elle partageait la foi de ses maîtres, S. Chrysostome, *Hom.* XXXVIII *in Genesim,* 1, t. LIII, col. 351. Saraï, désespérant de devenir mère et dans le dessein d'avoir une postérité, offrit à son mari son esclave comme femme. Elle la substituait à elle-même auprès de lui. Ayant conçu, l'esclave dédaigna l'épouse stérile. Celle-ci rendit Abram responsable de la conduite superbe et outrageante d'Agar. Pour échapper à ses reproches, Abram réduisit l'esclave à sa condition première. La domination de la maîtresse se fit durement sentir, et Agar, ne se résignant pas à son nouveau sort, prit la fuite. Assise auprès d'une source du désert d'Arabie, elle fut visitée par un ange. Il lui ordonna de retourner chez sa maîtresse et de s'humilier sous sa main. Le fils qu'elle portait dans son sein sera, ajouta-t-il, belliqueux, et sa nombreuse postérité s'établira à l'orient des autres descendants d'Abram. Agar appela le lieu de la vision « le puits du Vivant qui me voit ». De retour chez Abram, elle donna naissance à un fils qui fut nommé Ismaël. Gen., XVI.

Après la naissance d'Isaac, Agar dut quitter une seconde fois la maison de son époux. Sara, ayant vu Ismaël se railler d'Isaac, obligea le patriarche à chasser l'esclave et son fils. Dieu ayant donné son consentement à cette mesure rigoureuse, tout en renouvelant la promesse d'une nombreuse postérité pour l'expulsé, Abraham plaça du pain et de l'eau sur l'épaule d'Agar, lui remit Ismaël et la renvoya. Voir ABRAHAM 1. Elle erra dans le désert de Bersabée. La provision d'eau épuisée, l'infortunée mère laissa son fils sous un arbrisseau, et s'éloigna pour ne pas assister à son agonie. Elle s'assit à la distance d'une portée de trait, lui tournant le dos, et éclata en sanglots. La voix d'Ismaël, qui pleurait et priait, fut entendue du ciel. Un ange, appelant Agar, la consola et lui ordonna de ne pas abandonner son fils, souche d'une nombreuse descendance. Alors Dieu ouvrit ses yeux aveuglés par la douleur : un puits était là; elle y emplit son outre et fit boire l'en-

fant. Il grandit; sa mère demeura constamment avec lui, et lui donna pour épouse une Égyptienne, Gen., XXI, 9-21. Les Ismaélites, renommés par leur habileté commerciale et animés de la prudence terrestre, sont appelés par Baruch, III, 23, fils d'Agar.

L'entrée d'Agar dans la famille d'Abraham et son bannissement avaient un caractère figuratif, qui a été signalé par saint Paul. Gal., IV, 23-31. La femme esclave, qui enfante dans l'esclavage, représentait la synagogue, dont les fils sont esclaves de la loi, d'une loi de servitude. Parce qu'ils persécutaient les fils de la femme libre, les fils de la promesse, les enfants de l'Église, ils ont été exclus de la famille et du peuple de Dieu et n'ont pas partagé avec les chrétiens l'héritage des bénédictions promises, comme Agar et Ismaël furent chassés de la maison d'Abraham et n'héritèrent pas de ses biens.

Les Arabes, issus d'Ismaël, ont gardé dans leurs traditions le souvenir d'Agar, leur aïeule. Les données bibliques y sont altérées. Agar devient la femme principale d'Abraham; elle habite la Mecque, et la fontaine qui lui fut montrée par l'ange est le fameux puits Zemzem, renfermé dans l'enceinte de la Kaaba. Abraham dut sacrifier Ismaël par ordre de Dieu. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, in-f°, Paris, 1697, aux mots : *Abraham*, p. 15; *Hagiar*, p. 420; *Zemzem*, p. 927. E. MANGENOT.

AGARAI (hébreu : *Hagri*, « fugitif (?) ; » Septante : Ἀγαρί), père de Mibahar, qui fut un des guerriers renommés de l'armée de David, I Par., XI, 38. Dans le passage parallèle, II Reg., XXIII, 36, on lit *Bonni de Gadi* au lieu de *Mibahar filius Agarai*. « Hagri » a la forme d'un nom de race. Voir AGARITE.

AGARÉENS, AGARÉNIENS (hébreu : *Hagrim*, Ps. LXXXII (hébreu : LXXXIII), 7; *Hagrî'îm*, I Par., V, 19, 20; au singulier, *Hagrî*, I Par., XXVII, 31; Septante : Ἀγαραῖοι, I Par., V, 20; Ἀγαρηνοί, Ps. LXXXII, 7; I Par., V, 19; Ἀγαρίτης, I Par., XXVII, 31), peuplade arabe contre laquelle luttèrent les tribus transjordaniques de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé. Plusieurs auteurs la rattachent à Agar, servante d'Abraham et mère d'Ismaël. Leur supposition s'appuie sur le nom lui-même, et sur la confédération de cette peuplade avec Jétur (Ituréens) et Naphis, tous deux fils d'Ismaël, Gen., XXV, 15, confédération mentionnée I Par., V, 19 (d'après l'hébreu). Cependant les Agaréniens sont distingués des Ismaélites dans le psaume LXXXII, 7-9. Gesenius, admettant leur émigration vers le golfe Persique, applique au nom le sens de *fugitifs* d'après l'étymologie, hébreu : *hâgar;* arabe : *hadjar*, « il a fui. » *Thesaurus linguæ heb.*, p. 365. On les assimile généralement aux Agréens, Ἀγραῖοι, dont parlent Strabon, XVI, 767; Ptolémée, V, 19; Pline, VI, 32, et qui, comme les Nabatéens et les Chaulotéens, devaient se trouver sur la route principale de la mer Rouge à l'Euphrate.

Les Agaréens, d'après I Par., V, 10, habitaient à l'orient du pays de Galaad. Le rang qu'ils occupent dans l'énumération des différents peuples ennemis d'Israël, Ps. LXXXII, 7-9, correspond assez bien à ce renseignement, le seul précis que nous possédions; ils sont, en effet, cités entre les Moabites et les Ammonites. Plusieurs auteurs ont cru retrouver le nom et la demeure de cette tribu dans le *Hedjar* ou *Hedjer* actuel, pays qui, plus souvent appelé *El-Hasa*, est compris entre la chaîne des plateaux du *Nedjed* et la côte occidentale du golfe Persique, et s'étend des îles Bahreïn au sud jusqu'à Koveït au nord. Parmi les habitants de cette région se trouvent les *Benou-Hadjâr*, et on mentionne une ancienne ville de ce nom, maintenant en ruines, à deux ou trois journées de Hofhouf, capitale actuelle du pays de Hasa. Mais, dans cette hypothèse, il faut admettre que les Agaréens sont venus prendre possession de cette contrée après avoir été chassés de leur séjour primitif par les tribus transjordaniques d'Israël.

Ce peuple n'est cité dans l'Écriture que pour ses démêlés avec les Hébreux : une seule exception est à faire à propos de Jaziz, membre de cette tribu, qu'on voit parmi les surveillants des troupeaux de David. I Par., XXVII, 31. Du temps de Saül, les Rubénites combattirent contre les Agaréens, et, après les avoir vaincus, « s'établirent dans leurs tentes, sur toute la plage orientale de Galaad. » I Par., V, 10. Plus tard, « les fils de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, tout ce qu'il y avait d'hommes forts portant le bouclier et l'épée, et bandant l'arc et sachant combattre, au nombre de quarante-quatre mille sept cent soixante guerriers, combattirent contre les Agaréens, et (d'après l'hébreu et les Septante) contre Jétur, et Naphis, et Nodab. Et ils furent victorieux contre eux, et les Agaréens et tous ceux qui étaient avec eux furent livrés entre leurs mains... Et ils prirent tout ce qu'ils possédaient, cinquante mille chameaux, et deux cent cinquante mille brebis, et deux mille ânes. » I Par., V, 18-21. Ce butin montre assez quelles étaient les richesses et l'importance de ces tribus pastorales. La conquête, du reste, fut complète, puisque les vainqueurs, ajoute le texte, « s'établirent à la place [des vaincus] jusqu'à la transmigration. » I Par., V, 22. A une époque incertaine, peut-être sous le roi Josaphat, II Par., XX, les Moabites et les Ammonites, encouragés par les Assyriens, furent l'âme d'un soulèvement général des peuples voisins contre Juda, et les Agaréniens entrèrent dans la coalition. Ps. LXXXII, 7. A. LEGENDRE.

AGATE, pierre précieuse, estimée dans l'antiquité comme de nos jours (fig. 41). Elle est nommée deux fois, dans la Vulgate, *achates*, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12 (Septante : ἀχάτης), où elle est la traduction du mot hébreu שְׁבוֹ, *šebô*, qui désigne la seconde pierre de la troisième série des pierres précieuses placées sur le rational du grand prêtre. Voir RATIONAL. L'étymologie du mot *šebô* est douteuse (cf. assyrien : *subû*, « pierre précieuse »), et ne nous donne aucune lumière sur la nature de l'objet qu'il sert à dénommer. Il est possible que *šebô* ait quelque rapport avec le pays de Saba, שְׁבָא, *šebâ'*, d'où les caravanes apportaient sur les marchés de Phénicie, entre autres objets, des pierres précieuses. La traduction des versions anciennes par « agate » n'a d'ailleurs rien d'inacceptable, et elle est, en effet, généralement admise. Suivant Théophraste, *De lapid.*, 58, et Pline, XXXVII, 54 (10), le nom grec et latin de l'agate vient d'un fleuve de Sicile appelé Ἀχάτης, aujourd'hui Drillo, dans le Val di Noto, sur les bords duquel auraient été trouvés les premiers minéraux de cette espèce. L'agate est une variété du quartz à structure concrétionnée. Elle se compose ordinairement de zones concentriques, constituées par une matière siliceuse, qui s'est déposée par couches successives dans une cavité naturelle (fig. 42). Elle est d'une texture très fine, à cassure conchoïde et susceptible d'un beau poli. Généralement translucide, elle offre une grande variété de couleurs et prend différents noms suivant sa nuance : quand les bandes sont peu nombreuses et de couleurs


41. — Cylindre assyrien en agate. Bibliothèque nat.


42. — Agate.

tranchées, on l'appelle onyx et l'on s'en sert pour faire des camées; on l'appelle calcédoine, si elle est gris de perle ou bleuâtre, très translucide; cornaline, si elle est rouge sang ou brun jaunâtre; sardoine, si elle est rouge brun foncé; chrysoprase, si elle est vert pomme; saphirine, si elle est bleu de ciel uniforme; plasma, si elle est vert pré (cette dernière couleur ne se trouve que dans des gemmes antiques), etc. Le principal gisement de l'agate est le terrain de grès rouge. Les pierres précieuses dont fut orné le rational avaient été certainement apportées d'Égypte. On trouvait des agates dans les environs de Thèbes. Pline, XXXVII, 54. F. VIGOUROUX.

AGÉ (hébreu : *'Âgê'*, « fugitif; » Septante : Ἄσα), père de Semma, qui fut l'un des guerriers renommés de l'armée de David. II Reg., XXIII, 11.

AGELLI Antonio ou **AGELLIUS**, selon la forme latinisée de son nom, né en 1532, à Sorrente, au royaume de Naples, entra dans la congrégation des théatins. Jeune encore, il fut envoyé à Rome, où il se fit bientôt remarquer par son érudition, et surtout par sa profonde connaissance de la Sainte Écriture et des langues bibliques. Nommé inspecteur de l'imprimerie vaticane, il en dirigea très heureusement les travaux; c'est là qu'il entreprit une édition du Nouveau Testament grec, enrichie de diverses leçons. Il travailla à l'édition sixtine des Septante, et recueillit en même temps les fragments de l'*Itala*. Enfin il fit partie de toutes les commissions qui, de Grégoire XIII à Clément VIII, furent chargées de reviser la Vulgate. En 1593, sa nomination à l'évêché d'Acerno l'enleva à ses chères études, au grand regret du monde savant. (Lettre de Pierre Morin à Cajetan, 1595). Après quelques années de sage administration, il se démit de son évêché, et quatre ans après, 1608, il mourut à l'âge de soixante-seize ans. Les œuvres scripturaires d'Agellius, écrites en bon latin, sont : 1° *Commentarius in Threnos, collectus ex auctoribus græcis et in eosdem explicatio et catena græcorum Patrum ex ejusdem versione*, in-4°, Rome, 1598; 2° *Commentarius in Psalmos et Cantica*, in-f°, Rome, 1606; Cologne, 1607; Paris, 1611; 3° *Commentarius in Proverbia Salomonis*, Vérone, 1649 (parmi les œuvres du théatin Aloysio Novarini); 4° *Commentarius in prophetam Habacuc*, in-8°, Anvers, 1697. Il composa également en latin d'autres ouvrages restés manuscrits à Rome : un commentaire sur Isaïe, depuis le chap. XX jusqu'à la fin; une explication de Daniel; des notes sur les douze petits prophètes; des notes sur les Épîtres, en grec et en latin; des notes sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse; des extraits des rabbins sur Job; un petit traité des poids et des mesures. Son œuvre principale est son commentaire sur les Psaumes, œuvre vraiment remarquable, et peut-être le meilleur commentaire du XVII[e] siècle, loué sans restriction, non seulement par des catholiques, mais aussi par des protestants et des rationalistes, et en particulier par Rosenmüller, qui s'en sert très souvent, et qui vante son érudition et sa perspicacité. Voici la méthode suivie par Agellius dans son commentaire : dans les passages difficiles ou différents de l'original, il remonte du latin au grec, et du grec à l'hébreu. Par là il arrive souvent à d'heureuses solutions. L'explication suit chaque verset du psaume; elle est claire, abondante, parsemée d'extraits bien choisis dans les meilleures interprétations des Pères. Ils sont empruntés surtout à des commentaires moins connus en Occident, comme ceux de saint Athanase, Origène, Didyme, saint Jean Chrysostome, Théodoret, etc. Le seul reproche général qu'on peut lui faire, reproche que méritent du reste presque tous les commentateurs, c'est de mélanger dans la même note le sens littéral et le sens spirituel, au lieu de traiter ce dernier à part à la fin du psaume. Cette juxtaposition dans chaque note des deux sortes d'explications jette quelque trouble, et empêche de suivre aussi facilement et aussi nettement l'enchaînement des idées dans le sens littéral. Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 368; Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. II, art. *Agellius*; Richard Simon, *Lettres critiques*, lett. 26, édit. de 1730; Ughelli, *Italia sacra*, t. VII. E. LEVESQUE.

AGENOUILLER (s'). Voir ADORATION, PROSTERNEMENT.

AGES DU MONDE. Voir CHRONOLOGIE.

AGGÉE (hébreu : *Ḥaggai*; Septante : Ἀγγαῖος), le dixième des petits prophètes.

I. *Traditions sur Aggée.* — Aggée, disent les traditions, serait né en exil en Chaldée, et serait venu en Judée avec Zorobabel. De concert avec celui-ci, il aurait aidé par ses exhortations et par ses prophéties à rétablir le temple. Il aurait fait partie de la grande synagogue. Il serait mort enfin très âgé, et aurait été enseveli parmi les prêtres avec les honneurs qui leur sont rendus. De tout cela, il n'y a de certain que ce que rapporte l'Écriture, savoir : qu'il vécut après la captivité de Babylone, qu'il contribua efficacement à rebâtir le temple, I Esdr., V, 12; VI, 14, et qu'il écrivit le petit livre qui porte son nom. — Une méprise sur le sens d'Aggée, I, 13 (« nuntius Domini, » *male'ak* [angelus] *Yehôvâh*), fit croire autrefois à plusieurs qu'il était un ange sous forme humaine. De même, c'est en interprétant mal Aggée, II, 4 (héb., 3), que H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Gœttingue, 1868, p. 178, a voulu le ranger parmi ceux qui avaient vu le premier temple : c'est un sens qui n'est pas nécessaire.

II. *Mission d'Aggée.* — Voici quelle fut la mission de ce prophète. Les soixante-dix ans de captivité prédits par Jérémie étaient passés. Cyrus, suscité de Dieu, avait porté son édit de retour. Très peu en profitèrent, relativement parlant. A peine arrivés, ils relevèrent au milieu des ruines et des décombres l'autel des holocaustes. Puis ils se mirent en devoir de rebâtir le temple. Ils en posèrent bientôt les fondements. Après quoi il y eut un arrêt. « Les peuples des pays d'alentour, » les Samaritains surtout, leur firent opposition. Sous le coup de leurs menaces et de leurs intrigues à la cour persane, la jeune colonie « sentit ses bras tomber ». Ainsi contrariés, et déçus dans leur espoir d'une restauration qu'ils avaient rêvée splendide et glorieuse, les Juifs se laissèrent aller au découragement et ils ne firent rien pendant les dernières années de Cyrus et les règnes d'Assuérus et d'Artaxerxès, rois de Perse. Voir ASSUÉRUS et ARTAXERXÈS. Un décret fut même arraché à celui-ci, qui interdisait formellement la reconstruction commencée. I Esdr., IV, 17-22. Les choses en étaient là, lorsque la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (520) Dieu suscita l'esprit de deux prophètes, Aggée et Zacharie. Ces deux grands hommes, « magni spiritus prophetæ, » dit saint Jérôme, *Comm. in Aggæum, Prol.*, t. XXV, col. 1388, éveillèrent de leur torpeur les Judéens négligents. On reprit sous la direction de Zorobabel, satrape de Juda pour les Perses, et de Jésus, fils de Josédec, grand prêtre, l'œuvre interrompue. Les ennemis voisins auraient voulu encore y faire obstacle. Ils écrivirent en ce sens à Darius. Mais Darius, revenant à la politique première de Cyrus, leur fit défense de molester les travailleurs. La reconstruction marcha dès lors à grands pas, et elle était achevée quatre ans après, grâce surtout aux prophètes. I Esdr., VI, 14. On fit la dédicace du nouveau temple le 4 du mois d'adar de l'an 516. I Esdr., VI, 14-15. Voir B. Neteler, *Die Bücher Esdras*, Münster, 1877, p. 9 et suiv. — On voit par là quelle fut en somme la mission d'Aggée. Il fut envoyé de Dieu pour rebâtir le temple et relever les espérances messianiques qui tombaient. C'était une mission du premier ordre. On n'ignore pas, en effet, l'idée qui pour Israël s'attachait au temple : c'était le signe et le symbole de l'alliance passée entre lui et Dieu, le centre du culte et de la religion. Le temple rebâti, c'était à peu d'intervalle et les murs de la ville reconstruits, et la ville

elle-même habitée de nouveau ; et, celle-ci repeuplée, c'était Israël vivant de sa vie propre, vie sociale indépendante, et par conséquent pouvant au temps marqué donner naissance au Christ, selon les promesses faites à Abraham et à David. Or Aggée remplit cette mission pour sa part en secouant les Juifs de leur torpeur, en les animant au travail, malgré le réveil d'anciennes hostilités, I Esdr., v, 1-17, et en faisant des prophéties qui annonçaient au nouveau temple une gloire prochaine, la venue du Messie comprise dans la conversion des Gentils, et assuraient au trône humilié de David une perpétuité que son état présent ne permettait pas de prévoir. Tel est le sens de la vocation et de la mission d'Aggée. Voir J. Knabenbauer, *In Prophetas minores*, t. II, p. 170-173. Cf. F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1873, p. 492, 493 ; P. Schegg, *Geschichte der letzten Propheten*, Ratisbonne, 1854, t. II, p. 153-160.

III. *Analyse de la prophétie d'Aggée.* — Nous avons de lui, dans le petit livre qu'il a laissé, quatre prophéties datées, dont voici le sujet : — 1° Il engage Zorobabel, Josué le grand prêtre et le peuple à reprendre les travaux du temple. Qu'ils ne disent pas que le temps n'est pas venu ; il est venu, au contraire. Si la moisson a été médiocre, si la famine s'est fait sentir, si la sécheresse a frappé le pays, c'est qu'ils ont négligé la reconstruction de la maison de Dieu. Qu'ils s'y mettent enfin, et Dieu sera avec eux. Aggée est écouté par la jeune colonie, qui reprend l'œuvre abandonnée. La prophétie est datée du premier jour du sixième mois de la seconde année de Darius ; on peut y voir un exorde, I, 3 ; un corps de sujet, I, 4-11, et une note historique sur l'effet produit, I, 12-II, 1ª. — 2° Il console Zorobabel, Josué et le peuple, et affermit leur âme ; ils s'attristent de voir la médiocrité du nouveau temple : par rapport à l'ancien, « il est comme s'il n'était pas. » Qu'ils se consolent. Le Dieu des armées n'en sera pas moins fidèle à l'alliance, et il fera luire sous peu les temps messianiques où ce temple recevra par les adorations des Gentils une gloire supérieure à sa gloire passée. La prophétie, qui comprend un exorde, II, 1ᵇ-3, et la prédiction même, II, 4-10, eut lieu le vingt et unième jour du septième mois, en pleine fête des Tabernacles. — 3° Il montre, par deux décisions tirées de la loi rituelle, comment Dieu a dû, malgré les sacrifices qu'ils lui offrent, punir et châtier les Juifs. Ils ont négligé les travaux du temple, c'est pourquoi il y a eu parmi eux disette de blé, de vin et d'huile ; ils les ont repris : désormais Dieu les bénira. Prophétie, II, 11-20, prononcée le vingt-quatrième jour du neuvième mois. — 4° Enfin autre prophétie faite le même jour. Aggée s'adresse à Zorobabel, l'élu de Dieu. Il lui prédit que le Dieu des armées le protégera et le mettra comme un anneau à son doigt, le jour où il bouleversera le ciel et la terre et renversera les empires avec ce qui fait leur force et leur gloire, 21-24.

IV. *Authenticité de la prophétie.* — Il n'est pas douteux qu'Aggée lui-même ne soit l'auteur inspiré des quatre prophéties dont il s'agit. Qu'il les ait écrites et rédigées, c'est ce que prouvent et la tradition tant juive que chrétienne, sans exception, et le livre même : par son contenu, en effet, il ne répugne aucunement à cette attribution ; au contraire, il semble l'exiger ; car le style, les pensées qu'on y remarque conviennent au temps et à la condition du prophète. Qu'il les ait écrites par inspiration, saint Paul, sans parler des deux auteurs de l'Ecclésiastique, XLIX, 13, cf. Agg., II, 24, et d'Esdras, I Esdr., v, 1 ; VI, 14, le dit suffisamment ; il cite, Heb., XII, 27, comme manifestement inspiré un verset célèbre de notre petit écrit, Agg., II, 7 : « Encore une fois. » Toute la tradition, du reste, est constante à cet égard. — Le texte primitif n'a pas été altéré. S'il est divergent dans les manuscrits, ces divergences sont rares, dix ou douze en tout, et encore sont-elles de celles qui viennent de copistes. J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 177, 181, 182, 185, 190 ; de Rossi, *Variæ lectiones, Vet. Test.*, t. III, p. 210 ; *Supplementa*, p. 92. Quant aux versions, elles ne diffèrent pas essentiellement du texte, et en établissent ainsi l'intégrité dogmatique. La Vulgate est très fidèle : très peu d'additions et d'omissions ; une traduction précisant parfois un sens plus large dans l'original : exemple : *bâ'û ḥémdat*, « venient desiderium », II, 7 (Vulgate : « veniet desideratus, » II, 8). Moins littérale est la version grecque : on y voit plus d'additions, II, 10-15, plus d'omissions dont une, II, 6 (5), très considérable ; plus de traductions inexactes ou forcées, plusieurs mauvaises leçons, comme I, 13, *bemale'âkê*, ἐν ἀγγέλοις, au lieu de *bemale'âkût*, « in legatione, » etc. Assez fidèle est la version syriaque ; notons seulement deux mots que ses auteurs ont lu autrement que ne porte l'hébreu actuel : *ḥéréb*, « glaive, » au lieu de *ḥôréb*, « sécheresse, » I, 11, et *hêby'û* ou *iâby'û*, « pour qu'ils apportent, » au lieu de *ûbâ'û*, « et ils viendront, » II, (7). Le Targum, qui est, comme on sait, de Jonathan-ben-Uziel, rend moins le texte qu'il ne le paraphrase, selon son habitude. En somme, l'examen des versions fait voir que leurs auteurs avaient sous les yeux un texte hébreu identique à celui que nous avons. Voir à ce sujet L. Reinke, *Der Prophet Haggai*, p. 23 et suiv.

L'hébreu pur, sans chaldaïsmes, — quelques-uns en signalent cependant quelques traces, — est la langue de ce petit livre. Le style en est simple et grave. Il ne dépasse pas cependant le niveau d'une bonne prose : on dirait celui d'un homme qui fait effort pour parler une langue qu'il sait, mais qui tend à tomber. Quelques interrogations, I, 4, 9 ; II, 4 (3), 13 (12), 14 (13), 20 (19), brisent la monotonie des phrases. Avec les pensées, le style s'élève et devient rythmique, I, 6, 9-11 ; II, 5-7 (6-8) ; 22, 23 (21, 22). Une de ses particularités est de condenser en un mot final toute l'idée qui précède, I, 2ᵇ, 12ᵇ ; II, 6ᵇ, « ne craignez pas, » (5ᵇ), *'al tirâ'û* ; 20ᵇ, « à partir de ce jour, je bénirai, » (19ᵇ), *min hayyôm hazzéh 'abârêk*. Expressions favorites d'Aggée : I, 5, 7, 11, 16, 19, « appliquez vos cœurs ; » II, 5, 8, 9, 10, 12, 24, « dit le Dieu des armées ; » I, 12, 14 ; II, 3, 5, « Zorobabel, Jésus, et le reste du peuple. » Répétition des mots : « esprit, » I, 14 ; « prends courage, » II, 5, dans le même verset. — Ajoutons que le livre n'est pas exactement divisé : le premier oracle doit finir II, 1, certainement, ou du moins II, 1ª, après les mots « le sixième mois ». Le reste fait partie du second oracle : le texte hébreu et la critique l'exigent ainsi. Cf. J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 183.

V. *Psaumes attribués à Aggée.* — On attribue en outre à Aggée, comme à Zacharie du reste, les psaumes CXI et CXLV, qui portent ces noms dans le titre. Mais c'est à tort ; car ni l'hébreu, ni les autres versions, ni la tradition, ne justifient cette attribution. La présence de ces noms a plutôt ici un sens liturgique ; elle indiquerait, selon plusieurs, que c'est par ces prophètes que les psaumes dont il s'agit ont été appliqués au service religieux après l'exil. Suivant le pseudo-Épiphane, *De Vitis prophetarum*, t. XLIII, col. 411, c'est Aggée qui aurait le premier chanté *Alleluia* dans le second temple. D'où l'inscription : « Alleluia. Du retour d'Aggée et de Zacharie. » Cette explication convient également pour les Septante, où les psaumes CXXXVII, CXLV-CXLVIII ont ces mêmes noms, et pour la Peschito, qui les porte dans les psaumes CXXV, CXXVI, CLXV-CXLVIII. On a dit aussi qu'Aggée avait écrit une partie du livre actuel d'Esdras, I Esdr., III, 2-VI, 22 ; ce n'est pas probable, parce que cette partie n'est pas de son style.

VI. *Prophéties messianiques d'Aggée.* — Il y a deux prophéties messianiques dans le livre d'Aggée : — 1° Dans la première, Agg., II, 1ᵇ-10, le prophète prédit au nouveau temple une gloire supérieure à celle de l'ancien. En voici la traduction d'après l'hébreu, II, 7-8 :

Ainsi parle le Dieu des armées,
Encore une fois, et c'est dans peu, et j'ébranlerai le ciel, la terre, la mer et les continents ;
J'ébranlerai tous les peuples,
Et elles viendront, les richesses de tous les peuples,
Et je remplirai de gloire cette maison,
Dit le Dieu des armées ;

Car l'argent, c'est à moi, et l'or, c'est à moi,
Dit le Dieu des armées;
Plus grande sera la dernière gloire de cette maison que la première,
Dit le Dieu des armées;
Et en ce lieu je donnerai la paix,
Dit le Dieu des armées.

On s'accorde à tenir la prophétie pour messianique. On se divise quand il s'agit de l'interpréter et de l'appliquer. Nous l'entendons dans son sens le plus large. Selon nous, il faut y voir : 1° une commotion universelle du ciel et de la terre; 2° puis un ébranlement général de toutes les nations venant successivement au temple et à l'Église dont il est la figure, avec des présents, et 3° enfin une grande manifestation de la gloire promise à ce temple par l'effusion des grâces et des dons surnaturels, dont le mot « paix messianique » est le résumé. Autrement, c'est la prédiction de l'origine, du progrès et de la consommation du royaume de Dieu au milieu des bouleversements de la nature et du monde moral, à partir du premier siècle chrétien jusqu'à la fin du monde, et au delà dans l'éternité. Que cette prédiction ait cette largeur de sens, c'est ce que prouvent le contexte, les textes parallèles et l'histoire : le contexte, car les termes employés sont très étendus, et ce n'est pas la mention du temple nouveau, — puisqu'il figure l'Église universelle et immortelle, — qui peut les restreindre; les textes parallèles, car les trois idées exprimées ici, — idées messianiques du reste, — se trouvent déjà ailleurs, Joel, II, 30, 31; Is., XXIV, 19-23; LI, 16; LXV, 17; LXVI, 22; II, 12 et suiv.; XIX, 21; Mich., V, 10; Is., LX, 5-7, 11; II, 2 et suiv.; XIV, 1; XLIX, 17 et suiv.; LX, 4-16; Mich., IV, 1; Is., IX, 6 (cf. Gen., XLIX, 10); Ps. LXXI; Is., IX, 7; Mich., V, 1, etc.; l'histoire : elle témoigne, en effet, que l'Église s'est ainsi établie. Préparée dès le temps d'Aggée, car on peut considérer les quatre siècles qui suivirent comme un prélude, elle s'est fondée et développée dans les miracles et les commotions physiques et politiques, commotions qui finiront au dernier jour, quand le ciel et la terre passeront pour faire place à de nouveaux cieux et à une terre nouvelle. II Petr., III, 10, 13. D'autre part, les peuples se sont ébranlés peu à peu et sont entrés en foule dans l'Église. Ils y entrent encore, y apportant des adorations et des présents. Elle-même enfin a été glorifiée d'abord dans le temple nouveau, où Jésus-Christ a parlé, enseigné, opéré des miracles; puis dans le monde entier, par les biens de la grâce et les espérances célestes qu'elle y répand. Telle est l'extension que nous donnons à cette prophétie. Il serait trop long d'exposer les autres opinions sur cet objet. On les trouvera dans L. Reinke, *ouvr. cit.*, p. 77 et suiv., et dans J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, t. II, p. 190, 199.

Voici *quelques explications du texte :* 1° dans Agg., II, 7ᵇ, les versions anciennes diffèrent. A nous en tenir à l'hébreu, nous pensons qu'il faut traduire : « Encore une fois, [le temps] est court, » et cette traduction se justifie par la grammaire et en partie par les Septante. — 2° Agg., II, 8ᵇ: *Et veniet desideratus cunctis gentibus*, « et le désiré de toutes les nations viendra. » Ainsi traduit la Vulgate, que suit une certaine tradition. L'hébreu actuel se traduit autrement. Il porte *ûbâ'û ḥémdaṭ kol haggôïm;* mot à mot : *et venient desiderium omnium gentium,* « et viendront le désir de toutes les nations. » *Desiderium*, « le désir, » s'entend au sens collectif de ce que désirent tous les peuples; je veux dire les richesses, les choses précieuses. Telle est l'opinion du P. Knabenbauer. Et il l'appuie sur les Septante, le chaldéen et le syriaque, sur le contexte, II, 8, sur un endroit parallèle, Is., LX, 5, et surtout sur le mot *ḥémdaṭ,* sujet singulier du pluriel *bâ'û*, « ils viendront. » Nous souscrivons à cette opinion. Le seul inconvénient qu'elle offre est la suppression d'un argument messianique communément donné. Mais, outre que la prophétie ne cesse pas pour cela de se rapporter au temps du Messie, quoique non à sa personne, du moins directement, la vérité doit toujours prévaloir sur l'intérêt de l'apologétique. — 3° Agg., II, 10ᵃ. L'hébreu peut être rendu comme dans la Vulgate; il peut aussi se traduire par « major erit gloria domus istius novissima quam prima ». Le temple, en ce cas, serait pris en général, comme un ensemble, et ce qui serait mis en comparaison, ce ne sont pas alors les deux temples, mais les deux gloires, celle de l'origine et celle de la fin d'un seul et même temple. On a l'avantage, dans ce dernier sens, d'écarter la discussion si vieille de l'identité matérielle existant entre le temple de Zorobabel et le temple d'Hérode. Cf. Pusey, *The minor Prophets,* 1875, p. 497. Voir, sur toute cette prophétie : J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, t. II, p. 183-199; L. Reinke, *ouvr. cit.*, p. 68 et suiv.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* t. I, p. 515-524; F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* 2ᵉ édit., p. 501-514 [très substantiel].

2° La seconde prophétie messianique, Agg., II, 21-24, concerne Zorobabel, à qui Dieu promet son appui et sa faveur. Plusieurs attribuent à cet oracle un sens littéral et un sens spirituel. Au sens littéral, il s'entendrait, selon eux, de ce prince devenu parmi les troubles de son temps l'élu de Dieu, comme l'anneau de sa main, Eccli., XLIX, 14. Au sens spirituel, il se rapporterait au Messie, dont Zorobabel fut par plus d'un trait la figure. Mais d'autres ne pensent pas ainsi. Il n'y aurait, disent-ils, en cet oracle qu'une seule espèce de sens, le sens littéral, qui se rapporterait en somme aux chefs du peuple de Dieu, et notamment au Messie. Je le crois volontiers, car : 1° l'unité étroite des versets qui le composent, 2° la largeur de sens qui en caractérise les mots, et 3° l'histoire connue s'opposent à ce qu'on l'explique du seul Zorobabel, et exigent, au contraire, qu'on l'interprète de la race de David, et spécialement du Messie. Réalisé partiellement en Zorobabel et dans tous les princes de sa lignée, cet oracle a atteint son suprême accomplissement en Jésus, fils de David par Zorobabel, Matth., I, 12; Luc., III, 27. Les empires sont tombés successivement pour lui ouvrir la voie; ils tombent encore. Dans toutes ces ruines, il fonde lui-même son royaume, le royaume de David son père, qui doit durer éternellement. Dan., II, 44; Heb., XII, 28. Il est ainsi sous la protection de Dieu, qui en a fait, par l'union hypostatique, comme l'anneau de sa main, et cela « parce que je l'ai choisi », dit le Dieu des armées, *ki bekâ bâḥarti.* Cf. F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* p. 521 et suiv.; J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, t. II, p. 206 et suiv.

VII. *Auteurs principaux ayant spécialement écrit sur Aggée.* — J. Elkius, *Comment. super Hagg. prophet.*, in-4°, Salignac, 1538 (texte hébreu, version grecque, Vulgate); * G. Wicelius, *Enarratio in Haggæum,* in-8°, Mayence, 1541; * J. Mercier, *Scholia et versio ad prophet. Haggæum,* Paris, 1551; J. J. Grynæus, *Commentatio in Haggæum,* in-8°, Genève, 1581; * Tarnov, *In Haggæum comment.*, Rostock, 1624; * H. Varenius, *Exercitationes duæ in Haggæum,* Rostock, 1648, et *Trifolium propheticum, seu Tres prophetæ explicati,* ibid., 1662; * H. Reinbeck, *Exercitationes in prophet. Hagg.*, in-4°, Brunswick, 1692; * D. Pfeffinger, *Notæ in prophet. Haggæum,* in-4°, Strasbourg, 1703; * F. Woken, *Adnotationes exegeticæ in prophetiam Haggæi. Adduntur vindiciæ historicæ,* Leipzig, 1719; * N. Heplen, *Vaticinia Haggæi vertit, illustravit,* Lund, 1799; * J. G. Scheibel, *Observationes criticæ et exegeticæ ad vaticinia Hagg., cum prolegomenis,* in-4°, Breslau, 1822; * A. Kohler, *Die Weissagung Haggai's,* Erlangen, 1860; L. Reinke, *Der prophet Haggai,* in-8°, Munster, 1868; * W. Pressel, *Commentar zu die Schriften des prophet. Haggai, Sacharya und Maleachi,* Gotha, 1870; * T. T. Perowne, *Haggai and Zechariah,* in-12, Cambridge, 1888. E. PHILIPPE.

AGGI (hébreu : *Ḥaggi*, « joyeux, en fête; » Septante : Ἀγγίς), second fils de Gad et petit-fils de Jacob, Num.,

xxvi, 15. Son nom est écrit *Haggi* dans la Vulgate, Gen., xlvi, 16. Ce nom paraît être une abréviation de *Ḥaggîyah*, « Jéhovah est ma joie de fête. » Cf. I Par., vi, 15.

AGGITE (hébreu : *Haḥaggi;* Septante : ὁ Ἀγγί), famille dont Aggi, fils de Gad, fut le père. Num., xxvi, 15.

AGGITH. Voir Haggith.

AGIER Pierre-Jean, magistrat, né à Paris en 1748, député suppléant de la capitale aux états généraux pour le tiers état, nommé en 1802 vice-président du tribunal d'appel, exerça cette fonction avec grande équité et droiture jusqu'à sa mort, en 1823. En même temps que certains ouvrages de jurisprudence, il composa plusieurs écrits relatifs à l'Écriture Sainte, publiés à un petit nombre d'exemplaires, et à peu près oubliés aujourd'hui : 1° *Psaumes nouvellement traduits sur l'hébreu, et mis dans leur ordre naturel, avec des explications et des notes critiques, et auxquels on a joint les Cantiques évangéliques et ceux des Laudes, selon le Bréviaire de Paris, également avec des explications et des notes*, 3 in-8°, Paris, 1809. Les Psaumes sont divisés en trois parties : ceux qui contiennent des prophéties relatives à la venue de Jésus-Christ, ceux dont les prophéties concernent l'Église, et les psaumes moraux. 2° *Psalmi ad hebraicam veritatem translati et in ordinem naturalem digesti; accesserunt Cantica tum evangelica, tum reliqua, in Laudibus, juxta Breviarium parisiense decantata*, in-16, Paris, 1818. C'est l'abrégé du précédent. 3° *Prophéties concernant Jésus-Christ et l'Église, éparses dans les Livres Saints, avec des explications et des notes*, in-8°, Paris, 1819. 4° *Les Prophètes nouvellement traduits de l'hébreu, avec des explications et des notes critiques*, 9 vol. in-8°, Paris, 1820-1822. 5° *Commentaires sur l'Apocalypse, par l'auteur de l'explication des Psaumes et des prophéties*, 2 in-8°, Paris, 1823. Dans ces ouvrages, Agier soutient le Millénarisme, et l'ardent janséniste s'y manifeste presque à chaque page. Directement ou par des allusions malignes, il attaque le pape, les évêques et surtout les jésuites. La préface de ses *Prophéties éparses* contient contre eux une seule phrase, mais une phrase curieuse de deux pages et demie. Ces ouvrages n'étaient pas sans valeur à l'époque où ils parurent ; toutefois ils ne méritent pas maintenant d'être tirés de l'oubli où ils sont tombés. E. Levesque.

AGNEAU. Voir Brebis.

AGNEAU DE DIEU, nom symbolique donné à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Isaïe, liii, 7, compare le Messie souffrant à un agneau à cause de sa résignation. Dans le Nouveau Testament, le Sauveur est appelé « agneau de Dieu », parce qu'il est la victime, chargée de nos péchés, qui s'offre à Dieu pour les expier. Joa., i, 29, 36; Apoc., v, 6, etc. L'agneau pascal, dont le sang servit à marquer les portes des maisons où habitaient les Israélites en Égypte, au moment de la dixième plaie, Exod., xii, 7, et mit ainsi les enfants de Jacob à l'abri des coups de l'ange exterminateur, ℣. 13, était la figure de cet agneau divin qui devait s'immoler à la dernière Pâque pour nous sauver de la mort éternelle : « Agnus redemit oves, chante l'Église dans la prose de la fête de Pâques, Christus innocens Patri reconciliavit peccatores. » Saint Jean, dans son Évangile, xix, 36, nous montre expressément dans le rite de l'immolation de l'agneau pascal chez les Juifs, Exod., xii, 46; Num., ix, 12, une prophétie figurative d'une des circonstances de la passion de Notre-Seigneur : « On ne lui brisa point les jambes. » Joa., xix, 33. Le quatrième évangéliste, qui avait appris de saint Jean-Baptiste à voir en Jésus « l'agneau de Dieu chargé des péchés des hommes », Joa., i, 29, 36, se plut toujours à considérer son maître sous cet emblème, qui est devenu justement, dès les premiers temps du christianisme, un des emblèmes du Sauveur les plus chers aux chrétiens (fig. 43), et, dans son Apocalypse, il lui donne souvent le nom d'« Agneau », v, 8; xiv, 4; xxi, 14, etc.; il le représente immolé dans le ciel, v, 6; assis sur un trône, vii, 17; xxii, 1, 3; adoré par les vingt-quatre vieillards, v, 8, et par tous les élus, vii, 9-10, qui chantent, avec les esprits célestes, « le cantique de l'Agneau, » xv, 3, un hymne de louanges à sa gloire. Les élus sont victorieux par sa force, xii, 11; xvii, 14; et ils seront sauvés parce qu'ils ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau,



43. — Jésus-Christ représenté sous l'image de l'Agneau portant la houlette et le vase à lait, attributs du Bon Pasteur. D'après Aringhi, tav. i, p. 537.

vii, 14; il habite avec eux la céleste Sion, et ils le suivent partout où il va, xiv, 1-4, prenant part au festin nuptial de ses noces avec l'Église, son épouse, xix, 7, 9; xxi, 9. Il est le temple du ciel; il en est la lumière, xxi, 22, 24, et l'on ne peut y entrer qu'autant que l'on est inscrit « dans le livre de vie de l'Agneau », xxi, 27; cf. xxiii, 14.

L'Église, à la suite de saint Jean, nous montre en Notre-Seigneur « le véritable Agneau », dont les victimes offertes en sacrifice dans l'ancienne loi n'étaient que la figure : *Hic est verus Agnus, qui abstulit peccata mundi* (Préface de Pâques), et, dans les Offices de l'Avent et du Carême, elle applique avec les Pères au divin Rédempteur les passages des prophètes où elle retrouve le nom de l'agneau : *Emitte agnum, Domine, dominatorem terræ :* « Envoyez, ô Seigneur, l'agneau qui doit devenir le maître de la terre. » Is., xvi, 1. *Et ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam :* « Je suis comme un agneau plein de mansuétude que l'on porte [au boucher] pour le faire égorger. » Jer., xi, 19. Dans ce dernier passage, Jérémie parle de lui-même, mais il est une figure de Notre-Seigneur dans les persécutions qu'il endure de la part de son peuple. Quant aux paroles d'Isaïe, elles se lisent dans sa prophétie contre les Moabites, et font allusion, dans le sens littéral, au tribut considérable que le roi de Moab avait autrefois payé en brebis au roi d'Israël. IV Reg.,

III, 4; elles doivent se traduire : « Envoyez [en tribut] vos agneaux, [ô roi de Moab], au maître de la terre [du peuple de Dieu]. » Le mot: *Domine*, « Seigneur, » n'est pas dans le texte original. L'application de ce verset à Jésus-Christ n'est donc pas faite dans le sens primitif, mais elle n'en est pas moins très heureuse, et elle nous présente sous cette belle image de l'agneau, l'un des animaux les plus doux et les plus faibles, Notre-Seigneur devenant malgré sa douceur, Matth., XII, 20, et sa faiblesse apparente, le maître du monde. Les victoires des Hébreux sur leurs ennemis n'étaient que la figure des victoires plus grandes que devait remporter le Messie, et les peuples qui leur payaient tribut étaient le type des peuples qui devaient accepter un jour le joug du Christ.

F. VIGOUROUX.

AGNEAU PASCAL, agneau mâle, sans tache, d'un an, que les Israélites devaient manger avec des rites particuliers dans la célébration de la fête de Pâques. Exod., XII, 3-11; Num., IX, 10-12; Deut., XVI, 2-6. Voir PÂQUES.

AGONIE DE NOTRE-SEIGNEUR. Après la prière qui termina le discours de la Cène, Jésus alla avec ses Apôtres dans un jardin appelé Gethsémani (voir GETHSÉMANI), et aussi jardin des Oliviers, situé au pied de la montagne qui porte le même nom, au nord-est de Jérusalem, dont il est séparé par le torrent de Cédron. C'est dans ce jardin qu'eut lieu l'agonie de Notre-Seigneur, et c'est là que commença la passion proprement dite du Sauveur.

Jésus n'y entra qu'avec les trois Apôtres Pierre, Jacques et Jean. Les huit autres, à qui le Sauveur avait dit : « Asseyez-vous ici, tandis que j'irai là-bas pour prier, » Matth., XXVI, 36, se tinrent probablement à l'entrée du jardin. Dès que Jésus fut seul avec ses Apôtres privilégiés, il se mit à dire : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Matth., XXVI, 38. C'est une tristesse parvenue à son degré suprême. « Il y avait assez de douleur, dit Bossuet, *Sermon du vendredi saint*, pour lui donner le coup de la mort. Il serait donc mort par le seul effet de cette douleur, si une puissance divine ne l'eût soutenu pour le réserver à d'autres supplices. »

Les commentateurs se sont demandé comment on peut concilier la tristesse de Notre-Seigneur avec la vision intuitive ou béatifique dont il jouissait en vertu de l'union de la nature divine avec la nature humaine, ou union hypostatique. Les uns, comme saint Ambroise et dom Calmet, admettent que la tristesse de Jésus au jardin des Oliviers était sans aucun mélange de joie. D'après eux, Dieu, par sa puissance, a pu séparer l'effet de la cause; c'est-à-dire qu'en conservant à la très sainte âme du Sauveur la vision intuitive, il a pu empêcher qu'elle n'y produisît la joie, qui en est l'effet naturel. Les autres répondent que la joie et la tristesse se trouvent tout à la fois dans l'âme de Jésus au jardin des Oliviers. La contradiction, qui paraît manifeste, n'existe en aucune façon; nous savons que deux causes différentes peuvent produire dans la même personne une grande tristesse ou une grande joie. C'est le sentiment de saint Thomas. « La joie de la béatitude, dit-il, n'est pas directement opposée à la douleur de la passion, par la raison que ces deux sentiments ne portent pas sur le même objet. Or rien n'empêche que les contraires ne se trouvent dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport. » *Sum. theol.*, III, 46, 8, ad 1.

Après avoir fait connaître à ses Apôtres sa tristesse mortelle, Jésus leur dit : « Tenez-vous ici, et veillez avec moi. » Matth., XXVI, 38. En parlant ainsi, il désignait un rocher assez bas, sur lequel plusieurs personnes pouvaient s'asseoir et se coucher commodément. Après cette recommandation, il s'éloigna d'eux à la distance d'un jet de pierre. Luc., XXII, 41. Or, à cette distance du rocher, à soixante mètres, en s'avançant vers le nord, on trouve précisément une grotte dans laquelle Notre-Seigneur se serait retiré pour son agonie. Les trois Apôtres ne tardèrent pas à s'endormir sur le rocher.

Jésus seul va épancher son cœur devant son Père céleste. Il se met à genoux, se prosterne la face contre terre, Matth., XXVI, 39; Luc., XXII, 41; Marc., XIV, 35, et dit : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant non pas comme je le veux, mais comme vous le voulez. » Matth., XXVI, 39. Dans ces paroles, Jésus parle en Fils de Dieu, puisqu'il s'adresse à son Père, et en même temps il nous donne l'exemple de la résignation la plus complète. C'est de sa nature humaine que s'échappe ce désir conditionnel. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 515. Le calice que Jésus devait boire jusqu'à la lie désigne sa passion et sa mort. C'est la première cause de sa tristesse, mais ce n'est pas la cause unique, ni même la principale. Les péchés des hommes, voilà la vraie raison de son immense douleur. Jésus va souffrir comme le représentant du genre humain coupable. Une autre cause de sa douleur, c'est l'ingratitude des hommes rendant inutiles toutes ses douleurs, et ne s'en servant que pour s'attirer une condamnation plus terrible.

« Cependant non pas comme je le veux, mais comme vous le voulez. » Matth., XXVI, 39. Le Sauveur marque ainsi la distinction des deux natures : comme homme, il voudrait échapper aux souffrances; mais en tant qu'il est un avec son Père et le Saint-Esprit, il accepte le calice.

Après avoir triomphé de ses terreurs par sa soumission à la volonté de son Père, il revient auprès des trois Apôtres et les trouve endormis. Matth., XXVI, 40. C'est la tristesse, nous dit saint Luc, qui avait alourdi leurs paupières. Luc., XXII, 45. S'adressant à Pierre, Jésus dit : « Ainsi vous n'avez pu veiller une heure avec moi? » Matth., XXVI, 40. Ces derniers mots, bien qu'il ne faille pas en presser la signification, déterminent le temps qu'a duré la première partie de l'agonie du Sauveur. « Veillez et priez, ajoute-t-il, afin que vous n'entriez pas en tentation. L'esprit sans doute est prompt, mais la chair est faible. » Matth., XXVI, 41. Il exhorte les Apôtres à veiller et à prier afin qu'ils ne succombent pas à la tentation, c'est-à-dire à la grande épreuve qu'il leur avait prédite et qui s'approchait. Le danger le plus immédiat pour les Apôtres était celui d'abandonner le Messie. Les consolations les plus légitimes font défaut à Jésus. Sans secours du côté des siens, il retourne vers son Père. Il s'en alla une seconde fois et pria, disant : « Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que votre volonté soit faite. » Matth., XXVI, 42. Sa prière exprime la soumission la plus complète.

Après cette seconde prière, il vient de nouveau vers ses disciples; mais il les trouve endormis. Nous ne savons ce que Jésus leur dit; toutefois on est certain qu'il leur parla, puisque saint Marc, XIV, 40, nous apprend que les Apôtres ne savaient que lui répondre. Jésus s'éloigna d'eux pour la troisième fois et pria, disant les mêmes paroles. Matth., XXVI, 44. Et alors un ange du ciel lui apparut, le fortifiant, et, étant tombé en agonie, il priait plus longuement; et sa sueur devint comme des gouttes de sang qui découlaient jusqu'à terre. Luc., XXII, 43, 44. La consolation apportée par l'ange au Messie consista dans une effusion de mâle courage, pour qu'il ne pliât pas sous son fardeau. L'ange fortifia Jésus en vue de son agonie; c'est après l'apparition de l'ange que l'agonie atteignit son maximum d'intensité. Le mot agonie signifie lutte dernière. La lutte soutenue par Jésus est la lutte suprême. Cette lutte s'engage entre Dieu offensé et le médiateur des hommes, qui n'emploie d'autre arme que la prière.

On a dit que le Sauveur souffrit alors toutes les douleurs de l'enfer, sauf le désespoir. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'émotion de son âme bouleversa son être physique. Le sang, vivement agité, finit par pénétrer à travers les vaisseaux conducteurs, et s'échappa avec la sueur abondante qui ruisselait de tout son corps. Les exégètes regardent généralement cette sueur de sang comme un fait miraculeux. Voir SUEUR DE SANG. Jésus, dans sa prière, se soumet pleinement à son Père; il se relève plus fort que la douleur : sa victoire est complète.

Il vient alors à ses disciples, et il les trouve encore endormis. Luc., XXII, 45. « Dormez maintenant et reposez-vous, » leur dit-il. Matth., XXVI, 45. La plupart des commentateurs remarquent que ces paroles sont pleines de pitié et de tendresse. Jésus est assez fort pour se passer de tout secours humain; il permet donc à ses Apôtres de se reposer un peu. Il s'écoula après ces paroles un temps plus ou moins considérable; et au moment où Judas arriva avec ses sicaires, le divin Maître réveilla les trois Apôtres en leur disant: « C'est assez; l'heure est venue où le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs. Levez-vous. Allons! voici que s'approche celui qui me livrera. » Matth., XXVI, 45, 46; Luc., XXII, 46; Marc., XIV, 41, 42. Et Jésus s'avança d'un pas ferme au-devant du traître qui allait le livrer et des ennemis qui venaient s'emparer de lui. En même temps, il se dirigeait vers les autres Apôtres, qui étaient à l'entrée du jardin, afin de les protéger contre l'ennemi qui arrivait. Il pouvait être onze heures du soir.

G. MARTIN.

AGORA, Ἀγορά, mot assez fréquemment employé dans le texte grec du Nouveau Testament, et traduit dans la Vulgate latine tantôt par *forum*, tantôt par *platea*. Il désigne: 1° en général, une place publique, ou une rue grande et large, Matth., XI, 16; XX, 3; XXIII, 7; Marc., VI, 56; XII, 38; Luc., VII, 32; XI, 43; XX, 46; 2° plus spécialement, un marché, un lieu de réunion où l'on vend et l'on achète, où l'on tient des assemblées et où l'on rend la justice. Act., XVI, 19; XVII, 17. 3° D'après plusieurs commentateurs, ἀγορά aurait une troisième signification dans saint Marc, VII, 4, où il est dit que les Pharisiens ne mangent point, ἀπὸ ἀγορᾶς, ἐὰν μὴ βαπτίσωνται, *a foro nisi baptizentur*. Ce passage est généralement traduit en ce sens que les Pharisiens, lorsqu'ils reviennent du marché, ne mangent qu'après s'être lavés, pour se purifier des souillures qu'ils peuvent avoir contractées en se mêlant à la foule; mais quelques interprètes pensent que le mot *agora* signifie dans cet endroit les choses achetées au marché, non le lieu même où se tient le marché. C'est l'opinion de Paulus, de Kuinoel, d'Olshausen, de Lange. Voir Lange-Schaff, *Commentary on the Holy Scripture, the Gospel according to Mark*, 6e édit., in-8°, Édimbourg (sans date), p. 64. Le sentiment contraire, qui est celui des anciens, est beaucoup mieux établi. Voir H. Alford, *The Greek Testament*, 2e édit., Londres, 1854, t. I, p. 327; C. F. A. Fritzsche, *Evangelium Marci*, in-8°, Leipzig, 1830, p. 264-266. — Sur l'*Agora* d'Athènes, voir ATHÈNES.

F. VIGOUROUX.

AGRAFE, crochet qui sert à attacher un vêtement, et qui peut être en matière plus ou moins précieuse et plus ou moins orné. D'après l'interprétation assez vraisemblable de Kimchi, l'ornement appelé *hâh*, que les femmes israélites offrent dans le désert du Sinaï pour la fabrication des vases sacrés, Exod., XXXV, 22, serait une agrafe de métal. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 497. Nous en ignorons d'ailleurs la forme. La Vulgate traduit *armillas*, « bracelets ». — Le mot *mehaberôt*, I Par., XXII, 3 (Vulgate: *juncturas*), paraît désigner des *fibulæ*, attaches ou crampons de fer. Gesenius, *Thesaurus*, p. 443; F. Keil, *The books of the Chronicles*, trad. Harper, p. 243. — *Qérés*, Exod., XXVI, 6, 11, 33; XXXV, 11; XXXVI, 13, 18; XXXIX, 33 (hébreu), que la Vulgate a traduit en plusieurs endroits par *fibula*, Exod., XXVI, 11; XXXVI, 18, signifie aussi une espèce d'agrafe. — Enfin πόρπη, *fibula*, dans I Mach., X, 89; XI, 58; XIV, 44, est le nom d'une sorte d'agrafe ou boucle d'or qui ne pouvait être portée que par de grands personnages. Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, 12. Une boucle de ce genre, trouvée à Herculanum (fig. 44), peut nous donner une idée de ce qu'était cette espèce d'ornement.



44. — Agrafe (πόρπη).

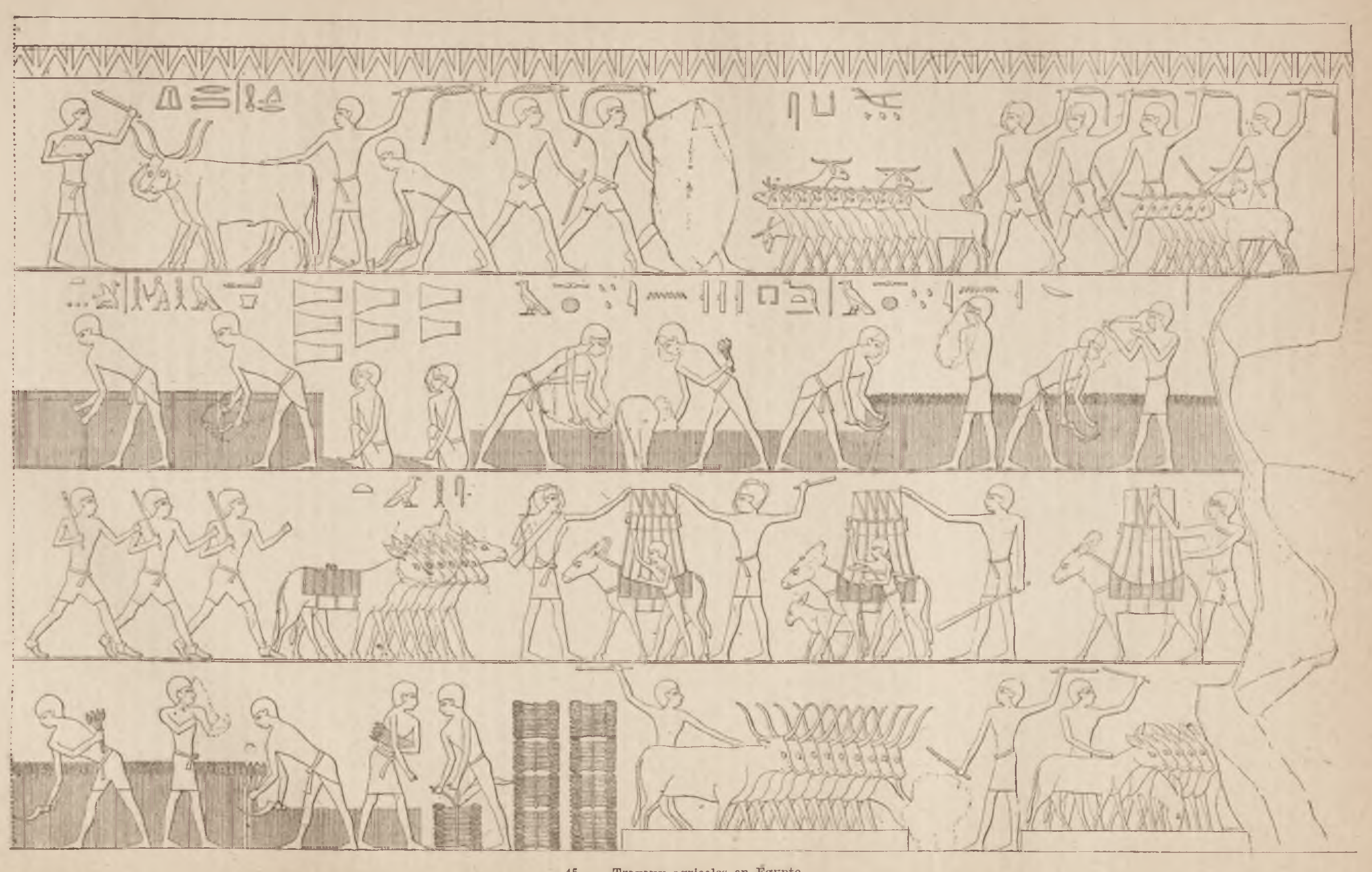
1. AGRICOLA Conrad, auteur de la première Concordance complète de la Bible allemande. Voir CONCORDANCES DE LA BIBLE. *Concordances allemandes*.

2. AGRICOLA François, théologien catholique, né à Lunen, près d'Aldenhoven, dans le duché de Juliers (Prusse rhénane), fut curé de Roding, puis de Sittard, où il mourut en 1621. Il montra un zèle ardent pour la défense de la foi catholique et l'extirpation de l'hérésie: ses nombreuses œuvres théologiques, polémiques, scripturaires, en font foi. Ces dernières sont: 1° *Commentarium de Verbo Dei scripto et non scripto, sive de Sancta Scriptura*, etc., in-8°, Liège, 1597; 2° *De assidua lectione Sanctæ Scripturæ ejusque interpretibus orthodoxis*, in-12, Liège, 1600. Cf. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 585; Valère André, *Bibliotheca belgica*, 2e édit., 1643, p. 220; J. Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 280.

3. AGRICOLA Jean, théologien protestant, appelé aussi *Islebius*, d'Eisleben, où il naquit le 20 avril 1492, avait pour véritable nom *Schnitter*, « moissonneur. » Suivant l'usage du temps de latiniser son nom, il prit celui d'Agricola. Longtemps ami de Luther et de Mélanchton, il rompit avec eux en se faisant le chef des Antinomiens, qui soutenaient l'inutilité de la loi évangélique pour le salut. Abandonnant bientôt cette erreur, il quitta Wittemberg et alla à Berlin, en 1540, pour remplir l'office de prédicateur protestant à la cour; il y mourut le 22 septembre 1566. Outre ses ouvrages de controverse, on a de lui, écrits dans un style clair, élégant: 1° *Commentarius in Evangelium Lucæ*, in-8°, Augsbourg, 1515; Nuremberg, 1525; Haguenau, 1526; 2° *Commentarius in Epistolam Pauli ad Colossenses*, in-8°, Wittemberg, 1527; 3° *Commentarius in Epistolam Pauli ad Titum*, in-8°; Haguenau, 1530; 4° *Historia passionis et mortis Christi*, in-f°, Strasbourg, 1543. Cf. Unger, *Dissertatio de J. Agricola*, in-4°, Leipzig, 1732; Kordes, *J. Agricola's Schriften möglichst vollständig verzeichnet*, in-8°, Altona, 1817; G. Kawerau, *Johann Agricola von Eisleben*, in-8°, Berlin, 1881.

4. AGRICOLA Michel, né en Finlande, étudia la théologie à l'université de Wittemberg. Lié avec Luther, qui le recommanda à Gustave Ier, il devint ministre luthérien à Abo, en 1539. De là on l'envoya prêcher le christianisme en Laponie. Nommé en 1554 évêque d'Abo par Gustave Ier, il mourut en 1557. On lui doit la première traduction en finnois du Nouveau Testament et du Psautier, imprimée à Stockholm, 1548; rare.

AGRICULTURE CHEZ LES HÉBREUX. — I. *Origines de l'agriculture*. — La culture de la terre fut, avec l'élève des troupeaux, l'occupation principale des Hébreux en Palestine. L'origine de ces deux arts nourriciers de l'homme remonte à l'origine même de l'humanité. Même avant la chute, Adam, placé dans le jardin de l'Éden, devait le cultiver, le garder, Gen., II, 15, et se nourrir de ses fruits. Gen., II, 16; cf. I, 29. S'il n'avait point péché, le travail ne lui aurait coûté ni fatigue ni peine. En punition de sa désobéissance à Dieu, il fut condamné à manger son pain à la sueur de son front, Gen., III, 19, c'est-à-dire qu'il ne put faire produire à la terre



45. — Travaux agricoles en Egypte.

VIe dynastie. Tombeau de Saulet el-Meitin. Lepsius, Abth. II, pl. 106.

la nourriture qui lui était indispensable pour vivre qu'à la condition de la cultiver avec beaucoup de labeur et d'efforts. Le texte sacré ne nous dit rien sur la manière dont le premier homme exécuta l'arrêt divin porté ainsi contre lui; mais il nous apprend que les deux fils d'Adam, Abel et Caïn, instruits sans doute par leur père, furent, le premier, « pasteur de troupeaux, » et le second, « agriculteur. » Gen., IV, 2. Le mot agriculteur, *agri cultor*, est la traduction littérale de l'expression hébraïque *'ôbêd 'adâmâh*, « cultivant la terre. »

Le travail des champs fut particulièrement dur pour les premiers cultivateurs. Tout dut d'abord être fait à la main. Les animaux domestiques ne purent être employés sans doute que plus tard au labour et au transport. Jabel, un descendant de Caïn, qui est appelé « le père des troupeaux », Gen., IV, 20, fut peut-être celui qui assujettit ces précieux auxiliaires de l'homme à son service, et qui apprit à ses frères à les utiliser comme bêtes de somme et comme instruments de culture. Il fallut, au commencement, que Caïn et ses enfants se contentassent de leurs bras et des instruments grossiers qu'ils inventèrent probablement de bonne heure pour fouir et remuer la terre, pour arracher les ronces et les épines, pour récolter ensuite le fruit de leur labeur. Les instruments en métal, d'un usage plus commode et plus durable, furent inventés avant le déluge par Tubalcaïn, Gen., IV, 22, et ce fut là un nouveau progrès pour l'agriculture. Nous ignorons du reste en quoi elle consistait proprement à cette époque, ce que l'on cultivait, et de quelle manière on cultivait. Nous savons seulement qu'après le déluge Noé s'adonna spécialement à l'agriculture, qu'il planta la vigne et qu'il fit du vin. Gen., IX, 20-21.

II. *L'agriculture au temps des patriarches.* — Les patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, ayant vécu en nomades, s'occupèrent surtout d'élever des troupeaux, et leur richesse consista principalement en brebis, chèvres, bœufs, ânes et chameaux. Gen., XII, 16; XIII, 5-7; XXVII, 9; XXX, 43; XXXII, 7; XXXIII, 9; XXXVI, 7; XLVI, 34, etc. Ils cultivèrent cependant aussi le blé, du moins en certaines circonstances, lorsqu'un séjour assez long dans le même endroit leur permit d'attendre la récolte. C'est ainsi qu'Isaac sema à Gérare du blé qui lui produisit cent pour un. Gen., XXVI, 12. Un des songes de Joseph, voyant les gerbes liées par ses frères adorer sa propre gerbe, Gen., XXXVII, 7, est une allusion à la moisson. Pendant leur séjour en Égypte, les Israélites furent surtout pasteurs, Gen., XLVI, 32, 34; Exod., X, 26; mais ils ne purent négliger complètement l'agriculture proprement dite dans la terre fertile de Gessen, où ils habitaient, et ils durent s'initier aux pratiques agricoles des Égyptiens, qui étaient très avancés dans l'art de faire produire la terre.

Les textes et plus encore les monuments figurés de la vallée du Nil nous fournissent de nombreux renseignements sur la manière dont les Égyptiens cultivaient le pays. Les salles funéraires, dans les tombeaux, reproduisent fréquemment les diverses opérations agricoles, labourage, semailles, moisson, battage du blé, mise du grain dans les greniers, cultures diverses, etc. (fig. 45). Le Pentateuque y fait aussi plusieurs fois allusion. Gen., XLI, 17-32, 47; Exod., IX, 31-32; Num., XI, 5; Deut., XI, 10, etc.

A l'école des Égyptiens, les Israélites avaient fait sans doute des progrès dans l'art de cultiver la terre. Ils durent le pratiquer à l'occasion dans le désert du Sinaï, comme l'avaient fait les patriarches, Gen., XXVI, 12, quand ils séjournèrent assez longtemps au même endroit, cf. Num., XX, 5; mais ce fut surtout dans la Terre Promise, lorsqu'ils jouirent en paix du sol que Dieu leur avait donné, « de cette terre excellente, arrosée par des ruisseaux, des fontaines, où les sources jaillissent dans les vallées et sur les collines, de cette terre de froment et d'orge, de vignes et de figuiers, de grenadiers et d'oliviers, de cette terre d'huile et de miel, » Deut., VIII, 7-9; cf. IV Reg., XVIII, 32; ce fut alors que les Hébreux s'adonnèrent entièrement aux travaux des champs, qui, avec les troupeaux, furent longtemps leur seule ressource. Les Chananéens leur avaient préparé la voie et donné déjà l'exemple.

Du temps des patriarches, l'agriculture proprement dite paraît avoir été peu pratiquée par les habitants du pays. C'est ce que l'on est en droit de conclure de divers passages de la Genèse, où l'on voit qu'il s'élève des disputes entre les pasteurs des Chananéens et ceux des Hébreux au sujet des puits, mais jamais au sujet des récoltes. Gen., XXVI, 12, 14-15, 20. Les richesses du roi de Gérare consistent aussi principalement en troupeaux, cf. Gen., XX, 14, de même que celles des habitants de Sichem. Gen., XXXIV, 28. Seule la vallée inférieure du Jourdain, qui est d'une extrême fertilité, était cultivée comme l'Égypte. Gen., XIII, 10. — A l'époque de l'exode, l'agriculture avait fait des progrès en Palestine. L'épisode des espions rapportant au désert du Sinaï une grappe de raisin d'une grosseur extraordinaire montre avec quel soin on cultivait la vigne dans les environs d'Hébron. Num., XIII, 23-24. Le tableau que Moïse fait de la Terre Promise dans le Deutéronome, VIII, 8, et que nous avons rapporté, prouve quelle extension y avait prise la culture des céréales et des arbres fruitiers. Le livre de Josué, V, 12, nous apprend que les Hébreux, après avoir franchi le Jourdain, trouvèrent dans la terre de Chanaan tout ce qui était nécessaire pour les nourrir.

III. *Lois agraires établies par Moïse; leur importance religieuse.* — Moïse ne négligea rien dans la loi pour encourager et favoriser l'agriculture. Elle devint comme le pivot et le fondement de la société qu'il établit, et ce fut là une des causes de la supériorité de la législation mosaïque sur les autres législations profanes. L'agriculture est l'occupation primitive et naturelle de l'homme. Elle lui est indispensable pour lui donner le pain de chaque jour, et en même temps elle est saine pour le corps et pour l'âme. La vie pastorale, qui par ses exigences obligeait les Hébreux de vivre ensemble, avait été pendant la période patriarcale le moyen dont Dieu s'était servi, en Chanaan et en Égypte, pour conserver la race d'Abraham pure de tout mélange avec les idolâtres qui l'entouraient et, pour ainsi dire, l'enveloppaient. Après la conquête de la Palestine, la famille israélite, devenue une nation, fut mise par la pratique de la vie agricole à l'abri de la démoralisation et de la perversion intellectuelle et morale qui seraient résultées sans cela de rapports trop fréquents avec les peuples voisins. L'agriculture éteignit chez les Israélites le goût de la vie nomade, qui a presque toujours pour conséquence l'amour de la rapine et du pillage, comme le prouve l'histoire ancienne et moderne des tribus bédouines; elle favorisa de plus l'augmentation des familles, le père ayant besoin de bras nombreux pour les travaux des champs; elle développa aussi et nourrit le patriotisme, en attachant chaque enfant de Jacob au sol dont il avait la propriété. Elle fit plus et mieux encore : par la manière dont elle fut conçue et organisée, elle entretint dans Israël l'esprit religieux, ce qui était le point le plus important de tous. La Terre Promise était un don de Dieu à son peuple : le Seigneur lui enseigna à la cultiver, Is., XXXVII, 26; il la lui confia, mais il en garda la propriété; il n'en laissa aux Hébreux que l'usufruit, ou plutôt il fit d'eux ses fermiers et ses colons, comme il le dit en propres termes dans le Lévitique, XXV, 23 : « Cette terre... est à moi; vous êtes mes fermiers. » Par conséquent, le cultivateur israélite, en travaillant dans son champ, ne put oublier Dieu, de même que le fermier ne peut oublier son propriétaire, auquel il doit payer son bail et ses redevances; le fermage pour Israël consista à offrir au Seigneur les prémices de ses récoltes, à payer la dîme, etc. Voir PRÉMICES, DÎME.

Mais ce n'est pas seulement parce que le sol appartient à Dieu que l'enfant de Jacob doit penser à son Maître, c'est aussi et surtout parce que sa récolte est entre les mains du Seigneur. Moïse inculque profondément à son peuple cette vérité, que la fécondité de ses champs dépend de sa fidélité à la loi. S'il l'observe, la terre lui prodiguera

ses fruits, parce que Dieu ouvrira le trésor de ses pluies et de sa rosée; mais, s'il ne l'observe pas, il sera maudit dans son champ et dans ses greniers, maudit dans ses bœufs et dans ses brebis; le ciel sera pour lui sec comme l'airain, et la terre dure et stérile comme le fer; il n'aura point d'autre pluie que la cendre et la poussière; les vers et les sauterelles dévoreront tout ce que produiront ses champs. Deut., XXVIII, 11-42. Ces promesses et ces menaces furent toujours présentes à la mémoire d'Israël, voir III Reg., VIII, 35-36, etc., et l'amour des biens de la terre et l'intérêt propre firent ainsi de l'agriculture un des moyens les plus puissants de conserver la vraie religion.

Tous les Hébreux furent d'ailleurs personnellement intéressés à avoir de bonnes récoltes, car tous eurent des terres à cultiver. Moïse promulgua, en effet, une loi agraire, fondée sur la division du sol en parties égales pour chaque famille. Afin d'opérer le partage conformément à cette loi, un recensement général eut lieu immédiatement avant l'entrée dans la Terre Promise. Il donna un chiffre rond de six cent mille copartageants. D'après les calculs divers qui ont été faits, chacun reçut en moyenne de six à dix hectares de terrain; toutefois, comme les limites réelles du pays conquis par les Israélites sont fort mal connues, nous sommes hors d'état de nous rendre compte avec certitude de la superficie moyenne de terre qui fut répartie à chaque tribu et à chaque membre des douze tribus.

Un autre point important de la législation mosaïque, destiné à faire de l'agriculture la grande occupation nationale et le moyen d'attacher tous les Hébreux au sol qui les nourrissait, c'est que, par l'ordre de Dieu, la propriété fut inaliénable. Lev., XXV, 10, 13; cf. 8-16, 23-35. Comme des besoins urgents pouvaient contraindre le propriétaire à céder son champ afin de se procurer des ressources indispensables, il ne lui était pas interdit de le vendre; mais cette vente n'était que temporaire, et le champ revenait à son propriétaire à l'année jubilaire. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), PROPRIÉTÉ. Afin de restreindre d'ailleurs les ventes dans la mesure du possible, le législateur prévenait l'accroissement et l'accumulation des dettes en interdisant l'intérêt, Lev., XXV, 37, etc., et en annulant ces dettes tous les sept ans, à l'année sabbatique (voir ce mot). Deut., XV, 2-3. Plus tard, les prophètes s'élevaient contre les riches qui « ajoutaient champ à champ ». Is., V, 8. On sait combien sévèrement Dieu punit, en la personne de Jézabel et d'Achab, la violation des lois de la propriété, faite au préjudice de Naboth. III Reg., XXI; IV Reg., IX, 21, 25-26, 35. Les bornes qui séparaient et distinguaient les champs durent rester telles qu'elles avaient été primitivement placées. Deut., XIX, 14. Voir BORNES.

Grâce à la législation mosaïque, l'agriculture fut ainsi l'occupation presque exclusive des Israélites jusqu'à la captivité de Babylone. Au retour de la captivité, elle demeura encore l'occupation principale, quoique beaucoup d'entre eux s'adonnassent à partir de cette époque au négoce et à l'industrie. Cf. Eccli., VII, 16.

IV. *Produits agricoles.* — Les principales espèces de grains cultivées en Palestine étaient le froment et l'orge, Deut., VIII, 8; II Sam. (II Reg.), XVII, 28; cf. Ezech., IV, 9, etc., auxquels il faut joindre le millet. Ezech., IV, 9. L'avoine n'est jamais mentionnée dans l'Écriture, non plus que le seigle, qui aujourd'hui encore est à peine connu en Syrie. Les terres les plus fertiles produisaient soixante et même cent pour un, mais la moyenne paraît avoir été de trente pour un. Gen., XXVI, 12; Matth., XIII, 8.

Parmi les légumes qu'on recueillait dans la Terre Sainte, on remarque les lentilles, II Sam. (II Reg.), XXIII, 11, etc., et les fèves, II Sam. (II Reg.), XVII, 28; parmi les plantes aromatiques, la nigelle et le cumin, Is., XXVIII, 25; parmi les plantes potagères, les concombres et les citrouilles. Cf. Is., I, 8. Les oignons, les poireaux, les aulx, les melons, ne sont jamais nommés parmi les productions de la terre de Chanaan; mais on ne saurait douter qu'ils ne fussent cultivés, quoique les écrivains bibliques n'aient pas eu occasion d'en parler. Le lin devait être un objet assez important de culture, Jos., II, 6, à cause de l'usage qu'on en faisait pour tisser les vêtements, Prov., XXXI, 13. Le cotonnier n'est pas très rare aujourd'hui en Syrie, mais on ignore depuis quelle époque il y est connu.

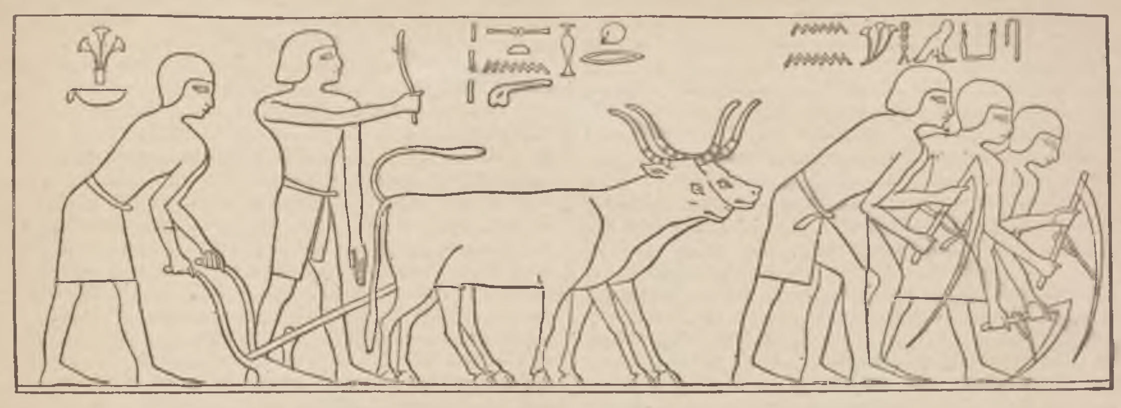
La vigne était une des principales richesses de la Palestine, et on la cultivait avec le plus grand soin, cf. Is., V, 2; Matth., XXI, 33, ainsi que l'olivier, qui donnait de l'huile en abondance, Deut., VIII, 8; I Par., XXVII, 28; Jud., IX, 8-9; III Reg., V, 11, et le figuier, qui est encore aujourd'hui très commun dans certaines parties du pays, où il forme des vergers fort étendus. Deut., VIII, 8; III Reg., IV, 25; Zach., III, 10; Luc., XIII, 6-9. Dans les endroits propices, on plantait aussi le grenadier, Deut., VIII, 8, dont le fruit est fort apprécié dans les pays chauds; le sycomore, Amos, VII, 14, qui produit une grande partie de l'année des figues dont les gens pauvres faisaient leur nourriture; le palmier, l'un des arbres les plus estimés de l'Orient, mais qui ne pouvait prospérer et produire ses dattes que dans certaines parties de la Terre Sainte, cf. Jud., IV, 5; Deut., XXXIV, 3, etc; l'amandier, cf. Jer., I, 11-12 (texte hébreu); le baumier. Ezech., XXVII, 17, etc. L'oranger, qui fait aujourd'hui l'orgueil et la richesse de Jaffa, n'avait pas été encore acclimaté dans l'antiquité en Palestine. Voir Selah Merrill, *Fruit Culture in Palestine* (*United States' Consular Reports*, nº 45), Washington, 1884, p. 51 et suiv.; O. Ankel, *Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes,* in-8º, Francfort-sur-le-Main, 1887, p. 111 et suiv.

Tout en faisant produire à la terre des récoltes variées, on ne négligeait pas l'élève des troupeaux, cette précieuse ressource de l'agriculteur, qui trouve là un moyen de se nourrir et de se vêtir. I Par., XXVII, 29-31, etc. Les Israélites, comme les Orientaux de nos jours, mangeaient peu de viande, mais ils faisaient une grande consommation de lait et de beurre; la toison de leurs brebis servait à leurs femmes pour tisser les étoffes et fabriquer des vêtements, Prov., XXXI, 13, 19; les bœufs et les ânes étaient leurs auxiliaires dans les travaux de la campagne. L'excédent de leur récolte en blé, en olives, en raisins, en toisons, etc., leur fournissait le moyen d'acheter par échange, soit auprès de leurs compatriotes, soit auprès des caravanes qui traversaient leur pays, soit enfin auprès de leurs voisins, les Phéniciens ou les Philistins, les objets de nécessité ou de luxe qu'ils désiraient se procurer. Ezech., XXVII, 17; cf. Prov., XXXI, 22, 24; I Esdr., III, 7, etc. Voir COMMERCE, INDUSTRIE.

V. *Mode de culture.* — Les Israélites cultivaient en général leurs terres avec beaucoup de soin, et les rendaient très productives. Elles étaient pour la plupart très fertiles, comme elles le sont encore aujourd'hui là où la négligence et l'incurie n'ont pas produit leur résultat funeste. Voir Cl. R. Conder, *The fertility of ancient Palestine,* dans le *Survey of Western Palestine, Special Papers,* part. II, p. 195 et suiv.

On remuait la terre avec la houe, Is., VII, 25, et quand le terrain le permettait, lorsqu'il était uni ou à pente douce, le bœuf et l'âne étaient aussi communément employés, en Palestine comme en Égypte (fig. 46-48), pour les travaux des champs. Cf. Deut., XXII, 10; Is., XXX, 24, etc. On préparait avec la houe ou avec la charrue le terrain qu'on voulait ensemencer. La quantité de terre labourée en un jour par une paire de bœufs s'appelait *ṣémed.* I Sam., XIV, 14. On faisait travailler quelquefois plusieurs paires de bœufs dans le même champ. I (III) Reg., XIX, 19. Voir LABOURAGE. La herse complétait l'œuvre de la charrue, Is., XXVIII, 24; Job, XXXIX, 10, brisait les mottes et rendait le sol uni pour recevoir la semence. Voir HERSE. La manière d'ensemencer variait selon la nature de la semence. Voir SEMAILLES. La loi interdisait de semer dans le même champ deux espèces différentes de plantes. Lev., XIX, 19. On trempait dans l'eau certaines semences,

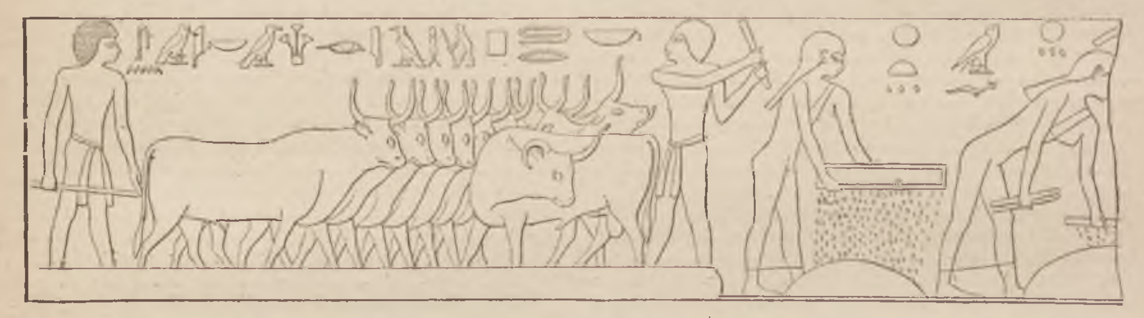
Lev., xi, 38, avant de les confier à la terre. Un passage des Proverbes, xxiv, 30-31, fait indirectement allusion à l'usage de sarcler les champs, et Isaïe nous apprend



46. — La culture en Égypte.
Trois hommes travaillant la terre avec la houe, à droite. Une paire de bœufs labourant avec la charrue, à gauche.
D'après une peinture des tombeaux de Beni-Hassan, xiie dynastie. Lepsius, Abth. ii, pl. 127.

qu'on épierrait les vignes. Is., v, 2. Jérémie parle de défrichage, iv, 3. Cf. Osee, x, 12; Prov., xiii, 23.

Pour augmenter la fertilité naturelle du sol, on l'en-



47. — Battage et vannage du blé en Égypte.
Bœufs battant le blé dans une aire, à gauche; à droite sont deux vanneuses. D'après une peinture des tombeaux de Saqqara.
Lepsius, Abth. ii, pl. 47.

graissait avec du fumier, cf. IV Reg., ix, 37; Jer., ix, 22; xiv, 4, ou avec les cendres de la paille et des autres débris de la récolte, qu'on brûlait sur place. Is., v, 24; cf. xlvii, 14;



48. — Battage du blé en Égypte.
Anes battant le blé dans une aire. Tombeaux de Saqqara. Lepsius, Abth. ii, pl. 47.

Joel, ii, 5. L'année sabbatique, qui consistait à laisser une année les terres en friche, avait pour but principal de faire reposer le sol, afin qu'il ne s'épuisât point en produisant toujours sans interruption. Ce repos était nécessaire, à une époque surtout où l'on ignorait les moyens chimiques de restituer à la terre par des engrais choisis les substances qu'elle avait perdues, et qui lui sont indispensables pour qu'elle soit fertile.

Les travaux agricoles étaient exécutés ou dirigés par le maître ou chef de famille. Personne ne dédaignait de cultiver son champ. Gédéon battait son blé quand Dieu l'appela à être juge d'Israël. Jud., vi, 11. Saül, après son élévation à la royauté, ramenait encore ses bœufs de ses terres, I Sam. (I Reg.), xi, 5; le prophète Élisée était occupé à labourer quand Élie lui imposa son manteau. III Reg., xix, 19. Il est écrit du roi Ozias qu'il s'occupa beaucoup d'agriculture. II Par., xxvi, 10. On se faisait aider, surtout au temps de la moisson, où il fallait un plus grand nombre d'hommes, par des mercenaires. Ruth,

II, 4; IV Reg., IV, 18. On faisait de même pour les travaux de la vigne. Matth., XX, 1-7. Quand les ouvriers étaient nombreux, il y avait un chef ou surveillant qui était placé à leur tête. Ruth, II, 5; I Par., XXVII, 26-31.

Comme la plus grande partie de la Palestine est montagneuse, on construisait sur le flanc des collines et sur les pentes des murs formant terrasse, de manière à faciliter la culture et à retenir la terre végétale, pour qu'elle ne fut pas emportée à l'époque des pluies. On entretenait ces terrasses avec soin, et c'est la négligence qu'on a apportée depuis à les conserver qui a rendu une si grande partie du pays stérile. Çà et là, on en voit encore des restes. Dans les plaines, on arrosait les terres, lorsqu'il était possible d'y amener les eaux au moyen de petits canaux. C'est à quoi fait allusion le texte des Proverbes, XXI, 1, « divisiones aquarum; » le mot rendu dans la Vulgate par « *divisions* des eaux » est en hébreu *péleg*, qui signifie « canal ». (Ce mot *péleg* se lit aussi Ps. I, 3.) Cf. *Mischna, Moed qaton,* I, 1; Surenhusius, *Mischna sive totius Hebræorum juris systema,* Amsterdam, 1698, t. II, p. 403.

Afin de protéger les récoltes contre les bêtes fauves et les maraudeurs, on entourait souvent les champs de haies, Is., V, 2-5; Matth., XXI, 33; cf. Ps. LXVIII, 41; Ezech., XXXVIII, 20, etc., et l'on y élevait, surtout dans les vignes, des tours de garde où il y avait des gardiens pour les surveiller, Is., I, 8; Jer., IV, 17; Job, XXVII, 18, etc., usage qui subsiste encore, dans les environs de Bethléhem, par exemple. Voir Tours de garde. Quand il n'y avait pas de haie ou de mur, on entourait quelquefois la partie de la propriété où était semé le blé ou l'orge d'une bordure de *kussémet* (probablement la vesce), comme nous l'apprend Isaïe, XXVIII, 25, afin de défendre ainsi contre les déprédations des passants ce qui devait fournir la récolte principale. La loi autorisait d'ailleurs les passants qui avaient faim à cueillir quelques épis avec la main. Deut., XXIII, 25; Matth., XII, 1.

VI. *Fléaux de l'agriculture.* — Les fléaux les plus fréquents et les plus redoutables pour les cultivateurs étaient la sécheresse et les sauterelles. La sécheresse est mortelle pour les récoltes dans les pays chauds, la terre ne pouvant produire qu'autant qu'elle a l'humidité nécessaire. La presque totalité de la Palestine n'ayant pas d'autre arrosage que celui du ciel, quand la pluie fait défaut, on ne peut compter sur aucune récolte, et la famine en est la conséquence. Malheureusement le cas n'est pas très rare; les Livres Saints en mentionnent un certain nombre d'exemples, à partir de l'époque patriarcale. Gen., XII, 10; XXVI, 1; XLII, 5; XLIII, 1, etc. L'insuffisance de la pluie était naturellement plus ou moins nuisible aux récoltes, selon que cette insuffisance était plus ou moins grande. Si la pluie arrivait à contretemps, elle était également désastreuse. — Les sauterelles étaient aussi un ennemi redoutable pour les récoltes. Lorsqu'elles étaient nombreuses, elles ravageaient et dévoraient tout. III Reg., VIII, 37; Joel, I, 4-7. Voir Sauterelles.

A ces deux fléaux destructeurs, il faut en ajouter un troisième, qui était moins grave et moins général, mais qui faisait néanmoins encore beaucoup de mal: le vent brûlant de l'est, *ventus urens,* appelé en hébreu *qâdim* (connu en Égypte sous le nom de *khamsin*). Lorsqu'il soufflait avec violence et d'une manière un peu prolongée, il desséchait les épis et les empêchait de porter leur fruit, en produisant une sorte de brûlure, qui lui a fait donner le nom d'*uredo* dans quelques passages de la Vulgate. Gen., XLI, 6, 23.

Contre tous ces fléaux, l'homme est impuissant. Dieu s'en servit miraculeusement, dans l'ancienne Loi, comme nous l'avons vu plus haut, pour tenir son peuple dans l'obéissance; il le châtia par la famine, quand ses ordres furent violés et méconnus; il le récompensa, au contraire, par d'abondantes récoltes, lorsque ses prescriptions furent exactement observées et son culte fidèlement pratiqué. Is., XXX, 23; Jer., III, 3; V, 24; XIV, 4; Ps. LXVII, 10; CXLVI, 8; Zach., X, 1, etc.

VII. *L'agriculture dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — L'agriculture, tenant une si grande place dans la vie des Hébreux, en occupe aussi naturellement une considérable dans l'Écriture Sainte. Elle nous a fourni les renseignements qui précèdent, soit directement par des informations historiques, soit indirectement par voie d'allusion et de comparaison. Les auteurs sacrés n'ont jamais parlé *ex professo* de l'agriculture, mais leurs écrits sont pleins d'indications sur ce sujet. Ceux qui ont rédigé les livres historiques nous ont instruits sur ce point par le récit même des faits; les écrivains didactiques et les prophètes en ont tiré, comme d'un trésor inépuisable, une multitude d'images et de métaphores. Osee, X, 11-13, etc. La culture de la vigne a fourni à Isaïe le sujet d'une de ses plus belles allégories, Is., V, 1-7; cf. Jer., II, 21; Ezech., XVII, 6, etc.; Notre-Seigneur a emprunté aux travaux agricoles une grande partie de ses paraboles, Matth., XIII, 3-41; Luc, VIII, 5-15, etc.; saint Paul s'est servi du mystère de la germination de la semence dans le sein de la terre pour enseigner aux Corinthiens le dogme de la résurrection des corps, I Cor., XV, 36-37, et de la comparaison de l'olivier sauvage et de l'olivier franc pour expliquer aux Romains la vocation des Gentils à la foi, Rom., XI, 17; il nous apprend que nous sommes, « Dei agricultura, » un champ que Dieu lui-même cultive; par ses ministres, il plante et arrose la foi dans nos âmes, et lui-même y fait croître et porter des fruits. I Cor., III, 6-7, 9. Il faudrait citer une partie notable des Psaumes, des Proverbes, de l'Ecclésiastique et des livres prophétiques, rien que pour faire connaître les figures principales que leur ont fournies la vie, les travaux et les productions agricoles. Mentionnons seulement la peinture que l'Ecclésiastique nous fait de la Sagesse, comparée à un arbre qui jette de profondes racines, XXIV, 13, 16, et qui est belle comme les plus beaux arbres, embaumée comme les parfums les plus odorants, féconde comme la vigne la plus fertile, XXIV, 17-23. La vie pastorale, inséparable de la vie agricole proprement dite, n'a pas donné moins d'images aux écrivains sacrés. Ps. XXII, 1-4; Ezech., XXXIV, Joa., X, etc.

VIII. *Bibliographie.* — Bl. Ugolini, *Commentarius de re rustica Hebræorum,* dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* t. XXIX, 1765, col. 1-520; Chr. B. Michaelis, *Dissertatio philologica de antiquitatibus œconomiæ patriarcalis,* dans la même collection, t. XXIV, col. CCXXIII-CCCLXXIV; H. Chr. Paulse, *Zuverlässige Nachrichten von dem Ackerbau der Morgenländer, mit Kupfern,* in-4°, Helmstadt, 1748; Mt. Norberg, *De agricultura orientali,* dans ses *Selecta opuscula academica,* édit. J. Normann, 3 in-8°, Lund, 1817-1819, t. III, p. 474 et suiv.; P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture de l'Égypte,* dans la *Description de l'Égypte, État moderne,* t. II, Ire part., in-f°, Paris, 1812, p. 491-711; J. Jahn, *Biblische Archäologie,* 5 in-8°, Vienne, t. I, 2e édit., 1817, § 63-88, p. 339-431; J. L. A. Reynier, *De l'économie politique et rurale des Arabes et des Juifs,* in-8°, Genève et Paris, 1820; P. Schegg, *Biblische Archäologie,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 62-104.

F. Vigouroux.

AGRIPPA (Ἀγρίππας). Nom qui a été assez commun chez les Grecs et les Romains, et qui a été porté par deux membres de la famille d'Hérode. La signification en est inconnue.

1. AGRIPPA Ier. Il fit mourir saint Jacques le Majeur et emprisonner saint Pierre. Il n'est désigné dans les Actes que sous le nom d'Hérode. Act., XII, 1, 6, 11, 19-23. Voir Hérode 6.

2. AGRIPPA II. Hérode Agrippa II, surnommé le Jeune par Josèphe, *Ant. jud.,* XX, V, 2, arrière-petit-fils d'Hérode le Grand, était fils d'Hérode Agrippa Ier et

de Cypros, petite-nièce d'Hérode. Il est nommé simplement Agrippa dans les Actes, xxv, 13; xxvi, 32. A la mort de son père, en 44, il était âgé de dix-sept ans, et résidait à Rome, où il était né. L'empereur Claude lui promit la succession de son père; mais, sur les observations de ses conseillers, il revint sur ses promesses, et envoya un procurateur en Judée, Cuspius Fadus. En 50, Agrippa II fut nommé roi de Chalcis, petite principauté du Liban, à la place de son oncle décédé, Hérode, frère d'Agrippa Ier. Comme son oncle, il fut gardien du temple et de ses trésors, il eut le droit de nommer les grands prêtres. En 52, en échange de la principauté de Chalcis, Claude lui donna, avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe (Batanée, Trachonite, Iturée, Auranite et Gaulanite) et l'Abylène de Lysanias. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, vii, 1. Néron y ajouta Tibériade et Tarichée, avec les cercles environnants, puis Julias en Pérée et quatorze bourgs autour de cette ville. *Ibid.*, XX, viii, 4. Les médailles d'Agrippa II sont nombreuses (fig. 49). Voir Eckhel, *Doct. num. veter.*, t. iii, p. 493-496; Frd. W. Madden, *Coins of the Jews*, p. 139-169.

Agrippa II prit part à deux expéditions des Romains contre les Parthes et en Arménie. En mai 66, les Juifs,



49. — Monnaie d'Agrippa II.

Tête d'Agrippa, à gauche. ΒΑCΙΛΕΩ[C] ΑΓΡΙΠΠΟΥ. — ℟. Une ancre. L. I (An 10, probablement de l'ère de Chalcis, 58 de notre ère).

poussés à bout par la cruauté et les vexations du procurateur Florus, se révoltèrent. Agrippa vint à Jérusalem et essaya de calmer les esprits; mais lorsqu'il conseilla de se soumettre à Florus jusqu'à l'arrivée d'un nouveau procurateur, des murmures éclatèrent, et il fut obligé de quitter précipitamment la ville. La lutte engagée, il se rangea du côté des Romains, et joignit ses troupes aux leurs. Après la prise de Jérusalem, le royaume d'Agrippa fut augmenté, Photius, *Bibl.*, *cod.* 33, t. ciii, col. 65; mais les renseignements sur ce point, ainsi que sur la vie subséquente de ce prince, sont rares et incertains. On dit qu'il mourut en l'an 100 après J.-C., à l'âge de soixante-treize ans. Est-ce à Rome, où il se serait retiré avec sa sœur Bérénice? Quoiqu'on l'ait dit, c'est peu probable. Les historiens Tacite, Suétone, Dion Cassius, ainsi que le docteur juif Justus de Tibériade, parlent à diverses reprises d'Agrippa II et de sa sœur Bérénice, comme résidant à Tibériade. Agrippa paraît même avoir été à cette époque en excellentes relations avec les rabbins. On possède d'Agrippa II des pièces de monnaie de l'an 95. Eckhel, *loc. cit.*, p. 493.

Agrippa II aimait les lettres et les arts, et connaissait bien les livres sacrés de sa nation, puisque saint Paul en appelle à son témoignage sur leur contenu, Act., xxvi, 3, 26, 27; il s'intéressait aux problèmes de casuistique rabbinique, et l'on a conservé de lui diverses questions, qu'il avait posées aux docteurs de son temps. *Tanchouma*, édit. d'Amsterdam, 1733, f. 7 *a*; *Soucca*, f. 27 *a*. Il est vrai que « ces passages, dit J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds*, Ire part., p. 254, trahissent une grande légèreté de mœurs, unie à une puérile préoccupation d'observer avec rigueur certaines minuties de la loi ». Comme tous les Hérode, Agrippa II fut un grand constructeur; il bâtit de nombreux monuments à Tibériade et à Béryte; il s'entourait de pompe et de magnificence. Act., xxv, 25. Il fut l'ami des Romains et des procurateurs qui se succédèrent en Judée durant son règne, en particulier de Festus, auprès duquel il paraît avoir été en grande faveur, Act., xxv, 13, 14; mais il fut détesté des Juifs et surtout de la caste sacerdotale. Seuls les Pharisiens avaient quelque sympathie pour lui. On lui reprochait d'avoir transformé les nominations de grands prêtres en source de revenus, d'avoir permis aux procurateurs de puiser dans le trésor du temple, d'empiéter sur les droits des prêtres, d'avoir fait élever un palais qui dominait le temple, d'entretenir avec sa sœur Bérénice des rapports incestueux. Surtout on ne lui pardonnait pas sa complaisance pour les Romains: on l'accusait aussi, sinon de favoriser les chrétiens, du moins de ne prendre aucune mesure répressive contre eux. Le grand prêtre Hanan ayant, à la faveur d'un changement de procurateur, fait condamner et lapider saint Jacques le Mineur, Agrippa le destitua, quoique Hanan ne fut en fonction que depuis trois mois.

Il est bien difficile cependant de savoir exactement ce qu'il pensait au sujet de la personne et de l'enseignement de Jésus-Christ. Sa conduite et ses réponses, lors de la célèbre entrevue que le procurateur Festus lui ménagea avec saint Paul, sont assez ambiguës pour permettre toute sorte de conjectures. A-t-il agi par simple curiosité d'esprit, ou désirait-il connaître la vérité? Ses paroles, Act., xxvi, 82, sont-elles ironiques, comme l'ont cru surtout quelques interprètes modernes? Ou était-il de bonne foi, et fut-il réellement ébranlé par l'argumentation et l'interrogation de l'Apôtre? Les commentateurs catholiques, en général, seraient de cet avis. En fait, la réponse du roi est assez équivoque ou plutôt difficile à interpréter. On ne sait quel sens exact attribuer à la locution ἐν ὀλίγῳ, *in modico*. Act., xxvi, 28. Cependant on ne peut nier qu'Agrippa n'ait été convaincu par la défense de l'Apôtre, puisqu'il affirme au procurateur que saint Paul pourrait être renvoyé, s'il n'en avait appelé à César. C'était, après l'audience, l'opinion des trois interlocuteurs, Agrippa, Bérénice et Festus: « Cet homme n'a rien fait qui mérite la mort ou les chaînes. » Quoi qu'il en soit, Agrippa ne changea rien, après cette entrevue avec saint Paul, dans sa ligne de conduite. Josèphe, *Antiq. jud.*, XVIII, v, 4; XIX, ix, 2; XX, ix, 4; *Bell. jud.*, II, xiii, 1; xvi, 3; xvii, 1, etc; Dion Cassius, lx, 8; Tacite, *Hist.*, ii, 81; v, 1-13; *Ann.*, xii, 23; xiii, 7. E. Jacquier.

AGUR (hébreu: *'Âgûr*, « collectionneur »), fils de Yâqéh. Ce nom se lit en tête du premier des trois appendices qui terminent le livre des Proverbes de Salomon, xxx, 1. La plupart des anciens commentateurs juifs et catholiques ont considéré le nom d'Agur comme symbolique, et c'est en suivant cette opinion que saint Jérôme a traduit dans la Vulgate: *Verba Congregantis, filii Vomentis.* Il rend les noms propres par des noms communs, parce qu'il suppose que le nom d'Agur, *Congregans,* « collectionneur, » a été pris par Salomon comme celui de *Kôhélet* ou *Ecclésiaste*, Eccle., i, 1, et que le nom de Yâqéh, *Vomens,* « vomissant, » est celui de David. Il faut convenir que ces interprétations sont peu naturelles, et qu'il est plus simple d'admettre qu'il a existé réellement un Israélite, renommé pour sa sagesse, auteur des maximes réunies dans Proverbes, xxx, 1-33, et appelé Agur, fils de Yâqéh. D'après la suite du texte, tel qu'on le lit d'après les Massorètes, il semble avoir eu pour disciples ou pour amis deux autres personnages, Ithiel et Ukal. Notre Vulgate n'a point vu là des noms propres, et elle a traduit: *Visio, quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus*... Un certain nombre de commentateurs modernes sont d'accord avec notre version latine pour couper les mots autrement que ne le fait le texte massorétique, mais ils expliquent ainsi le sens: « Je me suis fatigué, ô Dieu, et je suis sans force, » ou « je me suis retiré. » Enfin plusieurs, tels que Bunsen, *Bibelwerk*, t. i, p. clxxviii, croient que le mot *maśśâ'*, que saint Jérôme a rendu par « vision », et qui, d'après

certains modernes, signifie ici « poème », désigne le pays ou la tribu à laquelle appartenait Agur, du nom de Massa, un des fils d'Ismaël. Gen., xxv, 14. Dans ce dernier cas, Agur aurait été Ismaélite, non Israélite. Toutes ces hypothèses peuvent être soutenues, mais aucune ne peut être prouvée. Voir O. Zöckler, *The Proverbs of Solomon*, trad. Aiken, p. 247-248; F. Delitzsch, *Commentary on the Proverbs of Solomon*, trad. Easton, 2 in-8°, Edimbourg, 1874-1875, t. II, p. 260-272. F. VIGOUROUX.

AHALAB (hébreu : *'Aḥlâb;* Septante : Δαλάφ), ville de la tribu d'Aser, dont les Chananéens ne furent pas expulsés. Jud., I, 31. Omise comme Accho (Saint-Jean-d'Acre) dans la liste des villes appartenant à la même tribu, Jos., XIX, 25-30, elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. C'est, d'après quelques auteurs, la *Gischala* de Josèphe, *Vita,* 10; *Bell. jud.*, II, XX, 6; IV, II, 1, et la *Gouch-Halab* des rabbins, si renommée pour l'abondance de ses huiles. Nous lisons, en effet, dans le Talmud de Babylone : « On avait une fois besoin d'huile à Laodicée; on envoya à Jérusalem et à Tyr pour en acheter; mais on ne trouva la quantité voulue qu'à Gouch-Halab. Voilà pourquoi il est dit dans la Bible, à propos de la tribu d'Ascher : Il trempe ses pieds dans l'huile. » *Menahoth*, 85 *b;* Siphré, *Deutéronome*, 345 (édit. Friedmann, p. 148 *a*). De ce passage, M. Neubauer conclut que Gouch-Halab se trouvait dans les possessions d'Aser, et qu'on peut l'identifier avec la ville biblique d'Ahalab. *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 230. En effet, la dernière partie du mot composé, *Halab,* a la même étymologie et le même sens que *ḥâlab,* « être gras, » allusion à la fertilité du territoire. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 474. Cette épithète ayant disparu dans la suite des temps, la première partie, ou le nom proprement dit, *Gouch,* « motte de terre, » est restée seule, et se retrouve aujourd'hui reproduite exactement dans l'arabe *El-Djich.* C'est donc avec une certaine vraisemblance qu'on place au village de ce nom Ahalab, devenue Gouch-Halab et Γίσχαλα, malgré la pointe que projette ainsi la tribu d'Aser sur le territoire de Nephthali. Voir la carte de la tribu d'Aser.

El-Djich se trouve, au nord-ouest de Safed et non loin du Djébel Djarmouk, sur les pentes méridionales d'une colline qui s'élève par étages successifs et par terrasses, que soutiennent de gros blocs offrant pour la plupart une apparence antique. Au-dessus et un peu avant d'atteindre le plateau supérieur, on distingue les vestiges d'un mur d'enceinte construit en pierres de taille très régulières. Ce sont là les traces de la muraille qui environnait jadis l'acropole de l'ancienne Gischala. Le plateau qu'elle couvrait est à 809 mètres au-dessus de la mer; il est actuellement planté de vignes, de figuiers et d'oliviers, et divisé en plusieurs enclos. Les flancs inférieurs de la colline sont percés de nombreuses grottes sépulcrales, qui sont presque toutes détruites en partie ou bouchées. Les morts y étaient déposés dans des fours à cercueil, dans des auges funéraires creusées dans l'épaisseur du roc évidé, ou dans des sarcophages mobiles, dont les cuves et les couvercles mutilés ont été disséminés par les habitants. On remarque également une plate-forme en partie naturelle et en partie artificielle, sur laquelle gisent les débris d'une ancienne synagogue. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 95-96.

Cette ville eut une certaine importance aux derniers temps de l'histoire juive, et Josèphe nous a rapporté les principaux faits qui la concernent. Incendiée et rasée par les peuples voisins, les Gadaréniens, les Tyriens, etc., Gischala fut relevée de ses ruines par Jean, fils de Lévi, qui la rendit plus importante qu'auparavant, et l'entoura de remparts, afin d'assurer à l'avenir sa sécurité. *Vita Jos.*, 10; *Bell. jud.*, II, XX, 6. Plus tard, le même Jean chercha à soulever la population contre les Romains. Vespasien envoya alors Titus, avec une troupe de mille cavaliers, pour s'emparer de la ville. Le chef de la sédition réussit à s'échapper pendant la nuit, et prit la route de Jérusalem. Les habitants s'empressèrent aussitôt d'ouvrir leurs portes aux Romains. *Bell. jud.*, IV, II, 1-5. C'est à tort qu'une tradition, rapportée par saint Jérôme, nous représente les parents de saint Paul, et l'Apôtre lui-même, comme originaires de Gischala, transportés ensuite par les Romains à Tarse, en Cilicie. S. Jérôme, *Comment. in Ep. ad Philem.*, v, 23, t. XXVI, col. 617; *Liber de viris illustribus*, t. XXIII, col. 615. Gischala faisant partie de la Galilée, comme nous l'apprend Josèphe, ne pouvait appartenir à la tribu de Benjamin, ni être « un bourg de Judée », *loc. cit.;* à moins de supposer, ce qui est fort improbable, que la Judée possédait une seconde ville du même nom. A. LEGENDRE.

AHARA (hébreu : *'Aḥraḥ* pour *'Aḥar'aḥ,* « après le frère [?]; » Septante : Ἀαρά), troisième fils de Benjamin, I Par., VIII, 1. Il est nommé *Ahiram* (hébreu : *'Ăḥîrâm,* « mon frère est élevé; » Septante : Ἰαχιράν), chef de la famille des Ahiramites, dans les Nombres, XXVI, 38. Il semble être le même que Échi, Gen., XLVI, 21; mais il n'occupe pas dans ce passage le rang qu'il devrait avoir comme troisième fils de Benjamin. Les Septante, Gen., XLVI, 21, font Échi fils de Bala et seulement petit-fils de Benjamin.

AHARÉHEL (hébreu : *'Ăḥarḥêl,* « derrière le rempart [?]; » Septante : ἀδελφὸς Ῥηχάβ), fils d'Arum, de la famille de Cos et de la tribu de Juda. I Par., IV, 8.

AHASTHARI (hébreu : *hâ'-Ăḥaštâri,* nom d'origine persane, avec l'article, « le muletier; » Septante : τὸν Ἀασθήρ), un descendant immédiat d'Assur, de la tribu de Juda, par Naara, sa seconde femme. I Par., IV, 6. C'est peut-être ici le nom d'une famille.

AHAVA (hébreu : *'Aḥăvâ';* Septante : Ἀουέ; ὁ Εὐί), rivière, I Esdr., VIII, 21, 31, et pays qu'elle arrose, I Esdr., VIII, 15. C'est là que se rassemblèrent les Juifs qui retournèrent avec Esdras en Palestine. Ahava n'a pu être encore identifié avec certitude. Leclerc et Mannert ont supposé que c'était Adiaba; Hävernick, que c'était Abéh ou Avéh; Rosenmüller, que c'était le grand Zab. D'autres, comme M. Schrader, Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 39, croient que l'Ahava coulait en Babylonie. Cette opinion paraît de prime abord la plus vraisemblable; car les Juifs ayant été déportés à Babylone et dans le voisinage, il est naturel que ce soit sur un point de ce pays qu'ils se réunissent pour se mettre en route, et non au nord de la Chaldée. Dans ce cas, l'Ahava aurait été un canal dérivé de l'Euphrate ou du Tigre. Cependant, comme le chemin le plus commode pour aller en Palestine est celui du nord, un certain nombre de critiques pensent aujourd'hui qu'Ahava n'est pas différent de Hit, célèbre gué de l'Euphrate, qui est en droite ligne à l'est de Damas. Le nom talmudique de Hit, « Ihi » ou « Ihi Dagira », « le puits de bitume, » rappelle le nom d'Ahava. Voir G. Rawlinson, *Herodotus,* t. I, p. 316, note.

AHAZ (hébreu : *'Âḥâz,* « possesseur, » ou plutôt abréviation de *'Ăḥazyâh,* « Jéhovah possède; » Septante : Ἀχάζ), Benjamite, fils de Micha, de la postérité de Saül par Jonathas. Il fut père de Joada ou Jara. I Par., VIII, 35-36; IX, 41-42.

AHAZI (hébreu : *'Aḥzaï,* abréviation de *'Aḥazyâh,* « Jéhovah possède ou soutient; » omis dans les Septante), prêtre, ancêtre de Maasaï ou Amassaï. II Esdr., XI, 13. Nommé Jezra, I Par., IX, 12.

AHER (hébreu : *'Aḥêr,* « autre, suivant; » Septante :

'Αόρ), de la tribu de Benjamin, père des Hasim. I Par., vii, 12.

AHI, hébreu : *'Ăḥî,* « mon frère, » ou plutôt abréviation de *'Ăḥiyâh,* « Yah, c'est-à-dire Jéhovah, est mon frère, c'est-à-dire ami. »

1. **AHI** (Septante : Ἀχίρ), fils de Somer, de la tribu d'Aser. I Par., vii, 34.

2. **AHI**, fils d'Abdiel, de la tribu de Gad, à l'époque de Joathan, roi de Juda. I Par., v, 15. Les Septante et la Vulgate n'ont pas reconnu un nom propre dans ce mot, et l'ont traduit par ἀδελφοῦ et par *fratres*.

AHIA ou **AHIAS**, hébreu : *'Aḥiyâh, 'Aḥiyâhû,* « Jéhovah est mon frère, c'est-à-dire ami ; » Septante : 'Αχιά. Le même nom a été transcrit en plusieurs endroits de la Vulgate sous la forme Achia. Voir Achia.

1. **AHIA**, un des guerriers renommés de l'armée de David. Il était de la ville de Pheloni. I Par., xi, 36.

2. **AHIA**, fils de Sisa et secrétaire du roi Salomon. III Reg., iv, 3.

3. **AHIA**, père de Baasa, roi d'Israël. Il était de la tribu d'Issachar. III Reg., xv, 27, 33; xxi, 22; IV Reg., ix, 9.

5. **AHIA**, surnommé le Silonite, parce qu'il était originaire de Silo en Éphraïm, III Reg., xiv, 2, prophète suscité de Dieu pour notifier ses royales destinées à Jéroboam, son compatriote, qui remplissait alors à la cour de Salomon la fonction de surveillant général des corvées (hébreu : *mas*) imposées par le roi à la maison de Joseph, pour l'exécution de plusieurs grands travaux. III Reg., xi, 28. Ahia l'aborda un jour qu'il était sorti sans suite, et le conduisant à l'écart (Septante : ἀπέστησεν αὐτὸν ἐκ τῆς ὁδοῦ, mots ajoutés à l'hébreu) dans un champ, il se dépouilla du manteau neuf qu'il portait (hébreu : *simlah,* pièce d'étoffe rectangulaire, dans laquelle les anciens s'enveloppaient, comme aujourd'hui les Arabes dans leur *kaïk*), et le coupa sous les yeux de Jéroboam en douze parts, ajoutant ces paroles prophétiques : « Prenez dix parts pour vous, car voici ce que dit le Seigneur Dieu d'Israël : « Je « déchirerai et diviserai le royaume de Salomon, et je vous « en donnerai dix tribus. » III Reg., xi, 31. Il ajouta la raison de ce châtiment à l'égard du fils de David : il devait être ainsi puni de son idolâtrie. III Reg., xi, 29-33. Cette action symbolique, conforme au génie oriental et usitée dans le ministère prophétique, Is., viii, 1-4; Jer., xiii, 1-11; xix, 1-10; xxvii, 2-11; Ezech., iii, 1-3; iv, 1, et les paroles qui l'accompagnaient furent réalisées lorsque, dix tribus s'étant révoltées sous Roboam, Jéroboam, revenu d'Égypte, où Salomon l'avait exilé, accepta de se mettre à leur tête, et de constituer avec elles un royaume indépendant. III Reg., xii, 1-33. Le manteau neuf d'Ahia représentait bien le royaume de Salomon, qu'aucune division n'avait encore atteint, et les dix morceaux mis à part figuraient, selon l'interprétation du prophète lui-même, les dix tribus sur lesquelles il devait régner. Il faut s'écarter du sens naturel du texte pour y voir avec Rupert les neuf dynasties des rois d'Israël, et la ruine de leur royaume par les Assyriens. Rupert, *In III Reg.,* l. V, c. iv, t. clxvii, col. 1237.

Sa mission accomplie, Ahia, alors très âgé, s'était retiré à Silo, où il vivait sans bruit, retenu à l'écart du monde et des affaires par une cécité complète, III Reg., xiv, 4, aidant de son expérience et de ses conseils ceux qui venaient le consulter, et quelquefois leur déclarant, dans une lumière surnaturelle, la volonté du Seigneur. C'est là qu'un jour vint le trouver une femme vêtue simplement, et accompagnée de quelques serviteurs portant de modestes présents : dix pains, un gâteau et un vase de miel. III Reg., xiv, 3; voir Abia 6. Celle qui se dissimulait sous ces apparences était la reine, dont le fils, Abia, était dangereusement malade. Elle venait consulter le prophète. Jéroboam, son époux, dans la crainte que ses prévarications n'attirassent une réponse défavorable, avait voulu qu'elle cachât son rang : singulière et inutile précaution, car Ahia était aveugle, et, de plus, s'il pouvait lire dans la lumière de Dieu les destinées de l'enfant, ne pouvait-il pas aussi bien découvrir la reine sous ces vêtements d'emprunt? C'est ce qui arriva; car le prophète, dès qu'il entendit le bruit des pas de celle qui venait à lui, s'écria : « Entrez, femme de Jéroboam ; pourquoi feignez-vous d'être une autre? » III Reg., xiv, 6. A cette apostrophe succéda une déclaration sévère des châtiments réservés à Jéroboam, dont l'ingratitude, les crimes, l'idolâtrie surtout, avaient attiré la colère de Jéhovah. Tous les descendants mâles de la maison de Jéroboam seront frappés, qu'ils soient détenus ou libres (hébreu : *'âṣûr ve'âzûb;* littéralement : « détenus à la maison ou libres, » probablement dans le sens de non mariés et de mariés, c'est-à-dire de jeunes gens qui sont encore dans la maison paternelle et d'hommes qui n'y sont plus, pour signifier l'universalité du châtiment); Jéhovah les balayera comme on balaye les ordures, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien de cette maison royale. III Reg., xiv, 7-10. Le châtiment atteindra même les sujets : il y aura d'innombrables morts subites, et ceux qui seront frappés dans les rues demeureront sans sépulture ou seront dévorés par les chiens, tandis que dans la campagne les cadavres des morts seront mangés par les oiseaux du ciel. III Reg., xiv, 11. Quant au fils de Jéroboam, il mourra à l'instant même où sa mère entrera à Thersa, et seul de toute sa maison il recevra les honneurs de la sépulture. III Reg., xiv, 12-13. Celui qui sera l'instrument de la vengeance divine n'est pas désigné autrement que par sa qualité de roi d'Israël. Les événements montreront que ce sera Baasa, assassin et successeur de Nadab, fils de Jéroboam. III Reg., xv, 27-28.

Les exégètes rationalistes ont trouvé un prétexte d'attaquer Ahia et sa prophétie dans le passage où il est dit qu'une seule tribu restera à Roboam, III Reg., xi, 32, 36, alors qu'il est manifeste que le royaume de Juda comprit toujours les deux tribus de Juda et de Benjamin. III Reg., xii, 21. Cette manière de parler, reproduite plus loin, IV Reg., xvii, 18, se justifie facilement, si l'on considère que le territoire de Benjamin était si restreint, qu'on pouvait le confondre avec celui de Juda, et n'en pas faire une mention spéciale. De plus, une partie de Benjamin appartenait en fait au royaume d'Israël, comme les villes de Béthel, Jéricho, Galgala, avec leur territoire. III Reg., xii, 29; xvi, 34. Aussi voyons-nous Asaph le psalmiste associer le nom de Benjamin à celui des tribus d'Éphraïm et de Manassé. Ps. lxxix, 3.

Il est question, II Par., ix, 29, d'un livre des « Prophéties (*nebû'at*) d'Ahia de Silo », dont on ne saurait exactement déterminer le contenu. C'était sans doute une partie du grand travail historique sur la période des Rois, auquel avaient travaillé à leur tour beaucoup d'autres prophètes. I Par., xxvii, 24; xxix, 29; II Par., ix, 29; xii, 15; xiii, 22; xx, 34; xxiv, 27; xxvi, 22; xxxiii, 19. Pierre Natal a inscrit le prophète Ahia dans son catalogue des saints, *Catal.,* x, 51, à la date du 12 novembre, bien qu'il ne soit fait mention de lui ni dans les martyrologes des Latins, ni dans les ménologes des Grecs. P. Renard.

1. **AHIALON** (hébreu : *'Êlôn,* « chêne; » Septante : Αἰλώμ), de la tribu de Zabulon, fut juge d'Israël pendant dix ans. On le compte pour le onzième. Il fut enseveli à Aïalon de Zabulon, sa patrie ou sa résidence, qui probablement lui doit son nom. Jud., xii, 11, 12. Voir Aïalon 2.

2. **AHIALON**, ville. Voir Aïalon.

AHIAM (hébreu : *'Ăḥî'âm;* Septante : 'Αμνάν, 'Αχίμ),

fils de Sarar ou Sachar, et l'un des guerriers renommés de l'armée de David. I Par., XI, 34 (35). Son nom est écrit *Aiam,* II Reg., XXIII, 33.

AHICAM (hébreu : *'Ăḥiqam,* « mon frère se lève ; » Septante : Ἀχικάμ), fils de Saphan, fut l'un des principaux personnages du royaume de Juda, sous les règnes de Josias, de Joachaz et de Joakim. Lorsque Saphan, son père, eut apporté à Josias le livre de la Loi, retrouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias, IV Reg., XXII, 8-11, le roi, effrayé de l'opposition qui existait entre les préceptes de Moïse et la conduite du peuple, voulut connaître les intentions du Seigneur. IV Reg., XXII, 12-13. A cet effet, il envoya à la prophétesse Holda, qui se trouvait alors à Jérusalem, une députation composée du grand prêtre, de Saphan et de son fils Ahicam, d'Achobor et d'Asaïas, officiers du roi. Les messagers de Josias s'acquittèrent religieusement de leur mission, et rapportèrent à leur maître les paroles de la prophétesse. IV Reg., XXII, 15-XXIII, 1. Ce fut alors que le pieux roi, pour essayer d'épargner à son peuple les châtiments prédits par Holda, fit les grandes œuvres de piété racontées en détail par l'écrivain sacré. IV Reg., XXIII, 1-25; II Par., XXXIV, 28-XXXV, 19. Nous retrouvons Ahicam sous le règne de Joakim, fils et second successeur de Josias. Jérémie ayant prédit publiquement la ruine du temple et de Jérusalem, Jer., XXVI, 1-7, le peuple irrité se saisit de lui, et les princes de Juda se transportèrent au temple pour le juger, ℣. 8-10; mais quelques-uns des anciens du peuple prirent la défense du prophète incriminé, et réussirent à le justifier aux yeux de la foule, ℣. 17-19. Jérémie, après avoir consigné ces faits dans son livre, remplit un pieux devoir en désignant Ahicam, fils de Saphan, comme celui qui l'avait le mieux défendu en cette circonstance critique. Jer., XXVI, 24. Dans la suite de ses écrits, le prophète aime encore à rappeler le souvenir de son sauveur; plus de douze fois, en nommant Godolias, il ajoute que c'était le fils d'Ahicam. Jer., XXXIX, 14; XL, 5, 7, 9, 11, 14, 16, etc. E. DUPLESSY.

AHIÉZER, hébreu : *'Ăḥi'ézér,* « mon frère est un secours; » Septante : Ἀχιέζερ.

1. **AHIÉZER,** fils d'Ammisaddaï et chef de la tribu de Dan. A la sortie d'Égypte, lorsque Moïse fit le recensement du peuple, il se trouvait à la tête de 62 700 hommes de sa tribu. On le voit offrir divers présents au tabernacle du Seigneur. Num., I, 12; II, 25; VII, 66, 71; X, 25.

2. **AHIÉZER,** Benjamite, fils de Samaa et de Gabaath. Ce vaillant guerrier, habile à tirer de l'arc et à manier la fronde, fut le premier des braves qui se joignirent à David pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 3.

AHILUD (hébreu : *'Ăḥilûd,* abréviation pour *'Ăḥîyelûd,* « frère de celui qui est né, sous-entendu : avant lui; » Septante : Ἀχιλούδ, Ἀχιλούθ, Ἀχιμέλεχ, Ἀχιμά), père de Josaphat, l'annaliste du roi sous David et Salomon, et de Bana, un des douze intendants de Salomon. II Reg., VIII, 16; XX, 24; III Reg., IV, 3, 12; I Par., XVIII, 15.

AHIMAM. I Par., IX, 17. Voir AHIMAN 2.

AHIMAN, hébreu : *'Ăḥiman,* « mon frère est un don (?) » Septante : Ἀχιμάν.

1. **AHIMAN,** géant de la race d'Énac, habitait Hébron avec ses frères Sésaï et Tholmaï, à l'époque où les espions d'Israël, envoyés par Moïse, explorèrent le pays de Chanaan. Il fut chassé de cette ville lorsque Caleb s'en empara. Jos., XV, 14; Jud., I, 10. La Vulgate l'appelle *Achimam,* Num., XIII, 23. Voir ÉNAC.

2. **AHIMAN** (Vulgate : *Ahimam*), Lévite, portier du temple après la captivité de Babylone. I Par., IX, 17.

AHIMÉLECH. I Par., XVIII, 16; XXIV, 3, 6, 31. Voir ACHIMÉLECH 3 et ABIATHAR.

AHIN (hébreu : *'Aḥyân,* « fraternel ; » Septante : Ἀϊώ); fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 19.

AHINADAB (hébreu : *'Ăḥînâdâb,* « mon frère est noble ou libéral; » Septante : Ἀχιναδάβ), un des douze intendants du roi Salomon. Son district était celui de Manaïm, à l'est du Jourdain. III Reg., IV, 14.

AHIO, hébreu : *'Aḥyô,* « fraternel, » ou synonyme de Ahia; Septante : ἀδελφὸς αὐτοῦ, οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ.

1. **AHIO,** fils d'Abinadab. Il fut chargé avec son frère Oza de conduire l'arche du Seigneur, lorsque David la fit transporter de la maison d'Abinadab à Jérusalem. II Reg., VI, 3, 4. Au passage parallèle, I Par., XIII, 7, la Vulgate a rendu le nom propre par *fratres ejus.*

2. **AHIO,** fils d'Abigabaon ou Jéhiel et de Maacha, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 31; IX, 37.

3. **AHIO,** fils de Baria, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 14, 16.

AHION, III Reg., XV, 20; II Par., XVI, 4; **AÏON,** IV Reg., XV, 29 (hébreu : *'Iyôn;* Septante : Ἀιών, II Par., XVI, 4; Ἀίν, III Reg., XV, 20; IV Reg., XV, 29), ville du nord de la Palestine, appartenant à la tribu de Nephthali. Ce nom, qui signifie « ruines », est identique, non pour le sens, mais pour la forme, à celui de *'Ayoun,* « sources, » que porte une vallée fertile et bien arrosée, *Merdj 'Ayoun,* « plaine des sources, » située entre le Nahr Hasbâni et le Léontès. Aussi est-ce dans cette région que plusieurs critiques, entre autres Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 375, placent Ahion, dont la vallée aurait conservé le nom après la destruction de la ville. On trouve, en effet, vers le nord une colline appelée *Tell Dibbin,* dont la position commande en même temps la plaine et la route qui conduit de Sidon à Hasbeya et à Damas. Cet emplacement convient parfaitement à la cité biblique, qui, toujours mentionnée avant Dan (Tell el-Qadi) et Abel-Beth-Maacha (Abil el-Kamh), III Reg., XV, 20; IV Reg., XV, 29, semble avoir été l'une des plus septentrionales de la tribu de Nephthali, et par là même l'une des premières à subir le choc des armées dont les invasions se dirigeaient du nord vers le sud. Le Tell Dibbin contenait autrefois des édifices dont les débris ont formé les épais murs de soutènement sur lesquels s'appuient aujourd'hui les pentes ménagées avec soin. A la place des habitations détruites, croissent, dans des enclos séparés, des vignes et des figuiers. Deux sources jaillissent au bas de la colline : l'une d'elles était recueillie autrefois dans un grand bassin, maintenant aux trois quarts détruit, et dont il ne subsiste plus que les assises inférieures en pierres régulières. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 280. Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 415, et les auteurs de la carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 6, placent, avec le signe dubitatif, Ahion à *Khiâm,* à une très faible distance de Tell Dibbin, du côté de l'est.

Bénadad, roi de Syrie, marchant contre le roi d'Israël Baasa pour secourir Asa, roi de Juda, s'empara d'Ahion. III Reg., XV, 20; II Par., XVI, 4. Plus tard, vers 734 ou 733 av. J.-C., sous le règne de Phacée, roi d'Israël, Téglathphalasar, roi d'Assyrie, s'en rendit maître, et en déporta les habitants dans son royaume. IV Reg., XV, 29. A partir de cette époque, il n'est plus question de cette ville.
A. LEGENDRE.

AHIRA (hébreu : *'Ăḥira',* « mon frère est méchant [?]; » Septante : Ἀχιρέ), fils d'Énan et chef de la tribu de Nephthali. A la sortie d'Égypte, il était à la tête

de 53400 hommes capables de porter les armes. Il fut le douzième à faire son offrande au tabernacle. Num., I, 15; II, 29; VII, 78, 83; X, 27.

AHIRAM, fils de Benjamin. Num., XXVI, 38. Voir AHARA.

AHISAHAR (hébreu : *'Ăḥisâḥar,* « mon frère est matinal; » Septante : Ἀχισαάρ), fils de Balan, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 10.

AHISAR (hébreu : *'Ăḥîšâr,* « mon frère chante, » ou pour *'Aḥiyâšâr,* « mon frère est droit ; » Septante : Ἀχισάρ), intendant de la maison de Salomon, III Reg., IV, 6.

AHIUD, hébreu : *'Ăḥîhûd* pour *'Ăḥiyehûd,* « mon frère est honoré. »

1. **AHIUD** (Septante : Ἀχίωρ), fils de Salomi, de la tribu d'Aser, fut choisi pour assister Josué et Éléazar dans le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 27.

2. **AHIUD** (Septante : Ἰαχιχώ), fils de Naaman, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 7.

AHOBBAM (hébreu : *'Ahbân,* « mon frère est prudent, » ou pour *'Ahvân,* « fraternel; » Septante : Ἀχαβάρ), fils d'Abisur et d'Abihaïl, de la tribu de Juda. II Par., I, 29.

1. **AHOD** (hébreu : *'Ôhad,* « uni; » Septante : Ἀώδ), un des six fils de Siméon. Il descendit en Égypte avec Jacob, son aïeul. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15. Son nom manque dans la liste des familles de Siméon, dressée la quarantième année de la sortie d'Égypte, Num., XXVI, 12, et dans la liste des Paralipomènes, I Par., IV, 24. Sa descendance avait peut-être disparu, ou avait pu se fondre dans les autres familles de Siméon.

2. **AHOD** (hébreu : *'Êḥûd,* « union ; » Septante : Ἀώδ), Benjamite de Gabaa. I Par., VIII, 6. Il ne faut pas le confondre avec le juge *Aod,* ni avec *Aod* de I Par., VII, 10. L'orthographe n'est pas la même (*'Êḥûd* et non *'Êhûd*).

AHOË (hébreu : *'Ahôah,* « fraternité [?] » Septante : Ἀχιά), sixième fils de Balé et petit-fils de Benjamin. I Par., VIII, 4. Voir ÉCHI et AHARA.



50. — Aïalon (Yalo).

AHOHITE (hébreu : *'Ăḥôḥi;* Septante : ὁ Ἀωίτης, ὁ Ἀχωχί). Ce nom signifie descendant d'Ahoë, petit-fils de Benjamin, voir I Par., VIII, 4, ou bien il désigne le lieu d'origine ou d'habitation. Voir AHOË. II Reg., XXIII, 9, 28; I Par., XI, 12, 29; XXVII, 4.

AHUMAÏ (hébreu : *'Ăḥûmaï,* « frère de l'eau, c'est-à-dire habitant près de l'eau [?] » Septante : Ἀχιμαί), fils de Jahath, de la tribu de Juda. I Par., IV, 2.

AÏ, ville chananéenne. Voir HAÏ.

AÏA, hébreu : *'Ayâh,* « faucon. »

1. **AÏA** (Septante : Ἀϊέ, Ἀίθ), fils de Sébéon et descendant de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 24; I Par., I, 40.

2. **AÏA** (Septante : Ἰὼλ, Ἀϊά), père de Respha, qui fut concubine de Saül. II Reg., III, 7; XXI, 8, 10, 11.

1. **AÏALON** (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante : Αἰαλών et Αἰλώμ), aujourd'hui Yalo (fig. 50), ville de Palestine,

tire probablement son nom des cerfs ou des gazelles qui y abondaient autrefois. Aïalon est un peu au nord de la route de Jaffa à Jérusalem, non loin d'Amouas (Nicopolis) et de Bethsamès, sur l'ancienne limite du pays des Philistins et des possessions israélites. Le village de Yalo est situé sur une colline oblongue, d'un kilomètre de pourtour au plus, et dont le plateau était environné autrefois d'un mur d'enceinte. De cette muraille, il subsiste encore çà et là quelques pans en gros blocs mal équarris. Au sommet de la colline, on remarque les débris d'un petit château en belles pierres de taille. Il était plus élevé il y a quelques années; mais, au dire des habitants, toute la partie supérieure en a été renversée par un tremblement de terre. Le village actuel renferme cinq cents âmes. Les maisons sont très grossièrement bâties; elles sont presque toutes précédées d'un silo creusé dans le tuf, et destiné à contenir du blé, de l'orge et de la paille. Près du village s'étendent des jardins fertiles, où les figuiers surtout abondent. Les flancs des deux collines voisines ont été excavés, soit pour y pratiquer des cavernes ou des tombeaux, soit pour en extraire des blocs de construction. Quelques-unes de ces excavations servent maintenant d'étables pour les troupeaux.

Yalo a été identifié très justement par le Dr Robinson avec la ville d'Aïalon. Elle paraît avoir été située sur les limites des tribus de Juda, de Benjamin et de Dan, et fut primitivement assignée à cette dernière, comme nous l'apprend le livre de Josué, XIX, 40-42. Les Danites ne purent d'abord en expulser les Amorrhéens, qui ne furent rendus tributaires que plus tard, quand la maison de Joseph fut devenue plus puissante. Jud., I, 34-35. — La vallée qui est au nord de Yalo est la célèbre vallée d'Aïalon, immortalisée par cette parole fameuse de Josué, qui, craignant que le jour ne lui manquât pour achever la complète destruction des troupes des cinq rois amorrhéens, s'écria, en les poursuivant, à la descente de Béthoron : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon, et toi, lune, sur la vallée d'Aïalon. » Jos., X, 12. Sous Saül, Aïalon fut témoin d'une défaite des Philistins par ce prince, qui les poursuivit depuis Machmas jusqu'à cette ville. I Reg., XIV, 31. Plus tard elle fut fortifiée par Roboam, qui l'enferma, ainsi que d'autres places, dans une enceinte murée, et y mit un gouverneur avec des provisions de vivres, de vin et d'huile. II Par., XI, 10-11. Sous le règne d'Achaz, elle tomba au pouvoir des Philistins, II Par., XXVIII, 18, et c'est la dernière fois qu'elle est mentionnée dans les Livres Saints. V. Guérin.

2. AÏALON (hébreu : *'Ayyâlôn;* Septante : Αἰλώμ; omis par la Vulgate), ville de la tribu de Zabulon, où fut enseveli un des juges, Ahialon, Jud., XII, 12 (le nom de lieu et le nom de personne ne diffèrent que par les points-voyelles). L'Écriture, qui ne la mentionne qu'en cet endroit, la distingue d'Aïalon, ville de Dan, par cette formule : « dans la terre de Zabulon. » Eusèbe en parle sous le nom de Αἰαλίν, *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 225, et saint Jérôme sous celui d'*Aialim. Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 875. Van de Velde suppose qu'elle peut être identifiée avec *Djaloun,* endroit situé à environ quatre heures à l'est d'Akka ou Saint-Jean-d'Acre. *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* 1858, p. 283. Là, en effet, « sur les pentes septentrionales et inférieures de la montagne, sont les ruines d'un village détruit, sur l'emplacement duquel ont poussé d'énormes touffes de lentisques, des caroubiers, des chênes et plusieurs magnifiques térébinthes tombant de vétusté. Les arasements de deux constructions rectangulaires en pierres de taille de moyenne dimension sont seuls reconnaissables; de nombreux débris de poterie jonchent partout le sol. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée,* t. I, p. 435. Si l'hypothèse est juste, Aïalon se trouvait ainsi sur la frontière des deux tribus d'Aser et de Zabulon. A. Legendre.

3. AÏALON (Vallée d'), vallée mentionnée dans le récit de la victoire de Josué sur les rois chananéens du sud. Jos., X. 12. Voir Aïalon 1.

AÏAM, un des trente héros de David. II Reg., XXIII, 33. Voir Ahiam.

AÏATH, ville mentionnée sous cette forme seulement dans Isaïe, X, 28. La plupart l'identifient avec Haï. Voir Haï.

'ĂÏÊFÎM, 'ĂYÊFÎM, nom de lieu, d'après la plupart des commentateurs modernes. II Sam. (II Reg.), XVI, 14. Les Septante, et, à leur suite, la Vulgate, ont pris ce mot hébreu pour un nom commun : ἐκλελυμένοι, *lassus,* « fatigué; » mais le contexte indique qu'il s'agit d'une localité puisqu'il est dit que David, fuyant de Jérusalem, lors de la révolte d'Absalom, avec ceux qui lui étaient restés fidèles, « vint » en ce lieu, et que tous se reposèrent « là ». Si l'on traduit par « fatigués », signification que *'âyêfîm* peut réellement avoir, le texte n'indique point le lieu où « l'on vient ». — On ne rencontre d'ailleurs nulle autre part le mot *'Ăyêfîm* comme nom de localité, et il est impossible de déterminer sa situation autrement qu'en le plaçant dans le voisinage de Galgala ou de Jéricho, à l'ouest du Jourdain. Cf. II Reg., XVII, 16. Quelques commentateurs ont proposé de l'identifier avec Bahurim. Cette identification est fausse, car lorsque Jonathas et Achimaas vont annoncer à David ce qui s'est passé à Jérusalem depuis sa fuite, ils ne font que passer à Bahurim et vont chercher le roi plus loin. II Reg., XVII, 17-21. *'Ăyêfîm* était donc au delà de Bahurim. — Nous ne devons pas, au surplus, être trop surpris si nous ne connaissons pas son emplacement exact. Plusieurs autres localités bibliques sont dans le même cas que *'Ăyêfîm :* nous ignorons absolument où elles étaient situées.

1. AIGLE, hébreu *nésér,* oiseau de proie dont le nom revient fréquemment sous la plume des écrivains sacrés.



51. — Aigle royal (*Aquila Chrysaetos*).

Le nom hébreu signifie étymologiquement : « celui qui déchire la chair avec le bec; » c'est du moins le sens de la racine نسر, *nasara,* d'où il dérive, et qui, en arabe, se dit des oiseaux de proie. En assyrien, *nasâr* signifie aussi « dilacérer les chairs ». L'aigle constitue un genre d'*Oiseaux de proie,* de l'ordre des *rapaces,* de la famille des *diurnes.* Il est caractérisé par un bec fort, droit à sa

base, et courbé seulement vers sa pointe. L'aigle proprement dit a le corps emplumé jusqu'à la racine des doigts. Il a les ailes aussi longues que la queue.

On a observé en Palestine quatre espèces principales d'aigles : l'aigle royal ou commun, *Aquila Chrysaetos;* l'aigle moucheté, *Aquila nævia,* très commun dans les



52. — Aigle moucheté (*Aquila nævia*).

rochers des parties montagneuses; l'aigle impérial, *Aquila Heliaca,* et le circaète ou aigle Jean-le-Blanc, *Circaetos gallicus,* qui fait sa proie des nombreux reptiles du pays, et se trouve partout. — L'aigle royal (fig. 51) a environ un mètre



53. — Aigle impérial (*Aquila Heliaca*).

de long; la femelle est plus grande : elle atteint un mètre vingt de l'extrémité du bec à celle de la queue, et a environ deux mètres cinquante d'envergure. L'œil de l'aigle royal est vif et perçant; son bec est acéré, recourbé dans toute sa longueur, plus crochu à l'extrémité, et assez semblable à de la corne bleuâtre; ses serres sont vigoureuses, à ongles pointus, dont celui de derrière, qui est le plus grand, a jusqu'à treize centimètres de longueur; son plumage est fauve, son attitude fière, son vol rapide. — L'aigle moucheté (fig. 52) est d'un tiers plus petit; il n'attaque que les animaux les plus faibles. — L'aigle impérial (fig. 53) a des ailes plus longues et un corps plus trapu que l'aigle royal. — Le circaète est long de soixante-cinq à quatre-vingts centimètres; il a un mètre quatre-vingt-dix d'envergure. Le



54. — Le circaète (*Circaetos gallicus*).

dessous du corps est blanc; le reste est brun cendré. Vu de face, il ressemble à la buse; quand il vole, on le prendrait pour un héron (fig. 54). Le mot hébreu *nešer* s'applique indifféremment dans l'Écriture aux diverses espèces dont nous venons de parler. Dans quelques passages, il désigne même le vautour. Voir VAUTOUR.



55. — Aire de l'aigle.

Les mœurs de l'aigle sont intéressantes à étudier, à cause des allusions qu'y fait la Sainte Écriture. Le nid de l'aigle porte le nom d'aire (fig. 55). On croit que la même aire lui sert de demeure pendant toute sa vie. Elle est placée ordinairement au midi, entre deux rochers à pic, sur le rebord d'un précipice, dans les lieux du plus difficile accès. Le nid est construit avec des branches d'un mètre quatre-

vingts à deux mètres de longueur, entrelacées de rameaux et recouvertes de plusieurs couches de joncs, de bruyères et de peaux d'animaux. Il est abrité par quelque saillie de rocher. La mère pond deux ou trois œufs, quelquefois quatre. Elle les couve pendant trente jours. Comme les aiglons sont très voraces, dès qu'ils sont éclos, les parents font pour eux la chasse et leur apportent d'abondantes provisions de gibier. Les petits quittent le nid, pour n'y plus revenir, au bout de trois ou quatre mois.

Si l'aigle est le roi des airs, il en est aussi le tyran. Son odorat est faible, mais sa vue perçante lui permet d'apercevoir sa proie de fort loin. Ses yeux, très grands, sont enfoncés dans une cavité profonde, que la partie supérieure de l'orbite recouvre comme un toit avancé. Ils sont pourvus d'une sorte de seconde paupière transparente, qui se relève et s'abaisse à volonté, de sorte que l'aigle peut fixer le soleil sans en être aveuglé. Dès qu'il a découvert une proie, il replie ses ailes, il se laisse tomber sur elle, les serres ouvertes, et il la saisit avec une telle force, qu'il la rend incapable de tout mouvement. Il la pose alors à terre, avant de l'emporter, comme s'il voulait se rendre compte du poids. Il l'enlève ensuite sans peine, si c'est une oie, une grue, ou même un lièvre, un agneau, un chevreau. Si c'est un faon ou un veau, une brebis ou un cerf, la charge est trop lourde; il se contente alors de déchirer les chairs et d'en prendre une provision dans son aire. Il dévore ordinairement sa proie sans la tuer. Le circaète fait particulièrement la chasse aux volailles, aux perdrix, aux jeunes lapins, aux petits oiseaux, aux insectes, et surtout aux serpents et aux divers reptiles qui abondent en Palestine et sont sa principale nourriture.

L'aigle, en général, est vorace et glouton, mais il peut néanmoins supporter un jeûne prolongé, et demeurer une vingtaine de jours sans prendre de nourriture. Son jabot est susceptible d'une dilatation considérable, et peut emmagasiner par conséquent une très grande quantité de viande; son gésier, au contraire, est fort petit, et il ne peut recevoir que par petites doses les aliments dont il doit faire la digestion. Il commence sa chasse régulièrement le matin au lever du soleil, accompagné presque toujours par la femelle. Quand il a réussi à s'approvisionner, il revient vers le milieu du jour dans son aire, s'il n'en est pas trop éloigné, et là, immobile, les plumes pendantes, il se repaît de sa proie. Après le repas il cherche à boire, et même, s'il le peut, dans la saison chaude, à se plonger dans l'eau. Il recommence ensuite sa chasse jusqu'au soir, et alors il se retire dans l'endroit où il veut passer la nuit.

Les écrivains sacrés font souvent allusion à ces habitudes de l'aigle. Ils rappellent dans leurs comparaisons la puissance et la rapidité de son vol, Exod., XIX, 4; Deut., XXVIII, 49; II Reg., I, 23; Prov., XXIII, 5; XXX, 19; Is., XL, 31; Jer., IV, 13; XLVIII, 40; XLIX, 22; Lament., IV, 19; Osee, VIII, 1 (hébreu); Abdias, 4; Hab., I, 8; son ardeur à chercher sa proie, Job, IX, 26; Prov., XXX, 17; la manière dont il apprend à voler à ses aiglons, Deut., XXXII, 11, image de la sollicitude de Dieu envers son peuple; l'élévation de son aire, Job, XXXIX, 27, dont la hauteur rappelle la fierté et l'arrogance des enfants d'Esaü. Jer., XLIX, 16; Abd., 4. Les cheveux de Nabuchodonosor, qui, atteint de la lycanthropie et vivant comme les bêtes, les laisse pousser longs et incultes, sont comparés aux plumes de l'aigle. Dan., IV, 30. La similitude du Deutéronome, XXXII, 11, qui nous représente Dieu prenant soin de l'éducation de son peuple, comme l'aigle qui « excite ses petits à voler, et voltige au-dessus d'eux », est particulièrement touchante, et en même temps fort juste. Cf. Exod., XIX, 4. Une description de sir Humphry Davy peut servir de commentaire à ce passage : « Je vis une fois un spectacle fort intéressant au-dessus d'un des rochers du Ben-Nevis, où j'étais en chasse. Deux aigles enseignaient à leur progéniture, deux jeunes aiglons, la manœuvre du vol. Ils commencèrent par s'élever du sommet de la montagne, en se dirigeant du côté du soleil. C'était vers midi. Ils firent d'abord de petits cercles, et les jeunes oiseaux les imitèrent; les parents se reposèrent ensuite sur leurs ailes, en attendant que leurs petits eussent terminé leur premier vol; ils firent ensuite un second cercle plus grand; ils s'élevaient toujours dans la direction du soleil, en élargissant la circonférence de leur vol de manière à tracer une spirale graduellement ascendante. Les aiglons les suivirent encore, lentement; ils paraissaient mieux voler à mesure qu'ils montaient. Les aigles et leurs petits continuèrent cet exercice, s'élevant toujours, jusqu'à ce qu'ils ne parurent plus que comme des points dans l'air, et que les aiglons d'abord, leurs parents ensuite, échappèrent complètement à nos regards. »



56. — Divinité assyrienne à tête et à ailes d'aigle. Bas-relief du Musée assyrien du Louvre.

Quand l'aigle recherche sa proie, il fait entendre quelquefois un cri rauque, qui remplit de terreur les autres oiseaux. La Vulgate a vu une allusion à ce cri dans Osée, VIII, 1 : « Que dans ta bouche soit une trompette comme l'aigle, » c'est-à-dire un cri comme celui de l'aigle. On traduit communément l'hébreu en coupant autrement la phrase : « Crie comme si tu sonnais de la trompette. L'ennemi vient comme un aigle contre la maison de Jéhovah. » La comparaison est tirée de l'impétuosité avec laquelle l'aigle fond sur sa proie. — Le Psalmiste dit que la jeunesse de celui que Dieu bénit « sera renouvelée comme celle de l'aigle ». Ps. CII (hébreu, CIII), 5; cf. Is., XL, 31, dans le texte hébreu. Le sens de ce passage est assez obscur. Comme l'aigle vit longtemps et peut dépasser un siècle, il courait chez les anciens des fables d'après lesquelles l'aigle pouvait renouveler ses forces dans sa vieillesse. Un poète, même inspiré, pouvait assurément rappeler ces croyances populaires. Cependant les commentateurs modernes expliquent généralement les paroles du psaume CII en disant, les uns : « Ta jeunesse sera renouvelée de telle sorte que tu auras la force de l'aigle; » les autres : « Tu rajeuniras comme l'aigle, qui est plein d'une activité nouvelle, après l'époque de la mue. »

Chez les prophètes de la captivité, l'aigle joue un rôle nouveau : il entre comme élément important dans les visions dont Dieu les favorise. Les Juifs captifs à Babylone y virent les œuvres de l'art chaldéen, dans lesquelles

l'aigle occupait une place considérable, soit qu'il fût peint ou sculpté comme oiseau de proie, soit surtout qu'il figurât dans les représentations symboliques chères aux Orientaux, dans les bas-reliefs où l'on voit des génies et des divinités à tête et à ailes d'aigle (fig. 56), des taureaux et des lions avec une tête humaine et des ailes d'aigle, etc. Ces images des arts plastiques des Babyloniens entrent alors dans les livres sacrés. Ézéchiel nous montre ses chérubins ayant des ailes d'aigle, I, 10; X, 14; voir CHÉRUBINS; il nous décrit aussi, XVII, 3, 7, deux grands aigles qui figurent le roi de Babylone, Nabuchodonosor, et le roi d'Égypte. Daniel voit à son tour, VII, 4, un lion à ailes d'aigle (Vulgate : une lionne) qui représente également le roi de Babylone. La similitude entre un aigle, le roi des airs, et un roi de la terre est toute naturelle, et on la trouve dans toutes les langues, en particulier dans Jérémie, parlant de Nabuchodonosor, XLVIII, 40; XLIX, 22; mais chez les prophètes qui ont vécu en Chaldée, cet oiseau n'est plus seulement un terme de comparaison, il devient un emblème.

Saint Jean, dans son Apocalypse, s'appropria, en les modifiant selon les besoins, les images d'Ézéchiel et de Daniel. Un des quatre animaux qu'il voit dans ses visions, et qui est devenu son symbole comme évangéliste, est semblable à l'aigle. Apoc., IV, 7. Quand le quatrième ange a sonné de la trompette, un aigle crie dans le ciel : « Malheur, malheur, malheur aux habitants de la terre! » Apoc., VIII, 13. Enfin des ailes d'aigle sont données à la femme qui enfante, afin qu'elle puisse s'envoler dans le désert, et échapper au danger qui la poursuit. Apoc., XII, 14.

En dehors de ces visions et de ces images, l'aigle est mentionné au sens propre dans le Lévitique, XI, 13, et dans le Deutéronome, XIV, 12, où il est énuméré parmi les animaux impurs, qu'il est défendu de manger. Le livre de Job renferme une belle description de l'aigle, XXXIX, 27-30. Dieu demande à Job :

> Est-ce à ta voix que l'aigle prend son vol,
> Et qu'il construit son nid dans les hauteurs?
> Il habite dans les rochers, il y établit sa demeure,
> Sur la pointe des rochers, dans des lieux inaccessibles.
> De là il guette sa proie,
> De loin son œil la découvre,
> Ses petits sucent le sang;
> Partout où sont des cadavres, il y est.

Ces quelques vers relèvent tous les traits les plus caractéristiques de l'aigle : la puissance de son vol, la hauteur de son aire, au milieu des rochers les plus abruptes, la pénétration de son regard et son ardeur à saisir sa proie, dont il nourrit ses aiglons. Les aiglons ne sucent pas le sang, mais le poète se sert d'une expression métaphorique pour dire que l'aigle nourrit ses petits de la chair des animaux encore saignants qu'il a pris à la chasse. Le dernier vers : « Partout où sont des cadavres, il y est, » dépeint un spectacle qui n'est pas rare en Orient, et j'en ai été témoin au-dessus du lac de Tibériade, où une multitude d'oiseaux de proie dévorait un mulet qui venait de succomber à la fatigue. Aussi cette locution devint-elle une sorte de proverbe chez les Juifs; Notre-Seigneur l'a cité comme tel dans l'Évangile. Matth., XXIV, 28; Luc., XVII, 37. Il fournit cependant matière à une difficulté. Beaucoup de commentateurs ont pensé que, dans ces passages, il ne s'agissait pas de l'aigle proprement dit, lequel, assure-t-on, ne se nourrit pas de cadavres; mais du vautour, qui en fait sa pâture. Le mot hébreu *nésher*, qu'on lit dans Job, et le mot grec ἀετός, qu'on lit dans les Évangiles, s'appliquent, ajoutent-ils, au vautour aussi bien qu'à l'aigle; les Latins eux-mêmes rangeaient certains vautours parmi les aigles, Pline, *H. N.*, X, 3; par conséquent, dès lors qu'on ne distinguait pas les espèces, rien n'empêchait qu'on attribuât au genre entier ce qui ne convient réellement qu'à une partie du genre. Cette explication est admissible; toutefois les vautours ne sont pas les seuls oiseaux qui mangent des corps morts, les aigles s'en nourrissent aussi, surtout quand les cadavres ne sont pas encore corrompus; ils ne chassent même que lorsqu'ils ne trouvent pas de proie déjà morte. Les bas-reliefs assyriens représentent, volant au-dessus des champs de bataille, des aigles qui se repaissent de la chair des soldats tués dans le combat (fig. 57). Voir W. Houghton, *The Birds of the Assyrian monuments*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, 1885, plate II, vis-à-vis de la page 46. Cf. Layard, *The Monuments of Nineveh*, série I, pl. 14, 18, 20, 22, 26, 64; série II, pl. 46.

S'il est douteux qu'il soit question du vautour dans le proverbe cité par Notre-Seigneur, il est plus probable qu'il s'agit de cet oiseau de proie dans un passage de Michée, I, 16, où il est dit : « Deviens chauve comme le *nésher*. » Le prophète fait ici allusion à la coutume qu'avaient les Juifs de se raser la tête en signe de deuil. Sa comparaison est plus exacte, si l'on traduit *nésher* par vautour, au lieu de le rendre par aigle. Beaucoup de commentateurs ont pensé que l'écrivain sacré voulait parler de la mue de l'aigle, à l'époque du printemps; mais cet oiseau ne devient pas chauve, tandis que le vautour (*vultur fulvus*) a la tête et le cou chauves, c'est-à-dire sans plumes. Voir VAUTOUR.



57. — Oiseaux de proie dévorant les morts sur le champ de bataille. Bas-relief assyrien.

D'après un certain nombre de commentateurs, la loi énumère parmi les animaux impurs, outre l'aigle en général, deux espèces particulières de ces oiseaux de proie : le *pérés,* qu'ils traduisent par orfraie (Septante : γρύψ; Vulgate : *gryps,* « griffon »), et le *'ozniyâh,* qu'ils traduisent par aigle de mer (Septante : ἁλιαίετος; Vulgate : *haliæetus*). Lev., XI, 13; Deut., XIV, 12. L'identification du *pérés* et du *'ozniyâh* est douteuse. Pour le premier, voir GRIFFON. Quant au second, c'est, d'après quelques-uns, le circaète, dont nous avons parlé plus haut. D'après d'autres, c'est le balbusard ou le pygargue. Voir AIGLE DE MER.

Dans la symbolique chrétienne, l'aigle est devenu, comme nous l'avons déjà remarqué, l'emblème de l'évangéliste saint Jean, et l'aigle à deux têtes, celui du prophète Élisée, pour rappeler qu'il avait reçu le double esprit de Dieu. IV Reg., II, 9. F. VIGOUROUX.

2. **AIGLE DE MER,** oiseau de proie qui, d'après la traduction des Septante, ἁλιαίετος, et d'après la Vulgate,



58. — Le pygargue ou aigle de mer.

haliæetus, correspond à l'hébreu *'ozniyâh,* un des animaux impurs que la loi de Moïse interdit aux Hébreux de manger. Lev., XI, 13; Deut., XIV, 12. Tous les exégètes n'admettent pas l'exactitude de la traduction du mot *'ozniyâh* faite par les Septante et par saint Jérôme, et plusieurs identifient cet oiseau avec le circaète (*circaetus gallicus*) ou le balbusard. Mais les traducteurs grecs et la Vulgate latine ont pour eux la tradition ancienne des Juifs, et leur interprétation est très soutenable.

L'aigle de mer, appelé aussi aigle pêcheur, à cause de ses habitudes de pêche, et pygargue, c'est-à-dire qui a la croupe blanche, est un oiseau de proie à bec très fort et très recourbé (fig. 58); son vol est plus lent et plus lourd que celui de l'aigle proprement dit. Il ne s'éloigne guère des bords de la mer ou des cours d'eau, parce qu'il fait sa nourriture des oiseaux aquatiques et des poissons. Le pygargue ordinaire a environ un mètre de long et deux mètres soixante d'envergure. Il fait une guerre acharnée à tout ce qui vit dans l'eau et sur l'eau. Il poursuit les poissons jusque sous les ondes, et plonge en les poursuivant. Il enlève les oiseaux dans leur nid; il s'en prend même aux renards et aux phoques, et son attaque est si violente, qu'il lui arrive parfois de ne pouvoir dégager ses serres, tant elles ont pénétré profondément dans le corps de sa victime, lorsque celle-ci est trop lourde pour qu'il puisse l'enlever dans les airs.

On trouve le pygargue dans toute l'Europe et dans la plus grande partie de l'Asie. En chasse toute la journée sur les côtes ou les bords des fleuves, il passe la nuit dans les forêts, sur les rochers, ou dans de petites îles. Son aire est composée à sa base de morceaux de bois de un mètre trente à un mètre soixante de longueur, et de la grosseur du bras; au-dessus sont des branches plus minces, formant un nid, tapissé de rameaux fins et de duvet. Les petits, au nombre de deux, trois ou quatre, sont nourris chaque jour de poissons, de lapins, d'écureuils, et même d'agneaux. — La loi mosaïque traite le *'ozniyâh* comme tous les autres oiseaux de proie en le rangeant parmi les animaux impurs. F. VIGOUROUX.

AIGUILLE, Vulgate : *acus.* Le mot latin *acus* désignait soit une « épingle » pour attacher, soit une « aiguille » pour coudre; il est employé dans les deux sens par Cicéron, *Pro Milone,* 24; Celsus, VIII, 16; Ovide, *Métam.,* VI, 23.

1° Saint Jérôme s'en est servi dans le sens d'épingle pour les cheveux, dans la traduction d'Isaïe, III, 22, où le prophète énumère les objets de toilette des femmes juives de



59. — Épingle à cheveux égyptienne. Bronze. Musée de Ghizéh.

son époque (fig. 59). Le mot rendu par *acus* dans la Vulgate est, en hébreu, *ḥăritim.* Comme le singulier *ḥéret* signifie un style, c'est-à-dire l'instrument pointu et aigu dont se servaient les anciens pour graver des lettres sur la pierre ou sur le bois, Is., VIII, 1, instrument dont la ressemblance avec une épingle est frappante, on peut soutenir l'exactitude de la traduction de saint Jérôme, comme l'a fait Bochart, *Hieroz.,* t. I, p. 334. Le plus grand nombre des commentateurs modernes interprètent cependant *ḥăritim* dans le sens de « bourse » où l'on mettait l'argent, parce que ce mot a incontestablement ce sens dans II (IV) Reg., V, 23 (*ligavit* duo talenta argenti in duobus *saccis,* traduit saint Jérôme). Voir Rosenmüller, *Jesajæ vaticinia,* 3e édit., Leipzig, 1829, t. I, p. 127-128; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 519.

2° *Acus* est employé dans le sens d' « aiguille » dans le Nouveau Testament, dans la célèbre comparaison de Jésus-Christ : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille (*foramen acus*) qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Matth., XIX, 24; Marc., X, 25; Luc., XVIII, 25. Le texte original, dans ces trois passages, porte : διὰ τρυπήματος ῥαφίδος, Matth., XIX, 25; διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος, Marc., X, 25; Luc., XVIII, 25. Les aiguilles des anciens devaient ressembler à peu près aux

60. — Aiguilles égyptiennes en bronze.

nôtres. Nous en donnons ici deux qui ont été trouvées en Égypte (fig. 60). Elles sont reproduites d'après Wilkinson, *Popular account of the ancient Egyptians,* t. II, p. 345. Leur longueur est de six à sept centimètres. On a contesté l'exactitude de la traduction du proverbe rapporté par le divin Maître. On a soutenu que κάμηλος (qu'on devrait lire κάμιλος, d'après quelques-uns) veut dire « câble, grosse corde », et non pas chameau, et surtout que « trou de l'aiguille » désigne, non pas le trou de ce petit instrument à coudre, mais une petite porte latérale, placée à côté des grandes portes des villes, qu'on appelait « trou de l'aiguille », et par laquelle pouvaient entrer les

piétons, mais où il était impossible ou au moins très difficile aux chameaux de passer. Ces interprétations sont inadmissibles. Le proverbe est exprimé sans doute avec l'emphase de l'hyperbole orientale, mais l'exagération s'explique plus naturellement qu'ailleurs dans un proverbe. Ce qui confirme incontestablement la version ordinaire, c'est qu'on lit une sentence analogue dans le Talmud, *Berach.*, 55 *b*, avec cette seule différence que le chameau est remplacé par un éléphant. Dans le Koran, ch. VIII, 38, nous trouvons aussi le proverbe évangélique : « Ils n'entreront pas dans le paradis tant qu'un chameau ne passera pas par le trou d'une aiguille. » Cf. Matth., XXIII, 24, l'expression également hyperbolique : « avaler un chameau. » Notre-Seigneur indique par ces paroles la difficulté très grande qu'éprouvent les riches à se détacher des biens de ce monde. Cf. Matth., XIX, 21-23.

L'aiguille n'est pas nommée expressément dans l'Ancien Testament; mais, d'après plusieurs commentateurs, il en est question indirectement, parce que, d'après eux, le participe présent *rôqêm,* Exod., XXVI, 36; XXVII, 16; XXVIII, 39; XXXVI, 37; XXXVIII, 18, signifie un ouvrier qui brode à l'aiguille, et le substantif *riqmâh,* Jud., V, 30; Ps. XLV (Vulg. XLIV), 15; Ezech., XVI, 10, 13, 18; XXVI, 16; XXVII, 16, une broderie faite à l'aiguille. Il est certain que la broderie à l'aiguille était connue des Égyptiens, et devait l'être aussi par conséquent des Hébreux. Les Septante ont ainsi compris les passages cités, car ils traduisent : τῇ ποικιλίᾳ τοῦ ῥαφιδευτοῦ, Exod., XXVII, 16; XXXVIII, 23. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1310. Cette explication paraît préférable à celle de Josèphe, qui dit que la variété des couleurs dans les rideaux du tabernacle était produite au moyen d'un métier à tisser. *Ant. jud.*, III, VI, 4. Voir BRODERIE. L'Ancien Testament parle aussi de la couture, ce qui suppose également l'usage des aiguilles. Voir COUTURE.

F. VIGOUROUX.

AIGUILLON désigne : I. Le long et solide bâton muni d'une pointe à son extrémité, dont on se sert en certains pays, plutôt que du fouet, pour conduire et exciter les bœufs surtout en labourant. La Palestine était autrefois



61. — Aiguillon égyptien. D'après Wilkinson.

et est encore aujourd'hui un de ces pays. Les voyageurs modernes l'ont d'autant plus facilement remarqué, qu'il y a disproportion étrange, d'une part, entre l'attelage de très petite taille, la charrue rudimentaire, et d'autre part, entre le grand aiguillon dont la main du laboureur est armée. En 1697, un voyageur attentif, sir H. Maundrell, *Voyage d'Alep à Jérusalem*, édit. fr., Utrecht, 1705, p. 186-187, notait ainsi l'observation qu'il avait faite, en allant de Jérusalem à Naplouse, dans sa première journée de marche (15 avril) : « La campagne étoit remplie de gens qui labouroient la terre pour semer du coton. Nous observâmes qu'en labourant ils se servoient d'aiguillons d'une grandeur extraordinaire. J'en mesurai plusieurs, qui avoient environ huit pieds de long et six pouces de tour au gros bout. Ils étoient armez au petit bout d'une pointe pour faire aller leurs bœufs, et à l'autre d'une petite bêche ou ratissoire de fer, forte et massive pour ôter de la charuë la claye qui l'empêche de travailler. Ne pourroit-on pas conjecturer de cela que ce fut avec un instrument pareil que Samgar fit le prodigieux massacre dont il est fait mention au livre des Juges, chap. III, ℣. 31 ? Au moins je suis persuadé que ceux qui verroient ces sortes d'instruments, les jugeront plus propres à faire une exécution de cette nature qu'une épée. L'on s'en sert toujours en ce païs là aussi bien que dans la Syrie. Je crois que c'est parce qu'il n'y a qu'une personne à conduire les bœufs et à prendre soin de la charuë, de sorte qu'il est nécessaire qu'elle ait un instrument pareil pour servir à deux usages. »

Reste à savoir si l'usage de tels aiguillons est ancien en



62. — Aiguillon actuellement employé en Palestine.

Palestine, et s'il peut en effet expliquer le texte difficile des Juges. Pour résoudre la question, examinons d'abord les passages les plus clairs pour déterminer ensuite plus facilement le sens des passages obscurs. Or 1° que l'usage soit ancien en Palestine, c'est ce que montre Eccli., XXXVIII, 25, qui déjà nous reporte au IIIe siècle avant notre ère. La vue du *fellah* actuel, labourant, armé de son aiguillon, est le vivant commentaire de ce passage, si malmené dans nos traductions. Le Siracide explique que, pour acquérir la sagesse, il faut des loisirs que ne laissent pas les travaux manuels. Son énumération commence par le laboureur. « Comment pourra-t-il devenir sage celui qui tient la charrue et qui, fier de son bâton à pointe, excite les bœufs ? » τί σοφισθήσεται ὁ κρατῶν ἀρότρου, καὶ καυχώμενος ἐν δόρατι κέντρου, βόας ἐλαύνων (dans la Vulgate, ℣. 25b-26, la coupure actuelle du verset rend la phrase inintelligible; il faudrait lire avec interrogation : « Quâ sapientiâ replebitur qui tenet aratrum et qui gloriatur in jaculo stimulo boves agitat...? » Elle a suivi la leçon de quelques manuscrits grecs, tels que le *Codex Alexandrinus :* ἐν δόρατι κέντρῳ). Nous sommes ramenés au même usage par la phrase à tournure proverbiale : « Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon, » πρὸς κέντρα λακτίζειν. Act., XXVI, 14 (Act., IX, 5, ce même membre de phrase se lit dans le texte grec ordinaire et dans notre Vulgate; mais il ne se trouve pas dans les anciens manuscrits, et peut n'être qu'une addition introduite pour conformer le texte au passage parallèle du chap. XXVI).

2° Les anciennes versions s'accordent à traduire par *aiguillon* l'hébreu *dorbôn,* dans Eccle., XII, 11, où les paroles des sages sont comparées à des *aiguillons* (pluriel, *dorbônôt*), sans doute parce qu'elles doivent s'enfoncer dans l'esprit des hommes et les stimuler (Septante : ὡς τὰ βούκεντρα; Vulgate : *sicut stimuli ;* l'étymologie de la racine DRB, d'après l'arabe et l'éthiopien, confirme la signification de *pointe, objet aigu*). Dans I Sam., XIII, 21, le seul autre passage où se trouve l'expression *dorbân* (avec terminaison différente : *ân* au lieu de *ôn*), nous devons donc traduire de même, comme l'a fait saint Jérôme. L'auteur peint la triste situation des Hébreux tellement asservis aux Philistins, qu'on ne leur permet aucun travail sur le fer; ils doivent recourir à leurs oppresseurs pour réparer leurs instruments agricoles, même « pour appointer l'aiguillon » (avec l'article, *haddorbân ;* Vulgate : *usque ad stimulum corrigendum.* Les Septante, qui ont méconnu le sens général de toute la phrase, ont traduit par δρέπανον, conduits sans doute par l'analogie de son : *dorban* = δρέπαν-ον).

3° Si les Philistins faisaient peser sur les Hébreux une telle contrainte, c'est qu'ils craignaient sans doute que l'aiguillon ne devînt une arme redoutable entre leurs mains. L'exploit de Samgar, arrivé quelque temps auparavant et brièvement raconté, Jud., III, 31, expliquerait cette crainte. « Ensuite fut Samgar, fils d'Anath, et il frappa les Philistins, six cents hommes, *avec un aiguillon à bœuf, be-malmad hab-bâqâr.* » La Vulgate rend toute la locution par un seul mot : *vomere,* « avec un soc de charrue; » l'expression hébraïque *malmad* ne se rencontrant pas ailleurs dans

la Bible, le traducteur latin s'en est tenu, en l'abrégeant, à la version des Septante : ἐν τῷ ἀροτρόποδι τῶν βοῶν. La leçon du *Codex Alexandrinus* et de quelques autres manuscrits suppose une manière différente de lire l'hébreu qui mérite d'être notée: ἐπάταξε... [ἐν τῷ ἀροτρόποδι] ἐκτὸς μόσχων [βοῶν]; c'est une leçon mixte; les mots que nous avons placés entre crochets représentent la leçon ordinaire (B, א, etc...), et ἐκτὸς μόσχων est une autre traduction de l'hébreu, qu'avait suivie l'ancienne version latine telle que l'explique saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, VII, 25, t. XXXIV, col. 801. Au lieu du mot rare *bemalmad,* ce traducteur grec lisait la préposition *milbad* et traduisait : « Il frappa les Philistins, six cents hommes, *outre* les jeunes bœufs. » Cette leçon, dans laquelle s'évanouit la fameuse arme de Samgar, ne paraît être qu'une tentative pour éviter un mot rare et obscur, mais qui doit être maintenu; car, sans parler des Septante et de la Vulgate qui témoignent contre *milbad*, le Targum a lu *malmad* et y a vu un aiguillon ; de même, la version syriaque qui le traduit par le même mot dont elle s'est servie pour *dorbân* dans I Sam., XIII, 21. L'étymologie de *malmad* justifie cette traduction, le verbe למד, *lâmad,* étant pris à certaines formes dans le sens de « dresser » une génisse ou un jeune bœuf. Cf. Osee, X, 11; Jer., XXXI, 17 (18). Le substantif *malmad* est donc *ce qui sert à dresser,* c'est-à-dire en Palestine pour les bœufs, l'*aiguillon;* aussi le Targum d'Eccle., XII, 11, paraphrase-t-il ainsi *dorbôn :* « comme l'aiguillon qui instruit le bœuf. » D'après une phrase de la Mischna, *Kélim*, IX, 6, cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 349, les interprètes et les lexicographes juifs ont bien établi le rapport qui existe entre les deux mots *malmad* et *dorbân;* le premier désigne tout l'instrument d'après sa fonction, et le second plus spécialement la pointe dont il est armé. L'expression *malmad* doit donc être maintenue dans Jud., III, 31, avec le sens d'*aiguillon,* et l'usage palestinien d'aiguillons énormes et redoutables peut, comme l'a bien vu Maundrell, servir de justification et de commentaire à ce passage.

II. Aiguillon désigne encore dans la Bible le dard d'un animal ; les sauterelles de l'Apocalypse, IX, 10, sont armées d'aiguillons (κέντρα; Vulgate : *aculei*) à la queue, comme le scorpion. C'est un aiguillon du même genre que saint Paul, d'après les Septante, attribue à la mort. I Cor., XV, 55; ποῦ σου θάνατε το κέντρον; Vulgate : *ubi est, mors, stimulus tuus;* mais dans Osée, XIII, 14, qui est ici cité, κέντρον ne rend pas l'hébreu קָטָבְךָ, *qâṭobkâ,* que la Vulgate traduit : *morsus tuus,* « ta morsure, » mais qui signifie proprement « fléau, maladie contagieuse ». Les traducteurs grecs et latins n'ont pas fait une version littérale, ils se sont contentés d'exprimer le sens d'une manière générale.

III. Enfin, aiguillon se lit aussi dans la Vulgate, II Cor., XII, 7, où saint Paul dit : *datus est mihi stimulus carnis meæ.* D'après l'interprétation courante de ce passage, *stimulus carnis meæ,* « l'aiguillon de ma chair, » serait pris au figuré pour signifier l'excitation de la concupiscence; mais dans le grec ni le mot traduit par *stimulus,* ni surtout la tournure de la phrase : ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σάρκι, ne justifient cette interprétation. Elle n'a du reste été connue ni des anciens commentateurs grecs, ni même des latins avant saint Grégoire le Grand. Le mot grec σκόλοψ ne se lit, dans le Nouveau Testament, que dans ce passage; mais on le trouve usité chez les auteurs profanes, et il est plusieurs fois employé par les Septante dans la version de l'Ancien Testament, Num., XXXIII, 55; Osee, II, 6; Ezech., XXVIII, 24; Eccli., XLIII, 19 (21), avec le sens d' « épine ». Voir surtout Num., XXXIII, 55, où les Chananéens épargnés doivent être pour les Israélites, hébreu : « comme des épines dans les yeux ; » Septante : σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς; Vulgate : *clavi in oculis.* Sous l'image d'une épine enfoncée en sa chair, l'Apôtre désigne ou les persécutions dont il était victime, comme le pense saint Jean Chrysostome, *In II Cor.*, t. LXI, col. 577, ou une maladie, comme le croit saint Jérôme, *Comm. in Gal.*, t. XXVI, col. 381; *Epist.* XXII, t. XXII, col. 417, maladie dont les crises étaient pour lui un sujet d'humiliation, et même une occasion d'épreuve pour les nouveaux convertis. Gal., IV, 13 (14). Mais l'allusion est trop voilée et trop rapide pour qu'il soit possible de dire, malgré les efforts des interprètes, de quelle maladie il s'agit. J. THOMAS.

AIL, hébreu, *šûm;* Septante, τὰ σκόρδα; Vulgate, *allia.* L'ail ordinaire, *allium sativum,* a été cultivé de tout temps. C'est une plante herbacée, bulbeuse, de la tribu des Hyacinthinées, de la famille des Liliacées (fig. 63). Elle a une tige d'environ trente centimètres, garnie de feuilles linéaires et planes, et se terminant par des fleurs d'un blanc sale, à étamines saillantes. Le bulbe radical, qui est la seule partie comestible, est formé de tuniques minces, blanches ou rougeâtres, accompagnées en dessous d'autres petits bulbes, de forme presque ovoïdes. C'est ce qu'on appelle les « gousses d'ail ». L'ail croît spontanément en Égypte et dans le midi de l'Europe. Il est très estimé et l'on en fait une grande consommation, surtout comme assaisonnement, dans tous les pays chauds. Son nom hébreu, *šûm,* paraît tiré de l'odeur de l'ail. On croit que son nom latin et français se rattache à la racine celtique *all,* signifiant chaud, âcre, brûlant, également par allusion aux propriétés de la plante. On sait, en effet, qu'elle a une odeur forte et caractéristique, et un goût âcre et piquant. L'âcreté de l'ail d'Égypte est moins grande que celle de l'ail de nos contrées. C'est un excitant énergique, et il stimule l'appétit. L'espèce la plus commune en Orient, et en particulier en Palestine, est celle que nous appelons échalotte, *allium Ascalonicum,* parce qu'elle fut apportée d'Ascalon en Europe par les croisés (fig. 64). Par sa saveur, elle tient le milieu entre l'ail ordinaire et l'oignon.



63. — Ail. (*Allium sativum.*)

L'ail n'est mentionné qu'une fois dans l'Écriture. Parmi les productions de l'Égypte que les Israélites regrettent dans le désert du Sinaï, les aulx sont nommés, Num., XI, 5, avec les concombres, les melons, les porreaux et les oignons. Ils occupent la dernière place dans cette énumération. Fatigué de n'avoir d'autre nourriture que la manne, le peuple murmure; il voudrait manger de la viande; il voudrait aussi du poisson, comme il en avait abondamment dans la vallée du Nil, et ces aliments rafraîchissants, les concombres, les melons, qui ne sont pas moins appréciés dans les climats chauds que les porreaux, les oignons et les aulx. Nous savons par les auteurs profanes que ces derniers, quoique peu nourrissants, servaient d'aliment aux anciens Égyptiens. Hérodote, II, CXXV, les mentionne parmi les provisions fournies aux ouvriers qui élevèrent la pyramide de Chéops. Les soldats, les matelots grecs et romains, et les gens de la campagne, en Italie et en Afrique, en faisaient une grande consommation. Cf. Virgile, *Ecl.*, II, 11; Pline, *H. N.*, XIX, 32. Il en est toujours de même en Orient. Nous avons vu les indigènes manger, en Égypte et en Syrie, des aulx coupés en petits morceaux qui nageaient dans le vinaigre. C'est peut-être le plat que Booz donnait à ses moissonneurs,

Ruth, II, 14. Ce qui est certain, c'est qu'il sert encore aujourd'hui, en Palestine, de nourriture aux ouvriers qui travaillent dans les champs. — Dans les contrées où souffle le simoun, on lui attribue une vertu particulière. « Les



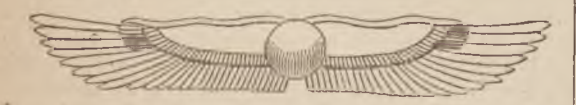
64. — Échalotte. (*Allium ascalonicum.*)

habitants, dit Elphinstone, mangent de l'ail et s'en servent pour se frotter les lèvres et le nez, quand ils sortent en été en plein air, afin de n'avoir pas à souffrir du simoun. » *An Account of the kingdom of Caubul*, Londres, 1815, p. 140. F. VIGOUROUX.

AILA, nom donné à la ville d'Élath, IV Reg., XVI, 6. Voir ÉLATH.

AILATH, ville située à la pointe septentrionale du golfe Élanitique, qui lui doit son nom. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17; XXVI, 2. Ce nom est écrit ailleurs Élath. Voir ÉLATH.

AILE, hébreu : *kânâf;* Vulgate : *ala, penna.* Ce mot désigne souvent dans l'Écriture, comme dans notre langue, la partie du corps des oiseaux qui leur sert à voler, Gen.,



65. — Image divine égyptienne.

I, 21; Deut., IV, 17; Job, XXXIX, 13; Zach., V, 9, etc.; mais aile a aussi dans plusieurs passages un sens particulier. Les Hébreux donnaient métaphoriquement le nom d'aile à tout ce qui avait avec elle quelque trait de ressemblance : 1° au bord d'un vêtement, I Sam., XXIV, 5, 12; Num., XV, 38; Deut., XXII, 12; Jer., II, 34; Agg., II, 12; au bord d'une couverture de lit, Deut., XXIII, 1 (Vulgate, XXII, 30); XXVII, 20; cf. Ezech., XVI, 8; Ruth, III, 9; — 2° à l'extrémité de la terre, Job, XXXVII, 3; XXXVIII, 13; Is., XI, 12; XXIV, 16; Ezech., VII, 2; — 3° à une partie d'une armée ou à une armée qui s'étend comme des ailes, Is., VIII, 8;



66. — Image divine assyrienne.

XVIII, 1; ce qui a fait penser à quelques interprètes que « l'aile de l'abomination » dont parle Daniel, IX, 27, et dont l'explication est si difficile, signifie les armées romaines qui désolèrent la Judée; voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION;



67. — Image divine phénicienne.

— 4° au pinacle du Temple de Jérusalem, πτερύγων τοῦ ἱεροῦ, *pinnaculum Templi,* Matth., IV, 5, expression dont la signification est douteuse et controversée; voir PINACLE. — 5° Les poètes hébreux donnent des ailes au vent, Ps. XVII



68. — Porte du temple de Séti Ier, à Abydos.

(hébreu, XVIII), 11; CIII (CIV), 3, pour peindre sa vitesse. Cf. Ps. CXXXVIII (CXXXIX), 9; Osee, IV, 19. L'emploi du mot « ailes » dans la prophétie d'Isaïe sur l'Égypte et l'Éthiopie, XVIII, 1, est obscur : les uns y voient les voiles des barques qui voguent rapidement sur le Nil; d'autres, les ombres des montagnes; d'autres encore, une espèce de mouche ou d'insecte ailé. Malachie, IV, 2, compare à des ailes les rayons vivifiants du soleil de justice (le Messie).

6° Le sens le plus intéressant du mot « ailes » dans l'Écriture est celui de « protection, de tutelle ». Les écrivains

sacrés aiment à comparer Dieu, par une similitude semblable à celle qu'emploie Notre-Seigneur lui-même, Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34, à un oiseau étendant ses ailes pour y mettre à l'abri ses petits, qui courent s'y cacher et s'y réfugier. Ruth, II, 12; Ps. XVI (XVII), 8; XXXV (XXXVI), 8; LVI (LVII), 2; LX (LXI), 5; LXII (LXIII), 8; XC (XCI), 4; Mal., IV, 2 (III, 20). Il est curieux de remarquer que les Égyptiens (fig. 65), les Assyriens (fig. 66; cf. fig. 37, col. 235) et les Phéniciens (fig. 67), représentaient la divinité avec



69. — Lion ailé. Sculpture assyrienne. British Museum.

des ailes éployées qui devaient avoir un sens symbolique, entre autres celui de protection, comme on l'admet pour le disque solaire ailé des Égyptiens, qu'on plaçait au-dessus des portes des temples afin de montrer qu'on y était sous la garde et la protection divine (fig. 68).

7° Enfin le mot « aile » est employé avec une signification symbolique spéciale dans les visions des prophètes et dans l'Apocalypse. Is., VI, 2; Ezech., I, 6, 8, 9, 11, 23, 24, 25; III, 13; X, 5, 8, 12, 16, 19, 21; XI, 22; Dan., VII, 4, 6; Zach., V, 9; Apoc., IV, 8; IX, 9; XII, 14. Les Séraphins d'Isaïe, VI, 2, ont six ailes, dont le prophète lui-même nous explique l'usage : « avec deux ils couvraient leur face, » afin de ne point voir la majesté de Dieu; « avec deux ils couvraient leur corps, » afin qu'il ne pût pas être vu, comme le dit le Targum de Jonathan, « et avec deux ils volaient. » Voir SÉRAPHIN. — Dans les Chérubins d'Ézéchiel, qui réunissent les formes symboliques des animaux les plus forts et les plus puissants de la création, les ailes figurent l'aigle, le roi des airs, associé au taureau, roi des animaux domestiques, au lion, roi des bêtes sauvages, et à l'homme, qui commande à toutes les créatures. Voir CHÉRUBIN. — Dans les visions de Daniel, VII, 4, le lion à ailes d'aigle rappelle les lions ailés androcéphales, si communs dans la sculpture chaldéo-assyrienne (fig. 69), et est une image très juste du roi de Babylone, fort comme un lion, cf. Jer., IV, 7; XLIX, 19; L, 17, 44, et rapide comme un aigle qui fond sur sa proie les ailes éployées. Jer., XLIX, 22; Lam., IV, 19; Ezech., XVII, 3-7, 12; cf. Hab., I, 8. Le léopard à quatre ailes d'oiseau, Dan., VII, 6, figure Alexandre le Grand et la rapidité des conquêtes macédoniennes. — Zacharie nous montre, V, 9, une femme placée dans un épha ou amphore soulevée dans les airs par deux autres femmes qui ont des ailes de cigogne (Vulgate : de milan). Les ailes qui leur sont données nous expliquent comment elles peuvent voler; leurs ailes sont celles de la cigogne, parce que cet oiseau les a grandes et fortes, et que les femmes de la vision ont un poids très lourd à porter. — Les six ailes des quatre animaux mystérieux dans l'Apocalypse, IV, 8, rappellent celles des Séraphins d'Isaïe et celles des Chérubins d'Ézéchiel. Les ailes des sauterelles symboliques, IX, 9, leur sont naturellement attribuées comme aux sauterelles réelles; Joel, II, 5, avait déjà comparé, comme le fait ici saint Jean, le bruit que font les armées de ces

insectes à celui des chars de guerre. La femme qui symbolise l'Église, XII, 14, a deux ailes d'un grand aigle pour échapper à son persécuteur et s'enfuir dans le désert où elle est à l'abri de sa rage. — L'art chrétien, s'inspirant de ces visions des prophètes, représente les anges avec deux ailes, pour exprimer la rapidité avec laquelle ces messagers célestes exécutent les ordres de Dieu. C'est sans doute une raison esthétique qui ne leur fait donner que deux ailes, quoique les Séraphins et les Chérubins en eussent davantage. F. VIGOUROUX.

1. **AÏN,** hébreu : עין, *'ayin,* mot qui signifie « source ». Il entre dans la composition d'un certain nombre de noms de lieux tirant leur dénomination des eaux qui y prenaient naissance. Rarement le mot « Aïn » est employé tout court, comme Jos., XIX, 7; XXI, 16 (et XV, 32, où la Vulgate écrit *Aen,* au lieu d'Aïn), pour désigner une ville de Siméon; comme Num., XXXIV, 11 (Vulgate : *fontem Daphnim,* le mot « Daphnim » est ajouté au texte original), pour désigner une localité de la Palestine septentrionale (une source du Jourdain ou une autre source célèbre, d'après divers commentateurs); comme probablement Ænnon, Αἰνών, Joa., III, 23, qui semble être un adjectif, עינון, *'ênôn,* dérivé de *'ayin,* et signifier « un lieu abondant en sources ». Ordinairement le mot *'ayin* est suivi d'un autre qui le complète et le précise. Comme l'orthographe de notre Vulgate a altéré la forme primitive, nous donnons ici l'énumération des noms géographiques qui commencent par *'ayin,* en les faisant suivre de la transcription adoptée par notre Bible latine : 1° *'Ên Gedi* (*'ayin* devient *'ên,* parce qu'il est à l'état construit), dans le désert de Juda; *Engaddi.* — 2° *'Ên-gannîm,* ville de Juda; *Ængannim.* — 3° *'Ên-gannim,* ville d'Issachar; *Engannim.* — 4° *'Ên Dôr,* ville de Manassé; *Endor.* — 5° *'Ên Ḥaddâh,* ville d'Issachar; *Enhadda.* — 6° *'Ên Ḥaṣôr,* ville de Nephthali; *Enhasor.* — 7° *'Ên Ḥărôd,* près du mont Gelboé (peut-être un simple nom de source, non de localité); *fontem Harad.* — 8° *'Ên Mišpâṭ,* la même ville que Cadès; *fontem Misphat.* — 9° *'Ên 'Églaïm,* ville au nord de la mer Morte; *Engallim.* — 10° *'Ên Šémés,* sur la limite des tribus de Juda et de Benjamin; *Fons Solis, Ensemes.* — Outre ces noms de lieux, quelques sources ont aussi un nom propre dans l'Ancien Testament : 1° *'Ên Rôgel,* près de Jérusalem; *Fons Rogel.* — 2° *'Ên Tannîm,* également près de Jérusalem; *Fons Draconis.* — 3° *'Ên Ṭapûaḥ,* fontaine de la ville de Taphua; *Fons Taphuæ.* — Voir, à leur place respective, selon l'orthographe de la Vulgate, chacun de ces noms propres.

2. **AÏN** (hébreu : *'Ayin;* Septante : Ἤν, I Par., IV, 32; Vulgate : *Aen,* Jos., XV, 32; I Par., IV, 32; *Ain,* Jos., XIX, 7; XXI, 16), ville méridionale de la tribu de Juda, Jos., XV, 32; attribuée plus tard à celle de Siméon, Jos., XIX, 7; I Par., IV, 32; et donnée aux enfants d'Aaron, Jos., XXI, 16 (dans la liste des villes lévitiques, I Par., VI, 59, on trouve *Asan* au lieu de *'Ayin*). Le texte original du second livre d'Esdras, XI, 29, joint Aïn à Rimmon, qui, dans tous les autres passages (excepté Jos., XXI, 16), suit immédiatement, deux fois même sans le *vav* conjonctif, Jos., XIX, 7; I Par., IV, 32; il en forme ainsi un mot composé, *'Ên-Rimmôn.* Les Septante ont fait de même dans d'autres endroits en traduisant : Ἐρωμώθ, Jos., XV, 32; Ἐρεμμων, Jos., XIX, 7, contraction évidente de *'Ên-Rimmôn.* D'ailleurs ce mot *'Aïn,* à l'état construit *'Ên,* est souvent uni à d'autres noms, et indique quelque fontaine remarquable, située dans le lieu ainsi déterminé ou dans le voisinage, par exemple, Engaddi, Jos., XV, 62; Engannim, Jos., XIX, 21; Endor, Jos., XVII, 11, etc. Cette union des deux mots a fait supposer à certains auteurs que les deux localités étaient si rapprochées l'une de l'autre, qu'elles ont fini, dans la suite des temps, par n'en plus former qu'une seule. Quoi qu'il en soit, nous pouvons approximativement déterminer la position d'Aïn d'après celle de Rimmon, qu'on identifie généralement avec *Khirbet Oumm er-Roumâmin,* à trois heures au nord de Bersabée, sur la route de Beit-Djibrin (Éleuthéropolis).

C'est donc dans les environs de l'ancienne Rimmon qu'il faut chercher Aïn. Or, suivant quelques critiques, l'emplacement en serait marqué par un puits antique, très fréquenté des Bédouins, et situé à une demi-heure au sud de la ville actuelle. Robinson avait d'abord cru la retrouver bien plus à l'est, dans les ruines de *Ghuwein* (*Rhoueïn ech-Charkiéh* ou *Rhoueïn er-Rharbiéh*), dont le nom est un diminutif correspondant à l'hébreu *'Aïn. Biblical Researches in Palestine,* 1re édit., 1841, t. II, p. 625, note 2. Mais plus tard, 2e édit., 1856, t. II, p. 204, note 1, il identifie ces ruines avec Anim de Juda, Jos., XV, 50, tout en reconnaissant que le nom arabe correspond mieux à l'hébreu *'Aïn;* et, en effet, la première lettre *aïn,* étant remplacée par le *ghaïn* (*r* grasseyé), comme dans Gaza (hébreu : *'Azza*; arabe : *Ghazzéh* ou *Rhazzéh*), les autres sont semblables. M. Victor Guérin avoue qu'il est permis de choisir, pour l'identification de Rhoueïn, entre ces trois villes : Aroër, Aïn et Anim, bien que sa préférence se porte sur la première. *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 193. Il nous est difficile cependant de voir comme lui une corruption de l'hébreu *'Arô'êr* dans la dénomination arabe de *Rhoueïn.* Nous croyons en somme que, si cette dernière localité ne marque pas l'emplacement certain d'Aïn, il faut le chercher non loin de là, dans certaines limites indiquées d'un côté par Rimmon (*Khirbet Oumm er-Roumâmin*), et les villes sacerdotales de Jéther (*Khirbet 'Attir*) et Esthemo (*Semou'a*). Jos., XXI, 14. Voir ANIM. A. LEGENDRE.

3. **AÏN** (hébreu : *lâ'âyin,* avec la préposition et l'article; Septante : ἐπὶ πηγάς, « aux sources; » Vulgate : *contra fontem Daphnim*), endroit mentionné par Moïse, Num., XXXIV, 11, comme formant une des limites orientales de la Terre Sainte. Plusieurs anciens manuscrits de la Vulgate omettent le mot *Daphnim,* qui n'est sans doute qu'une glose empruntée aux commentaires de saint Jérôme. Le saint docteur, en effet, identifiant Rebla, Num., XXXIV, 11, avec Antioche de Syrie, en conclut que « la fontaine » indiquée ici est celle de Daphné, dans le célèbre bois sacré qui était aux portes de la grande cité. *Comment. in Ezech.,* t. XXV, col. 478. Ce qui était donné comme une simple explication aura été plus tard interpolé dans le texte par quelque copiste. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1860, t. I, p. 475. D'ailleurs l'identification proposée par saint Jérôme est absolument inadmissible, car les frontières de la Terre Sainte ne se sont jamais étendues si loin.

L'emplacement d'Aïn est d'autant plus difficile à fixer, que les noms qui précèdent, ỷ. 9, 10, présentent eux-mêmes une assez grande obscurité. Cet endroit semble appelé dans le texte à déterminer la position de Rébla, qui se trouvait « à l'orient ». Mais s'agit-il bien ici de la ville identifiée avec une localité du même nom, *Ribléh,* située sur la rive orientale de l'Oronte, à une certaine distance au-dessus de Homs? Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 542-546; J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. II, p. 335-336. S'il en était ainsi, Aïn serait, suivant plusieurs auteurs, *Aïn el-Asi,* une des principales sources de l'Oronte, à quatre ou cinq lieues au sud-ouest de Ribléh. Cette hypothèse, il faut le dire, soulève plusieurs objections. Et d'abord, la situation de Ribléh ne paraît guère s'accorder avec l'ensemble des limites décrites Num., XXXIV, 9-11 : c'est porter bien haut le territoire des neuf tribus et demie qui se partagèrent l'occident de la Terre Promise. Num., XXXIV, 13. Et puis, quoique l'auteur sacré trace à grands traits cette délimitation orientale, il y a une fameuse lacune de ce point au lac de Cénéreth ou de Génésareth, qui vient immédiatement après. Enfin la distance d'*Aïn el-Asi* à Ribléh, et la direction, qui est plutôt

celle du nord-est que celle de l'est, ajoutent bien quelque chose à la difficulté. Aussi certains critiques, frappés de voir l'article devant Riblah, *hàriblàh,* croient ici à une leçon défectueuse, et prétendent qu'on peut lire : *Har Belah;* ce qui semble confirmé par la version des Septante : ἀπὸ Σεπφαμὰρ Βηλά, pour ἀπὸ Σεπφάμ, « de Sepham, ἄρ Βηλά, « à la montagne de Bel. » Cette montagne serait alors le *Har-Baal-Hermon,* dont parle le livre des Juges, III, 3, c'est-à-dire le pic de l'Hermon, qui mieux que tout autre point formait une marque naturelle de frontière. Cf. Trochon, *La Sainte Bible, les Nombres et le Deutéronome,* Ire part., Paris, 1887, p. 194. Dans ce cas, Aïn indiquerait une des sources du Jourdain.

A. LEGENDRE.

AÎNESSE (DROIT D'). Le mot « aîné » ou « premier-né » s'entend, dans l'Écriture, dans deux sens différents. Tantôt il signifie le premier enfant d'une femme, sans qu'on se demande d'ailleurs si le père de cet enfant en a eu d'autres avant lui; ce « premier-né » est l'objet de prescriptions particulières, qui concernent surtout sa consécration à Dieu et son rachat; tantôt ce mot signifie le premier enfant mâle qui naît à un homme, quand même ce ne serait pas le premier enfant de sa femme, qu'il peut avoir épousée en secondes noces; que s'il a plusieurs femmes, comme cela était permis chez les Hébreux, c'est le premier enfant qui lui naît, quand même ce serait de sa seconde ou troisième femme. C'est ce « premier-né » seul qui jouit du droit d'aînesse, et qui fait l'objet du présent article. Pour tout ce qui concerne le premier-né dans l'autre sens de ce mot, voir PREMIER-NÉ. L'existence du droit d'aînesse chez les Hébreux est constatée par l'histoire de Jacob et d'Ésaü. Gen., XXV, 31-34; XXVII, 36. Ce droit est appelé *mispat habbekôrâh,* « droit de la primogéniture, » Deut., XXI, 17, ou simplement, par ellipse, *bekôrâh,* « primogéniture, aînesse. » Gen., XXV, 31, 34 (Septante : τὰ πρωτοτόκια; Vulgate : *primogenita*).

I. *En quoi consistait le droit d'aînesse.* — Le droit d'aînesse comprenait plusieurs privilèges ou droits spéciaux : 1° *Le droit d'avoir deux parts dans l'héritage paternel.* Un texte célèbre du Deutéronome contient en abrégé tout ce que nous avons à dire sur ce point : « Si un homme, ayant deux femmes, aime l'une d'elles et dédaigne l'autre, et que, ces deux femmes ayant eu des enfants de lui, le fils de celle qu'il dédaigne soit le premier-né, lorsqu'il voudra partager son héritage entre ses enfants, il ne pourra pas déclarer premier-né le fils de celle qu'il aime; mais il devra reconnaître comme tel celui qui l'est réellement, et il lui donnera une double part dans tous les biens qui se trouveront chez lui, parce qu'il est le premier fruit de sa force, et qu'ainsi le droit d'aînesse lui appartient. » Deut., XXI, 15-17. Tel est le texte unique, dans la Bible, qui parle explicitement de la double part appartenant à l'aîné; mais, on le voit, Moïse ne crée pas ce droit; il le suppose, au contraire, en pleine vigueur. Toute la tradition juive est unanime sur ce point. *Mischna,* traité *Bekôrôṭ,* VIII, 9, édit. Surenhusius, part. V, p. 185; voir les commentaires de Bartenora et de Maimonide sur ce passage, *ibidem.* Cette double part est appelée *pî šenayim,* littéralement « part de deux ». Les rabbins ont soin de nous dire comment on la déterminait; on divisait l'héritage en autant de parts, plus une, qu'il y avait d'enfants aptes à succéder; chaque enfant avait une part, et l'aîné en avait deux. D'après le texte cité du Deutéronome, la double part était prise « sur les biens qui se trouvaient chez le père au moment de sa mort »; les rabbins ont interprété strictement ces paroles : ainsi l'aîné n'avait pas de droit spécial sur les biens maternels, ni sur les biens qui pouvaient accroître la succession du père après la mort de celui-ci et avant la division, par exemple, les biens du grand-père; il n'avait sur ces biens qu'une seule part, comme ses frères; quant aux créances recouvrées après la mort du père, il y a controverse entre les interprètes sur la question de savoir si le droit spécial de l'aîné s'exerçait sur elles. Bartenora, à l'endroit cité de la *Mischna;* Selden, *De successionibus ad leges Hebræorum,* Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 25-26. D'autre part, s'il s'agissait d'immeubles, on faisait en sorte que les deux parts de l'aîné fussent, non pas séparées, mais continues, afin qu'elles eussent plus de valeur. Selden, *loc. cit.* La « double part » est restée célèbre dans tout l'Ancien et même dans le Nouveau Testament; elle fut même employée dans un sens métaphorique, pour signifier « une part abondante ». Ainsi Élisée demande à Élie une double part, *pî šenayim,* de son esprit. IV Reg., II, 9. Saint Paul veut qu'on accorde aux ministres bien méritants une double part des honoraires, διπλῆς τιμῆς. I Tim., V, 17.

2° *La dignité sacerdotale.* Avant la loi de Moïse, qui réserva à la tribu de Lévi les fonctions sacerdotales, ces fonctions, en règle générale, appartenaient aux aînés des familles; c'était là une de leurs prérogatives. Quelques auteurs ont nié ce fait, comme Vitringa, *Observationes sacræ,* Iéna, 1723, II, II; Leclerc, *In Gen.,* XXV, 31, Amsterdam, 1710, p. 198-199; Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus,* la Haye, 1686, I, VI, p. 115-117; Goeree, *La république des Hébreux,* Amsterdam, 1713, traduction de Basnage, t. III, p. 1-6. Rosenmüller semble avoir varié sur ce point : *In Gen.,* XLIX, 3, et *In Exod.,* XIII, 2, il est favorable à l'opinion affirmative; au contraire, *In Gen.,* XXV, 31, et *In Exod.,* XIX, 22, il est plutôt favorable à l'opinion contraire. Nous regardons comme beaucoup plus probable l'opinion qui reconnaît aux aînés la prérogative dont il s'agit. Sans doute aucun texte scripturaire, clair et formel, ne la prouve directement. Mais : 1° elle est fondée sur deux textes de l'Exode, combinés avec l'interprétation qu'en donnent les plus antiques versions. Dans Exod., XIX, 22, 24, et par conséquent avant la loi mosaïque, il est question de prêtres, *kôhanim,* tout à fait distincts de la masse du peuple. Qui sont ces prêtres? Le texte sacré nous le dit un peu plus loin, Exod., XXIV, 5 : « Et il [Moïse] envoya des jeunes gens, *ne'arim,* d'entre les enfants d'Israël, et ils offrirent des holocaustes, et ils immolèrent des victimes pacifiques. » Voilà bien les prêtres exerçant les fonctions de sacrificateurs. Or les plus antiques versions ou paraphrases traduisent « jeunes gens » par « premiers-nés d'Israël ». Ainsi traduisent le Targum d'Onkelos, du Ier siècle, le Targum du pseudo-Jonathan, le Targum de Jérusalem, la version arabe de Saadia, la traduction persane du Pentateuque. — 2° Cette opinion est fondée sur la tradition juive, qui sur ce point est unanime et constante. La *Mischna* est formelle : dans le traité *Zebarìm,* XIV, 4, édit. Surenhusius, part. V, p. 58, elle enseigne « qu'avant que le tabernacle fût construit, l'oblation des sacrifices était faite par les premiers-nés; mais qu'après la construction du tabernacle, les fonctions du culte furent réservées aux lévites. » C'est encore ce qu'on lit dans le *Bereschit Rabba,* f. 71 *a.* Aussi les commentateurs juifs n'hésitent pas dans leur enseignement sur ce point. Raschi (ou Jarchi), *In Exod.,* XXIV, 5; Aben-Ezra, au même endroit; Bechai, *In Gen.,* XLIX, 3; Bartenora et Maimonide dans leurs commentaires sur la *Mischna,* à l'endroit cité du traité *Zebarîm,* soutiennent, sans aucune mention de controverse, la dignité sacerdotale des premiers-nés, et présentent leur sentiment comme une tradition constante dans leur nation. Au XVIIe siècle, le rabbin Manassès a résumé de nouveau cette tradition dans son *Conciliator,* Amsterdam, 1633, *In Exod.,* q. 29. — 3° A la tradition juive se joint la tradition chrétienne. Un nouvel argument a confirmé dans leur opinion les interprètes chrétiens. Saint Paul, Heb., XII, 16, appelle Ésaü un profane, βέβηλος, pour avoir vendu son droit d'aînesse. Ce mot signifie violateur ou profanateur d'une chose sacrée. Or le droit d'aînesse ne pouvait être sacré que parce qu'il renfermait la prérogative du sacerdoce; sans cela Ésaü aurait été un prodigue, un imprudent, mais pas un sacrilège. Saint Jérôme reconnaît cette prérogative aux premiers-nés des Hébreux, et donne son interprétation comme reposant sur la tradition juive, *Epist.* LXXIII *ad Evangelium,* t. XXII, col. 680;

Quæst. Hebraicæ in Gen., XXVII, 15, t. XXIII, col. 980, et aussi dans l'opuscule *De benedictionibus Jacob patriarchæ,* qui a été sinon écrit par saint Jérôme, au moins extrait littéralement de ses écrits, t. XXIII, col. 1309. Saint Jérôme a été suivi par la foule des commentateurs chrétiens et des auteurs qui ont écrit sur l'état de la religion chez les Juifs : Bertramus, *De republica Hebræorum*, Leyde, 1641, p. 28-29; Menochius, *De rep. Heb.*, Paris, 1648, II, V, 1; V, IX, 5; Buddeus, *Historia Veteris Testamenti*, Halle, 1744, t. I, p. 246, 311 et suiv.; Jahn, *Archæologia biblica,* § 164; Selden, *De successionibus ad leges Hebræorum*, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 22-23, 100-101; Cajetanus, *In Exod.*, XIX, 22, et *In Heb.*, XII, 16; Cornelius a Lapide, *In Gen.*, XXV, 31; *In Exod.*, XXIV, 5, et *In Hebr.*, XII, 16; Delrio, quoique avec un peu d'hésitation, *In Gen.*, XXV, 31; Ugolini, *Sacerdotium hebraicum,* I, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* Venise, 1752, t. XIII, p. 136-141; Saubert, *De sacerdotibus Hebræorum*, I, I, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XII, p. 1-2; Krumbholtz, *Sacerdotium hebraicum,* I, dans Ugolini, *Thesaurus,* p. 83; Heidegger, *Historia Patriarcharum,* Zurich, 1729, t. I, Exerc. I, p. 16; S. Thomas, 1a 2æ, q. 103, art. I, ad 3. Ces auteurs ont été précédés ou suivis par beaucoup d'autres; voir *Critici sacri,* Amsterdam, 1698, t. I, *In Exod.*, XIX, 22, et XXIV, 5, et t. VII, *In Hebr.,* XII, 16. On le voit, la tradition juive et la tradition chrétienne sont, sur le point qui nous occupe, assez unanimes et assez fondées pour que nous puissions négliger les quelques contradicteurs que nous avons signalés, sans toutefois prétendre que le sentiment que nous soutenons soit tout à fait certain. Du reste nous affirmons seulement la règle générale, et nous admettons volontiers que, soit par une intervention particulière de la Providence, soit par une disposition spéciale de l'autorité publique, il y ait eu avant la loi d'autres prêtres que les premiers-nés, comme, par exemple, Abel et Moïse, qu'on reconnaît assez généralement avoir exercé les fonctions du sacerdoce. Signalons en passant les opinions de plusieurs rationalistes contemporains, qui prétendent non seulement que les premiers-nés n'étaient pas prêtres à l'exclusion des autres, mais que même, chez les Israélites, jusqu'à la fin des Juges, chacun était prêtre comme et quand il voulait, en sorte qu'il n'y avait sous ce rapport aucune distinction chez eux entre les « laïques » et les prêtres ou lévites. Wellhausen. *Prolegomena zur Geschichte Israels,* p. 149-150; Kuenen, *The Religion of Israël,* passim; Rob. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, p. 435 et suiv. Comme cette erreur repose sur la non authenticité du Pentateuque, ce n'est pas le lieu de la réfuter ici. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 3e édit., t. III, p. 157-166.

3° *Une certaine autorité quasi-paternelle sur les frères puînés.* Tant que le père de famille était en vie, cette autorité du premier-né n'avait que peu d'exercice; elle consistait dans une espèce de surveillance sur ses frères, dans une certaine direction imprimée à leur conduite sous l'autorité du père. C'est ce que nous voyons en action dans la famille de Jacob, où Ruben, le premier-né, dirige ses frères, leur donne des conseils, les réprimande, prend le premier la parole, assume les responsabilités, etc. Gen., XXXVII, 21-22, 30; XLII, 22, 37. L'aîné a du reste partout la première place, par exemple, à table, Gen., XLIII, 33, et dans les généalogies, I Par., II, 1, etc. A la mort du père, l'aîné a droit, de sa part, à une bénédiction spéciale, qui lui est exclusivement propre, et qui assure et confirme ses privilèges. Dès que le père est mort, c'est le premier-né qui devient le chef de la famille, et ses frères sont soumis à son autorité, ceux surtout qui continuent à habiter dans la maison paternelle. Voilà pourquoi, dans les tables généalogiques du premier livre des Paralipomènes, le premier-né est souvent appelé le chef, *ro's, princeps,* de la maison; et l'auteur de ce livre signale comme un fait extraordinaire qu'un père ait établi « chef » un de ses enfants qui n'était pas le premier-né. I Par., XXVI, 10. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 84, t. II, p. 110. Cette soumission des frères à leur aîné est exprimée d'une manière frappante par ces paroles d'Isaac à celui qu'il croyait son premier-né, et qu'il bénissait comme tel : « Sois le maître (*gebîr*) de tes frères, et que les enfants de ta mère s'abaissent profondément devant toi. » Gen., XXVII, 29. Cf. XXV, 23. Voilà pourquoi Jacob, sur son lit de mort, disait à Ruben, qu'il déclarait déchu de son droit d'aînesse : « Ruben, toi, mon premier-né, et le premier fruit de ma force, tu étais le premier par la dignité, le premier par la puissance, » etc. Rosenmüller, *In Gen.*, XLIX, 3. Cf. Menochius, *De republica Hebræorum,* V, IX, 5, p. 480; Heidegger, *Historia Patriarcharum,* t. I, Exerc. I, p. 15-16; Jahn, *Archæologia biblica,* § 164, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ,* t. II, col. 926.

Les trois privilèges que nous venons de signaler étaient généraux, c'est-à-dire appartenaient à tous les aînés; dans certains cas, ils avaient des privilèges spéciaux très importants. Ainsi le roi avait pour successeur son fils aîné, II Par., XXI, 3; Cf. Schickard, *Jus regium Hebræorum*, Leipzig, 1674, p. 444-445, à moins qu'une circonstance exceptionnelle ne donnât lieu à une disposition différente, comme il est arrivé à Salomon, qui succéda à David, quoiqu'il ne fût pas son fils aîné, III Reg., I; c'était le fils aîné du grand prêtre qui le remplaçait dans ses fonctions, Boldich, *Pontifex maximus Hebræorum,* dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XII, p. 127. Il en était de même de toutes les autres fonctions ou dignités; après la mort du père, c'était le fils aîné qui en était revêtu. Maimonide, *Halach. Melakim,* I, VII, traduction de Leydekker, Rotterdam, 1699, p. 9. Signalons le privilège par excellence chez les Hébreux : c'était l'aîné qui, dans la race royale de David, descendant de Juda, succédait à son père dans la promesse d'être ancêtre du Messie; cf. Heidegger, *Historia Patriarcharum,* t. II, Exerc. XII, p. 233. Voilà pourquoi les Hébreux ont employé le mot « premier-né », pour signifier une dignité éminente, ou simplement le superlatif. Jésus-Christ est appelé « le premier-né de toutes les créatures », parce que, par sa divinité, il est supérieur à toutes, Col., I, 15; une maladie terrible est appelée le « premier-né de la mort », Job, XVIII, 13. Cf. Is., XIV, 30; Gesenius, *Thesaurus,* p. 207.

II. *Raisons, translation, charges et autres particularités du droit d'aînesse.* — 1° *Raisons.* Il y en a deux principales; la première nous est donnée par le texte sacré, Deut., XXI, 17 : « Parce qu'il est le premier fruit de sa force [de la force du père], à lui revient le droit d'aînesse. » C'est la même expression que nous avons vue, Gen., XLIX, 3 : « Ruben, toi, le premier fruit de ma force. » Le premier-né est donc la première manifestation et comme les prémices de la force virile du père; et c'est pourquoi, chez ce peuple surtout, et à une époque où les prémices de chaque chose revêtaient un caractère joyeux et sacré, le père aimait beaucoup plus tendrement son aîné que ses autres enfants, le regardait comme un autre lui-même, et voulait se survivre en lui le plus complètement possible après sa mort. Une seconde raison, c'est le maintien des grandes familles dans leur dignité et leur opulence; les patriarches israélites eurent bientôt remarqué que la division à l'infini et l'émiettement des propriétés sont l'amoindrissement progressif, et bientôt la ruine des familles; pour écarter ce malheur, ils établirent le droit d'aînesse restreint que nous avons exposé, et que Moïse n'eut qu'à maintenir dans son code. Tout le monde sait qu'en Angleterre et dans plusieurs autres nations, la principale cause de la conservation des grandes familles, c'est le droit d'aînesse absolu; les propriétés se transmettent intactes, indivisibles, et ainsi assurent aux chefs de famille une puissance qui ne peut que s'accroître. P. Viollet, *Précis de l'histoire du droit français,* Paris, 1886, p. 225, 723. Quelques auteurs ajoutent une troisième raison : les aînés étaient les types de Jésus-Christ, qui est le « premier-né » par excellence. Ps. LXXXVIII (héb. LXXXIX), 28; Heb., I, 6. Jésus-Christ a toutes les prérogatives que nous avons signalées; il a le sacerdoce,

et même le sacerdoce suprême, Heb., v, 5-10; VII, 1-27; VIII, 1-3; x, 12, 14, etc.; il a l'héritage des nations, Ps. II, 8; de toutes choses, Heb., I, 2; surtout de la gloire céleste, Rom., VIII, 17-18; il a l'autorité, même royale, Ps. II, 6; Joa., XVIII, 37, etc. C'est pourquoi les aînés, figures de Jésus-Christ, ont réuni sur leur tête tous ces privilèges au degré qui leur était possible. Heidegger, *Hist. Patriarch.*, t. I, Exerc. I, n° 31, p. 17, 18; Zepper, *Leges mosaicæ forenses*, Herborn, 1714, p. 32. Quoi qu'il en soit de cette raison mystique, il est certain que les auteurs sacrés, en représentant Jésus-Christ comme le premier-né par excellence, parlaient un langage très bien approprié à leurs lecteurs, et très apte à leur faire comprendre la dignité suprême de celui qu'ils leur annonçaient.

2° *Translation.* Avant la loi de Moïse, le père de famille avait le pouvoir, pour des raisons graves, de transporter le droit d'aînesse de son premier-né à un autre fils. Isaac transféra ce droit d'Ésaü à Jacob, son frère jumeau. Sans doute il le fit d'abord par erreur, mais lorsqu'il eut reconnu sa méprise, et qu'il aurait pu la rétracter, il ne le fit pas, malgré les vives instances d'Ésaü, et confirma ainsi, le voulant et le sachant, ce qu'il avait fait inconsciemment. Jacob, à cause du crime qu'avait commis Ruben, son premier-né, Gen., XXXV, 22, lui enleva son droit d'aînesse et le transporta en partie à Joseph, Gen., XLIX, 3-4, 22, 26; en effet, celui-ci, lors du partage de la Terre Promise, qui était l'héritage d'Isaac et de Jacob, reçut dans la personne de ses descendants deux parts, attribuées à ses deux fils, Éphraïm et Manassé. Cf. I Par., v, 1-2. Remarquons, à cette occasion, une singularité : en transférant ce droit d'aînesse, Jacob le dédoubla; il donna la double part à Joseph, comme nous venons de le dire, et la prééminence avec la promesse du Messie à Juda. Gen., XLIX, 8-12. Les rabbins ajoutent qu'il donna le sacerdoce à Lévi; mais ce point n'est pas prouvé; ce n'est que plus tard que la tribu de Lévi fut exclusivement appliquée aux fonctions du culte. Ce pouvoir de transférer le droit d'aînesse, qu'avaient les pères de famille avant la loi, fut supprimé par Moïse. Deut., XXI, 17. On en comprend la raison. Si l'exercice de ce droit paternel était dans certains cas, comme ceux d'Isaac et de Jacob, très légitime, et même voulu de Dieu, on ne peut nier cependant que ce pouvoir ne fût l'occasion de beaucoup de troubles dans la famille; l'aîné pouvait craindre constamment que le fils d'une autre femme ne lui fût préféré, et que celle-ci ne mît tout en œuvre auprès du père pour obtenir une translation tant désirée. Voilà pourquoi Moïse supprima ce droit. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 79, t. II, p. 86.

3° *Charges.* L'aîné avait des privilèges, il avait aussi des charges; ainsi lorsqu'il y avait lieu à l'exercice des droits du *goël* (voir ce mot), par exemple, si l'un des enfants de la famille était tué, c'était l'aîné surtout qui avait l'obligation de venger son sang sur le meurtrier. Leydekker, *De Republica Hebræorum*, VI, IX, Amsterdam, 1704, p. 398. De même, comme les filles, d'après la loi de Moïse, n'avaient aucune part dans la succession de leur père, si l'une d'elles, pour quelque cause que ce fût, n'était pas mariée, elle était à la charge de ses frères; mais c'était surtout l'aîné qui en avait le soin et la responsabilité; sa double part ne lui était attribuée qu'afin qu'il pût plus facilement faire face à toutes les charges de la famille. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 78, t. II, p. 77; Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 109, p. 821.

4° *Diverses particularités.* Quand l'aîné mourait avant son père, ses droits d'aînesse n'étaient pas pour cela perdus; ils passaient, non pas à un de ses frères, mais à ses enfants, qui sous ce rapport le représentaient. Selden, *De successionibus*, p. 24. Que s'il mourait avant d'être marié, son droit d'aînesse disparaissait avec lui; c'était probablement le cas de I Par., XXVI, 10. Cf. Cornelius a Lapide, *in hunc loc.* Les filles ne succédant pas au père, il ne pouvait être question pour elles de droit d'aînesse. Nous trouvons dans l'histoire d'Ésaü, Gen., XXV, 29-34, un exemple bien connu de cession du droit d'aînesse par contrat privé; tous les interprètes font remarquer que ce contrat fut illicite de la part d'Ésaü; mais plusieurs ajoutent qu'il était par lui-même invalide, et que, si le droit d'aînesse d'Ésaü fut réellement transféré à Jacob, c'est bien moins en vertu de ce contrat que par suite d'une disposition libre de la volonté divine. Gen., XXV, 22-23. Cf. Heidegger, *Historia Patriarcharum*, t. II, Exerc. XII, p. 233.

S. MANY.

AINSWORTH Henri, théologien anglais, mort en Hollande vers 1623. Il est connu par un ouvrage plein d'érudition, *Annotations on the five books of Moses, the Psalms and the Song of Solomon.* La meilleure édition est celle de Londres, in-f°, 1639. Outre les notes, on y trouve une traduction littérale de tous les livres mentionnés dans le titre; elle a le défaut d'être trop servile. Le commentaire a de la valeur, à cause de la connaissance profonde que l'auteur avait des Écritures et de la littérature juive. Il a été résumé dans la *Synopsis Criticorum* de Matthew Poole. Voir POOLE.

AÏON. C'est ainsi que la Vulgate écrit, IV Reg., XV, 29, le nom de la ville de Nephthali qui est écrit ailleurs Ahion. Voir AHION.

AIR, fluide invisible, transparent, composé d'azote et d'oxygène, qui forme autour de la terre une couche appelée atmosphère. — 1° Il n'y a pas de mot, dans la Bible hébraïque, qui corresponde exactement au mot « air ». La Vulgate s'est servie plusieurs fois du mot *aer*, « air, » dans l'Ancien Testament. Num., XI, 31, elle dit que les cailles miraculeusement envoyées aux Israélites dans le désert du Sinaï « volaient dans l'air à deux coudées de hauteur ». Les mots « volaient dans l'air » sont ajoutés par saint Jérôme, qui interprète ainsi le texte, tandis que d'autres commentateurs pensent plus naturellement que les cailles tombées dans le camp étaient, d'après l'original, si abondantes, qu'en certains endroits elles atteignaient deux coudées de hauteur. Voir Keil, *Pentateuch.*, trad. Martin, t. III, p. 73. — Deut., XXVIII, 22, un des fléaux énumérés par Moïse est appelé : *aer corruptus.* En hébreu, on lit : *siddâfôn*, mot qui désigne « la rouille » des blés, produite par le vent brûlant de l'est. Gen., XLI, 23. Saint Jérôme lui-même a rendu ailleurs, II Par., VI, 28, *šiddâfôn* par *ærugo*, « rouille. » — III Reg., VIII, 37, dans le passage parallèle à II Par., VI, 28, *aer corruptus* répond de nouveau à *šiddâfôn*. (Le mot *ærugo*, qui se lit dans le même verset, traduit l'original *ḥâsîl*, espèce de sauterelle, appelée par les Septante : βροῦχος; *bruchus*, comme a traduit saint Jérôme, I Par., VI, 28.) — Il n'est pas non plus question d'air en hébreu, Job, XXXVII, 21, là où notre version latine porte : *aer cogetur in nubes;* il faut lire : « On ne voit point la lumière [du soleil]; elle est cachée par les nuages (*šeḥâqîm*). » Ce même mot *šeḥâqîm*, qui signifie « nuages » et « ciel », est aussi rendu par *aer*, Ps. XVII (XVIII), 12, où on lit *nubes aeris*, « nuées de l'air, » au lieu de « nuées du ciel ».

2° Le mot grec ἀήρ, d'où viennent le mot latin *aer* et notre mot français « air », est employé plusieurs fois dans le Nouveau Testament et dans deux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament qui ont été composés en grec, le second livre des Machabées et la Sagesse. — Il a le sens d'air que nous respirons dans Sap., VII, 3 : « En naissant, dit le Sage, j'ai reçu l'air qui est commun à tous. » — Dans la plupart des autres passages, « air » désigne l'atmosphère, la région de l'air (par opposition à la région du ciel, plus élevée et plus pure, appelée par les Grecs αἰθήρ. Homère, *Iliade*, XIV, 288). I Thess., IV, 16 (17); Act., XXII, 23; Apoc., IX, 2; XVI, 17; Sap., V, 11-12; II Mach., V, 2. — Le livre de la Sagesse se sert du mot « air » dans quelques autres sens particuliers. Il signifie, comme quelquefois en français, « souffle, vent léger, » Sap., II, 3; XIII, 2; « ne pas voir l'air, » Sap., XVII, 9,

signifie « ne pas voir la lumière ». — Saint Paul se sert de deux locutions proverbiales : « parler en l'air, » I Cor., XIV, 9, c'est-à-dire parler en vain, inutilement; « battre l'air, » I Cor., IX, 26, agir sans obtenir aucun résultat, sans porter coup, par allusion à l'athlète dont le coup se perdait en l'air sans atteindre son adversaire. — Enfin le même Apôtre, dans l'Épître aux Éphésiens, II, 2, appelle le démon « le prince du pouvoir (ou des puissances) de l'air », des esprits mauvais qui habitent dans l'air, qui sont en grand nombre dans l'air. Cf. S. Ignace, *Ep. ad Ephes.*, 13, t. V, col. 748. Quelques commentateurs ont voulu donner sans raison au mot *aer* de ce dernier passage le sens de « ténèbres ». F. VIGOUROUX.

AIRAIN. On traduit souvent par ce mot l'*æs* de la Vulgate, qui correspond au χαλκός des Septante, et qui est la traduction de l'hébreu *nehošet*. Le mot latin, comme le mot grec, a le double sens de cuivre et de bronze. Dans l'Écriture, il peut avoir aussi les deux sens de cuivre et de bronze; mais il a le plus souvent celui de cuivre; il ne signifie jamais l'airain proprement dit. Ce métal, en effet, est un composé artificiel de cuivre et de zinc, qu'on croit n'être connu que depuis le XIII[e] siècle de notre ère. Le *nehošet* biblique primitif est certainement un métal simple, et non composé, comme le prouvent plusieurs passages des Livres Saints où nous lisons qu'on le trouvait à l'état naturel : « Des montagnes [de la terre de Chanaan] tu tireras le *nehôšet* (le cuivre), » dit Moïse à son peuple. Deut., VIII, 9. Il y avait, en effet, des mines de cuivre en Palestine. Eusèbe, *H. E.*, VIII, XIII, t. XX, col. 776. Cf. Deut., XXXIII, 25; Job, XXVIII, 2. Dans les plus anciens livres de la Bible, *nehôšet* doit donc incontestablement se traduire par « cuivre », et le serpent dit d'airain, Num., XXI, 4-9, était un serpent en cuivre. Nous savons d'ailleurs qu'il y avait des mines de cuivre dans le désert du Sinaï, où fut fabriqué le serpent d'airain, et qu'elles avaient été longtemps exploitées par les Égyptiens. Cf. F. Vigouroux, *Les inscriptions et les mines du Sinaï*, dans les *Mélanges bibliques*, 2[e] édit., 1889, p. 257 et suiv. Voir SERPENT D'AIRAIN. — Dans les livres de l'Écriture moins anciens que le Pentateuque, *nehôšet* peut signifier le bronze, c'est-à-dire un alliage de cuivre et d'étain, qui a été connu des anciens, comme le prouvent les nombreux objets, armes et instruments en bronze de toute espèce, qu'on a trouvés dans les tombeaux et dans les ruines des cités antiques. Voir BRONZE, CUIVRE.

Quoique le mot « airain » soit impropre, l'usage oblige de l'employer comme terme noble dans un grand nombre de comparaisons scripturaires où les mots cuivre et bronze ne seraient point acceptés. Le *nehôšet* est souvent employé comme une image de la force, Ps. CVI (CVII), 16; Jer., I, 18; XV, 20; Mich., IV, 13, parce que la plupart des armes anciennes étaient en bronze, et dans tous ces passages, comme dans les suivants, on ne peut traduire le mot hébreu en français que par airain, par exemple, dans ce passage d'Isaïe, XLVIII, 4 : « Ton front est d'airain, » c'est-à-dire tu es dur, insensible, obstiné, par allusion à la dureté du cuivre ou du bronze. Nous retrouvons une allusion analogue dans le Lévitique, XXVI, 19 : « Je rendrai votre ciel comme du fer, et votre terre comme de l'airain; » et Deut., XXVIII, 23 : « Que le ciel qui est au-dessus de toi soit comme de l'airain, et la terre que tu foules, comme du fer. » De même dans Job, VI, 12 : « Ma chair est-elle d'airain? » c'est-à-dire aussi dure, invulnérable. — Comme le cuivre était un métal de moindre valeur que l'or et l'argent, Jérémie, VI, 28, et Ézéchiel, XXII, 18, appellent métaphoriquement des hommes bas et vils des hommes de *nehôšet*. Zacharie, VI, 1, parle de « montagnes d'airain », pour dire des montagnes fortes et imprenables. Daniel, II, 39, appelle l'empire gréco-macédonien « un empire de *nehôšet* » avec d'autant plus de justesse, que les Grecs étaient presque exclusivement armés d'armes de bronze, et qu'on les surnommait Ἄχαιοι χαλκοχίτωνες, parce qu'ils étaient « cuirassés de bronze ». — Dans le Nouveau Testament, les mots χαλκός et *æs* désignent une monnaie de bronze. Marc., VI, 8; XII, 41; Luc., XXI, 2 (grec : λεπτά); Joa., II, 15 (grec : τὸ χέρμα). Voir MONNAIE. Le mot *nehôšet* est déjà employé dans Ézéchiel, XVI, 36, dans un sens analogue. — Saint Paul, I Cor., XIII, 1, parle du bruit que produit le bronze sur lequel on frappe, χαλκὸς ἠχῶν, *æs sonans*, sans penser du reste à aucun instrument de musique particulier. F. VIGOUROUX.

AIRAY Henri, ministre puritain, né en 1559, dans le Westmoreland, en Angleterre, mort prévôt du Queen's College, à Oxford, en 1616. On a de lui des *Lectures upon the whole Epistle of St Paul to the Philippians*, in-4°, Londres, 1618, qui donnent une idée exacte du style ordinaire des commentateurs puritains.

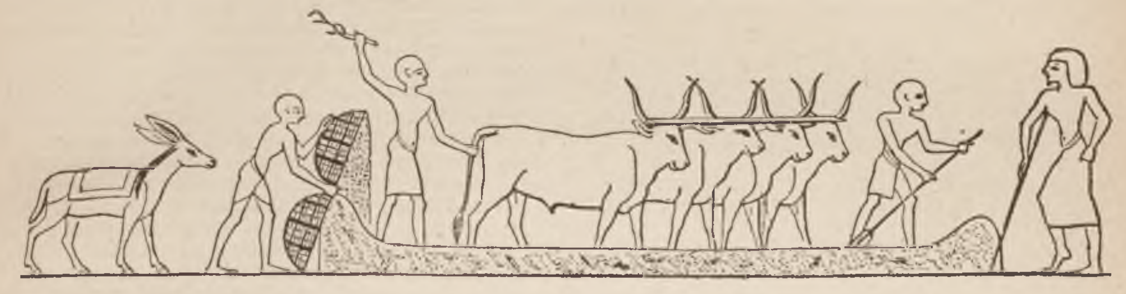


70. — Égyptiens portant des épis à l'aire. Musée du Louvre.

1. AIRE *à battre le blé*, hébreu : *gôren;* Septante : ἅλως, ἅλων; Vulgate : *area*. Ruth, III, 2; Jud., VI, 37, etc. Surface unie et dure, où l'on bat le froment et les grains en général, qui, pour cette raison, sont appelés « les fruits de l'aire », ou simplement l'aire, Deut., XXV, 4; Is., XXI, 10; Job, XXIX, 12, etc., et souvent mis en opposition avec « les fruits du pressoir », c'est-à-dire avec le vin et l'huile produits par les raisins et les olives foulés dans le pressoir. Deut., XVI, 13; Joel, II, 24; Num., XVIII, 27, 30; IV Reg., VI, 27; Osee, IX, 2, etc. Le *gôren* est proprement un « lieu aplani », parce qu'on aplanissait autant que possible, en battant la terre, l'espace qu'on choisissait pour y construire une aire. Elle avait une forme circulaire, dont le diamètre était probablement, comme aujourd'hui, de quinze à trente mètres, et elle était située en plein air, de préférence sur un endroit élevé, exposé à tous les vents, de manière qu'on pût vanner plus aisément le grain battu. Cf. II Reg., XXIV, 16. Il y avait quelquefois plusieurs aires les unes à côté des autres; elles étaient d'ordinaire permanentes, et quelques-unes étaient très connues. Gen., L, 10, 11; II Reg., XXIV, 16, 18. On s'en servait quelquefois comme lieu de réunion, parce qu'elles formaient comme une petite place publique, et aussi sans doute à cause du vent frais qui y soufflait. III Reg., XXII, 10; II Par., XVIII, 9.

Les gerbes ou les épis non liés étaient portés directement à l'aire, soit par des hommes (fig. 70), soit au moyen de chars, Amos, II, 13, ou d'ânes (fig. 71) et de chameaux, comme on le fait communément aujourd'hui. Il y avait quatre procédés différents pour battre le blé. 1° Les épis étaient éparpillés sur le sol de l'aire et foulés par les bœufs, Deut., XXV, 4; Osee, X, 11; Mich., IV, 13, comme chez les Égyptiens (fig. 71 et 72). Cette manière de

battre le blé existe encore en Palestine ; seulement on se sert quelquefois aussi de mulets et de chevaux, quoiqu'on emploie toujours plus communément les bœufs. Le D[r] Robinson décrit de la manière suivante ce qu'il a vu dans les environs de Jéricho : « Il n'y a pas moins de cinq aires ici,

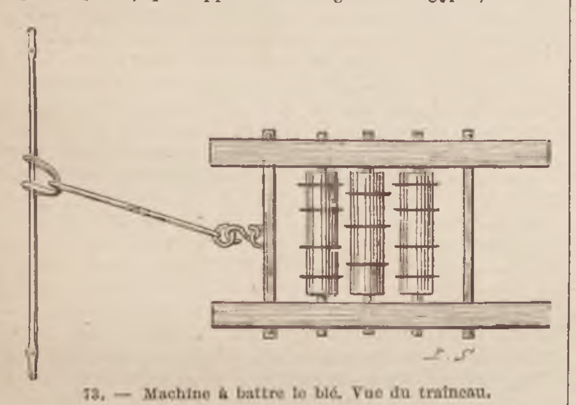


71. — Bœufs battant le blé qui vient d'être apporté par un âne.

dit-il, toutes foulées par des bœufs et des vaches, attachés cinq de front et conduits en cercle sur l'aire, ou plutôt dans toutes les directions. Le traîneau n'est pas ici en usage, quoique nous l'ayons rencontré plus tard dans le nord de la Palestine. Par ce procédé, la paille est broyée et devient propre à la nourriture des animaux. On la remue de temps en temps avec une grande fourche en bois, à deux pointes, afin de séparer le grain, qui est ensuite ramassé et vanné. » *Researches in Palestine*, t. II, p. 277. Ces bœufs attachés de front et la paille remuée avec la fourche se voient sur les monuments égyptiens que nous avons reproduits fig. 71 et 72. La loi mosaïque défendait de museler le bœuf qui foulait le grain. Deut., XXV, 4. Cette prescription, qui rappelle les usages de l'Égypte, où les



72. — Bœufs battant le blé. A droite, un Égyptien le remue avec une fourche; à gauche, deux vanneurs.



73. — Machine à battre le blé. Vue du traîneau.

bœufs qui battaient le blé n'étaient point muselés (fig. 71 et 72), est encore observée aujourd'hui par les musulmans, mais non pas ordinairement par les chrétiens.

2° On se servait aussi pour battre le grain d'une sorte de traîneau appelé *môrag,* II Sam., XXIV, 22; I Par., XXI, 23; Is., XLI, 15, semblable sans doute au *nôreg* usité encore aujourd'hui en Égypte, Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 190, au *plostellum punicum,* ainsi nommé chez les Romains parce qu'il était d'origine carthaginoise. Varron, *De re rustica,* I, LII, 1. Cet instrument, qu'on voit encore maintenant en Syrie aussi bien qu'en Égypte, se compose d'une sorte de châssis de bois, semblable à celui d'un traîneau (cf. le nom de *'ăgâlâh,* « chariot, » donné au *môrag* par Isaïe, XXVIII, 27, 28), auquel sont adaptés deux ou trois cylindres de bois armés de dents de fer (fig. 73 et 74). Il est attelé de deux bœufs. Au-dessus du traîneau est un siège sur lequel s'assied le conducteur, afin d'augmenter le poids de la machine (fig. 75). Celle-ci, au moyen des cylindres tournants, fait sortir les grains de l'épi, presse et broie la paille. Cf. IV Reg., XIII, 7. Voir *Aboda sara,* f. 246; *Menachoth,* f. 22 *a;* Raschi et Kimchi, *In Is.*, XXXVIII, 27; Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines*, 1861, p. 493; S. Jérôme, *In Is.*, XXV, 10; XXVIII, 27, t. XXIV, col. 292 et 327.

3° Un autre instrument à battre le blé, correspondant au τρίβολοι ou τρίβολα des Grecs et au *tribulum* des Latins, était aussi employé en Palestine, et l'est encore aujourd'hui

74. — Machine à battre le blé. Vue latérale.

en Syrie. C'est peut-être l'instrument appelé *ḥârûṣ,* II Sam., XII, 31; I Par., XX, 3; Amos, I, 3, quoique plusieurs lexicographes confondent le *ḥârûš* avec le *môrag*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 817. Le *tribulum* consistait en un ou deux gros plateaux de bois rectangulaire, relevés à la partie antérieure, et dont le dessous est percé de trous garnis de pierres aiguës ou de pointes de fer (fig. 76 et 77), formant une sorte de herse. Pour la rendre plus lourde, on la charge de grosses pierres, ou bien l'homme qui la dirige

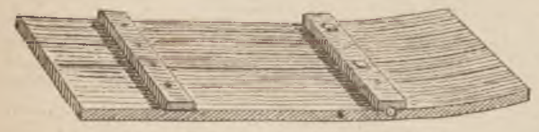
monte dessus. Elle est traînée par des bœufs sur les gerbes, afin d'en détacher le grain. ([Tribulum] fit e tabula lapidibus aut ferro asperata, quo imposito auriga aut pondere grandi, dit Varron, *De re rustica,* I, 52, trahitur jumentis junctis, ut discutiat e spica grana; aut ex assibus dentatio cum orbiculis, quod vocant plostellum punicum. In eo quis



75. — Nôreg égyptienne.

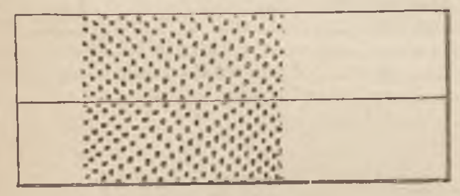
sedeat atque agitet, quæ trahant jumenta.) Cf. Virgile, *Georg.,* I, 163-164. Ces deux espèces de machines à battre furent quelquefois employées chez les Hébreux pour faire périr des ennemis par un affreux supplice. II Reg., XIX, 31; IV Reg., XII, 7; Amos, I, 3; Is., XV, 10; XLI, 15.

4° Le dernier procédé pour battre les grains, le plus



76. — *Tribulum*, partie supérieure.

primitif de tous, mais qui n'en est pas moins encore usité, même dans certaines parties de la France, consistait à se servir d'un fléau ou bâton. On n'en faisait guère usage que pour de petites quantités d'épis, telles qu'en avait glané Ruth, II, 17, ou pour des récoltes de peu d'importance,



77. — *Tribulum*, partie inférieure.

telles que le cumin, Is., XXVIII, 27. Voir dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXIX, les *Antiquitates trituræ;* Schöttgen, *Trituræ et fultoniæ antiquitates,* 2e édit., Leipzig, 1753, p. 19 et suiv.; Bochart, *Hierozoicon,* t. I, p. 310; Paulsen, *Ackerbau der Morgenländer,* p. 110 et suiv.; Niebuhr, *Descriptio Arabiæ,* p. 158, pl. 15; Russell, *Historia natur. Alepp.,* t. I, p. 98.

Trois noms de lieux mentionnés dans la Bible tiraient leur nom d'une aire: 1° l'Aire d'Atad; 2° l'Aire de Nachon, appelée dans les Paralipomènes Aire de Chidon, et 3° l'Aire d'Ornan. Voir ces mots. — Les « aires des salines », *areas salinarum,* dont parle la Vulgate, I Mach., XI, 35, ne sont pas des aires proprement dites; mais, d'après le texte grec, « des marais salants, » τὰς τοῦ ἁλὸς λίμνας, c'est-à-dire le produit des marais salants, le sel, dont on offrait une certaine quantité comme tribut au roi de Syrie.

F. VIGOUROUX.

2. **AIRE D'ATAD,** nom du lieu où Joseph et ses frères pleurèrent pendant sept jours leur père Jacob, au delà du Jourdain, lorsqu'ils conduisaient à Hébron le corps du saint patriarche. Gen., L, 10. Voir ATAD.

3. **AIRE DE CHIDON,** hébreu: *Gôren Kidôn;* Septante: ἅλων avec omission du nom propre; le *Codex Alexandrinus* porte Χειδών, ainsi que Josèphe, *Ant. jud.,* VII, IV, 32; Vulgate: *Area Chidon.* Nom de lieu où l'arche d'alliance fut sur le point de tomber, sous le règne de David, lorsqu'on la transportait de Cariathiarim à Jérusalem, et où Oza fut frappé de mort pour l'avoir touchée afin de la soutenir. I Par., XIII, 9. D'après le contexte, cette aire était située sur la route de Cariathiarim à Jérusalem, dans le voisinage de la maison d'Obédédom, où l'arche fut déposée après la mort d'Oza; mais il est impossible d'en déterminer le site avec précision. D'après une tradition juive, Chidon, dont le sens est « javelot », aurait tiré son nom de ce qui est rapporté dans le livre de Josué, VIII, 18-19. C'est là, d'après cette tradition, rapportée par saint Jérôme, *Quæst. heb. in I Par.,* XIII, 9, t. XXIII, col. 1382, que le successeur de Moïse, sur l'ordre de Dieu, leva son javelot (Vulgate: bouclier) vers Haï, et donna ainsi aux Israélites cachés en embuscade le signal d'entrer dans cette ville. La topographie rend inacceptable cette croyance, parce que Haï est beaucoup trop au nord de la route de Cariathiarim à Jérusalem. Dans II Reg., VI, 6, au lieu de Chidon, le texte porte Nachon. Voir l'article suivant. Après la mort d'Oza, cet endroit fut appelé *Pérés-be'uzzâh, Percussio Ozæ,* « le lieu où avait été frappé Oza. » II Reg., VIII, 8.

4. **AIRE DE NACHON,** hébreu: *Gôrên Nâkôn;* Septante: Ἅλως Ναχώρ; Vulgate: *Area Nachon.* II Reg., VI, 6. Au lieu de Nachon, on lit, I Par., XIII, 9, Chidon. Voir l'article précédent. Nachon signifie « préparé, ferme, stable ». On ne saurait dire si l'aire était connue sous deux noms différents, ou si l'une des deux dénominations est altérée dans l'état actuel du texte. Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 683. En tout cas, la leçon *Nâkôn* est très ancienne, puisque Aquila prend *nakôn* pour un adjectif et traduit: ἕως ἅλωνος ἑτοίμης, « à l'aire préparée, » ce qui est aussi la traduction du Targum de Jonathan. La Peschito, dans les Paralipomènes, porte la leçon inexpliquée ܪܡܝܢ, *Ramîn,* laquelle a été reproduite par la version arabe رامين, *Ramîn,* au lieu de *Kîdôn.*

Une variante grecque, conservée dans les Hexaples d'Origène, t. XVI, col. 42, identifie l'aire de Nachon avec l'aire d'Ornan le Jébuséen: ἕως τῆς ἅλω Ἐρνὰ τοῦ Ἰεβουσαίου. On peut admettre comme probable que l'aire de Nachon ou Chidon était près de Jérusalem; le récit de I Par., XIII, 11-13, ne permet pas de douter que la maison d'Obédédom ne fût voisine du lieu où avait été frappé Oza; or l'histoire de la translation de l'arche de la maison d'Obédédom dans la cité de David suppose que cette maison était fort peu éloignée de la ville, puisqu'il est dit que « tout Israël se rassembla à Jérusalem », I Par., XV, 3, afin d'assister à cette fête. Toutefois, pour aller de Cariathiarim à Jérusalem, on ne devait pas passer par le mont Moriah, où était située l'aire d'Ornan, et la topographie rend ainsi cette variante de la version grecque peu vraisemblable. — Quant au nom de Nachon (ou de Chidon), il n'est pas possible de savoir si c'est un nom de lieu ou un nom d'homme. Les deux hypothèses sont admissibles. L'aire d'Ornan tirait son nom de son propriétaire; il pouvait en être de même pour celle de Nachon, comme l'ont supposé quelques interprètes. Voir Polus, *Synopsis,* in II Sam., VI, 6. F. VIGOUROUX.

5. **AIRE D'ORNAN,** hébreu: *Gôrên 'Ăravenâh,* II Sam., XXIV, 16 et suiv.; *Gôrên 'Ornân,* I Par., XXI, 15 et suiv.; II Par., III, 1; Septante: ἅλως Ὀρνά; Vulgate: *Area Areuna,* II Reg., XXIV, 16, 18; *Area Ornan,* I Par., XXI, 15, 18, 28; II Par., III, 1. Aire située sur le mont Moriah,

qui tirait son nom du Jébuséen qui en était propriétaire. Voir Ornan. Du temps de David, elle était hors de la ville de Jérusalem, au nord-est. Quand Dieu punit par le fléau de la peste l'orgueil du roi David, qui avait ordonné le dénombrement de son peuple, l'ange exécuteur des vengeances divines se tenait près de l'aire d'Ornan. II Reg., xxiv, 16; I Par., xxi, 15. Lorsque le fléau eut cessé et que l'ange se fut retiré, après que le roi eut prié pour obtenir la cessation de la peste, le prophète Gad commanda à David d'élever un autel sur l'aire même d'Ornan. C'est ce que fit le monarque. Il acheta le terrain et les bœufs d'Ornan, pour les offrir en holocauste, au prix de cinquante sicles d'argent, II Reg., xxiv, 24, ou de six cents sicles d'or, I Par., xxi, 25, et il y offrit au Seigneur le sacrifice qu'avait demandé son prophète. II Reg., xxiv, 17-25; I Par., xxi, 16-28. Ce lieu ainsi sanctifié par cet holocauste devint l'emplacement du Temple de Salomon. II Par., iii, 1. La différence du prix d'achat qu'on remarque entre II Reg., xxiv, 24, et I Par., xxi, 25, ne peut s'expliquer que par l'altération d'un des deux textes, sans qu'il soit possible de déterminer exactement lequel des deux mérite ici la préférence. Si l'on se rappelle qu'Abraham avait payé le lieu de sépulture de sa famille quatre cents sicles d'argent, Gen., xxiii, 15-16, les cinquante sicles de II Reg., xxiv, 24, sembleront bien peu de chose pour le prix d'un terrain à qui sa situation donnait une grande valeur, et le chiffre de I Par., xxi, 25, peut paraître plus vraisemblable. Voir Keil, *The Books of Samuel*, trad. J. Martin, p. 511. En admettant que le sicle du temps de David valait celui de l'époque des Machabées, cinquante sicles d'argent font environ 140 francs, et les six cents sicles d'or environ 2 175 francs. F. Vigouroux.

6. **AIRE**, nid de l'aigle. (Voir fig. 55, col. 300.) Il en est question dans Job, xxxix, 27-28; Jérémie, xlix, 16; Abdias, 4, et probablement aussi dans Habacuc, ii, 9. Voir la description de l'aire de l'aigle dans l'article Aigle 1, col. 300-301.

AIROLI. Voir Ayroli.

AKIBA-BEN-JOSEPH (ou **'AQÎBA'**, selon la transcription plus exacte de son nom), fameux rabbin, vécut dans le Ier siècle et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne; il mourut en 135. La tradition juive, très légendaire sur les circonstances merveilleuses de sa vie, prétend qu'il vécut cent vingt ans. Il aurait ouvert à Lydda, puis à Jamnia (Jabné), une école, très célèbre par le nombre des disciples qui la fréquentaient. Comme certains docteurs de son temps émettaient des doutes au sujet de l'inspiration du Cantique des cantiques et voulaient le retrancher du canon, R. Akiba défendit avec force l'inspiration et la canonicité de ce livre. « Les hagiographes sont saints, disait-il, mais le Cantique des cantiques est très saint. » *Yadaïm*, iii, 5. Selon l'interprétation traditionnelle des anciens Juifs, il l'entendait de l'union de Dieu avec son peuple d'Israël. La Mischna, commencée par Hillel, fut enrichie et développée par Akiba. Il classa les traditions orales après les avoir recueillies avec soin, et ajouta un certain nombre de préceptes de son invention, la plupart assez futiles. Avant tout, ce fut un casuiste. Dans un âge très avancé, il prit une part active considérable dans l'insurrection de Bar-Cochébas. Ce brigand illuminé, prenant ce nom, qui signifie « fils de l'étoile », prétendit être le Messie, annoncé par le prophète Balaam sous cet emblème. Cette prétention fut accréditée par Akiba, qui alla jusqu'à verser l'huile sainte sur la tête de cet imposteur, et à se faire son écuyer et son héraut. La révolte fut réprimée par Julius Severus, le plus habile des généraux d'Adrien. Bar-Cochébas, plus justement appelé depuis Bar-Côzibâ, « fils du mensonge, » fut tué dans Béther, et Akiba, fait prisonnier, fut écorché vif. « Avec lui, dit la Mischna, s'évanouit la gloire de la Loi. » Quelques ouvrages lui sont attribués, mais à tort. Il a pu sans doute avoir une certaine part dans leur composition, en poser les premières bases; mais ce sont des œuvres de rédaction plus tardive, et le produit du travail de plusieurs générations : 1° *Séfer yeṣîrâh, Livre de la création*, un des deux principaux documents de la littérature cabalistique; 2° *Séfer 'ôṭiyôṭ šel R. 'Aqîba', Le livre des lettres de Rabbi Akiba*, in-4°, Venise, 1556, et Cracovie, 1579, œuvre cabalistique de moindre importance; c'est une étude sur les propriétés mystiques attachées aux lettres de l'alphabet hébreu, et sur les sens cachés que ces lettres nous offrent dans le texte sacré, grâce à des combinaisons faites selon les procédés de la cabale. Au commencement de cet ouvrage est décrite une scène étrange. Les vingt-deux lettres de l'alphabet paraissent successivement devant Dieu, et chacune d'elles le supplie de la placer en tête du récit de la création. Cette prérogative est accordée à la lettre ב, *b*, parce qu'elle commence le mot ברך, *barek*, « bénir. » On prouve par là que la création tout entière est une bénédiction divine. *Le livre des lettres* ou alphabet d'Akiba a été traduit en latin, et se trouve dans Athanase Kircher, *Œdipus ægyptiacus*, t. ii, p. 225, in-f°, Rome, 1652-1654. On le trouve aussi dans Bartolocci, *Bibliotheca rabbinica*, t. iv, p. 275. E. Levesque.

ALABASTER William, théologien anglican, né en 1567 à Hadleigh, dans le comté de Suffolk, en Angleterre, mort à Therfield en avril 1640. Il se fit catholique et redevint anglican, ce qui lui fit obtenir une prébende à Saint-Paul de Londres. Il composa un Dictionnaire intitulé *Lexicon pentaglotton, hebraicum, chaldaicum, syriacum, talmudico-rabbinicum et arabicum*, in-f°, Londres, 1637, et plusieurs autres ouvrages remplis de singularités que lui avait inspirées l'étude de la cabale; *Tractatus de bestia apocalyptica*, in-12, Delphis, 1621, etc.

ALABASTRUM (grec : τὸ ἀλάβαστρον ou ὁ et ἡ ἀλάβαστρος; latin : *alabastrum* ou *alabaster*). On donne communément le nom d'albâtre à deux pierres de formation et de composition différentes, mais ayant entre elles quelque ressemblance et pouvant servir aux mêmes usages. Ce sont : 1° l'*albâtre gypseux* (chaux sulfatée), d'une belle teinte blanche, d'un grain fin, et qui peut facilement être travaillé, celui dont les carrières les plus estimées aujourd'hui sont à Volterra en Toscane; 2° l'*albâtre calcaire* (chaux carbonatée), ayant plus de dureté et d'éclat que le précédent, et provenant de stalactites ou de stalagmites en masse à disposition zonaire; de là, suivant la nature des terrains traversés par les eaux calcaires, une grande diversité dans les teintes et dans les ondulations des veines. Une variété d'albâtre calcaire, remarquable par la finesse de sa pâte et par ses veines sinueuses jaunâtres, est connue sous le nom d'*albâtre oriental*. Les anciens l'estimaient beaucoup et l'appelaient aussi *onyx* (sans doute à cause de sa ressemblance avec la pierre précieuse de ce nom, de formation siliceuse). Cf. de Lapparent, *Cours de minéralogie*, 1884, p. 423, 431.

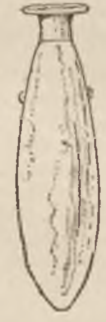
Chez les anciens, *alabastrum* désignait : 1° la pierre dont nous venons de parler (calcaire ou gypseuse), et dont ils faisaient usage pour sculptures, vases, urnes, revêtements, etc. Cf. Athénée, xv, 686; Hérodien, iii, 15-16; Pausanias, i, 18, et surtout Théophraste, *De odorib.*, 41; *De lapid.*, 1, et Pline, qui, après l'avoir désignée sous le nom d'onyx, ajoute : « Quelques-uns nomment cette pierre *alabastrite;* on en fait des vases à parfums, parce qu'elle passe pour les préserver de toute corruption... On la trouve aux environs de Thèbes d'Égypte et de Damas de Syrie. On a donné la palme entre tous les albâtres à celui de la Carmanie, puis à celui de l'Inde, et finalement à ceux de Syrie et d'Asie. » *H. N.*, xxxvi, 12, traduct. Littré, 2 in-4°, Paris, 1850, t. ii, p. 509. Et encore, xxxvii, 54, p. 560 : « L'alabastrite vient d'Alabastrum en Égypte, et

de Damas en Syrie; elle est d'une teinte blanche, qu'entrecoupent différentes couleurs. » La ville d'Alabastrum était située dans les montagnes de la Thébaïde. *Ibid.*, v, 11, t. I, p. 219. De plus, Pline, XXXVI, 59, t. II, p. 528, paraît avoir fait la distinction entre les deux albâtres, quand il dit qu'une espèce de gypse provient d'une pierre qui ressemble à l'alabastrite. Cf. aussi Théophraste, *De lapid.*, 9.

2° Plus souvent encore les anciens désignent par *alabastrum* des vases de forme spéciale, et particulièrement destinés à renfermer des parfums. Cf. Théophraste, *De odor.*, 41; Pline, *H. N.*, XIII, 4. Aussi la locution ἀλάβαστρον μύρου se rencontre-t-elle fréquemment, et déjà dans Hérodote, III, 20; Élien, *Hist. variæ*, 12, 18; Lucien, *Asin.*, 51; *Dial. meretr.*, 14, 2; Anthol., l. IX, n. 153; et chez les Latins : *alabaster plenus unguenti*, Cicéron, *Acad.*, 2, ou simplement *alabastra unguenti*, Pétrone, *Satyr.*, 60. Cependant les *alabastra* pouvaient parfois servir à d'autres usages; les délicats d'Alexandrie utilisaient leur orifice étroit pour boire avec un certain raffinement. Cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2, t. VIII, col. 429. Aristophane, *Acharn.*, v. 1053, parle aussi de coupes d'albâtre. — Ces vases avaient la forme d'une fiole cylindrique, légèrement renflée vers la base, sans anse, au col étroit mais parfois un peu allongé, ayant un orifice qui devait se fermer avec de la cire ou de l'argile desséchée (fig. 78). Le type en était si bien déterminé, que Pline, pour décrire certaines perles allongées en poire, se contente de dire qu'elles avaient la forme d'*alabastres*. *H. N.*, IX, 56. Ils étaient le plus souvent en albâtre, cette substance ayant la réputation de conserver les parfums; et on en a rencontré de tels en Grèce, en Italie, en Asie, en Égypte. Nous reproduisons ici trois alabastra égyptiens conservés au musée du Louvre (fig. 79-81). En Assyrie, à Nimroud, M. Layard en a découvert (fig. 82) avec des inscriptions cunéiformes de Sargon (721-705), et en 1887, des fouilles faites à Saïda, en Phénicie, en ont mis plusieurs au jour. Cf. F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 1890, p. 158-159. Mais on en trouve aussi de forme semblable, destinés au même usage, en verre, en argile peinte (fig. 83-86); on en fabriquait même en argent et en or : Théocrite, *Idyl.*, XV, 114, parle « d'alabastres d'or pleins de parfums syriens ». Aussi, suivant beaucoup d'archéologues qui acceptent une étymologie donnée par les anciens (S. Method., ap. *Etym. M.*: διὰ τὸ μὴ λαβὰς ἔχειν; Suidas, etc.), c'est la forme de ces vases dépourvus d'anses (α privatif et λαβάς), qui leur vaudrait le nom d'*alabastrum*, et du vase le nom se serait étendu à la matière habituelle dont ils étaient fabriqués. Cf. Saglio, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 176. E. Jablonski, *Gloss. vocum Ægypt.*, dans H. Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. de Londres, 1816, t. I, regarde *alabastrum* comme d'origine égyptienne d'après le copte *al-uobs, al-abs*, « pierre blanche. » Pour Kitto, *Cyclopædia*, t. I, p. 101, ce serait la ville égyptienne d'*Alabastrum* qui aurait donné son nom à la pierre qu'on y exploitait, et de la pierre le nom serait passé aux vases à parfum qu'on fabriquait ordinairement avec elle.

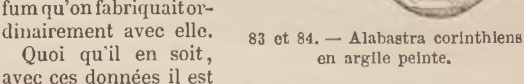

78. — Alabastrum romain.


79. — Alabastrum en verre blanc.


80. — Alabastrum en onyx oriental.

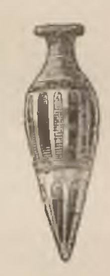

81. — Alabastrum en verre émaillé.


82. — Alabastrum assyrien.


83 et 84. — Alabastra corinthiens en argile peinte.

Quoi qu'il en soit, avec ces données il est facile de voir que dans Matth., XXVI, 7; Marc., XIV, 3, γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου, « une femme ayant un alabastrum de parfum, » et aussi dans Luc., VII, 37 (circonstance différente), κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου, « ayant porté un alabastrum de parfum, » ce mot est pris dans le sens de vase à parfum. D'après ce que nous avons dit, l'expression *alabastrum* n'implique pas rigoureusement que ce vase fût d'albâtre; il pouvait être d'une matière plus fragile, ce qui expliquerait mieux une circonstance rapportée par saint Marc seulement, XIV, 3 : « Et ayant brisé l'alabastrum, elle le répandit sur sa tête [de Notre-Seigneur]. « Au reste, le vase aurait-il été d'albâtre, il faut se rappeler que plusieurs avaient un col effilé, et par cela même fragile. Dans son empressement ou plutôt dans son désir de ne rien réserver du sacrifice qu'elle offrait au Maître, cette femme, que beaucoup d'interprètes croient être Marie Magdeleine d'après Joa., XII, 3, brisa ce col plutôt que d'enlever la cire ou l'argile qui le fermait. — Une tradition plus récente considérait ce vase comme de verre, S. Épiphane, *De Mens. et pond.*, n. 24, t. XLIII, col. 283; Suidas (au mot φόρος) raconte qu'on avait donné à l'empereur Constantin le *vase de verre* qui avait contenu la liqueur répandue sur la tête de Notre-Seigneur; que ce


85. — Alabastrum phénicien en terre émaillée.


86. — Alabastrum de Rhodes en terre émaillée.

vase était exposé sur la place publique, à Constantinople, et que Théodose le fit mettre en un lieu plus sûr et plus

convenable. — Dans IV Reg., XXI, 13, les Septante ont traduit par ὁ ἀλάβαστρος l'expression hébraïque qui signifie un *plat*, et que la Vulgate rend à tort en cet endroit par *tabula*. J. THOMAS.

1. ALAIN DE LILLE, *Alanus de Insulis*, cistercien français, né à Lille ou à Ryssel, en Flandre, vivait au XIIe siècle (1114-1203?). Il fut surnommé le *Docteur universel*, et composa, selon les uns, la totalité, selon les autres, seulement une partie des ouvrages qui sont connus sous le nom d'*Alanus*, et où l'on trouve des commentaires allégoriques des diverses parties de l'Écriture. Voir *Alani opera omnia quæ reperiri potuerunt*, ed. C. de Visch, in-f°, Anvers, 1654; *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 396 et suiv.; Dupuy, *Notice sur la vie, les écrits et les doctrines d'Alain de Lille* (extrait des *Mémoires de la Société des sciences de Lille*), 1850; Id., *Alain de Lille, études de philosophie scolastique*, Lille, 1859. M. Dupuy attribue à Alain de Lille tous les ouvrages qui portent le nom d'Alain.

2. ALAIN DE LYNN, carme anglais, tire son surnom de Lynn, dans le comté de Norfolk. Il florissait au XIVe siècle et fut professeur à Cambridge. Il mourut en 1420, laissant divers écrits, entre autres : *Elucidarium Sacræ Scripturæ; Moralia Bibliorum de vario Scripturæ sensu; De quadruplici sensu Scripturæ sacræ.* Voir Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, t. I, p. 17; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Florence, 1868, t. I, p. 36; Trithemius, *Bibliotheca Carmelitarum*, Munich, 1746, p. 112.

ALAM. Juif dont les descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel et Esdras. I Esdr., VIII, 7. Il est appelé Élam (*Ælam*), I Esdr., II, 31. Voir ÉLAM 4.

ALAMATH (hébreu : *'Ålémét*, « couverture [?] »; Septante : 'Ἐλημέθ), fils de Joada ou Jara, de la tribu de Benjamin, descendant de Saül. I Par., VIII, 36; IX, 42.

ALAMOTH, mot hébreu, qu'on lit dans le titre du psaume XLVI (Vulgate, XLV), 1 : *'al 'ălâmôṭ*. Comme *'ălâmôṭ* est le pluriel de *'ălmâh*, « vierge, » on croit communément aujourd'hui que *'al 'ălâmôṭ* signifie « à la manière des vierges », c'est-à-dire avec une voix de jeune fille, une voix de soprano, et indique par conséquent que le psaume XLVI (XLV) devait être chanté par une voix de soprano. Les Septante ont traduit : ὑπὲρ τῶν κρυφίων, et notre Vulgate, à leur suite : *pro arcanis*, en attribuant au mot hébreu le sens du radical *'âlam*, qui signifie « cacher ». Les Pères de l'Église ont donné à ces mots (et au *pro occultis* du psaume IX, 1) une signification mystérieuse, et les ont entendus soit de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, soit de la manière dont il conduit son Église, etc. — Le titre du psaume IX, 1, porte aujourd'hui dans le texte original : *'al mût labbên*, mais les Septante (et d'après les Septante, la Vulgate, *pro occultis*), Théodotion et Aquila, ont lu *'al 'ălâmôt*, comme XLVI, 1. Cette leçon est assez probablement la bonne, et doit s'interpréter comme dans Ps. XLVI, 1.

ALARCON Bartolomé de los Rios, Espagnol, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Madrid, et mort dans cette ville en 1652. Il prêcha avec succès à Bruxelles et à la cour d'Espagne. En 1635, il fut définiteur de la province de Cologne. La plupart de ses écrits se rapportent à la passion de Notre-Seigneur et à la sainte Vierge. Mentionnons *Vitta coccinea, sive Commentarium super Evangelia Passionis et Resurrectionis Christi Domini*, in-4°, Anvers, 1646. Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 1783, t. I, p. 201.

ALBA (Jean de), appelé aussi Jean d'Albi, chartreux espagnol, du couvent de Val-Christ, près de Ségovie, dans la province de Valence, en Espagne. Il mourut le 27 décembre 1591. Il jouit pendant sa vie de la réputation d'un commentateur habile, très versé dans la connaissance des langues orientales. Quelques-uns de ses ouvrages sont restés manuscrits; d'autres ont été imprimés, parmi lesquels : *Sacrarum semioseon, animadversionum et electorum ex utriusque Testamenti lectione commentarius et centuria*, in-4°, Valence, 1610; réimprimé en 1613, sous le titre de *Selectæ Annotationes in varia utriusque Testamenti loca difficiliora;* réédité à Venise, 1616 et 1631; à Mayence, in-8°, 1675. Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 629.

ALBANAIS. *Version albanaise de l'Écriture.* Les Albanais parlent une langue qu'on croit dérivée de celle des anciens Macédoniens. Ils n'ont pas eu de traduction des Livres Saints avant notre siècle. Le Dr Pinkerton, agent de la Société biblique, fit traduire en 1819 le Nouveau Testament en albanais par Evangélos Mexicos; son travail fut revu par Grégoire, archevêque de Nègrepont, et parut à Corfou en 1827. L'albanais comprend plusieurs dialectes. Une version des quatre Évangiles et des Actes des Apôtres en guègue ou albanais du nord, par Constantin Christophoridès, a été imprimée en 1866 à Constantinople. Le Nouveau Testament et les Psaumes ont été aussi traduits par le même traducteur en toske ou dialecte du sud de l'Albanie. Toutes ces versions ont été faites aux frais des Sociétés bibliques.

ALBÂTRE. Voir ALABASTRUM.

ALBELDA Moïse ben Jacob, rabbin de Thessalonique au XVIe siècle, composa *'Olat tâmîd, L'holocauste perpétuel*, Exod., XXIX, 42, in-f°, Venise, 1526 et 1601, explication littérale et mystique du Pentateuque. Ce commentaire, qui contient d'utiles remarques, est tiré en grande partie des anciens exégètes juifs.

ALBER Jean-Népomucène, théologien catholique, né à Ovar, le 7 juillet 1753, mort en 1840, professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à Pesth. Il a composé un grand commentaire : *Interpretatio Sacræ Scripturæ per omnes Veteris et Novi Testamenti libros*, 16 in-8°, Pesth, 1801-1804. Un critique protestant anglais, M. Horne, a porté sur cet ouvrage le jugement suivant : « Le Dr Alber déclare qu'il a consulté les divers travaux exégétiques soit des protestants, soit des catholiques, et qu'il s'est efforcé de mettre en évidence les divers points qui les séparent, sans aspérité et avec le sentiment de la sincérité chrétienne. L'auteur a réussi dans ses efforts. Toutes les fois que l'occasion se présente, il ne manque pas de combattre et de réfuter les opinions des théologiens incrédules de l'Allemagne, aussi bien que des ennemis de la révélation divine. Son exposition témoigne du plus profond respect pour les opinions des Pères de l'Église, et pour les décisions doctrinales et les décrets de l'Église romaine. » *Introduction*, t. II, part. II, p. 252. Les autres écrits d'Alber sont moins estimés : *Institutiones Hermeneuticæ Scripturæ Sacræ Novi Testamenti*, 3 in-8°, Pesth, 1818; *Institutiones Hermeneuticæ Scripturæ Sacræ Veteris Testamenti*, 3 in-8°, Pesth, 1827; *Institutiones linguæ hebraicæ*, 1826.

ALBERGONI Éleuthère, mineur conventuel italien, né à Milan vers 1560, mort en 1636. Il fut provincial de son ordre, consulteur du saint Office, et célèbre comme prédicateur. En 1611, il fut nommé évêque de Montemarano, dans le royaume de Naples. On a de lui : *Concordanza degli Evangelj correnti nelle cinque domeniche di Quaresima con Cantico della B. Vergine*, in-8°, Milan, 1594; *Connexio Evangeliorum quadragesimalium et Psalmorum*, in-4°, Rome, 1631; *Lezioni sopra il Magni-*

ficat concordanti con gli Evangelj, in-8°, Rome, 1631. Voir Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, Brescia, 1753, t. I, part. I, p. 284-285.

1. **ALBERT DE PADOUE**, célèbre professeur, ermite de Saint-Augustin, entra dans cet ordre en 1293, enseigna à Paris et à Padoue, et mourut en 1328. Il laissa des commentaires manuscrits, *Commentarii in Pentateuchum, in quatuor Evangelia, in Epistolas*, etc. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, 1868, t. I, p. 45.

2. **ALBERT JOANNIS DE HARLEM**, carme hollandais, de Harlem, mort à Malines en 1496. Il fut promu docteur en théologie à Louvain vers 1471. Il a laissé, avec des œuvres théologiques et des sermons, une *Lectura in Ecclesiasticum* et *In Canonicam Joannis primam*. Ces écrits n'ont pas été imprimés. Voir J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 41.

3. **ALBERT LE GRAND**, *Albertus Grotus, Albertus Ratisbonensis, Albertus de Colonia, Albertus theutonicus*, savant théologien, né à Lauingen, dans la Souabe, en 1193 (selon Jammy et presque tous les modernes, en 1205); mort à Cologne en 1280. Il descendait des comtes de Bollstædt. Il étudia à Padoue et entra dans l'ordre des frères prêcheurs (1223). Cologne, Hildesheim, Strasbourg, Fribourg, Lausanne, Ratisbonne, le reçurent soit comme professeur, soit comme prédicateur. Nommé en 1524 provincial des dominicains d'Allemagne, il profita abondamment des ressources intellectuelles que lui offrait Cologne, lieu de sa résidence. Alexandre IV, en 1260, le nomma évêque de Ratisbonne. Albert le Grand se démit en 1262. Il assista au concile général de Lyon en 1274.

Albert le Grand laissa après lui de nombreux ouvrages sur la philosophie, la théologie, l'Écriture Sainte, et sur des sujets de piété, qui furent réunis et recueillis, en 1651, par le dominicain Jammy. Leur collection (21 in-f°) est cependant fort incomplète. Plusieurs sont demeurés manuscrits, d'autres sont perdus; un certain nombre, inscrits sous le nom d'Albert le Grand, sont apocryphes. La bibliothèque de Munich possède une très riche collection de manuscrits des œuvres d'Albert le Grand.

Ses ouvrages exégétiques sont : *Commentarii in Psalmos* (édit. Jammy, t. VII); *Commentarii in Threnos Jeremiæ, in Baruch, in Daniel, in XII prophetas minores* (t. VIII); *Commentarii in Matthæum, in Marcum* (t. IX), *Commentarii in Lucam, in Joannem* (t. XI); *Postillatio sive Commentarii in Apocalypsim* (t. XI). Parmi les ouvrages restés manuscrits et reconnus comme authentiques par les critiques les plus autorisés, comme Ptolémée de Lucques, Pignon, Valeotanus, Prussia, on peut citer : *Super totam Bibliam per modum postillæ; Super aliquot libros et textus Veteris et Novi Testamenti; Postillæ super Job; Super Cantica; Super Isaiam; Super Jeremiam et Ezechielem; Super omnes Epistolas B. Pauli apostoli.*

La méthode exégétique d'Albert le Grand est celle de tous les commentateurs de son temps. Il prend un texte, l'analyse, le divise par opposition, puis l'explique à l'aide d'éclaircissements tirés soit d'autres passages de la Bible, soit des Pères grecs et latins, soit des premiers mystiques du moyen âge : saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor; soit enfin des auteurs païens, et surtout d'Aristote, de Platon et de Cicéron. On a remarqué que parmi les Pères il ne citait guère que ceux qui sont honorés comme saints. Le premier en date de ses commentaires est celui de l'Évangile de saint Jean. Il le composa pendant le séjour qu'il fit à Rome pour régler plusieurs affaires litigieuses de son ordre. Le pape Alexandre IV lui avait ordonné de commenter cet évangéliste en présence même des juges convoqués pour ces litiges. Son abondance et son érudition étaient telles, que ses auditeurs déclaraient n'avoir jamais rien entendu de pareil. Albert le Grand mit lui-même par écrit ce commentaire, qu'il retoucha plus tard, comme cela est manifeste par les renvois qu'il fait à son exposition des autres Évangiles, qu'il n'a sûrement expliqués qu'après saint Jean. Ses interprétations sont souvent plus ingénieuses que solides; par exemple, quand il cherche pour quelle raison Notre-Seigneur a demandé trois fois à Pierre s'il l'aimait. « C'est, dit-il, parce que les fonctions pastorales exigent trois choses : l'ardeur de la charité, le discernement dans la charité, et l'ordre dans la charité. » — Le commentaire sur saint Matthieu a probablement été composé très peu de temps avant son élévation à l'épiscopat, vers 1259. Le manuscrit original, de la main de l'auteur, est conservé à Cologne. L'écriture est nette, sûre, élégante même, sans ratures ni surcharges. Dans cet ouvrage, on lit que Jésus resta sept ans en Égypte, qu'il mourut à trente-deux ans et demi; que sainte Anne eut trois filles, qui furent toutes appelées Marie. — Vers 1261, Albert le Grand écrivit son commentaire sur saint Luc, peut-être pendant les loisirs qu'il prenait, entre les travaux de sa charge épiscopale, dans la solitude du petit château de Stauf, où il aimait tant à se retirer. Les anciens historiens font de cet ouvrage le plus grand éloge; Prussia l'appelle « un insigne volume ». *Vita Alberti*, p. 265. On y trouve de nombreuses et vigoureuses invectives contre les vices de l'époque, ce qui lui donne un grand intérêt historique. On a dit que l'auteur avait lui-même rédigé le manuscrit; mais Hochwart, qui eut entre les mains, au XVIe siècle, le volume qui le contenait, déclare qu'il était trop considérable pour qu'un seul homme, fût-il Albert le Grand, l'eût écrit en entier. Hochwartius, *Catalog. Episc. Ratisponensium; Vita Alberti II Episc. Ratisp.* Ce manuscrit a été perdu lors de la ruine du monastère des dominicains de Cologne, au commencement de notre siècle. On l'a cherché vainement dans les bibliothèques de Munich, de Ratisbonne et d'Ulm, où on le croyait déposé. — Le commentaire sur saint Marc, composé vers 1275, est le moins étendu. Comme genre exégétique, il ressemble aux trois autres. C'est dans ce livre qu'Albert le Grand affirme que le manuscrit original de l'Évangile de saint Marc, écrit de la main de l'auteur, se conserve à Aquilée, où il est en grande vénération.

C'est dans les dernières années de sa vie qu'Albert composa ses commentaires sur les Psaumes, les Prophètes et l'Apocalypse. Ils sont courts et sentent l'improvisation. Le grand docteur se livrait de plus en plus à la méditation des Saintes Écritures; il en parlait fréquemment avec ses religieux. Dans ces entretiens intimes, il se laissait volontiers aller à l'inspiration du moment : c'était comme une méditation à haute voix, dont le résumé consigné par écrit formait les commentaires que nous possédons. L'explication des prophètes s'attache davantage au sens littéral, mais celle des Psaumes est tout entière allégorique ou tropologique. Tous les travaux exégétiques du grand docteur sont remarquables par l'érudition, la sagesse et la piété. — Voir sur sa vie et ses commentaires : Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, 1838, t. XIX, p. 362 et suiv.; Fabricius, *Bibl. med. et infim. latinit.*, t. I, p. 113-122; Quétif et Échard, *Script. ordin. Domin.*, t. I, p. 171-183, où l'on trouve une revue complète des ouvrages, avec les sources des manuscrits, les différentes éditions, etc.; J. Sighart, *Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft nach den Quellen*, Ratisbonne, 1857; trad. franç. par un dominicain, Paris, 1862; Tacera, *Ristretto della prodigiosa vita del Beato Alberto Magno*, Firenze, 1680-1688, 2 in-8°; Jammy (Petr. O. P.), *Beati Alberti Magni, Ratisb. Episc., O. P., opera quæ hactenus haberi potuerunt*, Lyon, 1651, 21 in-f°; L. Hochwart, *Catalog. Episcop. Ratisb.*, vers 1550; V. Justinianus, *Vita B. Alberti Magni*, Cologne, 1625; Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque*, Paris, 1853; O. d'Assailly, *Albert le Grand*,

Paris, 1870; Reinhard de Liechty, *Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1880. P. Renard.

1. ALBERTI Jean, philosophe et théologien hollandais, né à Assen le 6 mars 1698, mort à Leyde le 13 août 1762. Il fit ses études à Franeker, sous le célèbre Lambert Bos, et fut ensuite pasteur à Harlem, puis professeur de théologie à l'université de Leyde. On a de lui : *Observationes philologicæ in sacros Novi Fœderis libros*, Leyde, 1725, ouvrage où il a recueilli tous les passages parallèles des auteurs profanes qui peuvent justifier la manière d'écrire en grec des Apôtres; *Glossarium sacrum in sacros Novi Fœderis libros*, Leyde, 1735. Alberti édita aussi le premier volume du Lexique grec d'Hésychius, dont le second volume fut publié plus tard par Ruhnkenius, 2 in-f°, Leyde, 1746-1766. Voir Hésychius.

2. ALBERTI Jean, surnommé *Widmanstadius*, du lieu de sa naissance, jurisconsulte et orientaliste, mort en 1559. Il publia in-4°, en 1543, avec notes critiques, un abrégé du Koran, qui lui valut le titre de chancelier d'Autriche. Treize ans plus tard, il publia, aux frais de l'empereur Ferdinand Ier, le Nouveau Testament en syriaque, d'après un manuscrit à l'usage des Jacobites, in-4°, 1556. Cette édition fut tirée à mille exemplaires. Elle ne renferme ni la seconde Épître de saint Pierre, ni la seconde et la troisième de saint Jean, ni celle de saint Jude, ni l'Apocalypse. On a aussi de lui une Grammaire syriaque. Voir Miræus, *De scriptoribus sæculi XVI*; Moreri, *Dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. I, p. 284.

3. ALBERTI Luigi, théologien italien, ermite de Saint-Augustin, né à Padoue en 1560, mort dans cette ville en 1628. Il fut le premier de son ordre qui occupa la chaire d'Écriture Sainte à Padoue. Il a laissé plusieurs traités en latin, parmi lesquels on remarque *De operibus sex dierum et de terrestri paradiso*, Venise, 1618; 2e édit., 1619. Voir Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, Brescia, 1753, t. I, part. I, p. 317; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. I, col. 427-428.

4. ALBERTI Niccolo, théologien italien, né à Palerme le 20 décembre 1652, mort dans cette ville le 16 octobre 1707. Il fut distingué par sa science et sa piété. On a de lui, entre autres ouvrages, des *Commentarj sacroistorici della vita, dottrina e miracoli di Gesu Cristo*, 2 in-f°, Palerme, 1703; 3 in-4°, Venise, 1716. Sa Vie, écrite par A. Mongitore, a été placée en tête de l'ouvrage posthume d'Alberti, *La terra de' viventi scoverta a' mortali*, in-f°, Naples, 1709. Voir A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. II, p. 85.

5. ALBERTI Paul-Martin, théologien luthérien, né le 10 mai 1666, mort à Heersbruck le 3 juillet 1729. Il fit ses études à Iéna, devint pasteur à Nidernhall, et enfin archidiacre à Heersbruck. Il publia une *Porta linguæ sanctæ, hoc est, Lexicon novum hebræo-latino-biblicum*, Bautzen, 1704. Voir Wills, *Nürnberger Gelehrten-Lexicon*, au mot *Alberti*.

ALBI (Jean de). Voir Alba (Jean de).

ALBO Jacob, rabbin qui vivait à Florence à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, a donné une explication homilétique du Pentateuque, *Tôledôṭ Ya'ăqôb, Postérité de Jacob*, Gen., XXXVII, 2, in-4°, Venise, 1609.

ALBUIN, écrivain de la fin du Xe siècle, prêtre et reclus, auteur de plusieurs ouvrages dont l'un était adressé à Héribert, ordonné archevêque de Cologne en 999. Il est un des premiers qui aient fait un recueil des passages choisis de l'Écriture et des Pères sur la pratique des principales vertus chrétiennes. Son recueil, qui paraît avoir porté le titre : *De toutes les vertus*, et celui de *Recueil d'étincelles ou de sentences*, commençait par la charité. On le conservait dans la bibliothèque des chanoines réguliers de Tongres et dans quelques autres bibliothèques de Belgique; mais il est resté manuscrit, et dom Martenne en a publié seulement l'épître dédicatoire à Héribert. Voir dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. XVIII, 1754, p. 739; dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 553.

ALCALA (Polyglotte d'). La Polyglotte publiée par les soins du cardinal Ximenès porte le nom de *Polyglotta Complutensis* ou d'Alcala, parce qu'elle fut imprimée à Alcala de Hénarès, appelée en latin *Complutum*. Voir Polyglotte.

ALCAZAR (Louis de), commentateur espagnol, né à Séville en 1554, entra au noviciat des jésuites en 1569. Il professa la philosophie, et pendant vingt ans expliqua l'Écriture Sainte à Cordoue et à Séville, où il mourut le 10 juin 1613. On a de lui deux ouvrages sur l'Apocalypse : 1° *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi cum opusculo de sacris Ponderibus et Mensuris*, in-f°, Anvers, 1614-1619; in-f°, Lyon, 1618; 2° *In eas Veteris Testamenti partes, quas respicit Apocalypsis libri quinque cum opusculis de Malis medicis*, in-f°, Lyon, 1631. — Richard Simon dit que le P. Alcazar s'est trop étendu dans ses explications, mais que, même dans ses digressions, il montre qu'il a étudié avec soin le style des écrivains sacrés, et qu'il n'a rien oublié pour pénétrer le sens de leurs auteurs. Bossuet et Grotius sont d'un sentiment analogue. Cornelius a Lapide loue aussi son érudition et sa perspicacité, mais fait quelques réserves : « Utinam æque genuine et solide ad litteram scripsisset! »

C. Sommervogel.

ALCENSIA Nicolas, carme allemand, vivait vers 1495. On a de lui *Commentarius in Exodum, Commentarius in Apocalypsim*, et des sermons. Voir P. Lucius, *Carmelitana Bibliotheca*, in-4°, Florence, 1593, p. 64 *b*.

ALCHEIK ou **ALCHECH**, rabbin de Galilée, dont le nom s'écrit aussi Alscheich. Voir Alscheich.

ALCIME (grec : Ἄλκιμος, « vaillant »), Juif infidèle, contemporain de Judas Machabée, qui avait grécisé son nom hébreu, pour mieux marquer son adhésion aux mœurs et aux coutumes des Syro-Macédoniens. Ἄλκιμος ὁ καὶ Ἰάκειμος, « Alcime, qui s'appelait aussi Joachim, » dit Josèphe. *Ant. jud.*, XII, IX, 7. Son véritable nom, dans sa langue maternelle, était donc *Joachim*, « Jéhovah élève, » ou *Éliacim*, « Dieu élève, » car ces deux formes, qui ne diffèrent que par le nom divin, Yah et El, s'employaient l'une pour l'autre chez les Juifs. Alcime, dévoré d'ambition, s'attacha au parti helléniste, et à l'époque de la persécution d'Antiochus Épiphane « il se souilla », II Mach., XIV, 3, avec les Gentils, en participant à leur culte idolâtrique. Il espérait arriver, avec l'appui des rois séleucides, au souverain pontificat. Par sa naissance, il était de race sacerdotale et prêtre du vrai Dieu, I Mach., VII, 14; mais, quoique descendant d'Aaron, il n'appartenait pas à la famille des grands prêtres : ce n'était donc qu'en foulant aux pieds la loi mosaïque, et en s'imposant de vive force à ses compatriotes, avec le secours des armées syriennes, qu'il pouvait arriver à ses fins. Il lui fallait par conséquent gagner à tout prix les bonnes grâces des ennemis de son peuple et se débarrasser de Judas Machabée, qui devait naturellement s'opposer à la réalisation de ses desseins impies. Il réussit dans ses intrigues.

La dignité qu'il convoitait lui fut conférée par Lysias, qui gouvernait sous le nom du jeune Antiochus V Eupator (164-162 avant J.-C.). Ménélas venait d'être mis à mort; son neveu Onias aurait dû lui succéder dans ses fonctions pontificales, mais il ne pouvait lutter contre la puissance

syrienne; il fut obligé de se réfugier en Égypte, où, de dépit, il construisit plus tard le temple d'Héliopolis. Ces détails nous sont connus par Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, et le second livre des Machabées y fait allusion, XIV, 3. Alcime paraît n'avoir pu prendre possession du souverain pontificat avant la mort d'Antiochus V. Ce roi périt avec Lysias, par l'ordre de Démétrius I[er] Soter, fils de Séleucus IV, qui, s'étant échappé de Rome, où il était retenu comme otage, remonta sur le trône de ses pères (fin de l'année 162 avant J.-C.). I Mach., VII, 1-4. Alcime n'hésita pas à aller demander au meurtrier d'Antiochus Eupator la faveur qu'il avait déjà obtenue de ce dernier. A la tête des principaux chefs du parti hellèniste en Judée, il se présenta à Démétrius, et n'eut pas honte d'accuser auprès de lui Judas Machabée et tout le peuple fidèle. Le nouveau roi, pour le récompenser de sa conduite, lui accorda le souverain sacerdoce, et chargea Bacchide, l'un de ses généraux, d'aller, avec une armée considérable, le mettre en possession de sa charge. Bacchide eut recours à la ruse avant d'employer la force. Tout le monde ne connaissait pas encore la méchanceté d'Alcime. Des scribes et des Assidéens crurent qu'un prêtre de la race d'Aaron ne pouvait pas les tromper, et ils se rendirent avec une confiance aveugle au camp des Syriens. Ils payèrent cher leur simplicité : soixante d'entre eux, malgré les promesses qu'on leur avait faites, furent massacrés en un seul jour. Bacchide se rendit maître de Jérusalem, il fit périr un grand nombre de Juifs, et il ne quitta la Judée qu'en en laissant le gouvernement à Alcime, avec des troupes qui devaient faire respecter son pouvoir usurpé. I Mach., VII, 5-20.

Tous les Juifs mécontents et infidèles allèrent se réunir à Alcime, mais ils se livrèrent avec leur chef à de tels excès, que Judas Machabée résolut d'y mettre un terme : il les battit en plusieurs circonstances, et il leur infligea de telles défaites, qu'Alcime fut réduit à quitter Jérusalem et à aller une seconde fois réclamer le secours de Démétrius. I Mach., VII, 21-25. Pour en obtenir ce qu'il souhaitait, il lui apportait en présent une couronne d'or, une palme d'or et des rameaux d'oliviers du temple de Jérusalem. II Mach., XIV, 4. Il dénonça au roi avec véhémence Judas Machabée, et obtint de lui qu'il envoyât une nouvelle armée en Judée. I Mach., VII, 25-26; II Mach., XIV, 5-13. Cette armée était commandée par Nicanor. Ce général, aimant mieux s'entendre avec Judas que risquer une lutte périlleuse, se montra bienveillant pour lui, et lui témoigna les meilleures dispositions. I Mach., VII, 27-29[a]; II Mach., XIV, 14-25. Mais une telle conduite inquiéta Alcime; il alla accuser Nicanor auprès de Démétrius Soter. Le roi, irrité, envoya à son général l'ordre de lui expédier à Antioche Judas chargé de fers. Nicanor ne songea pas à résister; mais, trouvant plus facile de recourir à la ruse qu'à la force, il voulut tendre un piège au héros juif et s'emparer de sa personne. Son projet avorta : Judas le devina et se mit en sûreté. I Mach., VII, 29[b]-30; II Mach., XIV, 28-30. Nicanor, ayant ainsi échoué, se laissa aller à tous les excès de son caractère violent, II Mach., XIV, 30-40, et il poursuivit avec rage l'intrépide Machabée. Battu deux fois, le général syrien périt lui-même dans le second combat sur le champ de bataille. I Mach., VII, 31-43; II Mach., XV, 1-28. Sa mort ne laissa cependant que peu de repos aux Juifs. Alcime ne voulait renoncer à sa dignité qu'avec la vie. Le roi Démétrius le confirma dans ses fonctions, I Mach., IX, 1, et il envoya une seconde fois Bacchide en Judée, à la tête d'une armée considérable, pour venger la défaite de Nicanor. Judas ne put résister à de si grandes forces; il succomba glorieusement les armes à la main. I Mach., IX, 1-18. Alcime triomphait avec Bacchide; désormais il pouvait jouir en paix du souverain pontificat, grâce à la défaite de son peuple. Il continua à s'en montrer indigne, et ne profita de ses fonctions usurpées que pour tenter de modifier le culte légal. Mais Dieu ne tarda pas à le punir de tant d'infidélités. Comme il travaillait à faire renverser « le mur de la cour intérieure du sanctuaire », probablement celui qui séparait la cour intérieure du parvis des Gentils, il fut frappé de paralysie et mourut dans de grands tourments. I Mach., IX, 54-56. C'était en l'an 160 ou 159 avant notre ère. F. VIGOUROUX.

ALCUIN, illustre écrivain anglais, né vers l'an 735 dans la Northumbrie, d'une noble famille anglo-saxonne, mort en 804. Confié à l'archevêque Egbert, il fut élevé à l'école ecclésiastique d'York, et eut pour maître Aelbert. Celui-ci emmena son disciple à Rome, dans le double but d'y faire un pèlerinage et d'y acheter des livres. Au retour, ils virent Charlemagne, roi des Francs. Après l'élection d'Aelbert au siège d'York, en 766, Alcuin fut chargé de la direction de l'école de cette ville; il la garda jusqu'en 780. Durant un nouveau voyage fait à Rome, en 781, pour rapporter le pallium d'Éanbald, successeur d'Aelbert, il se présenta à Parme à Charlemagne, qui l'invita à se fixer dans ses États. Avant d'accepter, il voulut obtenir l'approbation de son archevêque et de son roi. L'autorisation accordée, Alcuin, resté diacre, arriva, dès 782, avec quelques élèves à la cour, et enseigna le *trivium* et le *quadrivium* à l'école palatine. Charlemagne se fit son disciple, et plus tard lui donna successivement les abbayes de Ferrières en Gâtinais, de Saint-Loup de Troyes, de Saint-Josse dans le comté de Ponthieu, et de Saint-Martin de Tours. Alcuin prit le surnom de *Flaccus*. En 790, il revit son pays natal; mais bientôt Charlemagne le rappela en France pour combattre l'adoptianisme. La controverse lui fit produire ses principaux écrits théologiques. Vers 796, Alcuin, retiré à Saint-Martin de Tours, y enseigna lui-même, et son école devint célèbre. Une riche bibliothèque fut constituée, et un grand nombre de manuscrits copiés par ses ordres. Une querelle avec l'évêque d'Orléans, au sujet d'un prêtre condamné à l'emprisonnement par Théodulfe et réfugié à Saint-Martin, troubla ses derniers jours. Charlemagne le traita sévèrement. Alcuin mourut le 19 mai 804, à l'âge de 69 ans, et fut enterré dans l'église Saint-Martin.

Ses ouvrages exégétiques sont : 1° *Interrogationes et responsiones in Genesim*, courtes réponses d'après saint Isidore de Séville aux 281 questions posées par Sigulphe. — 2° *Enchiridion seu Expositio pia ac brevis in Psalmos pœnitentiales, in Psalmos CXVIII et graduales*, composé à la demande d'Arnon, archevêque de Salzbourg. L'auteur suit saint Augustin et Cassiodore. — 3° Le *Compendium in Canticum canticorum* n'est qu'un court exposé d'après Cassiodore. — 4° *Commentaria super Ecclesiasten*. Sur le désir d'Onias, de Candide et de Nathaniel, Alcuin y résume le commentaire de saint Jérôme. — 5° *Interpretationes nominum hebraicorum progenitorum D. N. J. C.*, selon le sens littéral, allégorique et moral. — 6° *Commentaria in sancti Joannis Evangelium*, en sept livres, écrits par ordre de Gisèle et de Richtrude, l'une sœur, et l'autre fille de Charlemagne. — 7° *Tractatus super tres sancti Pauli ad Titum, ad Philemonem et ad Hebræos epistolas*. — 8° *Commentariorum in Apocalypsim libri quinque*, édités d'abord par le cardinal Maï, et réédités par Migne dans les Œuvres complètes d'Alcuin. *Patrol. lat.*, t. C et CI. Alcuin y cite une traduction latine de l'Apocalypse différente de la Vulgate. — 9° Un commentaire sur saint Matthieu, resté inédit, se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds latin, n° 2384. Francis Monnier, *Alcuin et Charlemagne*, appendice, p. 361-369, en a publié quelques fragments. Tous ces travaux contiennent peu d'idées personnelles à l'auteur. Alcuin ne fait que développer ou abréger les commentateurs précédents, souvent même il se contente d'aligner leurs témoignages. « Dans le commentaire sur saint Matthieu, s'il ose quelquefois exprimer ses propres sentiments, souvent aussi il se contente d'arranger à sa manière le commentaire et les homélies de Bède sur le même évangéliste. » F. Monnier, *ouv. cit.*, 2[e] partie, ch. II, p. 211. Trois de ses lettres roulent sur des questions scripturaires;

la CLXIIIe, t. C, col. 422, traite des deux glaives, Luc., XXII, 36; la CLXIVe, col. 428, de l'hymne chanté après la Cène, et la CCIIIe, col. 476, *de comparatione numerorum Veteris et Novi Testamenti.*

Pendant sa retraite à Tours, entre 800 et 802, Alcuin, sur l'ordre de Charlemagne, revisa la Bible latine : « Totius forsitan Evangelii expositionem direxissem vobis, écrit-il à Gisèle et à Richtrude dans la préface du tome VI de son commentaire sur saint Jean, t. C, col. 923, si me non occupasset domini regis præceptum in emendatione Veteris Novique Testamenti. » Sigebert de Gembloux, *Chronicon,* ad ann. 790, t. CLX, col. 750 ; *De Scriptoribus ecclesiasticis, ibid.,* col. 566, mentionne ce travail de correction. La nature de cette *emendatio* n'est pas déterminée avec certitude. Comme Alcuin était un helléniste habile et avait quelque connaissance de l'hébreu, Baronius, *Annales,* ann. 778, et Hody, *De Bibliorum textibus originalibus,* p. 409, ont supposé qu'il remonta aux originaux. Mais Vallarsi, *Opera sancti Hieronymi, præfatio,* t. XXVIII, p. 15-16, et Bianchini, *Vindiciæ Scripturarum canonicarum,* p. 318, ont prouvé que les textes de la *veritas hebraica,* cités par Alcuin, étaient empruntés par lui à la version de saint Jérôme. Ils en ont conclu que, pour corriger la Bible latine, Alcuin s'est borné à collationner les manuscrits de la Vulgate, et à choisir parmi les leçons différentes celle qu'il jugeait la meilleure. Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1690, ch. IX, p. 101, les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* t. IV, p. 19, et après eux Vercellone, *Analecta juris pontificii,* 1858, p. 686, et M. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge,* Paris, 1878, p. 12-13, ne voient même dans la recension d'Alcuin qu'une revision orthographique et grammaticale de la Vulgate. Alcuin, il est vrai, a composé un traité *De orthographia,* t. CI, col. 902-920, réintroduit l'emploi de la ponctuation, *Epist. CI,* t. C, col. 315, établi à Tours une école calligraphique dont les manuscrits sont reconnaissables par l'emploi de la demi-onciale caroline (Léopold Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XXXII, Ire partie, p. 29-56), et répandu l'usage du petit caractère romain, qui est plus beau et plus lisible que la pesante écriture des Mérovingiens. Il s'est donc certainement préoccupé des règles de l'orthographe et de la grammaire dans la copie des Livres Saints; mais il est probable qu'il fit davantage pour la correction du texte sacré. Une étude complète des manuscrits alcuiniens de la Bible permettrait seule d'émettre des conclusions certaines sur les principes suivis et les textes consultés par Alcuin.

Il est démontré que toutes les Bibles dites d'Alcuin n'ont pas été écrites par son ordre ou sous sa direction. Des copistes postérieurs ont reproduit les préfaces d'Alcuin; son nom en tête d'une Bible n'est pas un indice certain d'un manuscrit alcuinien, voir *Die Trierer Ada-Handschrift,* Leipzig, 1889, p. 35-36. L'étude comparative des manuscrits des Évangiles, copiés par l'école de Tours, a fait constater qu'ils ne reproduisent ni le même texte ni toujours un bon texte. Ils se rangent en deux classes générales : ceux qui se rapprochent du *Vallicellianus,* manuscrit du IXe siècle, conservé à la bibliothèque Vallicellane de Rome, et contenant le meilleur texte, et ceux qui s'en éloignent. Le sentiment le plus répandu est que la première classe représente la recension d'Alcuin, corrompue ou peut-être même abandonnée par les copistes du IXe siècle, principalement à Tours. M. Corssen, *Die Trierer Ada-Handschrift,* p. 59-61, regarde Alcuin comme l'auteur des mauvaises copies, et il croit que le texte alcuinien a été corrigé plus tard sur des manuscrits italiens du VIe siècle, d'accord avec l'original grec. Mais nous savons qu'une partie au moins des manuscrits consultés par Alcuin venaient d'York. La Bible, en effet, est mentionnée au premier rang des livres que l'archevêque Aelbert lui avait légués et qu'il envoya chercher. *Epist.* XLIII, t. C, col. 208. Or les manuscrits northumbriens de la Bible étaient vraisemblablement apparentés à l'*Amiatinus,* copié au VIIe siècle par les moines de Wearmouth, et offert au pape Grégoire II par l'abbé Céolfrid. Alcuin avait donc à sa disposition de bons manuscrits de la Vulgate, et il est plus probable que les meilleurs textes latins du IXe siècle sont alcuiniens. Samuel Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France,* 1887, p. 5 et 6; *Bulletin critique,* 1890, t. XII, p. 229. Voir aussi, sur la recension d'Alcuin, Kaulen, *Geschichte der Vulgata,* Mayence, 1868, p. 229-233 et 236-243; J.-P.-P. Martin, *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Théodulphe et Alcuin,* Amiens, 1887, p. 59-64.

Sur Alcuin, voir Mabillon, *Acta sanctorum ordinis Benedict.,* t. II et V; Vie d'Alcuin en tête de ses Œuvres, et prolégomènes de D. Froben Forster; Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* Paris, 1862, t. XII, ch. XXI; Lorentz, *Leben Alcuins,* Halle, 1829; F. Monnier, *Alcuin et Charlemagne,* 2e édit., Paris, 1864; F. Hamelin, *Essai sur la vie et les ouvrages d'Alcuin,* Rennes, 1873; J.-B. Laforet, *De Alcuino litterarum in Occidente restauratore,* Louvain, 1851; C.-L. Tuefferd, *Essai sur Alcuin,* Strasbourg, 1830; K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert,* in-8°, Paderborn, 1876; A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. française, Paris, 1884, t. II, p. 17-43. E. MANGENOT.

ALDABBI Méir, rabbin espagnol, qui vivait à Tolède dans la seconde moitié du XIVe siècle, composa en 1360 *Sebîlê 'ĕmûnâh, Les sentiers de la foi,* imprimé à Riva di Trento, in-4°, en 1559, ouvrage très estimé des Juifs; il traite de l'existence de Dieu, de la création du monde, de la création d'Adam et d'Ève, de l'âme, de ses facultés. C'est plutôt un traité philosophique qu'une œuvre exégétique. Il a été souvent réimprimé, en particulier à Amsterdam, in-4°, 1567, et in-8°, 1708; in-8°, Wilna, 1818.

ALEANDRO ou **ALÉANDRE** Girolamo, savant italien, surnommé le Jeune, pour le distinguer de son grand-oncle, le cardinal Aleandro Girolamo, né dans le Frioul, mort à Rome en décembre 1631. Il fut d'abord, à Rome, secrétaire du cardinal Octave Candini. Le pape Urbain VIII le donna ensuite en la même qualité à son neveu le cardinal Francesco Barberini, qu'il accompagna en France, lorsque ce personnage s'y rendit en qualité de légat *a latere.* Aléandre mourut après son retour à Rome. Gaspard de Simeonibus prononça, le 31 décembre 1631, son oraison funèbre, qui fut ensuite imprimée à Paris en 1636. Parmi les œuvres d'Aléandre, on remarque : *Epistola ad Joannem Morinum de variis exemplaribus necnon characteribus Samaritanorum;* au même, *de siclis quibusdam samaritano charactere exaratis, forma litteræ Tau, apud Samaritanos;* encore au même deux autres lettres, *de aliis siclis Samaritanorum simulque de Pentateucho samaritano.* Ces Lettres ont été imprimées dans les *Antiquitates Ecclesiæ orientalis* de Jean Morin, in-8°, Londres, 1682, p. 142 et suiv. Voir Louis Jacob, *Bibliotheca pontificia,* l. II, in-4°, Lyon, 1643, p. 336; G. Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia,* t. I, p. 424-431.

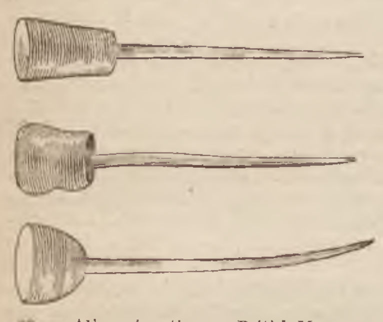
ALÉGRIN Jean, cardinal français, docteur de Paris, né à Abbeville en Picardie vers le milieu du XIIe siècle, mort le 23 septembre 1233, fut successivement professeur de théologie, doyen de la cathédrale d'Amiens, archevêque de Besançon, cardinal et évêque de Sabine. Nommé patriarche latin de Constantinople, il refusa cette dignité. On a de lui : *Commentaire des Psaumes de David; Expositions sur les Épîtres et les Évangiles des dimanches,* Paris, 1521, etc. Voir Ignace de Jésus-Maria, *Histoire ecclésiastique de la ville d'Abbeville,* in-4°, Paris, 1646; Louandre, *Biographie d'Abbeville,* in-8°, Abbeville, 1829, p. 7-10.

ALÈNE, instrument pointu dont on se sert pour faire des trous, et spécialement pour percer le cuir. Le mot



87. — Cordonniers égyptiens fabriquant des sandales. Celui de gauche fait un trou au cuir avec une alène. Au-dessus de lui est représentée une autre alène. On en voit également une troisième au-dessus du pied étendu de l'artisan égyptien placé à droite.

hébreu *marṣêa'*, qui a été rendu dans les Septante par ὀπήτιον, et dans la Vulgate par *subula*, « alène, » désigne certainement une sorte de poinçon destiné à faire un petit trou, puisqu'il servait à percer l'oreille de l'esclave qui, au lieu de recouvrer sa liberté, préférait demeurer toute sa vie au service de son maître. Exod., xxi, 6; Deut., xv, 17. Nous ne connaissons pas la forme du *marṣêa'* hébreu, mais il est assez probable qu'elle ressemblait à celle des alènes dont se servaient en Égypte les fabricants de sandales et autres ouvriers sur cuir. Des peintures de Thèbes représentent des cordonniers perçant le cuir avec une alène (fig. 87). On voit aussi dans les musées des spécimens d'alènes qui ont été retrouvées dans les tombeaux où on les avait ensevelies avec les momies (fig. 88).



88. — Alènes égyptiennes. British Museum.

ALÉOUTIENNE (Version) de l'Évangile de saint Matthieu. Elle fut faite par le prêtre Jean Veniaminoff, en 1840, pour les habitants des îles Aléoutes qui étaient soumis à la Russie. Elle a été imprimée en colonnes parallèles, avec une version russe.

ALEP, ville de Syrie. Voir Helbon et Bérée 2.

ALEPH, א, nom de la première lettre de l'alphabet phénicien et hébreu, ainsi appelée parce que dans l'écriture ancienne elle a la forme d'une tête de bœuf grossièrement dessinée, 𐤀. Le mot *'âlef* ou *'élef* signifie lui-même « bœuf », et les Grecs, chez qui l'*aleph* était devenu l'*alpha* ou la première lettre de leur alphabet, en connaissaient la signification sémitique. Nous lisons dans Plutarque : « On rapporte que Cadmus donna à l'*alpha* le premier rang parmi les lettres, parce que le bœuf est ainsi appelé dans la langue des Phéniciens. » *Quæst. conviv.*, l. ix, q. 2, § 2, édit. Didot, t. iv, p. 900. L'*aleph* hébreu n'exprime pas une voyelle, mais une aspiration légère, correspondant à l'esprit doux des Grecs. — Dans la Vulgate, le mot *Aleph*, qui se lit Lament., i, 1; ii, 1; iii, 1, 2, 3; iv, 1, indique que le mot initial du verset original en hébreu commence par la lettre *aleph*, parce que ces quatre chapitres de Jérémie sont des poèmes alphabétiques. Voir Alphabet et Alphabétique (Poème).

ALÈRE Jean, de Alerio ou de Alerlo, général des carmes, mort en 1342. Il était de Toulouse, et fut élu général de son ordre dans un chapitre tenu à Montpellier en 1321. Après avoir gouverné pendant neuf ans avec beaucoup de sagesse, il abdiqua volontairement sa charge et se retira au couvent de Toulouse, où il mourut. Il a laissé un commentaire sur l'Ecclésiastique. Voir Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. i, p. 136-137.

ALÈS (ALESIUS) Alexandre, théologien protestant, né à Édimbourg le 23 avril 1500, mort à Leipzig le 17 mars 1565. Son vrai nom était Alane. Il a laissé un certain nombre d'écrits théologiques et quelques commentaires : *Disputatio in utramque Epistolam ad Timotheum et ad Titum*, in-8°, Leipzig, 1550; *Commentarius in Evangelium Joannis*, in-8°, Bâle, 1553; *Disputationes in Paulum ad Romanos*, in-8°, Wittemberg, 1553, etc. Voir Bayle, *Dictionnaire historique*, article *Alès*, édit. de 1734, t. i, p. 228; Mac Crie, *Life of Knox*, note i; Anderson, *Annals of the English Bible*, t. i, p. 498; t. ii, p. 427 et suiv.; Jacob Thomasius, *Oratio de Alexandro Alesio*, dans ses *Orationes*, xiv, Leipzig, 1683; A. W. Ward, *Stephen's Dictionary of national Biography*, t. i, p. 254-259.

ALESSANDRO Benjamin Cohen, appelé aussi Benj. Cohen Vital, né à Alexandrie, dans le Piémont, dans la dernière partie du xvii[e] siècle, et rabbin à Reggio, composa : 1° un commentaire sur les Lamentations, *'Allôn bâkût, Le chêne des pleurs*, Gen., xxxv, 8, in-4°, Venise, 1713; 2° *Pêrûš sîrê hamma'âlôt*, *Commentaire des Psaumes graduels*, imprimé avec le précédent, in-4°, Venise, 1713.

1. ALEXANDER Archibald, théologien protestant américain, né à Augusta (maintenant Rockbridge) le 17 avril 1772, mort à Princeton le 22 octobre 1851. Il fut l'organisateur et le premier professeur du *Princeton theological Seminary*, en 1812, et exerça une grande influence sur l'Église presbytérienne des États-Unis, à laquelle il appartenait. On lui doit, entre autres ouvrages, *Canon of the Old and New Testament*, Philadelphie, 1826; *History of the Patriarchs*, Philadelphie, 1833; *History of the Israelitish nation*, Philadelphie, 1853. Il prépara aussi le *Bible Dictionary*, publié à Philadelphie, en 1831, par l'*American Sunday School Union*, ouvrage qui eut un très grand succès. Son fils, le D[r] J. W. Alexander, a écrit sa vie, *Life of Rev. A. Alexander*, New-York, 1854.

2. ALEXANDER Joseph Addison, orientaliste et commentateur protestant américain, troisième fils d'Archibald Alexander, né à Philadelphie le 24 avril 1809, mort à Princeton le 28 janvier 1860. En 1833, il alla étudier en Allemagne, où il passa une année; à partir de 1838, il enseigna les langues et la littérature orientales au séminaire théologique de Princeton; en 1852, il y devint professeur d'histoire ecclésiastique, et en 1858 professeur d'exégèse du Nouveau Testament. On le considérait comme le plus habile linguiste d'Amérique. Dans ses commentaires, il s'inspirait surtout de Hengstenberg. On a de lui *The Psalms translated and explained*, 3 in-12, New-York, 1850; *Isaiah*, 2 in-8°, New-York, 1846-1847; nouvelle édition publiée par John Eady, in-8°, Glasgow, 1848, 1875. Il avait conçu avec Ch. Hodge le projet d'une série de commentaires populaires du Nouveau Testament. Il publia *The Gospel according to Mark*, in-12, New-York, 1858; *The Acts of the Apostles explained*, 2 in-12, New-York, 1858. *The Gospel according to Matthew* fut publié après sa mort, in-12, New-York, 1860. Son commentaire sur Isaïe est

très estimé. Ses autres ouvrages ont moins de mérite et jouissent d'une moindre réputation. Sa *Biography* a été composée par son neveu, H. C. Alexander, 2 in-8°, New-York, 1870.

3. **ALEXANDER** William Lindsay, ministre indépendant, Écossais, né à Leith, près d'Édimbourg, le 24 août 1808, mort le 20 décembre 1883. Il étudia à Édimbourg et en Allemagne. En 1835, il devint pasteur de *North College Church*, à Édimbourg. En 1854, il fut nommé professeur de théologie au *Scottish Theological Hall*, et en 1861, examinateur de philosophie à *Saint Andrew's University*. Il a composé un grand nombre d'écrits théologiques et bibliques, publiés séparément ou parus dans des revues, comme *Saint Paul at Athens*. Il fut membre du comité chargé de la revision de la *version autorisée* anglaise pour l'Ancien Testament. On lui doit aussi la nouvelle édition de la *Cyclopædia of Biblical Literature,* originally edited by John Kitto, third edition greatly enlarged and improved, edited by W. L. Alexander.

1. **ALEXANDRE LE GRAND,** roi de Macédoine, fils de Philippe II et d'Olympias, né à Pella en 356 avant notre ère, mort à Babylone en 323 (fig. 89). Il prétendait



89. — Tétradrachme d'Alexandre le Grand.

Tête imberbe d'Alexandre, en Hercule, coiffé de la peau de lion, à droite. — ℞. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Jupiter, assis, à gauche, tenant un aigle de la main droite; la main gauche appuyée sur son sceptre. Dans le champ, une lyre, marque de l'atelier de Mytilène.

descendre d'Achille par sa mère. Son éducation fut faite par Aristote. En 338, à l'âge de dix-huit ans, il décida le gain de la bataille de Chéronée, en taillant en pièces le bataillon sacré des Thébains. Deux ans après, en 336, il succéda à son père sur le trône de Macédoine. Après avoir assuré sa domination en Grèce, et reçu à Corinthe le titre de généralissime des Grecs, il traversa l'Hellespont, en 334, pour soumettre l'Asie. La victoire du Granique eut pour conséquence la soumission de l'Asie occidentale (334); celle d'Issus mit l'Orient à ses pieds (333). Tyr et Gaza furent les seules villes des bords de la Méditerranée qui osèrent lui résister en Asie; il s'en empara et les traita durement (332). L'Égypte, en haine des Perses, se soumit alors à lui, et il y fonda en 331 Alexandrie, qui devait plus tard recevoir ses cendres. La même année 331, il consomma la défaite de Darius, roi de Perse, entre Arbèles et Gaugamèle. Les deux années qui suivirent furent employées à consolider la conquête perse et à soumettre la Bactriane. En 327, il traversa l'Indus et atteignit jusqu'à l'Hydaspe. Ses soldats ayant refusé de le suivre plus loin, il retourna, en 324, à Babylone, dont il voulait faire la capitale de son empire. Tous ces grands exploits avaient été accomplis dans l'espace de douze ans; « il avait parcouru la terre comme sans la toucher. » Dan., viii, 5. Il formait encore des plans gigantesques, lorsque la mort le frappa en 323. Ceux qui héritèrent de ses conquêtes n'héritèrent point de son génie, et ses projets demeurèrent inexécutés. Il avait néanmoins assez vécu pour opérer dans le monde une des révolutions les plus importantes qui s'y soient jamais accomplies; il avait importé dans l'Asie antérieure la civilisation hellénique.

Ses exploits avaient produit une impression profonde dans tout l'Orient, en Syrie (fig. 90) et en Palestine, et nous en trouvons la preuve dans le récit des guerres des Machabées. Alexandre est nommé dans deux passages du premier livre des Machabées, i, 1-9, et vi, 2, et sa vie y est esquissée à grands traits. Longtemps auparavant, Daniel avait décrit l'empire macédonien qu'il devait fonder. Le prophète, ii, 39, représente cet empire comme étant le ventre d'airain dans la statue symbolique de Nabuchodonosor; vii, 6, il nous le montre comme un léopard qui a quatre ailes; viii, 5-7, il le fait apparaître comme un bouc n'ayant qu'une corne, emblème de sa force et de la rapidité de ses conquêtes; enfin, xi, 3-4, il désigne personnellement Alexandre, quoique sans le nommer : « Il s'élèvera un roi fort, qui dominera avec une grande puissance, et qui fera tout ce qu'il lui plaira. Et quand il se sera arrêté, son empire sera brisé, et il sera divisé aux quatre vents du ciel et non à sa postérité, » etc. Tout ce qu'avait prophétisé Daniel sur le grand conquérant est parfaitement justifié par les faits.

Quant à ce qui est dit de lui au commencement du premier livre des Machabées, i, 19, et vi, 2, le texte sacré, d'après les critiques modernes, ne s'exprimerait pas avec une exactitude irréprochable. — 1° « Alexandre régna le



90. — Monnaie araméenne au nom d'Alexandre le Grand.

Tête de la déesse Atergatis, tournée à droite. Derrière la déesse, en araméen : עתה טובת, *'ateh tôbat,* 'Ατταγάθη, *Dea bona.*— ℞. Lion dévorant un taureau, à gauche. En araméen : אלכסנדר (Alexandre).

premier en Grèce, » dit l'auteur de I Mach., i, 1 (texte grec); vi, 2 (texte grec et Vulgate); c'est, dit-on, à tort. Il est vrai qu'Alexandre n'eut pas le titre de roi de la Grèce, mais tout le monde est bien obligé de convenir qu'il en eut le pouvoir, ce qui justifie l'expression du texte sacré : « il régna, » ἐβασίλευσε. — 2° On reproche surtout à l'écrivain sacré d'avoir dit qu'Alexandre avant de mourir avait partagé son royaume entre ses généraux. I Mach., i, 6-7. Mais il est impossible de prouver que le récit de l'auteur des Machabées est inexact; tous les historiens anciens se contredisent à ce sujet, et l'on ne peut, par conséquent, alléguer leur autorité contre celle de l'Écriture. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 3e édit., t. iv, p. 596-603. — Il ne peut y avoir d'ailleurs qu'une voix pour admirer la beauté du tableau des conquêtes d'Alexandre dans I Mach., i, 1-8. « Il livra de grandes batailles;... il frappa les rois de la terre; il atteignit jusqu'aux extrémités du monde, et la terre se tut en sa présence... Et après cela il se coucha dans son lit..., et il mourut. »

Josèphe raconte, *Ant. jud.*, XI, viii, 3-6, un fait important, qui n'est consigné ni dans les historiens sacrés, ni dans les autres historiens profanes, mais qui est confirmé dans ses grands traits par les traditions rabbiniques et samaritaines. Voir Derenbourg, *Histoire de la Palestine,* t. i, p. 41, et suiv.; cf. *Yoma,* f. 69. Pendant qu'Alexandre faisait le siège de Tyr, dit Josèphe, il somma les Juifs de reconnaître son pouvoir; mais ils s'y refusèrent. Après la chute de Tyr et de Gaza, il marcha contre Jérusalem pour s'en emparer. Le grand prêtre Jaddus (Jeddoa, II Esdr., xii, 11, 22), revêtu de ses ornements pontificaux, alla à sa rencontre, et le conquérant l'accueillit avec respect, en disant à son entourage surpris qu' « il avait vu en songe

à Dium le Dieu que représentait Jaddus, et qu'il avait été encouragé par lui à se rendre en Asie, où l'attendait la victoire ». Le roi alla ensuite à Jérusalem, où il offrit des sacrifices, et on lui montra les prophéties de Daniel, qui prédisaient ses conquêtes sur les Perses. Pour témoigner sa satisfaction aux Juifs, Alexandre leur conféra de grands privilèges, non seulement en Judée, mais aussi en Babylonie et en Médie. Sur ce récit de Josèphe, voir Flathe, *Geschichte Macedoniens,* t. I, p. 310 et suiv.; Henrichsen, *Das Verhältnis der Juden zu Alexander dem Grossen,* dans les *Studien und Kritiken,* 1871, p. 458-480; Blümmer, *Alexander der Grosse in Jerusalem,* Büdingen, 1872;



91. — L'Europe et l'Asie s'unissant pour glorifier Alexandre.

Relief en marbre, découvert en Italie. Il est connu sous le nom de relief Chigi. La partie principale est un bouclier, représentant le combat de cavalerie qui décida le gain de la bataille d'Arbèles, comme nous l'apprend l'inscription placée au-dessous : 'Η ἐπὶ πάσι μάχη τρίτη πρὸς Δαρῆον γενομένη ἐν 'Αρβήλοις. Ce bouclier est soutenu d'une main par deux femmes à tête tourelée, qui figurent, celle de droite, l'Asie (ΑΣΙΑ), et celle de gauche, l'Europe (ΕΥΡΩΠΗ). Ces deux personnages versent de l'autre main une libation sur un autel où l'on voit une musicienne et deux danseuses. L'Europe et l'Asie, unies par Alexandre, consacrent ce bouclier dans un sanctuaire en l'honneur du conquérant, dont la naissance et la gloire sont chantées dans une épigramme placée au haut et au bas du monument :

"Επταξαν βασιλῆες ἐμὸν δόρυ ἔθνεα τεάϋτῶν,
"Οσσα περὶξ γαίης 'Ωκεανὸς νέμεταί.
Εἰμὶ δ'αφ' 'Ηρακλέος Διος ἔκγονος, υἱὸς Φιλίππου,
Αἰακιδῶν γενεῆς μητρὸς 'Ολυμπιάδος.

E. Reuss, *Geschichte der heiligen Schiften Alten Testaments,* § 246. Cf. Donath, *Die Alexandersage in Talmud mit Rücksicht auf Josephus,* Fulda, 1873; Lévi, *La légende d'Alexandre dans le Talmud,* dans la *Revue des Études juives,* 1881, p. 293-300; 1883, p. 78-93; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 1889 t. I, p. 138-139.

Quoi qu'il en soit des détails racontés par Josèphe, il est certain que le conquérant enrôla des Juifs dans ses armées. Cf. Hécatée, dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22. Il est également certain que les Juifs formèrent une portion considérable de la ville d'Alexandrie, qu'il fonda en Égypte, et il est pour le moins très vraisemblable que la bienveillance témoignée par ses premiers successeurs aux enfants de Juda n'était que la continuation de sa propre politique. Ce qui est incontestable, en tout cas, c'est que les conquêtes d'Alexandre eurent sur les destinées de la nation juive une importance capitale. Il y a peu d'hommes qui aient autant fait qu'Alexandre pour la transformation des peuples, et l'on peut dire du monde. A partir de cette époque, les Juifs dépendirent de ses successeurs, les Lagides ou les Séleucides, ce qui amena les grands événements politiques et religieux racontés dans les deux livres des Machabées; plus tard ils furent soumis aux Romains, les héritiers des Macédoniens, jusqu'à la ruine de leur nationalité. Plusieurs autres peuples partagèrent le même sort. Mais ce qui fut bien plus grave que ces conséquences politiques, ce fut le mouvement d'idées que créa la conquête macédonienne, mouvement considérable, qui commença à préparer, par la permission et la volonté divine, l'avènement du christianisme.

Le résultat des victoires d'Alexandre fut le mélange et comme la fusion de l'Occident et de l'Orient (fig. 91). Les barrières infranchissables qui séparaient les nationalités tombèrent; les Grecs dominèrent dans toute l'Asie occidentale et en Égypte comme dans leur propre pays, et sans s'en douter ils préparèrent ainsi la dissolution des vieilles religions païennes, et aplanirent les voies à la propagation de la religion du Christ. Ils introduisirent presque partout une sorte d'unité de langage; leur idiome fut parlé dans tout l'ancien monde, et on l'entendit jusque dans les rues de Rome victorieuse des Hellènes. La langue grecque apportait avec elle en tous lieux les idées grecques, trésor mêlé sans doute de beaucoup d'impuretés et de scories, mais néanmoins trésor précieux, où les plus beaux génies de l'antiquité profane avaient déposé la meilleure partie de leur intelligence et de leur cœur. Jésus-Christ n'aura qu'à développer, à compléter et à achever l'œuvre ainsi commencée au sein du paganisme, en y jetant un ferment divin, qui purifiera et transformera toutes choses. Alexandre le Grand, dans le plan providentiel, fut donc l'un des grands ouvriers chargés de préparer la ruine du polythéisme et le triomphe de la religion chrétienne. Un païen même avait entrevu la haute mission de ce conquérant. « Alexandre, dit Arrien, VII, 30, cet homme qui ne ressemblait à aucun autre homme, ne pouvait avoir été donné à la terre sans un dessein spécial de la divinité. » Cf. Plutarque, *De Alex. Or.* I, 6. Voir Bury, *Vie d'Alexandre le Grand,* in-4°, Paris, 1760; Sainte-Croix, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand,* in-4°, Paris, 1804; Montesquieu, *Esprit des lois,* l. X, c. 13-14; Williams, *Life and actions of Alexander the Great,* Londres, 1829; Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen,* in-8°, Hambourg, 1837; Guillemin, *De coloniis urbibusque ab Alexandro et successoribus ejus in Asia conditis,* in-8°, Paris, 1847; Hertzberg, *Die asiatischen Feldzüge Alexanders des Grossen,* 2 in-8°, Halle, 1863-1864.

F. VIGOUROUX.

2. **ALEXANDRE Ier BALAS**, roi de Syrie (150-146 avant J.-C.). Son origine est douteuse : il se prétendait fils naturel d'Antiochus IV Épiphane, et conformément à cette prétention, que plusieurs croyaient fondée, cf. Strabon, XIII, 4, p. 624 : Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 1; il est appelé « fils d'Antiochus » dans I Mach., X, 1. La plupart croient cependant que c'était un imposteur de basse naissance, nommé Balas, et originaire de Smyrne. Appien, *Syr.*, 67. Justin, XXXV, 1; Polybe, XXXIII, 16. Il ajouta plus tard à son nom les titres d'Épiphane et d'Évergète. I Mach., X, 1 (fig. 92). Il dut sa fortune à une coalition d'Attale II, roi de Pergame, de Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte, et d'Aria-

rathe V, roi de Cappadoce, contre le puissant roi de Syrie Démétrius Ier Soter. Les monarques alliés, afin de susciter des embarras intérieurs à Démétrius, lui opposèrent le jeune Balas comme prétendant au trône de Syrie, en sa qualité de fils d'Antiochus Épiphane. Par les intrigues d'Héraclide, autrefois trésorier d'Antiochus Épiphane, Balas, sous le nom d'Alexandre, fut reconnu comme roi par les Romains. Polybe, XXXIII, 14, 16. Il commença aussitôt la guerre avec l'aide de ses alliés, et débarqua à Ptolémaïde. I Mach., X, 1. La Judée avait alors à sa tête un frère de Judas Machabée, Jonathas, qui avait heureusement terminé par un traité de paix la guerre que lui faisait Bacchide, général de Démétrius. I Mach., IX, 58-73. Démétrius Ier, sentant le besoin de s'assurer des alliés contre les ennemis puissants qui le menaçaient, voulut attacher Jonathas à sa cause : il l'autorisa à lever une armée



92. — Monnaie d'Alexandre Ier Balas.

Tête imberbe et diadémée d'Alexandre, à droite. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ. Jupiter assis à gauche, tenant une Victoire dans la main droite.

et à fabriquer des armes, et il lui accorda plusieurs autres faveurs. I Mach., X, 2-13. Mais Alexandre Balas, qui entendit vanter la bravoure de Jonathas, essaya également de l'attacher à sa cause : il le constitua souverain pontife, et lui envoya une robe de pourpre et une couronne d'or. I Mach., X, 15-20. En apprenant ces nouvelles, Démétrius Ier écrivit aux Juifs une lettre pleine des plus brillantes promesses, pour les empêcher de prendre parti pour son rival, I Mach., X, 22-45; mais Jonathas et le peuple ne crurent point à ses paroles, et ils se déclarèrent en faveur d'Alexandre, ℣. 46-47. Celui-ci, à la tête d'une puissante armée, livra peu après bataille à son adversaire. Ses premiers efforts ne furent pas heureux, Justin, XXXV, 1, 10; cependant en 150 il mit en déroute les forces de Démétrius Soter, qui périt lui-même dans la retraite. I Mach., X, 48-50; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 4; Strabon, XVI, 2, p. 751.

Alexandre Balas chercha alors à se fortifier sur le trône qu'il venait de conquérir par une alliance intime avec l'Égypte; il demanda à Ptolémée VI Philométor la main de sa fille Cléopâtre, et il l'obtint. Voir CLÉOPÂTRE. Le mariage fut célébré avec grande pompe à Ptolémaïde, en 150; Jonathas y assista, il y fut comblé d'honneurs par Ptolémée VI et par Alexandre Balas, qui lui donna le titre de gouverneur (μεριδάρχης) de la Judée. II Mach., X, 51-66. Tant de succès furent la cause de la perte du nouveau roi d'Antioche. Enivré de sa fortune imprévue, il se livra aux plaisirs, Tite-Live, *Hist. Supp.*, L, 14, édit. Lemaire, t. IX, p. 120; cf. Athénée, V, 211, et il abandonna le gouvernement aux mains de ministres indignes, qui par leurs exactions le rendirent odieux à ses sujets.

Instruit de l'état des esprits, le fils aîné de Démétrius Ier Soter, appelé Démétrius Nicator, jugea l'occasion favorable pour tenter de recouvrer la couronne de son père. En l'an 147, il quitta la Crète, où il s'était réfugié, et débarqua en Syrie, où les mécontents lui firent bon accueil. Apollonius, gouverneur de Cœlésyrie, et Antioche elle-même se prononcèrent pour lui. Jonathas seul, au milieu de la défection générale, fut fidèle à Alexandre. Il battit les troupes d'Apollonius, que Démétrius Nicator avait laissé à la tête de la province de Cœlésyrie. I Mach., X, 67-87. Pour le récompenser de sa fidélité et de ses victoires, Alexandre lui envoya une agrafe (πόρπη) d'or, comme en portaient les princes (voir AGRAFE), et il lui donna la ville d'Accaron. ℣. 88-89.

Mais Alexandre Balas devait être trahi par son propre beau-père comme par ses soldats. Ptolémée VI Philométor entra en Syrie avec une armée innombrable, sous prétexte de porter secours à son gendre, en réalité avec le secret dessein de lui ravir son royaume. Les portes de toutes les villes lui furent ouvertes, par ordre du roi d'Antioche; il y établit des garnisons, et il se mit ainsi sans coup férir en possession de toutes les villes des côtes de la Méditerranée jusqu'à Séleucie, à l'embouchure de l'Oronte. I Mach., XI, 1-8. Il jeta alors le masque. Se plaignant, peut-être avec raison, qu'Alexandre avait ourdi un complot contre sa vie (Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 6; Diodore, dans Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. II, 19, p. XVI), il invita Démétrius Nicator à faire alliance avec lui, et lui promit en mariage sa fille Cléopâtre, femme d'Alexandre Balas. Ce dernier était alors en Cilicie, pour y réprimer une révolte. Ptolémée entra à Antioche, et réalisa son rêve ambitieux en ajoutant la couronne d'Asie à celle d'Égypte. Au bruit de ces nouvelles, Alexandre se hâta de revenir en Syrie pour combattre son beau-père. Le sort des armes lui fut contraire; il fut battu et obligé de fuir. I Mach., XI, 15; Justin, XXXV, 2. Il se réfugia à Abas (Diodore, dans Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, t. II, 20, p. XVI), en Arabie, avec cinq cents cavaliers, auprès d'un émir appelé Zabdiel. Il était prédestiné à ne plus rencontrer que des traîtres. Zabdiel lui trancha la tête et l'envoya à Ptolémée Philométor. Le roi d'Égypte ne jouit pas d'ailleurs longtemps de son triomphe; il mourut peu après, la même année 146. I Mach., XI, 16-18. Démétrius II Nicator se trouva ainsi, par cette double mort, maître du trône de Syrie. Alexandre Balas laissait un fils, qui devint Antiochus VI Dionysos; mais il était encore en bas âge, et hors d'état de prétendre à la couronne. Les Juifs n'oublièrent point les bienfaits qu'ils devaient à Alexandre Balas, ce roi qui, après tant de guerres sanglantes, « leur avait assuré le premier une véritable paix ; c'est pourquoi ils l'avaient toujours soutenu. » I Mach., X, 47. Son fils Antiochus devait recueillir lui-même plus tard le bénéfice de cette reconnaissance, car Jonathas compta parmi ses plus ardents défenseurs. Voir ANTIOCHUS VI. F. VIGOUROUX.

3. **ALEXANDRE,** fils de Simon le Cyrénéen et frère de Rufus. Les deux frères sont nommés ensemble dans l'Évangile de saint Marc, XV, 21, comme des personnages connus des lecteurs de cet Évangile. D'après une tradition, Alexandre et Rufus avaient accompagné saint Pierre à Rome. Si, comme on le croit communément, le Rufus de l'Épître aux Romains, XVI, 13, est celui de l'Évangile de saint Marc et le frère d'Alexandre, on peut croire tout au moins que les deux frères ont habité Rome. D'après les Espagnols, Alexandre aurait souffert le martyre à Carthagène, le 11 mars.

4. **ALEXANDRE,** Juif de Jérusalem, de race sacerdotale. Parmi les quatre personnages que les Actes des Apôtres, IV, 6, mentionnent nominativement comme faisant partie du sanhédrin qui fut rassemblé pour juger Pierre et Jean, emprisonnés à la suite du discours de saint Pierre, le jour de la Pentecôte, on trouve un Alexandre. Il occupait probablement à Jérusalem un poste important, et devait être d'une famille où l'on choisissait les grands prêtres, peut-être un parent d'Anne. On ne saurait dire si cet Alexandre est, comme quelques-uns l'ont cru, le même qu'Alexandre Lysimaque, l'alabarque d'Alexandrie, frère de Philon, et que Josèphe appelle « ami ancien » de l'empereur Claude. *Ant. jud.*, XIX, V, 1.

5. **ALEXANDRE,** Juif d'Éphèse, que ses compatriotes,

lors de l'émeute éphésienne contre saint Paul, poussèrent en avant afin de parler au peuple, et de dégager les Juifs de toute connivence avec les chrétiens. Act., XIX, 33. Dès qu'on eut reconnu qu'il était juif, tous se mirent à crier pendant plus de deux heures : « Grande est la Diane des Éphésiens ! » Les Juifs cependant vivaient en bonne harmonie avec les Éphésiens; mais le peuple crut peut-être qu'Alexandre voulait parler en faveur de saint Paul, ou, plus probablement, on lui interdit la parole parce que, en sa qualité de Juif, il était l'ennemi de la déesse Artémis ou Diane.

6. **ALEXANDRE,** chrétien d'Éphèse, à qui saint Paul reproche d'avoir avec Hyménæus perdu la bonne conscience, et, par suite, d'avoir fait naufrage dans la foi; c'est pourquoi il les livre tous deux à Satan, afin qu'ils apprennent à ne pas blasphémer. I Tim., I, 20.

7. **ALEXANDRE,** ouvrier en cuivre, montra à saint Paul une très grande malveillance, et s'opposa à sa prédication. L'Apôtre engage Timothée à se tenir en garde contre lui, II Tim., IV, 14-15, d'où l'on peut conclure que cet Alexandre était d'Éphèse. On ne sait s'il était juif ou chrétien. — On s'est demandé si les trois Alexandre que l'on vient de nommer, ou tout au moins les deux derniers, ne sont pas un seul personnage. Tous les trois portent le même nom et sont d'Éphèse. L'identité des deux derniers est regardée par un grand nombre de commentateurs comme certaine. E. JACQUIER.

8. **ALEXANDRE DE BORIE.** Voir CHÉRUBIN DE SAINT-JOSEPH.

9. **ALEXANDRE DE HALÈS,** *Alesius* ou *de Hales*, savant scolastique, ainsi surnommé de Hailes, dans le canton de Glocester, d'où il était originaire, mort à Paris le 27 août 1245. Il entra dans l'ordre de Saint-François en 1222. Après avoir étudié en Angleterre, il se rendit à Paris, où il acquit une telle réputation, qu'on le surnomma « le Docteur irréfragable ». Il est surtout célèbre comme théologien, mais on a aussi de lui un *Commentarius in Apocalypsim*, in-f°, Paris, 1647. Il ne donne pas « une haute idée de la science ni même de l'imagination du commentateur », dit Daunou. La Bibliothèque ambrosienne à Milan, et celle d'Oxford, possèdent de lui des commentaires manuscrits sur les prophètes, les Évangiles et les Épîtres de saint Paul. On lui a attribué aussi un commentaire in-f° sur les Psaumes, imprimé à Venise en 1496, qui d'après plusieurs critiques est de saint Bonaventure, ou plus probablement du cardinal Hugues de Saint-Cher. D'autres commentaires lui sont aussi attribués faussement. Voir Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 312-328, spécialement p. 317-318; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, part. II, Paris, 1880, t. I, p. 131-141; Stockl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1865, t. II, p. 317-326.

10. **ALEXANDRE NECKAM** (*Necham, Nekam, Nequam*), théologien et poète anglais, né à Saint-Alban en 1157, mort en 1227. Il fut professeur à l'université de Paris, entre 1180 et 1187; il devint ensuite chanoine régulier et abbé de Chichester. Il a laissé : *Commentarius in IV Evangelia*, manuscrit de la bibliothèque d'Oxford; *Expositio super Ecclesiasten*, manuscrit de la *Cotton Library*; *Expositio super Cantica*, manuscrits d'Oxford et de Cambridge. On lui attribue aussi un *Vocabularium biblicum, Concordantiæ Bibliorum, Correctiones biblicæ*, etc. Voir A. Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, 1880, t. II, p. 1406; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVII, col. 569-573.

11. **ALEXANDRE** Noël, dominicain français, né à Rouen le 19 janvier 1639, mort à Paris le 21 août 1724. Il se fit religieux en 1655, et fut successivement professeur de philosophie et de théologie dans les maisons de son ordre. Il devint docteur de Sorbonne en 1675, et provincial en 1706. Il avait eu le malheur de tomber dans les erreurs du jansénisme, et de signer en 1704 le *Cas de conscience;* mais il s'était rétracté peu après. Il est surtout connu par son *Historia ecclesiastica*, publiée de 1676 à 1686, en 24 volumes in-8°; il y ajouta en 1689 l'histoire de l'Ancien Testament. Le tout fut réimprimé sous le titre d'*Historia ecclesiastica Veteris et Novi Testamenti*, 8 in-f° ou 25 in-8°, Paris, 1699. Cet ouvrage fut condamné par Innocent XI le 10 juillet 1684, le 6 avril 1685 et le 26 février 1687. C. Roncaglia en donna une nouvelle édition avec notes rectificatives et complémentaires, Lucques, 1754, de sorte que l'Index en permit la lecture, le 8 juillet 1754, avec l'autorisation de Benoît XIII. Alexandre a laissé aussi des *Commentaires sur les Évangiles et les Épîtres de saint Paul*, 2 in-f°, 1703, 1710. Voir *Catalogue complet des œuvres du Père Alexandre*, Paris, 1716; Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. XII, p. 810; Nicéron, *Mémoires*, t. XXIII, 1729, p. 328.

1. **ALEXANDRIE** (ἡ Ἀλεξάνδρεια, III Mach., III, 1), capitale de l'Égypte sous les Ptolémées, fut bâtie par Alexandre le Grand en 332, sur l'emplacement du village de Rhacôtis, en face de la petite île de Pharos (fig. 93). Josèphe, *Bell. jud.*, IV, X, 5; Plutarque, *Alex.*, XXVI.



93. — Médaille d'Alexandrie.

Tête diadémée de l'empereur Adrien, à droite. HADRIANVS AVG COS III PP. — ℟. ALEXANDRIA. Alexandrie personnifiée, debout, à gauche, tenant un sistre de la main droite.

L'illustre conquérant macédonien avait trouvé, dans les eaux profondes qui s'étendent entre l'île et le continent, la place toute naturelle d'un double port destiné à devenir le boulevard de sa puissance, et peut-être la pierre d'attente de ses visées ambitieuses sur l'Occident. C'était un point de jonction indiqué entre les deux parties du vieux monde. Là, l'Europe devait venir acheter les produits de l'Inde et de l'Égypte, apportés du désert par les caravanes, et déposés dans les eaux du lac Maréotis par mille barques sillonnant les bras du Nil. C'est à Dinocrate, l'architecte du nouveau temple de Diane à Éphèse, que fut confié le soin de créer le port et de bâtir la ville dont Alexandre avait, dit-on, tracé lui-même le plan, mais dont il ne vit pas l'achèvement. On sait que l'honneur d'en avoir élevé les principales constructions revient à ses successeurs, Ptolémée Soter et Ptolémée Philadelphe.

La grande cité, bâtie entre le lac Maréotis au sud et la Méditerranée au nord, affectait dans son développement la forme d'une chlamyde grecque. Un large môle, long de sept stades (1 300 mètres environ), d'où son nom d'Heptastade, défendu par un fort à chacune de ses extrémités, et percé de deux vastes ponts, mettait en communication la cité et l'île de Pharos. Celle-ci, étroite et allongée de l'ouest à l'est, jusqu'au petit rocher qui portait le célèbre phare de Sostrate de Cnide, constituait une jetée naturelle fort propice pour briser les lames de la haute mer et couvrir simultanément les deux ports, qui s'arrondissaient en anses très favorables, l'un à l'est et l'autre à l'ouest de l'Heptastade. Le premier s'appelait le Grand Port, le second était désigné sous le nom d'*Eunostos*, ou « Port d'heureux retour ». Dans le Grand Port, entre le promontoire de Lochias et l'îlot d'Antirhodos, se trouvait en outre le *port fermé*, où s'abritaient les galères royales, et dans l'Eu-

nostos le bassin du *Kibôtos* ou « Coffre », qui mettait la mer en communication avec le lac Maréotis et la branche canopique du Nil. Voir le plan, fig. 94.



L. Thuillier del.

94. — Plan d'Alexandrie ancienne. D'après Mahmoud-bey et Neroutsos-bey.

A la hauteur de l'Heptastade, deux rues se coupaient à angle droit. Elles mesuraient l'une, de l'est à l'ouest, c'est-à-dire de la porte Canopique à celle de la Nécropole, 40 stades (près de 8 kil.), et l'autre, du sud au nord, c'est-à-dire de la porte du Soleil à celle de la Lune, 8 stades seulement, et avaient toutes la largeur d'un plèthre, qui était la sixième partie du stade, soit 31 mètres. Ces deux artères principales devaient rendre facile dans l'immense cité la circulation, non seulement du mouvement commercial qui en faisait la fortune, mais surtout de ces vents étésiens, si nécessaires pour tempérer périodiquement les ardeurs d'un ciel de feu. De grands aqueducs versaient à flots limpides, dans des fontaines de marbre et de granit, les douces eaux du Nil. Des trois quartiers qui constituaient la superbe capitale, celui du centre ou Bruchéion, de beaucoup plus riche et mieux habité que les deux autres, puisqu'on l'appelait le *quartier royal,* appartenait aux Grecs. Quand Dinocrate en traça le plan, il voulut que ses principaux édifices fussent disposés de façon à laisser libre la vue sur le Grand Port et sur Pharos. La conformation du terrain s'y prêtait un peu, puisque d'un de ses monuments, le Panéion, on dominait la ville entière. Le grand Gymnase et le Palais de justice se trouvaient aussi dans un site assez élevé. Venaient ensuite, en se rapprochant des quais, l'Amphithéâtre, la Bourse, le Soma, où les rois voulaient tous être ensevelis autour du cercueil d'Alexandre, le Muséum et sa fameuse bibliothèque contenant 400 000 volumes d'après les uns, et 700 000 d'après les autres; le Théâtre et le Stade. Puis, sur les quais eux-mêmes, et à côté d'immenses docks pour les marchandises, étaient disséminés des temples, des tours et des palais.

Au levant du Bruchéion, dans une sorte de ville à part, derrière des remparts dont ils fermaient et ouvraient eux-mêmes les portes, gouvernés par un alabarque ou chef de peuple, classé parmi les personnages officiels de la cité, vivaient selon leurs lois plus de cent mille Juifs, détenteurs principaux de la fortune publique. Philon, *C. Flacc.,* II, 525. Ils avaient leur sanhédrin pour les juger, et des armes pour se défendre. Ils ne craignaient pas de braver, quand il le fallait, la population grecque elle-même, assurés qu'ils étaient de la protection des rois, dont ils servaient la politique et enrichissaient les États. Dans l'immense et puissant Ghetto, ils avaient élevé de superbes constructions, et l'on assure que le Diapleuston, leur synagogue, avec ses soixante-dix sièges dorés, était le plus vaste et le plus riche édifice de la ville. Les rabbins se perdent en exagérations quand ils en dépeignent les merveilles. *Succah,* f. 51, 6. — Au couchant, sur l'ancienne Rhacôtis, autour du vieux sanctuaire de Sérapis et vers la nécropole de la cité, était demeurée la population indigène; et ces Égyptiens ou Coptes, voués aux plus durs travaux, semblaient les serviteurs-nés ou les mercenaires des Grecs et des Juifs, qui les traitaient en race vaincue et dégénérée. Comme pour rendre un dernier hommage à leur vieille religion, les deux premiers Ptolémées avaient reconstruit sur un plan magnifique le temple de Sérapis. Là se trouvait la grande bibliothèque de 200 000 volumes, qu'Antoine apporta de Pergame pour remplacer celle du Muséum, brûlée quand Jules César fit incendier la flotte alexandrine.

Diodore de Sicile dit que de son temps (58 avant J.-C.), malgré le despotisme funeste des derniers Ptolémées, il y avait à Alexandrie trois cent mille hommes libres, ce qui suppose une population de près d'un million d'habitants. Le règne des premiers Ptolémées, Soter, Philadelphe et même Évergète, marque l'apogée de la gloire d'Alexandrie pendant la période grecque. D'Épiphane à Aulètes, la grande cité décline sensiblement. Avec Cléopâtre, elle passe définitivement sous la domination de César et de ses successeurs, qui la traitent bien ou mal, selon leurs bizarres caprices. Toutefois les humiliations et les violences qu'elle dut subir n'entravèrent jamais l'activité de son commerce, et l'on peut dire que, si la vie sociale y reçut de bonne

heure les plus funestes atteintes, au point de vue de la prospérité matérielle elle résista longtemps à toutes les épreuves.

Le courant intellectuel que les premiers rois macédoniens y avaient créé subsista lui aussi, à peu près constant, autour de ces immenses bibliothèques, trésor incomparable, que la fureur aveugle des uns et le fanatisme des autres devaient plus tard détruire, à l'éternel regret des travailleurs de l'avenir. Dans les vastes dépendances du Muséum, des savants enseignaient, prenaient leurs repas, vivaient en commun, rappelant ainsi le genre de vie du collège sacerdotal d'Héliopolis, que Ptolémée Soter avait tenté de reconstituer à Alexandrie. Un prêtre, désigné d'abord par les rois d'Égypte, et puis par les empereurs romains, était recteur de cette université, où sembla renaître, mais à un degré inférieur, la vie littéraire qui s'éteignait en Grèce. L'école d'Alexandrie eut plus de grammairiens, de rhéteurs et d'archéologues que de poètes; plus de mathématiciens, de médecins, d'astronomes et de géographes que de philosophes. Les vraies intuitions du génie y demeurèrent rares, mais les efforts de l'esprit y furent sérieux. On a eu raison de dire que l'éclectisme et la critique furent le champ préféré de ses triomphes. Au moment où les vieilles religions tombaient en décadence, elle chercha à découvrir dans les mythes anciens des idées philosophiques très modernes, et, à ce travail, elle fit souvent preuve de beaucoup d'esprit.

En contact avec ces idéologues qui remplissaient du bruit de leurs nouveautés l'école et l'agora, le judaïsme, de plus en plus prospère, subit lui-même jusqu'à un certain point leur influence. Sans cesser de vénérer à Jérusalem le centre réel de la religion théocratique, les Juifs d'Égypte avaient bâti un temple à Léontopolis. Ils eurent leur grand prêtre et leurs sacrifices, produisirent même des écrivains très novateurs. On n'est pas peu étonné d'apprendre que les plus cultivés d'entre eux, rêvant de gloire littéraire, et tout imbus des auteurs païens, se mirent à raconter, à la façon des classiques grecs, l'histoire des patriarches, de Moïse et des rois d'Israël. Voir Alexandrie 2. Un de nos livres canoniques, celui de la Sagesse, paraît avoir été écrit à Alexandrie, vers le milieu du IIe siècle avant J.-C. La Bible, traduite en grec sous les premiers Ptolémées, vers l'an 280 avant J.-C., quant au Pentateuque, et dans le demi-siècle qui suivit, quant aux autres livres (voir Septante), influa à son tour sur les conceptions de la philosophie grecque; et de ces influences réciproques sortit une préparation générale des esprits, qui devait, non pas faire éclore ou compléter l'Évangile, mais inspirer ses plus célèbres apologistes et ses premiers défenseurs. C'est par ce côté qu'Alexandrie se rattache à l'histoire biblique, beaucoup plus que par les très rares passages des Livres Saints où cette ville est mentionnée.

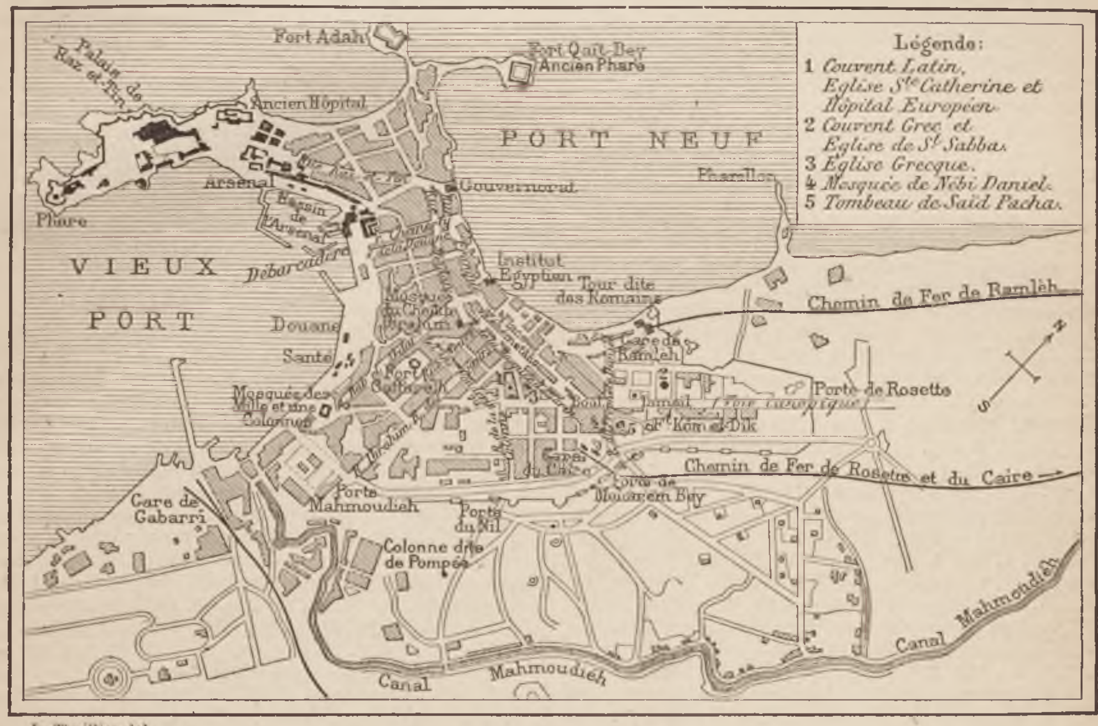


95. — Vue d'Alexandrie actuelle. D'après une photographie.

Les Juifs d'Alexandrie sont cités parmi les adversaires d'Étienne à Jérusalem, Act., VI, 9, et nous savons qu'un des plus éloquents prédicateurs de l'Évangile, Apollon, âme ardente et esprit puissant dans la science des Écritures, était originaire d'Alexandrie. Act., XVIII, 24, 25. Ces simples indications portent à croire qu'un centre si important parmi ceux où vivaient les Juifs de la dispersion et si heureusement préparé par la philosophie platonicienne à recevoir l'Évangile, fut abordé dès la première heure par les ouvriers apostoliques. D'après Eusèbe, *H. E.*, II, 16, t. XX, col. 173, c'est saint Marc qui, étant allé annoncer la bonne nouvelle à Alexandrie, y établit une Église chrétienne; mais il est très probable que les Alexandrins et

les Cyrénéens présents à la Pentecôte l'y avaient devancé. En tout cas, on peut voir un indice de l'intensité de vie religieuse nouvelle qui se manifesta de très bonne heure à Alexandrie dans ces sectes gnostiques, qui, dès le commencement du second siècle, y pullulèrent avec Basilide, Valentin et les autres, non moins que dans la vigoureuse formation chrétienne des grands apologistes qui, cent ans plus tard, y enseignèrent l'Évangile avec tant d'éclat.

Les Actes des Apôtres parlent des navires d'Alexandrie, qui depuis la décadence de Tyr, de Sidon et de Carthage, étaient les principaux auxiliaires du commerce dans les ports de la Méditerranée. Le vaisseau sur lequel saint Paul fit naufrage était alexandrin, Act., XXVII, 6-44, de même sanctuaire de Neptune, et la tour d'Antoine ou Timonéion s'y rattachaient, en suivant, d'après Strabon, la direction d'un petit môle à moitié submergé aujourd'hui. La presqu'île de Lochias est bien cette arête nue, désolée, qui protège le Grand Port ou Port Neuf vers l'Orient; mais de ses splendides palais, de ses jardins délicieux qu'habitèrent les rois, il n'y a plus même de vestige. Le Sérapéum fut-il là où se dresse la colonne de Dioclétien, vulgairement dite de Pompée? Des fouilles pratiquées en 1872 semblent l'indiquer. Le Soma fut-il au monticule de décombres appelé Kom-el-Dik? Les sépultures arabes, chrétiennes et païennes, qu'on y trouve superposées par couches régulières, ont entretenu cette supposition popu-



L. Thuillier del.

96. — Plan d'Alexandrie moderne.

que celui qui le transporta de Malte à Pouzzoles. Act., XXVIII, 11-13. — Notre Vulgate nomme cinq fois Alexandrie, Jer., XLVI, 25; Ezech., XXX, 14, 15, 16; Nahum, III, 8, là où le texte original porte No, parce que saint Jérôme croyait qu'Alexandrie avait été bâtie sur l'emplacement de No; mais No est Thèbes. Voir No.

La ville actuelle d'Alexandrie (fig. 96) n'occupe qu'en partie l'emplacement de l'ancienne (fig. 94). Les sables qui se sont amoncelés peu à peu sur les deux côtés de l'ancien môle en ont entièrement modifié les proportions, et l'Heptastade ainsi élargi est devenu un isthme. C'est là surtout, et dans une partie de l'île de Pharos, qu'Alexandrie moderne est bâtie. Des monuments d'autrefois il ne reste absolument rien. Par une digue taillée en glacis, et où des chapiteaux de granit rose et des fûts de colonnes brisées servent de moellon, tandis que d'autres dorment encore visibles au fond de l'eau, on atteint le lieu probable où fut le phare célèbre des Ptolémées; mais de l'œuvre de Sostrate on ne voit plus rien. Deux obélisques dits *aiguilles de Cléopâtre*, qui sont allés l'un à Londres et l'autre en Amérique, marquaient, jusqu'à ces derniers temps, sur le rivage du Grand Port, le *Cæsareum*, temple, au dire de Philon, le plus beau et le plus riche du monde, édifié au lieu où Auguste s'était embarqué. Le Posidéion ou laire, que rien autre n'autorise. Jusqu'à l'heure présente, c'est dans le champ de l'hypothèse qu'il faut se tenir pour semer capricieusement çà et là les grandioses édifices du passé dont il ne reste pas la moindre trace. Les plus importantes indications sur Alexandrie ancienne se trouvent dans Strabon, liv. XVII; Arrien, liv. III-VII; Polybe, XXXIX, 14; Ammien Marcellin, liv. XXII; Diodore de Sicile, XVII; César, *B. C.*, III, 112; Josèphe, *B. J.*, II, 28; Pausanias, V, 21; VIII, 33; Eusèbe, *H. E.*, II, 16. Voir aussi A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, in-8°, Halle, 1834; Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2e édit., in-8°, Paris, 1840; M. G. Demitsès, *Histoire d'Alexandrie* (en grec), in-8°, Athènes, 1885; Néroutsos-bey, *L'ancienne Alexandrie*, in-8°, Paris, 1888. E. LE CAMUS.

2. **ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D')**. La première école chrétienne fut l'école d'Alexandrie, en Égypte. Elle se rendit surtout célèbre par ses travaux d'exégèse sur l'Écriture Sainte, qu'elle interpréta d'après la méthode allégorique. Elle se rattache par les liens les plus étroits à l'école juive de cette ville, et il faut connaître celle-ci pour se rendre historiquement compte de l'origine et des idées de l'école chrétienne.

I. *École juive d'Alexandrie.* — Lorsque Alexandre le Grand eut fondé Alexandrie en 332, il accorda aux Juifs qui s'établiraient dans la nouvelle cité les mêmes avantages qu'aux Grecs. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 4; *De Bell. jud.*, II, XVIII, 7. Les Lagides suivirent la même politique. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, I; cf. *Cont. Apion.*, I, 22; II, 4. Les enfants d'Israël y accoururent donc en très grand nombre. Après la mort d'Alexandre, les Ptolémées en firent la capitale du royaume d'Égypte, et, pour lui donner un plus grand éclat, ils y créèrent des bibliothèques et des musées; ils y attirèrent des grammairiens, des philosophes, des littérateurs et des artistes de tout genre, et ils la rendirent ainsi bientôt le plus brillant foyer des lettres, des sciences et des arts. Placés dans ce nouveau milieu, au contact de tant d'esprits distingués, les plus intelligents des Juifs se mirent à étudier la philosophie et les sciences des Hellènes. L'influence étrangère fut si puissante, que dans peu de temps les Israélites émigrés ne comprirent plus, pour la plupart, la langue hébraïque, et qu'il fallut traduire à leur usage l'Écriture Sainte en grec. Voir SEPTANTE. Ils conservèrent néanmoins leur foi monothéiste, mais ils furent insensiblement amenés à comparer leur religion avec celle des Grecs, et c'est ce qui donna naissance à l'école juive d'Alexandrie.

On vit paraître, parmi les Juifs, de la fin du IIIe siècle au commencement du premier avant notre ère, des historiens qui racontèrent l'histoire de leur nation à la façon de Thucydide, et des poètes qui s'efforcèrent d'imiter Eschyle, Sophocle et les autres poètes de la Grèce. Alexandre Polyhistor (90 à 80 avant J.-C.), qui était peut-être d'origine juive, mentionne dans son livre Περὶ Ἰουδαίων quatre historiens judéo-alexandrins, Eupolème, Artapan, Démétrius et Aristée. Voir Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 17-39, t. XXI, col. 705-759; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 900; Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 23. Ézéchiel composa des tragédies bibliques, dont l'une était intitulée Ἐξαγωγή, c'est-à-dire l'Exode des Hébreux ou la Sortie d'Égypte. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 901; Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 28-29, t. XXI, col. 736-748. Voir Fr. Delitzsch, *Geschichte des jüdischen Poesie*, p. 211. Un certain Philon, différent du philosophe, écrivit un poème sur Jérusalem, Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα; Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 20, 24, 37, t. XXI, col. 712, 725, 756; Philippson, *Ezekiel, des jüdischen Trauerspieldichter Auszug aus Aegypten, und Philo, des älteren, Jerusalem*, Berlin, 1830; et un Samaritain, appelé Théodote, célébra en vers grecs la gloire de Sichem, qu'il appelle « la cité sainte » dans son poème Περὶ Ἰουδαίων. Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 22, t. XXI, col. 721.

Mais c'est surtout la philosophie grecque qui frappa l'attention des Juifs les plus cultivés, et qui donna naissance à ce qu'on appelle proprement l'école juive d'Alexandrie. Cette philosophie fut particulièrement étudiée dans la capitale des Ptolémées, et elle y jouit du plus grand crédit. Les Juifs qui s'initièrent aux doctrines de Platon et d'Aristote y découvrirent, avec un profond sentiment de surprise, un enseignement en partie semblable à celui de leurs Livres Saints. Ils tirèrent de là une conclusion qui devait avoir dans l'Église primitive elle-même une grande importance : c'est que les philosophes grecs avaient emprunté aux livres de Moïse les vérités qu'on admire dans leurs écrits. Convaincus que des hommes vivant au sein du polythéisme et de l'idolâtrie ne pouvaient avoir découvert eux-mêmes ce qu'ils enseignaient de vrai et de bon, persuadés aussi que les descendants de Jacob étaient seuls en possession des grandes doctrines religieuses et morales, ils en concluaient que la philosophie grecque venait de la Palestine, et que Platon, qui avait beaucoup voyagé, n'était que Moïse parlant grec. De là leur attachement prédominant pour la philosophie platonicienne.

Cette théorie sur l'origine mosaïque de la philosophie grecque amena les Judéo-Alexandrins à se servir surtout, dans l'explication de l'Écriture, d'une méthode d'interprétation déjà connue des Juifs de Palestine, qui était aussi alors en grande faveur dans le milieu où ils vivaient, de sorte qu'ils lui donnèrent une grande importance et contribuèrent à la transmettre aux premiers docteurs chrétiens; cette méthode était celle de l'interprétation allégorique. Voir ALLÉGORIE. L'emploi de cette méthode, renfermé dans de justes bornes, est très légitime; mais on en abusa. Comme il n'était pas toujours facile d'accorder dans les détails les enseignements de l'Écriture avec ceux des philosophes grecs, afin d'établir cette harmonie, qu'on avait établie en thèse, on imagina, lorsque le sens littéral des Livres Saints était rebelle à la conciliation, d'en expliquer les passages par la méthode allégorique. Nous voyons de nombreux exemples de l'application de cette méthode dans Aristobule et dans Philon.

Aristobule est le plus ancien philosophe judéo-alexandrin dont il nous soit resté des fragments. Il vivait à Alexandrie, probablement sous le règne de Ptolémée VI Philométor (181-146 avant J.-C.). Beaucoup pensent que c'est l'Aristobule mentionné II Mach., I, 10. Voir ARISTOBULE. Il composa un ouvrage, aujourd'hui perdu, mais dont les débris encore subsistants ont été réunis dans l'*Allgemeine Bibliothek* d'Eichhorn, t. V, p. 253-259, et dont le titre paraît avoir été : Ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς, « Explication de l'écrit de Moïse, » c'est-à-dire du Pentateuque. Eusèbe, *Præp. Ev.*, VII, 14; VIII, 10; XIII, 12, t. XXI, col. 548, 656, 1097; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 893; V, 14; VI, 3, t. IX, col. 145, 249. Il déclare lui-même dans un fragment de prologue, qui a été conservé, qu'il ne s'en tient pas à la lettre et à l'écorce, et que c'est en pénétrant au fond et jusqu'à la moelle qu'il explique la doctrine de Moïse, c'est-à-dire que la méthode allégorique est la sienne. Dans son ouvrage même, il s'efforce de prouver que les livres de Moïse, bien plus anciens que ceux des poètes et des philosophes de la Grèce, sont la source où ces derniers avaient puisé leurs plus belles et leurs meilleures pensées. Nous trouvons donc en lui les deux traits caractéristiques de l'école juive d'Alexandrie. Voir L. G. Valckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, in-4°, Liège, 1806; Origène, *Contra Celsum*, IV, 51 et la note 91, *ibid.*, t. XI, col. 1112, où sont reproduits les passages des anciens sur Aristobule.

Philon, contemporain de Notre-Seigneur, soutint les mêmes idées et les exposa dans un grand nombre d'écrits qui sont parvenus jusqu'à nous. Entre Aristobule et lui, bien d'autres Juifs devaient avoir défendu les mêmes opinions; mais l'éclat que jeta ce philosophe, le plus célèbre des Judéo-Alexandrins, éclipsa tous les autres. Nul ne chercha plus que lui à concilier les doctrines platoniciennes avec celles de l'Écriture; nul plus que lui n'usa et n'abusa de la méthode allégorique. Il en formula les règles, *De somn.*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. I, p. 632, et il les appliqua. Son traité *De la création du monde selon Moïse* n'est guère qu'un commentaire allégorique du premier chapitre de la Genèse; les deux traités *Des allégories de la loi* en sont la continuation; tous ses écrits, en un mot, sont pleins d'interprétations du même genre qui paraissent maintenant pour la plupart forcées et peu sérieuses. La réputation de Philon n'en fut pas moins très considérable, non seulement chez les Juifs, mais aussi chez les chrétiens. Saint Jérôme lui a donné une place parmi les auteurs ecclésiastiques, *De vir. illustr.*, 11, t. XXIII, col. 625, et un historien moderne a pu écrire, non sans quelque vérité : « [Le système allégorique de Philon] absorba, comme un immense réservoir, tous les petits ruisseaux de l'exégèse biblique à Alexandrie, pour déverser ensuite ses eaux dans les rivières et les canaux à mille bras de l'interprétation juive et chrétienne des Saintes Écritures. » C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, in-8°, Iéna, 1875, p. 27. Cf. Mgr Freppel, *Clément d'Alexandrie*, in-8°, Paris,

1865, p. 125, 428, 429; Grossmann, *Quæstiones philonianæ*, part. I, *De theologiæ fontibus et auctoritate*, 1829; H. Planck, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianæ allegoriæ*, Göttingue, 1806; Bucher, *Philonische Studien*, 1848; Creuzer, *Kritik der Schriften des Juden Philon*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, janvier 1832; Kirchbaum, *Der jüdische Alexandrinismus*, Leipzig, 1841; M. Wolf, *Die Philonische Philosophie*, Leipzig, 1849; 2e édit., Gothenburg, 1858; F. Delaunay, *Philon d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1867. Voir aussi Lipsius, *Alexandrinische Religionsphilosophie*, dans Schenkel, *Bibellexicon*, t. I, p. 85-99; Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 2 in-8°, Stuttgart, 1831-1835; Dahne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, 1831, t. II, p. 15-16, 27 et suiv., 33 et suiv.; Id., dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1833, p. 984; Ad. Franck, *La Kabale*, 3e part., ch. III, 2e édit., 1889, p. 220-254; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. II, p. 126-148; abbé Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1854. Voir PHILON.

II. *École chrétienne d'Alexandrie.* — Quand le Christianisme fut introduit à Alexandrie, il se recruta naturellement tout d'abord parmi les Juifs hellénistes. Ceux-ci étaient tout imbus des opinions courantes dans cette ville, telles que les avait exposées Philon. Ils les communiquèrent donc aux païens qui embrassèrent la religion nouvelle, de sorte que, par leur intermédiaire, les idées sur l'origine des doctrines de la philosophie grecque et un goût, parfois exagéré, pour la méthode allégorique devinrent communs parmi les premiers chrétiens d'Alexandrie. Sous ce rapport ils se distinguèrent des chrétiens des autres pays, qui, instruits par le Nouveau Testament, et en particulier par les épîtres de saint Paul, I Cor., x, 4; Gal., III, 16; IV, 21-31, reconnaissaient qu'il existe dans les Écritures un sens allégorique, mais ne lui sacrifiaient jamais le sens littéral.

Ce qui fit l'importance capitale de la méthode allégorique à Alexandrie, c'est qu'elle fut enseignée à l'école catéchétique de cette ville par les grands docteurs qui en firent la gloire. Cette école, appelée Didascalée (Eusèbe, *H. E.*, v, 10, t. xx, col. 453), est l'institution la plus caractéristique de l'Église d'Égypte. Elle a été le berceau de l'enseignement scientifique de la théologie, le germe des facultés et des universités qui ont fleuri plus tard dans le monde catholique. Fondée par saint Pantène, elle jeta sous Clément, son successeur, et surtout sous Origène, un éclat incomparable. Elle se donna pour mission de montrer aux esprits cultivés, si nombreux dans la capitale égyptienne, la supériorité du Christianisme, non seulement sur les religions, mais aussi sur les philosophies païennes. Les docteurs qui la dirigeaient étaient des maîtres éminents, qui mettaient au service de la religion toutes les ressources de la science humaine, afin de faire briller dans toute sa pureté l'enseignement chrétien; mais ils joignaient la subtilité grecque au goût de l'allégorie qui dominait dans tout l'Orient, et, comme les Juifs dont ils avaient recueilli en partie l'héritage, ils admettaient que les philosophes grecs s'étaient revêtus des dépouilles des Hébreux, et ils expliquaient d'une manière allégorique la plupart des passages des Saintes Écritures, en particulier ceux dont l'interprétation littérale leur paraissait difficile à faire accepter.

Origène, le plus illustre représentant de l'école d'Alexandrie, fut aussi celui qui poussa le plus loin l'application et, il faut bien le dire, les excès de l'interprétation allégorique. Le disciple de Clément en vint, comme Philon, à rejeter le sens littéral d'un certain nombre de passages des Livres Saints. C'est ainsi qu'il prétendit que le paradis terrestre n'avait jamais existé comme tel, et que l'Éden n'était qu'une pure image du ciel. Origène, *Selecta in Genesim*, II, 8-9, t. XII, col. 100; *Contra Celsum*, IV, 39, t. XI, col. 1089; cf. Philon, *De mundi opificio*, p. 37-38. Voir ORIGÈNE.

C'est par des exagérations et des excès de ce genre que l'école d'Alexandrie, et en particulier Origène, nuisirent à la cause qu'ils prétendaient défendre. L'explication allégorique, maintenue dans de justes limites, est restée toujours avec raison en honneur dans l'Église; mais les Pères et les Docteurs condamnèrent les applications outrées de l'allégorisme. Voir F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 32. Que si nous avons aujourd'hui quelque peine à comprendre comment tant d'interprétations, qui nous semblent fausses ou au moins sans fondement, dans les écrits de Philon, d'Origène et de quelques autres, ont pu être accueillies autrefois avec faveur, c'est parce que nous oublions que le principe même de ces interprétations était alors universellement accepté, non seulement par les Juifs et les chrétiens, mais aussi par les païens. Déjà, du temps de Socrate et de Platon, les sages de la Grèce expliquaient d'une manière allégorique la mythologie de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et la *Théogonie* d'Hésiode, afin d'en effacer le caractère scandaleux. Les stoïciens d'abord, puis les néoplatoniciens et les gnostiques virent également partout des mythes et des allégories. Tout le monde était donc d'accord pour accepter le principe de l'allégorisme et ne se montrait guère difficile dans l'application.

L'école chrétienne d'Antioche réagit néanmoins contre les excès de l'allégorisme alexandrin. Voir ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'). Mais elle ne fit pas oublier les grands docteurs du Didascalée, qui avaient jeté sur la science chrétienne un éclat à jamais ineffaçable. Les illustres Pères cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nysse son frère, et son ami saint Grégoire de Nazianze se formèrent à l'école d'Origène, et la plupart des Pères de l'Église latine, tout en rejetant ce qu'il y avait de répréhensible dans ses écrits, furent également ses disciples.

L'école chrétienne d'Alexandrie avait d'ailleurs rendu, malgré l'exagération de son allégorisme, les plus grands services à l'exégèse biblique. Elle l'avait mise en grand honneur et avait ouvert des voies nouvelles aux docteurs chrétiens. Origène, en particulier, avait montré comment il fallait étudier l'Écriture Sainte, en la considérant sous tous ses aspects, et en mettant à profit pour l'expliquer toutes les ressources de la science humaine. Non content d'exposer le texte sacré à tous les fidèles dans ses homélies, il en avait résolu les difficultés et éclairci les obscurités pour les hommes instruits dans ses scholies ou notes, et il avait créé la critique sacrée par ce merveilleux monument des *Hexaples*, qui faisait ressortir tout à la fois l'importance du texte original et de l'étude comparée des différentes versions pour l'intelligence de la parole sainte. Voir HEXAPLES. Le fruit des travaux de ce grand génie ne fut pas perdu : ils ont assuré à l'école dont il avait été le maître le plus brillant une gloire impérissable.

Voir Michaelis, *De schola Alexandrina*, Halle, 1739; H. E. F. Guericke, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Halle, 1824; C. F. W. Hasselbach, *De schola quæ floruit Alexandriæ catechetica*, Stettin, 1826; Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 273; Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seiner Lebens und seiner Lehre*, Bonn, 1841; J. A. Moehler, *Patrologie*, traduct. J. Cohen, Paris, 1843, t. II, p. 9-175; J.-M. Prat, *Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le Christianisme*, 2 in-8°, Lyon, 1843, t. I, p. 131-150; Ch. Kingsley, *Alexandria and her Schools*, in-8°, Londres, 1854. F. VIGOUROUX.

3. ALEXANDRIE DE TROADE. Ville de l'ancienne Troade. Voir TROADE.

ALEXANDRIN, Ἀλεξανδρεύς. — 1° Originaire d'Alexandrie d'Égypte, Act., XVIII, 24. Voir APOLLO. —

2° Synagogue des Alexandrins. Act., VI, 9. Synagogue de Jérusalem, qui appartenait aux Juifs d'Alexandrie, et où se réunissaient ceux d'entre eux qui se trouvaient dans la ville sainte. — 3° Navire d'Alexandrie, πλοῖον 'Αλεξανδρῖνον, Act., XXVII, 6; XXVIII, 11. C'est sur un des navires d'Alexandrie qui transportaient du blé d'Égypte en Italie que saint Paul fut embarqué à Myrrha ou Myre. (La Vulgate porte Lystre au lieu de Myre. Cette dernière leçon est la véritable.) Nous voyons un de ces navires sur une monnaie de l'empereur Néron (fig. 97). Quand le vaisseau



97. — Navire d'Alexandrie.

Tête radiée de l'empereur Néron, à gauche. ΝΕΡΩ. ΚΛΑΥ. ΚΑΙΣ. ΣΕΒ. ΓΕΡΜ. ΑΥ. — ℞. Galère à la voile, allant à droite. ΣΕΒΑΣΤΟΦΟΡΟΣ.

égyptien qui avait emporté saint Paul de Myrrha eut fait naufrage près de Malte, l'Apôtre, après avoir séjourné trois mois dans cette île, fut réembarqué sur un autre navire d'Alexandrie, appelé « les Dioscores », ou « Castor et Pollux », Act., XXVIII, 11, qui le transporta à Pouzzoles, près de Naples. Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, p. 305, 324.

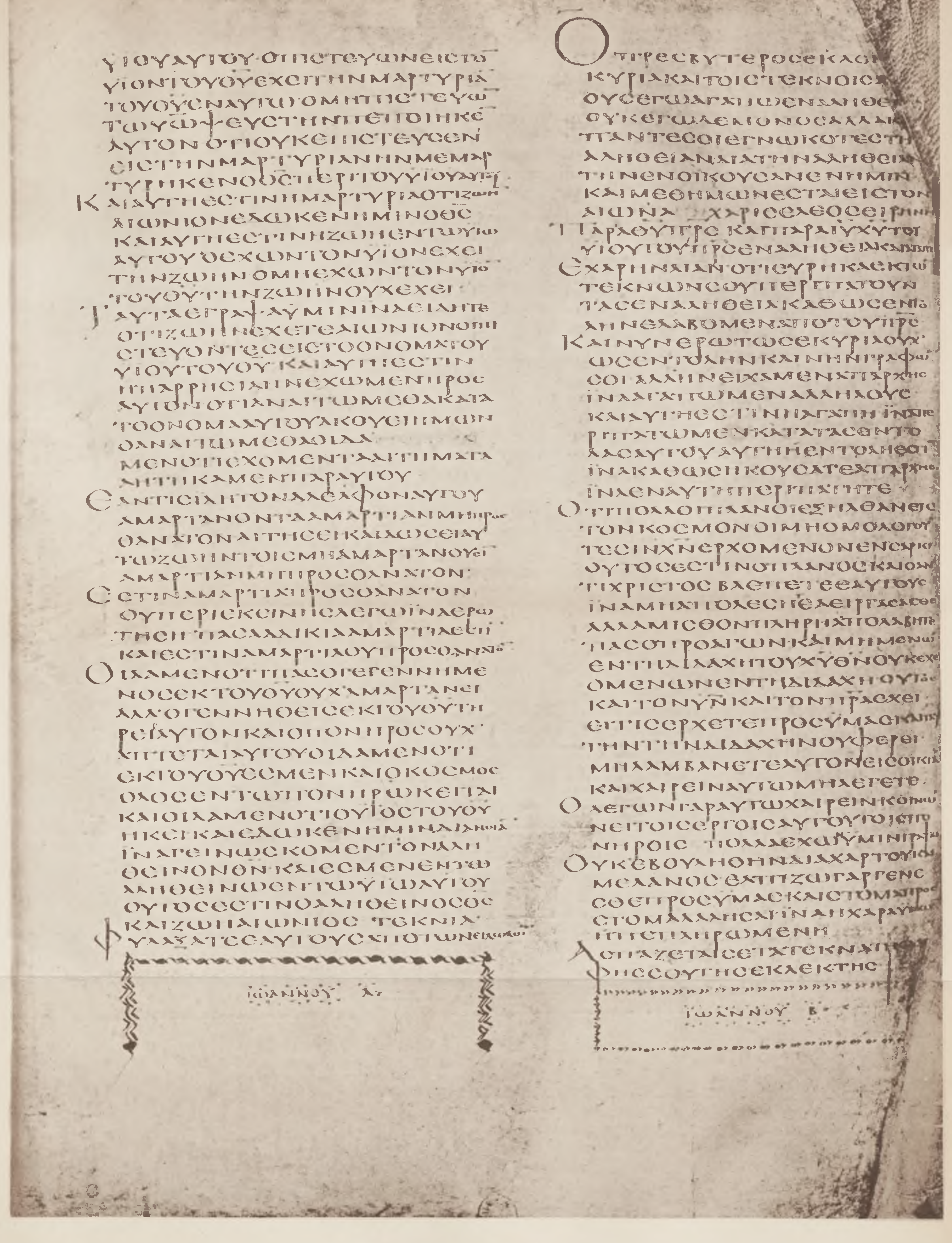
ALEXANDRINUS (*Codex*). Ce manuscrit est un des plus célèbres de la Bible grecque. Il appartient à la bibliothèque du British Museum, à Londres, où il est coté *Royal ms.* I, D, V-VIII. L'écriture est onciale, d'une main du Ve siècle. (Voir le fac-similé, fig. 98, reproduisant, dans la première colonne, I Joa., V, 9-20, et, dans la seconde colonne, II Joa. complet.) Le parchemin est partagé en cahiers de huit feuillets chacun; chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne 49-51 lignes. De grosses initiales, posées en marge, annoncent le commencement des paragraphes ou des sections. Pas d'accents, pas d'esprits; pour toute ponctuation, des points simples. Hauteur : 32 cent.; largeur : 26,3. Le manuscrit, divisé en quatre volumes, contient au total 773 feuillets, dont 630 pour l'Ancien Testament et 143 pour le Nouveau. Il manque à l'Ancien Testament quelques fragments de la Genèse, du premier livre des Rois et des Psaumes; au Nouveau, quelques fragments de saint Matthieu, de saint Jean et de la deuxième aux Corinthiens; toutes ces lacunes sont accidentelles. Le Nouveau Testament contient en outre le texte des deux lettres de saint Clément, pape. L'Ancien contenait les psaumes apocryphes de Salomon; ils ne figurent pas au manuscrit, quoique annoncés par la table initiale des matières. Par abréviation, on désigne le *Codex Alexandrinus* par la lettre A.

Ce manuscrit, on vient de le voir, est attribué au Ve siècle, et l'on a de sérieuses raisons de penser qu'il a été copié en Égypte, quoique MM. Hort et Ceriani inclinent à croire qu'il a été exécuté à Rome. Le manuscrit appartenait dès la fin du XIe siècle, en 1098, au trésor patriarcal d'Alexandrie, ainsi que nous l'apprend un graffite arabe au bas de la première page de la Genèse. Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople (1638), entre les mains de qui ce manuscrit était venu à l'époque où il était patriarche d'Alexandrie (1602-1621), en fit don au roi d'Angleterre Charles Ier, par l'intermédiaire de son ambassadeur à Constantinople, sir Thomas Roe, en 1628. S'il fallait en croire une note inscrite par Lucar à la garde du manuscrit, une « tradition » voudrait « qu'il ait été copié par Thécla, noble femme égyptienne, il y a mille trois cents ans », c'est à savoir « peu après le concile de Nicée; ce nom de Thécla » aurait « figuré à la fin du manuscrit; mais, à l'invasion de l'Égypte par les musulmans, cette inscription » aurait « été lacérée, et le souvenir seul en » aurait « été conservé ». Malheureusement cette note de Lucar n'offre aucune garantie. La présence en tête du texte des psaumes de l'*Epistola ad Marcellinum* de saint Athanase (?), qui est une sorte de *cursus* pour l'usage liturgique des psaumes, porte à penser que ce magnifique manuscrit a été fait tout entier pour servir à l'usage liturgique. C. Woide au siècle dernier (1786), et de nos jours MM. Baber (1816-1828), H. Cowper (1860), H. Hansell (1864), ont imprimé en tout ou en partie le texte de l'*Alexandrinus*. Plus récemment l'administration du British Museum a entrepris et mené à bonne fin la reproduction phototypique du manuscrit tout entier : *Facsimile of the codex Alexandrinus*, 4 in-f°, Londres, 1879-1880, qui seul est désormais à consulter. Voir A. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, Cambridge, 1883, p. 93-101; C. R. Gregory, *Prolegomena ad Novum Testamentum græce* de Tischendorf, Leipzig, 1884, p. 354-358; B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1887; p. XXII-XXIII. P. BATIFFOL.

ALFORD Henry, commentateur anglican, né à Londres le 10 octobre 1810, mort à Cantorbéry le 12 janvier 1871. Après avoir fait ses études à Cambridge, il fut en 1835 vicaire de Wymeswold, dans le comté de Leicester, puis ministre de Quebec-Chapel à Londres en 1853; il devint enfin en 1857 doyen de Cantorbéry, titre qu'il conserva jusqu'à sa mort. Il fut le premier éditeur de la *Contemporary Review*, et la dirigea de 1866 à 1870. Il fut aussi l'un des principaux promoteurs de la revision de la « version autorisée » anglicane, et y collabora avec beaucoup de zèle. Son principal ouvrage est *The Greek Testament, with a critically revised text, a digest of various readings, marginal references to verbal and idiomatic usage, prolegomena and a critical and exegetical commentary*, 4 in-8° en 5 tomes. Alford en conçut le projet en 1845; il publia le premier volume en 1849, et le dernier en 1861. Rempli d'admiration pour la science exégétique des Allemands, il alla passer trois mois à Bonn en 1847, pour se familiariser avec leur langue. Il adopta un texte fondé sur les travaux de Buttmann et de Lachmann, et le rectifia plus tard d'après Tregelles et Tischendorf. Il donne en détail les diverses leçons. Les passages qu'il cite pour éclaircir les mots employés par les Juifs hellénistes témoignent d'une étude profonde et sérieuse. Ses notes sont quelquefois trop affirmatives, mais ses opinions sont en général justes, et il met toujours le lecteur en état de se prononcer en connaissance de cause. Malgré un certain penchant vers les opinions libérales, il se maintient dans l'orthodoxie anglicane. Son œuvre si soigneusement préparée a eu un succès extraordinaire, et ses compatriotes considèrent encore aujourd'hui son *Greek Testament* comme étant, dans l'ensemble, le meilleur commentaire qui existe en leur langue. Voir W. H. Fremantle, dans L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. I, 1885, p. 283; *Life, Journals and Letters of Dean Alford*, edited by his widow, in-8°, Londres, 1873.

ALFRIC, ÆLFRIC, savant bénédictin anglais, qui devint archevêque de Cantorbéry en 994, et mourut en novembre 1005. C'était un homme remarquable, qui composa entre autres ouvrages des commentaires sur les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Voir Migne, *Patrol. lat.*, t. CXXXIX, col. 1455-1470; Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. I, p. 162.

ALGUES, hébreu *sûf*, plantes de texture cellulaire ou filamenteuse, ordinairement aquatiques, vivant dans les eaux douces ou dans les eaux salées. Jussieu appela *fucus* ou *varechs* les algues qui habitent les eaux salées. Les


ΥΙΟΥΑΥΤΟΥ·ΟΠΙCΤΕΥΩΝΕΙCΤΟΝ
ΥΙΟΝΤΟΥΘΥΕΧΕΙΤΗΝΜΑΡΤΥΡΙΑΝ
ΤΟΥΘΥΕΝΑΥΤΩ·ΟΜΗΠΙCΤΕΥΩΝ
ΤΩΥΩΨΕΥCΤΗΝΠΕΠΟΙΗΚΕΝ
ΑΥΤΟΝΟΤΙΟΥΚΕΠΙCΤΕΥCΕΝ
ΕΙCΤΗΝΜΑΡΤΥΡΙΑΝΗΝΜΕΜΑΡ
ΤΥΡΗΚΕΝΟΘCΠΕΡΙΤΟΥΥΙΟΥΑΥΤΟΥ·
ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝΗΜΑΡΤΥΡΙΑΟΤΙΖΩΗΝ
ΑΙΩΝΙΟΝΕΔΩΚΕΝΗΜΙΝΟΘC
ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝΗΖΩΗΕΝΤΩΥΙΩ
ΑΥΤΟΥ·ΟΕΧΩΝΤΟΝΥΙΟΝΕΧΕΙ
ΤΗΝΖΩΗΝ·ΟΜΗΕΧΩΝΤΟΝΥΙΟΝ
ΤΟΥΘΥΤΗΝΖΩΗΝΟΥΚΕΧΕΙ·
ΤΑΥΤΑΕΓΡΑΨΑΥΜΙΝΙΝΑΕΙΔΗΤΕ
ΟΤΙΖΩΗΝΕΧΕΤΕΑΙΩΝΙΟΝΟΙΠΙ
CΤΕΥΟΝΤΕCΕΙCΤΟΟΝΟΜΑΤΟΥ
ΥΙΟΥΤΟΥΘΥ·ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝ
ΗΠΑΡΡΗCΙΑΗΝΕΧΩΜΕΝΠΡΟC
ΑΥΤΟΝΟΤΙΑΝΑΙΤΩΜΕΘΑΚΑΤΑ
ΤΟΟΝΟΜΑΑΥΤΟΥΑΚΟΥΕΙΗΜΩΝ
ΟΑΝΑΙΤΩΜΕΘΑ·ΟΙΔΑ
ΜΕΝΟΤΙΕΧΟΜΕΝΤΑΑΙΤΗΜΑΤΑ
ΑΗΤΗΚΑΜΕΝΠΑΡΑΥΤΟΥ·
ΕΑΝΤΙCΙΔΗΤΟΝΑΔΕΛΦΟΝΑΥΤΟΥ
ΑΜΑΡΤΑΝΟΝΤΑΑΜΑΡΤΙΑΝΜΗΠΡΟC
ΘΑΝΑΤΟΝΑΙΤΗCΕΙΚΑΙΔΩCΕΙΑΥ
ΤΩΖΩΗΝΤΟΙCΜΗΑΜΑΡΤΑΝΟΥCΙ
ΑΜΑΡΤΙΑΝΜΗΠΡΟCΘΑΝΑΤΟΝ·
ΕCΤΙΝΑΜΑΡΤΙΑΠΡΟCΘΑΝΑΤΟΝ
ΟΥΠΕΡΙΕΚΕΙΝΗCΛΕΓΩΙΝΑΕΡΩ
ΤΗCΗ·ΠΑCΑΑΔΙΚΙΑΑΜΑΡΤΙΑΕCΤΙ
ΚΑΙΕCΤΙΝΑΜΑΡΤΙΑΟΥΠΡΟCΘΑΝΑΤΟΝ·
ΟΙΔΑΜΕΝΟΤΙΠΑCΟΓΕΓΕΝΝΗΜΕ
ΝΟCΕΚΤΟΥΘΥΟΥΧΑΜΑΡΤΑΝΕΙ
ΑΛΛΟΓΕΝΝΗΘΕΙCΕΚΤΟΥΘΥΤΗ
ΡΕΙΑΥΤΟΝΚΑΙΟΠΟΝΗΡΟCΟΥΧ
ΑΠΤΕΤΑΙΑΥΤΟΥ·ΟΙΔΑΜΕΝΟΤΙ
ΕΚΤΟΥΘΥΕCΜΕΝΚΑΙΟΚΟCΜΟC
ΟΛΟCΕΝΤΩΠΟΝΗΡΩΚΕΙΤΑΙ
ΚΑΙΟΙΔΑΜΕΝΟΤΙΟΥΙΟCΤΟΥΘΥ
ΗΚΕΙΚΑΙΕΔΩΚΕΝΗΜΙΝΔΙΑΝΟΙΑΝ
ΙΝΑΓΕΙΝΩCΚΟΜΕΝΤΟΝΑΛΗ
ΘΙΝΟΝΘΝΚΑΙΕCΜΕΝΕΝΤΩ
ΑΛΗΘΕΙΝΩΕΝΤΩΥΙΩΑΥΤΟΥ
ΟΥΤΟCΕCΤΙΝΟΑΛΗΘΕΙΝΟCΘC
ΚΑΙΖΩΗΑΙΩΝΙΟC·ΤΕΚΝΙΑ
ΦΥΛΑΞΑΤΕΕΑΥΤΟΥCΑΠΟΤΩΝΕΙΔΩΛΩΝ

ΙΩΑΝΝΟΥ Α

ΟΠΡΕCΒΥΤΕΡΟCΕΚΛΕΚΤΗ
ΚΥΡΙΑΚΑΙΤΟΙCΤΕΚΝΟΙCΑΥΤΗC
ΟΥCΕΓΩΑΓΑΠΩΕΝΑΛΗΘΕΙΑ
ΟΥΚΕΓΩΔΕΜΟΝΟCΑΛΛΑΚΑΙ
ΠΑΝΤΕCΟΙΕΓΝΩΚΟΤΕCΤΗΝ
ΑΛΗΘΕΙΑΝΔΙΑΤΗΝΑΛΗΘΕΙΑΝ
ΤΗΝΜΕΝΟΥCΑΝΕΝΗΜΙΝ
ΚΑΙΜΕΘΗΜΩΝΕCΤΑΙΕΙCΤΟΝ
ΑΙΩΝΑ·ΧΑΡΙCΕΛΕΟCΕΙΡΗΝΗ
ΠΑΡΑΘΥΠΡCΚΑΙΠΑΡΑΙΥΧΥΤΟΥ
ΥΙΟΥΤΟΥΠΡCΕΝΑΛΗΘΕΙΑΚΑΙΑΓΑΠΗ
ΕΧΑΡΗΝΛΙΑΝΟΤΙΕΥΡΗΚΑΕΚΤΩΝ
ΤΕΚΝΩΝCΟΥΠΕΡΙΠΑΤΟΥΝ
ΤΑCΕΝΑΛΗΘΕΙΑΚΑΘΩCΕΝΤΟ
ΛΗΝΕΛΑΒΟΜΕΝΠΑΡΑΤΟΥΠΡC
ΚΑΙΝΥΝΕΡΩΤΩCΕΚΥΡΙΑΟΥΧ
ΩCΕΝΤΟΛΗΝΚΑΙΝΗΝΓΡΑΦΩΝ
CΟΙΑΛΛΑΗΝΕΙΧΑΜΕΝΑΠΑΡΧΗC
ΙΝΑΑΓΑΠΩΜΕΝΑΛΛΗΛΟΥC
ΚΑΙΑΥΤΗΕCΤΙΝΗΑΓΑΠΗΙΝΑΠΕ
ΡΙΠΑΤΩΜΕΝΚΑΤΑΤΑCΕΝΤΟ
ΛΑCΑΥΤΟΥ·ΑΥΤΗΗΕΝΤΟΛΗΕCΤΙΝ
ΙΝΑΚΑΘΩCΗΚΟΥCΑΤΕΑΠΑΡΧΗC
ΙΝΑΕΝΑΥΤΗΠΕΡΙΠΑΤΗΤΕ·
ΟΤΙΠΟΛΛΟΙΠΛΑΝΟΙΕΞΗΛΘΑΝΕΙC
ΤΟΝΚΟCΜΟΝΟΙΜΗΟΜΟΛΟΓΟΥΝ
ΤΕCΙΝΧΝΕΡΧΟΜΕΝΟΝΕΝCΑΡΚΙ
ΟΥΤΟCΕCΤΙΝΟΠΛΑΝΟCΚΑΙΟΑΝ
ΤΙΧΡΙCΤΟC·ΒΛΕΠΕΤΕΕΑΥΤΟΥC
ΙΝΑΜΗΑΠΟΛΕCΗΤΕΑΕΙΡΓΑCΑCΘΕ
ΑΛΛΑΜΙCΘΟΝΠΛΗΡΗΑΠΟΛΑΒΗΤΕ
ΠΑCΟΠΡΟΑΓΩΝΚΑΙΜΗΜΕΝΩΝ
ΕΝΤΗΔΙΔΑΧΗΤΟΥΧΥΘΝΟΥΚΕΧΕΙ·
ΟΜΕΝΩΝΕΝΤΗΔΙΔΑΧΗΟΥΤΟC
ΚΑΙΤΟΝΥΝΚΑΙΤΟΝΠΡΑΕΧΕΙ·
ΕΙΤΙCΕΡΧΕΤΑΙΠΡΟCΥΜΑCΚΑΙΤΑΥ
ΤΗΝΤΗΝΔΙΔΑΧΗΝΟΥΦΕΡΕΙ·
ΜΗΛΑΜΒΑΝΕΤΕΑΥΤΟΝΕΙCΟΙΚΙΑΝ
ΚΑΙΧΑΙΡΕΙΝΑΥΤΩΜΗΛΕΓΕΤΕ·
ΟΛΕΓΩΝΓΑΡΑΥΤΩΧΑΙΡΕΙΝΚΟΙΝΩ
ΝΕΙΤΟΙCΕΡΓΟΙCΑΥΤΟΥΤΟΙCΠΟ
ΝΗΡΟΙC·ΠΟΛΛΑΕΧΩΝΥΜΙΝΓΡΑΦΕΙΝ
ΟΥΚΕΒΟΥΛΗΘΗΝΔΙΑΧΑΡΤΟΥΚΑΙ
ΜΕΛΑΝΟC·ΕΛΠΙΖΩΓΑΡΓΕΝΕ
CΘΑΙΠΡΟCΥΜΑCΚΑΙCΤΟΜΑΠΡΟC
CΤΟΜΑΛΑΛΗCΑΙΙΝΑΗΧΑΡΑΥΜΩΝ
ΗΠΕΠΛΗΡΩΜΕΝΗ·
ΑCΠΑΖΕΤΑΙCΕΤΑΤΕΚΝΑΤΗCΑΔΕΛ
ΦΗCCΟΥΤΗCΕΚΛΕΚΤΗC

ΙΩΑΝΝΟΥ Β

CODEX ALEXANDRINUS

fucus sont remarquables par les couleurs brillantes de leur feuillage, la forme singulière de leurs fructifications et quelquefois leur longueur, qui peut dépasser cent mètres (fig. 99). Les espèces de plantes appartenant à la classe des



99. — Algues diverses.

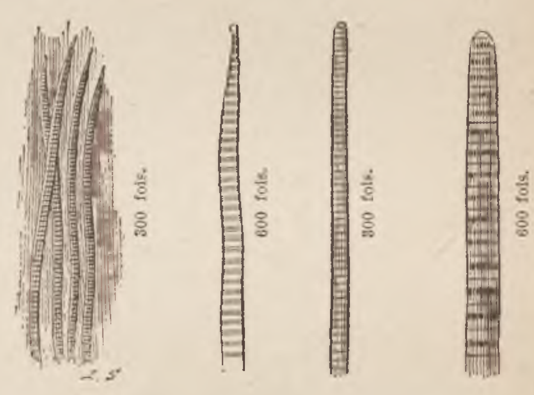
Première, à droite, *Dictyota volubilis*, grandeur nature. — Au milieu, *Cutleria penicillata*, réduite d'un tiers. — A gauche, en haut, *Dictyota latifolia*, grandeur nature. — Au-dessous, *Zonaria Commersonii*, grandeur nature.

algues sont très nombreuses et fort différentes les unes des autres. Le mot *sûf*, en hébreu, est un terme générique qui désigne non seulement les algues en général, sans distinction d'espèces, mais s'applique aussi à une sorte de plante aquatique qui croît sur les bords du Nil. Exod., II, 3 (Vulgate : *carectum*), 5 (*papyrio*); Is., XIX, 6 (*juncus*). Dans ces trois passages, la signification précise du mot *sûf* est très difficile à déterminer, faute d'indications suffisantes; toutefois il ne peut être question d'algues, puisqu'on ne trouve point d'algue proprement dite dans le Nil et que le récit de l'Exode, disant que la nacelle qui renfermait Moïse fut mise au milieu des *sûf*, suppose des roseaux ou des joncs capables de retenir le précieux dépôt et de l'empêcher d'être emporté par le courant. Voir Sûf.

L'algue marine, en tant que plante et comme substantif commun, n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture. C'est dans la prière que Jonas, II, 6, adresse à Dieu du sein du monstre qui l'a englouti, lorsque, décrivant le moment où il a été précipité dans la mer, avant d'avoir été saisi par le poisson, il dit :

Les eaux m'ont entouré jusqu'à (me faire perdre) la vie,
L'abîme m'a de toutes parts enveloppé,
Les algues (*sûf*) se sont enroulées autour de ma tête.

Ce qui veut dire : j'ai été plongé jusqu'au fond de la mer, où croissent les algues. La Vulgate a traduit le dernier vers : *pelagus operuit caput meum*, « la mer a couvert ma tête. » Cette version n'est pas littérale, car *sûf* ne signifie pas « mer ». Cette traduction provient sans doute de ce que, en hébreu, la mer Rouge est appelée *yam sûf;* mais, dans ce nom propre, *sûf* n'a pas le sens de « mer »; *yam sûf* signifie précisément « la mer des algues » ou « mer des plantes aquatiques », à cause des *oscillaria*, algues microscopiques (fig. 100) qu'on y rencontre. Pour l'explication de cette dénomination, voir Rouge (mer). Dans la prière de Jonas, *sûf* désigne en général les algues qui



100. — Algues microscopiques.

A droite, *Oscillaria rubescens*, grossie 300 et 600 fois. — A gauche, *Oscillaria phormidium calcareum*, même grossissement.

croissent dans la mer Méditerranée. Ce mot, qui revient assez fréquemment dans l'Écriture, n'est employé, en dehors des passages que nous avons cités plus haut, que pour désigner la mer Rouge. Exod., X, 19; XIII, 18; XV, 4, etc. — Sur les algues, voir C. Montagne, *Sylloge generum specierumque Cryptogamorum*, in-8°, Paris, 1856; J. Payer, *Botanique cryptogamique ou histoire des familles naturelles des plantes inférieures*, 1850, 2e édit., revue par H. Baillon, in-8°, Paris, 1868, avec figures; W. H. Harvey, *Phycologia Britannica, or a History of British sea-weeds*, 2 in-4°, Londres, 1846-1851, avec planches coloriées; J. G. Agardh, *Species, genera et ordines algarum*, 2 in-8°, Lund, 1848-1852; Frd. Kuetzing, *Species algarum*, in-8°, Leipzig, 1849; Id., *Tabulæ phycologicæ uder Abbildungen der Tange*, 19 in-8°, Nordhausen, 1845-1869. F. Vigouroux.

ALGUM, *'algum*, nom du bois de santal dans le texte hébreu du second livre des Paralipomènes, IX, 10-11. Voir Santal. Dans ce même second livre des Paralipomènes, II (7), 8, l'auteur sacré donne aussi le nom de *'algum* à une espèce d'arbres du mont Liban, que Salomon demanda à Hiram, roi de Tyr, pour servir à la construction du temple de Jérusalem. La Vulgate traduit par « pins ». Il est certain que *'algum* ne peut signifier dans ce passage bois de santal, puisque le santal ne croît pas sur le Liban.

ALHAGE ou **ALHAGI**. Genre de légumineuses-papilionacées. « Les alhagi sont des herbes ou des plantes suffrutescentes, qui croissent en Orient, depuis le Caucase jusqu'au fond de l'Inde. Leurs feuilles sont alternes, peu développées, simples et accompagnées de deux stipules latérales (fig. 101). A l'aisselle de chacune de ces feuilles se développe un petit axe rigide, terminé par une épine, et qui porte de très petites bractées, tantôt stériles, tantôt pourvues dans leur aisselle d'une fleur pédicellée. La seule espèce intéressante de ce genre est l'*Alhagi Maurorum Tournefortii*, qui était pour D. Don la *Manna hebraica*. Cette dernière dénomination indique assez qu'on a attribué à cette espèce la production de la manne que les Hébreux récoltaient dans le désert. Il paraît toutefois

que l'alhagi ne produit aucune espèce de sécrétion sucrée en Arabie, dans l'Inde et en Égypte, tandis que dans la Perse et dans la Boukharie cette production est assez abondante. » H. Baillon, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, t. III, 1. p. Aucune manne naturelle n'a pu d'ailleurs suffire pour nourrir naturellement les Hébreux pendant quarante ans dans le désert du Sinaï. Voir MANNE. Cf. Jaubert et Spach, *Illustrationes plantarum orientalium*, 5 in-4°, Paris, 1853-1857, t. v, p. 1 et pl. 401.



101. — *Alhagi mannifera.*

ALIA. Iduméen. I Par., I, 51. Voir ALVA.

ALIAN. Horréen. I Par., I, 40. Voir ALVAN.

ALIMENTS, ALIMENTATION. Voir NOURRITURE.

ALIMES (ἐν Ἀλέμοις; Vulgate : *in Alimis*), ville forte de Galaad. I Mach., v, 26. Citée dans ce seul endroit de l'Écriture, elle renfermait, comme Bosor, Casphor, Carnaïm, un certain nombre de Juifs qui, prisonniers ou retranchés dans leurs quartiers, réclamaient le secours de Judas Machabée. Elle n'est pas nommée au ℣. 36, parmi les villes que prit le héros asmonéen, mais il est probable qu'elle subit le même sort que Casbon, Mageth, Bosor « et les autres villes de Galaaditide ». Elle ne saurait être confondue avec l'Élim d'Isaïe, xv, 8 (hébreu : *Be'êr 'Elim*, « puits d'Élim »), qui se trouvait dans le pays de Moab, car tout l'ensemble du récit sacré, I Mach., v, 9-52; II Mach., XII, 13-29, place le théâtre des opérations de Judas bien plus au nord, dans la Gaulanitide et l'Auranitide. C'est là que nous croyons devoir chercher Alimes, malgré les difficultés que présente l'identification des villes qui l'entourent.

Un récent explorateur du Djolân, G. Schumacher, a cru la retrouver dans *Kefr el-Mâ,* grand et beau village situé à l'est du lac de Tibériade, sur le sommet de collines qui dominent la rive droite du Nahr er-Roukkâd. Une source abondante, sortant des fentes du rocher, et surmontée d'une voûte antique, fournit une eau limpide et arrose les jardins. Des ruines éparses, parmi lesquelles on remarque surtout des chapiteaux corinthiens ornés de feuilles d'acanthe, des fûts de colonnes, des pierres avec différentes moulures, révèlent l'existence d'une ancienne cité qui devait s'étendre à l'ouest du village actuel. On a découvert également un socle de basalte avec une sculpture en bas-relief, que devait surmonter un petit autel antique, aujourd'hui séparé et conservé dans la maison du cheikh. Cf. G. Schumacher, *Der Dscholan,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. IX, p. 335-337, ou la traduction anglaise : *The survey of the Jaulân,* Londres, 1888, p. 172-177, et G. Schumacher, *Across the Jordan,* Londres, 1886, p. 79-83.

La position de *Kefr el-Mâ* semble, d'après le même voyageur, conforme aux données de la Bible, qui place Alimes auprès de Casphor ou Casbon : or cette dernière ville est peut-être le village actuel de *Khisfin,* situé à quelque distance au nord du premier. Le nom lui-même, surtout dans sa prononciation vulgaire, répondrait assez bien au grec Ἀλέμα. En effet, une observation, confirmée par Guy le Strange, *Across the Jordan,* p. 83, note, a fait remarquer que les habitants prononcent *Kefr él-Mâ* ou *élma* avec l'accent sur *él,* ce qui éloignerait la signification de « village de l'eau », telle qu'elle ressort naturellement de l'orthographe officielle, *Kefr el-Mâ,* avec l'accent sur *Ma,* et rapprocherait davantage les deux noms ancien et moderne. Ces raisons cependant ne satisfont pas tous les auteurs, et quelques-uns préfèrent identifier Alimes avec *'Ilma,* localité située dans la plaine du Haurân, entre Der'at (*Édraï*) au sud-ouest et Bousr el-Hariri au nord-est. Voir la carte de l'Auranitide. Cf. Buhl, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XIII, p. 42.

A. LEGENDRE.

'ĂLÎYÂH, chambre haute. Voir CÉNACLE et MAISON.

ALKABAZ Salomon Hallévi, fils de Moïse, rabbin de Safed, dans la haute Galilée, dans la première partie du XVI[e] siècle. Il composa, d'après la méthode cabalistique : 1° en 1529, un commentaire sur le livre d'Esther, *Mânôt Hallêvi, Dons de Lévi,* imprimé à Venise, in-4°, 1585; 2° en 1536, *'Ayyélet 'ăhăbîm, Biche des délices,* c'est-à-dire *bien-aimée,* Prov., v, 19, commentaire sur le Cantique des cantiques, imprimé avec le texte ponctué, à Venise, in-4°, 1552; 3° en 1553, *Sôres Yisaï, Rejeton d'Isaï* ou *Jessé,* Is., XI, 10, commentaire sur le livre de Ruth, édité avec le texte à Constantinople, in-4°, 1561.

ALLAITEMENT. Voir ENFANT.

ALLAN William. Voir ALLEN 3.

ALLÉGORIE, SENS ALLÉGORIQUE DE L'ÉCRITURE. 1° L'allégorie, dans le sens vulgaire du mot (ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ), est une figure de rhétorique par laquelle l'orateur dit une chose pour en laisser entendre une autre. « Ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aliud verbis, aliud sensu ostendit. » Quintilien, *Inst. orat.*, VIII, 6. C'est une métaphore développée et continuée. « Quid est ergo allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur? » S. Augustin, *De Trinitate,* XV, IX, 15, t. XLII, col. 1068. Dans l'allégorie, les mots ne sont pas pris dans leur signification propre et ordinaire, mais dans un sens figuré, qui est le vrai sens voulu par l'écrivain. — Le principe de l'allégorie est essentiel au langage humain. L'allégorie, en effet, « consiste à se servir d'un être de la création, d'un fait de l'histoire ou même d'une fiction de l'imagination, pour frapper plus vivement l'esprit et pour réveiller l'idée d'un objet ou d'un fait avec lesquels les choses ou les événements ont des rapports de similitude ou d'affinité. Le procédé fondamental de l'allégorie est contemporain de la raison et du langage. » M[gr] Meignan,

Salomon, 1890, p. 420. L'emploi de l'allégorie, telle que nous venons de la définir, est commun aux écrivains sacrés et aux écrivains profanes. Il est très fréquent dans la Bible. Tout le monde connaît la belle allégorie de la vigne, Ps. LXXIX, 9-18; Isaïe, v, 1-6, et celle de l'olivier franc et de l'olivier sauvage. Rom., XI, 17. Voir LITTÉRAL (SENS).

2° Mais par la volonté de Dieu, son auteur, l'Écriture Sainte contient une autre sorte d'allégorie, qui lui est exclusivement propre et qui est tout à fait différente de celle dont nous venons de parler. Elle ne résulte pas des mots, comme l'allégorie des rhéteurs, elle ressort des choses exprimées par les mots : « non in verbis, sed in facto. » S. Augustin, *De Trinit.*, XV, IX, 15, t. XLII, col. 1068. Elle n'est dans les mots que moyennant les choses qu'ils signifient. Dieu a préordonné certains faits racontés dans l'Écriture, de telle sorte que, en dehors de leur réalité propre, ils sont encore l'annonce prophétique d'un événement futur. Sous le sens littéral du récit se cache un autre sens, la narration dit autre chose que ce que les termes signifient (S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 19, a. 10; *Quodlibet*, VIII, q. 6, a. 16); il y a une allégorie dans l'acception théologique de ce mot. Saint Paul lui a donné ce nom d'allégorie, quand, par catachrèse, remarque saint Chrysostome, *In Gal.*, IV, 24, n° 3, t. LXI, col. 662, il a dit de l'histoire des deux fils d'Abraham : Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, « ces choses sont dites par allégorie. » Gal., IV, 24. Ailleurs, il l'appelle παραβολή, Heb., IX, 9; XI, 19, *image, ombre,* Heb., VIII, 5; X, 1. Le sens qui résulte de l'allégorie biblique est appelé « sens allégorique de l'Écriture »; mais comme on emploie souvent cette expression dans la signification restreinte de « sens typique ou prophétique », le sens allégorique, dans la signification large qui vient d'être exposée, est ordinairement désigné sous le nom de « sens spirituel ». Voir SPIRITUEL (SENS).

E. MANGENOT.

ALLELUIA (Septante : Ἀλληλούϊα). C'est un composé de deux mots hébreux, הַלְלוּ, *halelû,* « louez, » seconde personne plurielle de l'impératif du verbe *hillêl* (forme *pihel* de *hâlal*), et de יָהּ, *Yâh,* abréviation du nom sacré de Jéhovah. Il se trouve dans un grand nombre de psaumes, au commencement ou à la fin et quelquefois aux deux endroits, CIV, 36; CV, 45; CVI, 1, 48; CXI, 1; CXII, 1-9; CXIII, 1; CXV, 18; CXVI, 19; CXVII, 2; CXXXV, 1, 3; CXXXVIII, 21; CXLVI, 1, 10; CXLVII, 1, 20; CXLVIII, 1, 14; CXLIX, 1, 9; CL, 1, 6 (hébreu), et il a été simplement transcrit, sans être traduit, dans les Septante et dans la Vulgate. Il devint de bonne heure une sorte de formule de réjouissance, et on le chanta comme un chant de joie aux jours de fêtes. Les rues de Jérusalem nous sont représentées, dans Tobie, XIII, 18 (texte grec), retentissant du cri d'*alleluia.* Cf. III Mach., VII, 13, où tout le peuple chante *alleluia.* Dans l'Apocalypse, XIX, 1, 3, 4, 6, les saints rendent aussi gloire à Dieu dans le ciel en disant : *alleluia.* L'Église, s'inspirant de ces divers passages des Livres Saints, a fait de l'*alleluia* l'expression de la joie dans sa liturgie. Il est probable qu'elle n'a fait d'ailleurs en cela que continuer les usages de la synagogue. Les psaumes dans lesquels on rencontre cette expression de louange appartiennent tous au cinquième et dernier livre de la collection, et tout porte à croire qu'ils étaient particulièrement destinés au chant liturgique du temple de Jérusalem. Excepté dans les Psaumes CXXXV, 3 et CXLVII, 1 (hébreu), le mot *alleluia* ne fait pas partie intégrante du chant sacré, et semble être, par conséquent, comme une sorte d'antienne ajoutée au poème, pour être chantée par tout le chœur des lévites, comme le fait la multitude des saints dans l'Apocalypse, XIX, 1-6, où l'on peut voir, comme au chapitre VIII, une allusion au service solennel du temple. La Vulgate n'a pas conservé la formule hébraïque et a traduit avec raison : *Laudate Dominum,* « louez le Seigneur; » Ps. CXXXIV, 3; CXLVI, 1 (hébreu : CXXXV, 3; CXLVII, 1), où on lit : *alleluia* et *laudate Dominum.*

D'après le rituel fixé par le Talmud, on chantait les psaumes CXIII-CXVIII (Vulgate : CXII-CXVII), qui commencent tous par *alleluia,* aux néoménies ou premier jour de chaque mois, et aux fêtes de la Dédicace, des Tabernacles, de la Pentecôte et de Pâques. Cet ensemble de psaumes était appelé *hallêl,* « louange, » substantif dérivé du verbe par lequel ils commencent : *halelû.* Il y a une allusion à ce chant du *hallêl,* Sap., XVIII, 9, où αἴνους, *laudes,* « louanges, » est la traduction de *hallêl.* Cf. II Par., XXX, 21. « L'hymne » que récita Jésus-Christ avec ses Apôtres après l'institution de la Cène, Matth., XXVI, 30, est aussi la partie du *hallêl* qu'on récitait après la célébration de la Pâque. Voir HALLÊL.

ALLEMAGNE (*Exégèse en*). Voir ALLEMANDE (EXÉGÈSE RATIONALISTE) 1 et ALLEMANDES (VERSIONS) 2.

1. ALLEMANDE (EXÉGÈSE RATIONALISTE). On donne spécialement le nom d'exégèse allemande à l'interprétation rationaliste de l'Écriture qui a été adoptée par un grand nombre de théologiens protestants et d'incrédules en Allemagne. L'expression d'exégèse allemande tout court pour désigner l'exégèse rationaliste d'Allemagne est inexacte, car il y a dans ce pays, non seulement des catholiques, mais aussi des protestants dits orthodoxes qui acceptent l'origine surnaturelle de la Bible, croient à son inspiration et l'interprètent par conséquent comme un livre d'origine divine; mais, malgré l'inexactitude de cette dénomination, nous prenons ici l'exégèse allemande dans le sens particulier qu'on lui attribue vulgairement, c'est-à-dire dans le sens d'exégèse rationaliste. Elle consiste, en effet, à appliquer à l'interprétation des Livres Saints les principes du rationalisme, qui sont la négation du surnaturel ou, en d'autres termes, la négation de l'inspiration, du miracle et de la prophétie : tout autant de choses dont les rationalistes nient l'existence, soit qu'ils professent le déisme, soit qu'ils se déclarent panthéistes ou athées.

I. *Origines de l'exégèse rationaliste allemande.* — L'exégèse rationaliste est le fruit du protestantisme. Luther, en proclamant le droit exclusif pour chacun d'interpréter la Bible selon ses lumières naturelles, sans tenir compte de l'interprétation traditionnelle et de l'autorité de l'Église, posa, sans s'en douter, le principe même du rationalisme. Les conséquences du libre examen ne furent point immédiatement tirées par ses sectateurs, mais elles devaient se manifester à la longue, et c'est ce qui arriva en effet. Les premiers protestants, pour sauvegarder l'inspiration des Écritures, durent l'outrer et l'étendre outre mesure. Luther fut obligé d'admettre qu'elle était évidente, dans l'impossibilité où il était d'en donner aucune preuve démonstrative. « Personne, dit-il, ne peut m'enlever la parole que Dieu m'adresse, et je dois en être aussi certain que je le suis que deux et trois font cinq... Qui me donne cette conviction? Personne, si ce n'est la vérité seule, qui est si incontestable, que personne ne peut le nier. » Luther's *Werke,* édit. Walch, t. XI, col. 1889. De même qu'il fallut admettre que l'inspiration était une vérité évidente, il fallut admettre aussi que l'inspiration s'étendait aux plus petites choses, jusqu'à la ponctuation, et qu'il n'avait pu se glisser dans la transcription des Livres Saints aucune faute de copiste, aucune erreur matérielle, même légère; car il serait autrement impossible de discerner ce qui est la parole de Dieu de ce qui ne l'est point. Or ces deux assertions sont fausses : l'inspiration des Écritures n'est pas évidente, elle ne peut être rigoureusement établie que par l'autorité de l'Église, et la Providence n'a point garanti la Bible contre toutes les distractions des copistes et contre les altérations de mince importance. Les protestants finirent par s'en apercevoir un jour, et, une fois lancés sur la voie du doute, ils ne s'arrêtèrent plus en chemin; ils appliquèrent jusqu'au bout les principes du libre examen; ils nièrent l'inspiration, que la raison

seule ne peut prouver, et ils ont fini par nier les miracles et les prophéties, l'authenticité et la véracité des livres qui les rapportent. Ce fut le philosophe Christian Wolf (1679-1754) qui mit le rationalisme à la mode en Allemagne. Jean Salomon Semler (1721-1791) l'appliqua à la théologie et à l'exégèse scripturaire; il enseigna que la Bible ne devait pas être considérée comme la règle de la foi, mais comme un simple catalogue officiel des livres désignés par l'Église pour être lus dans les assemblées des fidèles; il nia l'existence des démoniaques, et soutint que les possédés dont parle le Nouveau Testament n'étaient que des épileptiques ou des fous. L'impiété de Frédéric II de Prusse (1712-1786) favorisa ce mouvement naissant d'incrédulité. Les attaques violentes contre les Écritures ne tardèrent pas à éclater. Edelmann (1698-1767) écrivit en 1747 que l'Ancien Testament n'était qu'un tissu de légendes fabriquées par Esdras, et que le Nouveau, qui n'était guère plus historique, datait du temps de Constantin. Bahrdt (1741-1792) prétendit en 1784 que Jésus était affilié à une société secrète, et que cette société lui avait confié des remèdes jusqu'alors inconnus, au moyen desquels il avait opéré des simulacres de miracles. Mais la publication qui contribua le plus au développement de l'exégèse rationaliste en Allemagne, ce fut celle des *Fragments de Wolfenbüttel* ou *Fragments d'un Inconnu*, faite de 1774 à 1778 par Gotthold Éphraïm Lessing (1729-1781). Il connaissait parfaitement l'Inconnu, qui n'était autre que Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), un disciple de Wolf, ennemi acharné du Christianisme. Reimarus avait laissé en mourant un volumineux manuscrit, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes,* œuvre déiste dans laquelle il combattait la révélation, excluait toute intervention miraculeuse de la divinité dans le gouvernement du monde, traitait les écrivains sacrés d'imposteurs et Jésus lui-même de vulgaire ambitieux. Lessing fit choix dans cette longue diatribe des morceaux qui étaient le plus propres à exciter l'opinion, et il réussit à produire dans toute l'Allemagne une vive émotion qui eut pour résultat l'apparition du premier système d'exégèse rationaliste, l'explication naturelle des miracles.

II. *L'explication naturelle des miracles.* — Lessing, pour répondre aux attaques que suscita sa publication des *Fragments de Wolfenbüttel,* prétendit que la vérité du Christianisme ne dépend point des faits historiques, c'est-à-dire des miracles, que la raison ne peut accepter, parce qu'ils sont contraires aux lois de la nature; la religion ne repose, d'après lui, que sur sa valeur intrinsèque. Beaucoup de protestants se laissèrent prendre à ce sophisme; ils ne reconnurent point la connexion étroite qui existe entre les faits et les croyances, entre le dogme et la morale; ils s'imaginèrent que les miracles par lesquels Jésus-Christ avait prouvé la divinité de sa mission étaient une chose accessoire, et que le seul point important était la morale qu'il avait enseignée. Jean Gottfried Eichhorn (1752-1827) fut le premier qui sacrifia les miracles. Il accepta le principe rationaliste que l'Écriture est une œuvre purement humaine, principe d'où découlent logiquement toutes les conséquences qu'a tirées depuis l'école critique incrédule, et en particulier la négation de l'inspiration. Il conclut de là qu'on doit interpréter les Écritures comme tous les livres de l'antiquité. On explique la mythologie antique d'une manière naturelle; il faut expliquer de même les miracles de l'Ancien Testament. Reimarus traite les écrivains sacrés d'imposteurs : il a tort; il a pris au pied de la lettre des figures et des métaphores, il a attribué une valeur rigoureuse à des hyperboles orientales; en cela il s'est trompé; les écrivains orientaux ont parlé la langue de leur temps et de leur pays; en traduisant leur langage dans notre langue plus sobre et plus froide, le merveilleux s'évanouit, et il ne reste rien que de raisonnable dans leurs écrits. — Il y a sans doute un fonds de vérité dans ces observations : les auteurs bibliques ont écrit comme des Orientaux et non comme des hommes de l'Occident; mais en tenant compte, comme on le doit, de cette circonstance essentielle, il n'en reste pas moins vrai que leurs récits contiennent des événements surnaturels et véritablement miraculeux.

Cependant, malgré tout ce qu'il avait de forcé et d'inacceptable, le système d'Eichhorn reçut d'abord bon accueil en Allemagne. Si l'on n'admit pas toutes les explications qu'il donna lui-même des miracles de l'Ancien Testament, on crut pouvoir néanmoins tirer profit de ses règles de critique, en les modifiant dans l'application. Henri Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) se fit une grande réputation par son explication naturelle des miracles de l'Évangile; beaucoup d'autres rationalistes marchèrent sur ses traces, et plus d'un critique incrédule explique encore aujourd'hui d'une manière naturelle certains faits évangéliques.

III. *L'interprétation mythique de l'Écriture.* — L'explication naturelle des miracles péchait, on peut le dire, contre l'évidence même : elle voulait réduire à des proportions ordinaires des faits qui, dans la pensée de leurs auteurs et de leurs historiens, étaient non seulement extraordinaires, mais véritablement miraculeux. On ne put s'empêcher de le reconnaître, et l'on chercha un autre moyen de rejeter les miracles. Les rationalistes avaient accepté jusqu'alors l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : on leur fit remarquer que, s'ils étaient authentiques, on ne pouvait rejeter leur témoignage, et qu'il fallait admettre les faits surnaturels qu'ils rapportent. Dans cette seconde période de la critique négative, on rejeta donc l'authenticité des écrits sacrés, et les miracles ne furent plus considérés comme des faits naturels mal compris, mais comme des « mythes ». Le mythe, comme l'a défini Strauss, est « l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique, il est vrai, mais sous une forme que déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité ». *Vie de Jésus,* trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41.

En 1806, Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) publia une *Introduction à l'Ancien Testament,* dans laquelle il abandonnait les données traditionnelles sur l'origine des écrits de l'Ancien Testament; il prétendait que nous n'avons aucun moyen extérieur de contrôler l'exactitude historique des faits qu'ils rapportent et que, puisque toutes les sources extrinsèques nous font défaut, nous ne pouvons en apprécier la valeur qu'à l'aide de la « critique interne », c'est-à-dire par l'examen du contenu de ces livres eux-mêmes. Poser un tel principe, c'était donner libre carrière à l'arbitraire, et substituer les impressions subjectives du lecteur à l'autorité historique. L'étude intrinsèque d'un écrit peut, sans doute, fournir quelques lumières; mais elle ne peut suffire, et si elle ne s'appuie point sur des témoignages extérieurs, elle ne mérite point confiance, car elle n'est le plus souvent qu'un jeu d'imagination. La date de la composition d'un livre, le nom de son auteur, etc., sont des faits historiques que nous ne pouvons par conséquent connaître que par l'histoire. La règle posée par de Wette n'en est pas moins devenue « la charte constitutive de la critique négative »; de là tous les excès dans lesquels elle est tombée.

A l'aide du principe commode de la critique interne, de Wette nia l'origine mosaïque du Pentateuque; il le considéra comme l'épopée nationale des Hébreux, il le décomposa en divers fragments, qui, d'après lui, n'avaient été réunis ensemble que longtemps après Moïse, et il ne vit que des mythes dans les faits merveilleux qui y sont racontés. Tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été traités par lui ou par ses imitateurs d'une manière analogue. David-Frédéric Strauss (1808-1874) s'est rendu célèbre entre tous les ennemis de la révélation par son application du système mythique aux Évangiles dans sa *Leben Jesu* ou *Vie de Jésus,* publiée à Tubingue, 2 in-8°, 1835-1836.

IV. *Exégèse allemande actuelle.* — Le système my-

thique, tel que l'a appliqué Strauss, et même de Wette, est maintenant abandonné au moins en grande partie; mais de toutes les théories qui ont surgi tour à tour en Allemagne, les négations les plus importantes ont toujours été et sont encore acceptées comme une sorte de dogme par les exégètes rationalistes : 1° les Écritures sont un livre humain comme tous les autres écrits sortis de la main des hommes; 2° il ne s'est jamais produit de miracles ni de prophéties, quelle que soit la manière dont on explique ce qui se présente à nous comme miraculeux ou prophétique; 3° un grand nombre d'écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, en particulier le Pentateuque, une partie des prophètes et les Évangiles, ne sont pas authentiques, c'est-à-dire n'appartiennent ni aux auteurs ni aux époques auxquels la tradition les rapporte; par conséquent, ce qu'on lit dans ces écrits est souvent légendaire ou mythique et sans valeur historique; 4° les questions relatives à l'origine et à la valeur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent être tranchées à l'aide de la critique interne, telle qu'elle a été exposée plus haut.

L'application de ces principes à l'exégèse scripturaire est faite de la manière la plus diverse et la plus contradictoire. Chaque critique a ses opinions personnelles, qui varient fréquemment elles-mêmes. Ferdinand Christian Baur (1792-1860) et l'école de Tubingue, dont il fut le chef, a expliqué l'origine des écrits du Nouveau Testament et du Christianisme lui-même, comme étant le résultat du conflit entre les disciples judaïsants du Christ, représentés par saint Pierre, et les disciples hellénisants, aux vues plus larges, représentés par saint Paul. Baur et ses disciples ont si aveuglément contredit les faits les plus avérés de l'histoire, qu'ils sont tombés enfin dans le discrédit. Aujourd'hui, la critique allemande s'occupe beaucoup moins du Nouveau Testament et est revenue à l'Ancien. M. Jules Wellhausen, professeur de langues orientales à l'université de Marbourg, enseigne que le Pentateuque, dans sa forme actuelle, n'est pas antérieur à l'époque d'Esdras, et c'est son système qui a toutes les faveurs de la mode, en attendant l'apparition d'un nouveau système qui le supplantera à son tour.

On ne saurait rien imaginer de plus personnel, de plus arbitraire et de plus affirmatif que l'exégèse rationaliste allemande, quoiqu'elle ne soit qu'un tissu de contradictions. Chaque critique présente comme des dogmes indiscutables ou comme des faits avérés des hypothèses qui n'ont d'autre fondement que des impressions subjectives. Depuis le commencement du siècle, les progrès de l'archéologie ont démontré la fausseté de nombreuses objections des incrédules. De nouveaux progrès deviendront pour eux l'occasion de nouvelles défaites. Du reste, la vérité elle-même gagnera à toutes ces attaques : elle finira par se manifester plus brillante et plus claire. Le défaut du génie allemand, c'est de se complaire trop facilement dans les abstractions, et de se laisser aller avec trop peu de réserve aux rêves de son imagination, sans tenir compte des faits, mais il a le don de la recherche patiente et minutieuse; il étudie nos Livres Saints sous tous leurs aspects et dans tous leurs détails, et par leurs travaux, non seulement les exégètes chrétiens d'au delà du Rhin, mais même les exégètes incrédules contribuent à l'explication et à l'interprétation de nos Saintes Écritures. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. II, p. 365-655.

2. ALLEMANDES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — I. *Premières versions.* — Les plus anciens essais de traduction de la Bible en langue allemande remontent probablement au VIIIe siècle. On attribue du moins à cette époque des fragments d'une traduction de l'Évangile de saint Matthieu, qui ont été publiés par St. L. Endlicher et H. Hoffmann, *Fragmenta theotisca versionis antiquissimæ Evangelii sancti Matthæi*, in-4°, Vienne, 1834; 2e édit., publiée par J.-F. Massmann, in-8°, 1841. Elle n'est pas très littérale, et la langue laisse beaucoup à désirer. Au IXe siècle, on traduisit du latin la Concorde des Évangiles d'Ammonius d'Alexandrie. Cette concorde allemande a été éditée par J. A. Schmeller, *Ammonii Alexandrini quæ et Tatiani dicitur Harmonia Evangeliorum in linguam latinam et inde ante annos mille in franciam translata*, in-8°, Vienne, 1841. On a de la même époque une traduction des Psaumes en bas-allemand, qui a été imprimée par les soins de F. H. von der Hagen, in-4°, Breslau, 1816. L'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament était alors connue principalement par les Bibles historiales, c'est-à-dire par les récits des faits bibliques (voir Ed. Reuss, *Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks*, in-8°, Iéna, 1855; *Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters nach vierzig Handschriften herausgegeben*, von Th. Merzdorf, 1870), et par des poèmes sacrés, tels que le *Heliand* (le Sauveur), œuvre d'un auteur inconnu, vraisemblablement un Saxon du pays de Munster, et le *Krist* d'Otfried, moine de Weissenbourg (vers 870). *Heliand* est un beau poème, dont l'Allemagne est justement fière. (Voir Al. Michelsen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. IV, p. 429-431.) Il est du milieu du IXe siècle. On en a publié un grand nombre d'éditions; les meilleures sont celles de J. A. Schmeller, *Heliand, poema saxonicum seculi noni*, in-4°, Stuttgart, 1830, avec un *Glossarium saxonicum e poemate Heliand inscripto*, in-4°, Munich, 1840, et de J. R. Kone, avec une traduction littérale en allemand moderne, *Heliand oder das Lied von Leben Jesu*, in-8°, Münster, 1855. Voir G. O. E. Windisch, *Der Heliand und seine Quellen*, in-8°, Leipzig, 1868; Ed. Ensfelder, *Études sur le Hêliand*, in-8°, Strasbourg, 1853; Herm. Middendorf, *Ueber die Zeit der Abfassung des Heliand*, in-8°, Münster, 1862 (adopte la date de 820); C. W. M. Grein, *Die Quellen des Heliand*, in-8°, Cassel, 1869. Le *Krist* (dont les meilleures éditions ont été données par E. G. Graff, *Otfrid's Krist, das älteste, im 9. Jahrhunderte verfasste hochdeutsche Gedicht*, in-4°, Kœnigsberg, 1831; par J. Kelle, *Otfrids von Weissenburg Evangelienbuch*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1856; par O. Erdmann et P. Piper, *Otfrid's Evangelienbuch*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1884) est postérieur de quelques années au poème précédent, mais lui est inférieur en mérite. Il raconte également la vie de Notre-Seigneur, d'après les quatre Évangiles. Voir Al. Michelsen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. IV, p. 431-434; G. V. Lechler, *Otfried's althochdeutsches Evangelienbuch*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1849, Heft 1 et 2, p. 54-90; 303-332; Edm. Behringer, *Krist und Heliand*, in-4°, Berlin, 1870; Lachmann, *Otfried*, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. III, t. VII, p. 278-282.

Un moine de Saint-Gall, Notker Labeo († 1022), traduisit au commencement du XIe siècle Job et les Psaumes. La version de Job est perdue; celle des Psaumes a été publiée par R. Heinzel et B. Scherer, d'après un manuscrit de Vienne, *Notkers Psalmen*, in-8°, Strasbourg, 1876. Chaque verset est accompagné d'une courte explication, tirée ordinairement de saint Augustin. Voir H. Hattemer, *St. Gallens altteutsche Sprachschätze*, dans ses *Denkmahle des Mittelalters*, 3 in-8°, Saint-Gall, 1844-1849, t. II. Dans le même siècle parut une traduction avec paraphrase du Cantique des cantiques, faite par Williram, abbé d'Ébersberg, en Bavière († 1085). Elle a été plusieurs fois imprimée, par Schilter, dans son *Thesaurus antiquitatum teutonicarum eccles. et litterar.*, 3 in-f°, Ulm, 1728, et séparément par Merula, à Leyde, en 1598; par Freher, à Worms, en 1631; par Hoffmann, à Breslau, en 1827. Cf. J. Seemüller, *Die Handschriften und Quellen von Willirams deutscher Paraphrase des Hohenliedes untersucht*, in-8°, Strasbourg, 1877. A. H. Hoffman de Fallersleben a aussi publié en 1837, dans le t. II de ses *Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache*, une tra-

duction métrique de la Genèse et d'une partie de l'Exode, qui est de l'époque de Williram ou un peu plus tard.

Le XIIe et le XIIIe siècles virent paraître plusieurs traductions des Psaumes, qui ont été publiées par E. G. Graff, *Deutsche Interlinear-Versionen der Psalmen,* in-8°, Quedlinbourg, 1839. Les auteurs en sont inconnus. Au XIIIe siècle appartient la Chronique du *minnesänger* Rodolphe ou Rudolf de Hohenems, sorte de version poétique de l'histoire de l'Ancien Testament, qui fut très populaire. Elle a été publiée, mais d'après un mauvais texte, par G. Schütze, *Die historischen Bücher des alten Testaments,* 2 in-8°, Hambourg, 1779-1781. Des fragments ont été aussi publiés par A. F. Chr. Vilmar, *Die zwei Recensionen und die Handschriftenfamilien der Weltchronik Rudolfs von Ems mit Auszügen aus dem noch ungedruckten Theilen beider Bearbeitungen,* in-4°, Marbourg, 1839. Voir Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. XLII, col. 860.

Vers la même époque furent aussi écrites d'autres histoires saintes, dans le même genre que celle de Rodolphe de Hohenems. Il y en a une, entre autres, dont il existe encore de nombreux manuscrits, en divers dialectes, et qui est composée en partie d'extraits des versions poétiques antérieures, en partie de passages traduits de la Vulgate. Voir J. F. Massmann, *Die Kaiserchronik,* 3 in-8°, Quedlinbourg, 1849, t. III, p. 54; H. Hoffmann, *Die altdeutschen Handschriften zu Wien,* in-8°, Leipzig, 1841.

Les traductions proprement dites de diverses parties de la Vulgate commencent alors à se multiplier. Il en subsiste encore des manuscrits, mais les auteurs en sont pour la plupart inconnus. Une version entière de la Sainte Écriture se prépara ainsi peu à peu, sans qu'on puisse déterminer l'époque précise où la Bible allemande fut complétée. Ce qui est certain, c'est qu'on avait en Allemagne une version intégrale de l'Ancien et du Nouveau Testament en langue vulgaire au XVe siècle, avant l'invention de l'imprimerie.

Dès que cet art eut été découvert, il servit à reproduire la parole de Dieu en allemand. Cinq éditions in-folio, non datées, parurent avant 1477. La première, imprimée à Mayence, par J. Fust et P. Schoiffer, en 1462 (?); la seconde, à Strasbourg, par H. Eggesteyn, vers 1466; la troisième, dans la même ville et vers la même date, par J. Mentel; la quatrième, à Nuremberg ou à Bâle, par Frisner et Sensenschmid, vers 1470 (voir Stockmeyer et Reber, *Beiträge zur Baseler Buchdruckergeschichte,* in-8°, Bâle, 1840, p. VII); la cinquième, à Augsbourg, par Jod. Pflanzmann, vers 1475. De 1477 à 1522, on compte neuf éditions nouvelles, sept à Augsbourg, une à Nuremberg et une à Strasbourg.

On connaît de la même époque quatre éditions complètes, format in-folio, de la Bible en bas-allemand : la première à Cologne, par H. Quentell, vers 1480 (voir J. H. J. Niesert, *Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel,* in-8°, Cœsfeld, 1825); la seconde, dans la même ville, par le même éditeur; la troisième, à Lübeck, par Steffen Arndes, en 1494, et la quatrième, à Halberstadt, en 1522. Dans les deux premières éditions, le Cantique des cantiques n'est pas traduit, afin qu'il ne soit pas lu par les jeunes gens; il est reproduit en latin. Voir J. M. Göze, *Versuch einer Historie der gedruckten niedersächlischen Bibeln von 1470-1621,* in-4°, Halle, 1775. Toutes ces traductions sont les mêmes pour le fond, elles n'offrent que des différences dialectales et des variantes plus ou moins nombreuses, provenant du désir de se rapprocher davantage de la Vulgate, sur lesquelles elles sont faites. En dehors des éditions de la Bible complète, on publia aussi de bonne heure séparément le Psautier, des Lectionnaires, etc.

Voir J. R. Reiske, *De versionibus germanicis ante Lutherum,* 1697; D. G. Schoeber, *Ausführliche Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln,* in-8°, Gera, 1763; G. W. Panzer, *Literarische Nachrichten von der allerältesten gedruckten deutschen Bibeln,* in-4°, Nuremberg, 1777; Id., *Beschreibung der ältesten Augsburg. Ausgaben der Bibel,* in-4°, Nuremberg, 1780; Rosenmüller, *Historia interpretationis librorum sacrorum,* 5 in-8°, Leipzig, 1795-1814, t. V, p. 174-184; Jos. Kekrein, *Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther,* in-8°, Stuttgart, 1851; W. L. Krafft, *Ueber die deutsche Bibel vor Luther,* in-4°, Bonn, 1883; *Der Codex Teplensis enthaltend die Schrift des newen Gezeuges,* 3 parties en 1 in-4°, Augsbourg et Munich, 1884; L. Keller, *Die Waldenser und die deutsche Bibelübersetzungen,* in-8°, Leipzig, 1886; H. Haupt, *Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis,* in-8°, Wurzbourg, 1885; Id., *Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke,* in-8°, Wurzbourg, 1886; Frz. Jostes, *Die Waldenser und die vorlutherische Bibelübersetzung, eine Kritik der neuesten Hypothese,* in-8°, Münster, 1885; Id., *Die Tepler Bibelübersetzung; eine zweite Kritik,* in-8°, Munster, 1887; W. Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters,* in-4°, Brunswick, 1889-1891.

II. *Version de Luther.* — La traduction de la Bible par Luther fut une de ses œuvres les plus importantes, un véritable événement dans l'histoire de l'Allemagne. Non seulement elle créa la littérature nationale de ce pays, et assura au haut-allemand la victoire sur tous les autres dialectes germaniques, mais elle fut un instrument puissant pour l'établissement du protestantisme. L'hérésiarque, mis au ban de l'empire (1521) et retiré à la Wartbourg, après avoir établi que l'Écriture devait être l'unique source de la croyance protestante, voulut appliquer ses principes et placer aux mains de tous le livre sacré, traduit sur les textes originaux, afin que le dernier des Allemands pût y lire ce qu'il devait croire. Il fut aidé dans son œuvre par Mélanchton, Bugenhagen, Jonas, Aurogallus, Kreuziger et par quelques Juifs. Il se servit des traductions en langue vulgaire alors répandues en Allemagne, et qu'il devait faire promptement oublier. Il avait étudié l'hébreu, autant qu'on le pouvait alors, à l'aide des livres élémentaires fort imparfaits qui existaient de son temps. Dans tout le cours de son travail, il eut sans cesse sous les yeux la traduction latine de l'hébreu par Sante Pagnino, les Septante pour l'Ancien Testament, l'édition grecque d'Érasme pour le Nouveau Testament, la Vulgate, quelques Pères latins, la *Glossa ordinaria,* les commentaires de Nicolas de Lyre, etc. Mais son travail personnel fut considérable; il y mit une application et une patience que rien ne put lasser. Il raconte lui-même que, pour traduire Job, il passait quelquefois quatre jours entiers avec Mélanchton et Aurogallus à rendre en allemand deux ou trois versets de ce livre difficile. Le manuscrit de Job, des Psaumes et des livres de Salomon, rédigé de sa propre main et conservé à la bibliothèque royale de Berlin, est surchargé de ratures qui montrent avec quel soin il recherchait le mot propre. C'est ce que prouvent aussi les changements considérables qu'il fit dans les diverses éditions qui furent publiées de son vivant. Voir J. M. Göze, *Sorgfältige und genaue Vergleichung der Original-Ausgaben der Uebersetzung der heiligen Schrift von Luther, von 1517 bis 1545,* 2 in-4°, Hambourg et Leipzig, 1777-1778; Id., *Neue für die Kritik und Historie der Bibelübersetzung Lutheri wichtige Entdeckungen,* in-4°, Hombourg, 1778; Id., *Neue und für die Historie der Uebersetzung Lutheri und die Kritik derselben wichtige Entdeckungen,* in-4°, Hambourg, 1782.

Luther employa douze années entières à sa traduction. Il la commença par le Nouveau Testament, parce que c'était la partie de l'Écriture la plus importante et la moins difficile; il le traduisit tout entier à la Wartbourg, et le fit paraître in-folio, à Wittemberg, avec des gravures sur bois, en septembre 1522, sans indication d'imprimeur ni de date; le nom de Luther lui-même n'y figure pas. L'Ancien Testament fut publié par parties, de 1523

à 1534. La première édition complète vit le jour en cette dernière année, sous ce titre : *Biblia, d. i. die gantze heilige Schrifft, Deudsch. Mart. Luth. Wittenberg.* MDXXXIV. Il parut dix éditions de la version de Luther avant sa mort (1546); en 1580, on en comptait déjà trente-huit, plus soixante-douze éditions du Nouveau Testament; depuis elles ont été sans nombre. Voir H. E. Bindseil, *Verzeichniss der Original-Ausgaben der Lutherischen Uebersetzung, sowohl der ganzen Bibel, als auch grösserer und kleinerer Theile*, in-4°, Halle, 1841; H. E. Bindseil et Niemeyer, *D. M. Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe kritisch bearbeitet*, 7 in-8°, Halle, 1845-1855. Cf. G. G. Zeltner, *Kurzgefasste Historie der gedruckten Bibel-Version D. Mart. Lutheri*, in-4°, Nuremberg et Altorf, 1727.

La version qu'avait faite Luther était une œuvre véritablement germanique, et elle devint pour tous ses sectateurs le livre classique allemand par excellence. Il ne s'était pas attaché à traduire littéralement, mais à s'inspirer du génie de sa langue maternelle de manière à se mettre à la portée de tous et à être facilement compris du peuple, auquel il s'adressait de préférence. Le style est clair, vivant, varié et noble; ses tournures sont les plus familières à ses lecteurs et les mieux appropriées à faire ressortir la pensée qu'il veut exprimer. Ses sectateurs ne tarissent pas quand ils font l'éloge littéraire de ce grand travail, et leur admiration est sous ce rapport justifiée. Voir W. A. Teller, *Genaue Darstellung und Beurtheilung der deutschen Sprache in Luther's Bibelübersetzung*, 2 in-8°, Berlin, 1794-1795; Ph. K. Marheinecke, *Ueber den religiösen Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers*, in-4°, Berlin, 1815; J. F. Wetzel, *Ueber die Sprache Luther's in sein Bibelübersetzung*, in-8°, Stuttgart, 1859; E. Opitz, *Ueber die Sprache Luthers*, in-8°, Halle, 1869; A. Lehmann, *Luther's Sprache in sein Uebersetzung des Neuen Testaments*, in-8°, Halle, 1873; P. Pietsch, *Martin Luther und die hochdeutsche Schriftsprache*, in-8°, Breslau, 1883; F. A. Beck, *Wörterbuch zu Luther's Bibelübersetzung*, in-8°, Siegen, 1846; W. U. Jütting, *Biblisches Wörterbuch enthaltend eine Erklärung der alterthümlichen und seltener Ausdrücke in M. Luther's Bibelübersetzung*, in-8°, Leipzig, 1864; J. Luther, *Die Sprache Luthers in der Septemberbibel*, in-8°, Halle, 1887. La *Septemberbibel* est la première édition du Nouveau Testament de Luther. Elle a été reproduite par la phototypie : *Die Septemberbibel. Das Neue Testament, deutsch von* Mart. Luther. *Nachbildung der zu Wittenberg 1522 erschienenen 1. Ausgabe zum 400 jähr. Geburstage Luthers*, in-f°, Berlin, 1883.

Malgré son mérite littéraire, la version de Luther a été néanmoins condamnée justement par l'Église. Elle est sous plusieurs rapports défectueuse, de l'aveu même des protestants. Les contresens ne sont pas rares dans la version de Job, des Prophètes et des Épîtres. W. Grimm reconnaît que la connaissance que l'ancien moine de Wittenberg avait de l'hébreu et même du grec était fort imparfaite, et qu'il a plus d'une fois traduit d'une manière tout à fait arbitraire. W. Grimm, *Kurzgefasste Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung*, in-8°, Iéna, 1884, p. 35-36. Bunsen y a compté environ trois mille passages qui auraient besoin d'être corrigés. Voir F. Nippold, *Chr. Carl Josias Freiherr von Bunsen*, 3 in-8°, Leipzig, 1871, t. III, p. 483. Si la plupart de ces erreurs ne sont pas graves, quelques-unes ont une importance doctrinale considérable, comme dans le passage de Rom., III, 28, où aux paroles de saint Paul : « Nous pensons que l'homme est justifié sans les œuvres par la foi, » il ajoute à ce dernier membre de phrase le mot « seule »; ce qui dénature complètement la pensée de l'Apôtre, qui n'a jamais enseigné que la foi « seule » sauvait sans les œuvres. J. Emser publia, en 1523, une critique de la traduction luthérienne du Nouveau Testament, *Auss was Grund vund Vrsach Luther's Dolmatschung dem gemeinen Man billich verbotten worden sey*, in-4°, Leipzig, 1523; 2e édit., in-8°, Dresde, 1824, sous le titre d'*Annotationes*. Il y relève quatorze cents fautes et hérésies, et montre fort bien comment l'Église catholique ne peut accepter une telle version. Voir aussi G. Wicelius (Witzel), *Annotationes, das sind kurtze Verzeichnus in die Wittenbergischen newen Dolmetschung der ganzen Heiligen Bibel*, 2 in-4°, Leipzig, 1536; in-4°, Mayence, 1555, et in-f°, *ibid.*, 1557. Cf. A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, 1866, p. 149.

A cause des inexactitudes reconnues de plusieurs passages et des archaïsmes de langage, on a entrepris ces dernières années de reviser la traduction de Luther. Déjà, au XVIIIe siècle, on publia des éditions retouchées, dans lesquelles les mots trop vieillis, ou bien dont le sens était modifié, furent changés. On est arrivé ainsi à avoir sept textes différents de la traduction luthérienne. Voir C. Mönckeberg, *Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. Neues Testament*, in-4°, Halle, 1865; *Altes Testament*, in-4°, Halle, 1870-1871; O. Bertram, *Geschichte der Canteischen Bibelanstalt*, in-8°, Halle, 1863. Les tentatives de revision proprement dite augmentent le nombre de ces éditions divergentes. Voir *Das Neue Testament revidirt*, in-8°, Halle, 1867 et 1870; J. W. Grashof, *Die revidirte Ausgabe der luthers'chen Uebersetzung des Neuen Testaments kritisch beleuchtet*, in-8°, Cologne, 1868; W. Grimm, *Die Lutherbibel und ihre Textes-Revision*, in-8°, Berlin, 1874; Ed. Riehm, *Zur Revision der Lutherbibel*, in-8°, Halle, 1882; E. Kühn, *Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung*, in-12, Halle, 1883.

Sur la version même de Luther, voir J. G. Palm, *Historie der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von 1517-1534, herausgegeben von* J. M. Goze, in-4°, Halle, 1772 (avec une bibliographie, p. 4 et suiv.); G. W. Panzer, *Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers von J. 1517-1581*, in-8°, Nuremberg, 1783; 2e édit., 1791, avec des *Zusätze*, in-8°, 1791; H. Schott, *Geschichte der teutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers*, in-8°, Leipzig, 1835; G. W. Hopf, *Würdigung der Lutherischen Bibelverdeutschung*, in-8°, Nuremberg, 1847; Riehm, *Luther als Bibelübersetzer*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1884, Heft 2, p. 293-322; K. Ed. Schaub, *Ueber die niederdeutschen Uebertragungen der Lutherschen Uebersetzung des Neuen Testaments welche in 16. Jahrhundert in Druck erschienen*, in-8°, Greifswald, 1889.

III. *Bible de Zurich et autres traductions protestantes et juives.* — La Bible connue sous le nom de « Bible de Zurich » est une reproduction de celle de Luther, avec cette seule différence que la version des prophètes et des livres deutérocanoniques est l'œuvre de Conrad Pellican, Léon de Juda, Théodore Bibliander, etc. Le but de cette publication fut de donner une édition complète des Écritures en allemand, avant que Luther eût terminé son travail. Elle parut à Zurich, en 1530, in-4°, et fut réimprimée en 1531, 2 in-f°; en 1534, 2 in-4°. L'édition de 1531 et celle de 1534 contiennent une version nouvelle de Job, des Psaumes, des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Voir J. J. Mezger, *Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche*, in-8°, Bâle, 1876; J. J. Breitinger, dans J. J. Simler, *Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung des Schweizerlandes*, 3 in-8°, Zurich, 1757-1767, t. II, part. 2, p. 381 et suiv.

La traduction des Prophètes, *Alte propheten nach hebraïschen Sprache*, publiée à Worms, in-f°, 1527, et souvent réimprimée, œuvre de deux antitrinitaires, Hans Denk et Louis Hätzer, n'était pas sans mérite, au jugement de Luther lui-même, qui s'en servit pour sa propre version des livres prophétiques. Voir L. Keller, *Ein Apostel der Wiedertäufer*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 211; J. Lorch, *Die Bibelgeschichte*, t. I, p. 439; Heberle, dans

les *Theologische Studien und Kritiken,* 1855, p. 832, 889. Cf. G. G. Zeltner, *Kurzes Denkschreiben worinnen von der alten... Wormser Bibel... zugleich die Fata der Wormser Propheten,* in-4°, Altorf, 1734.

En 1630, J. Crell publia avec J. Stegman, à Rackau, in-8°, 1630, une traduction socinienne du Nouveau Testament, et en 1660, J. Fellinger, à Amsterdam, in-8°, 1660, une traduction arminienne. — En 1666, Joseph Athias édita une traduction juive-allemande de l'Ancien Testament. Elle fut publiée de nouveau sous le titre de *Biblia pentapla,* 3 in-4°, Hambourg, 1711, en colonnes parallèles, avec celles de Luther, de Piscator, de Caspar Ulenberg, et la version autorisée hollandaise, plus la traduction du Nouveau Testament, par J. H. Reitz. — Une autre version juive-allemande, par Arnheim, Füchs et Sachs, a été publiée par Zung, à Berlin, en 1838.

L'Église calviniste eut aussi ses traductions en langue allemande. La plus ancienne est celle de David Parens, qui vit le jour en 1579. Elle fut remplacée au commencement du XVII[e] siècle par celle de J. Piscator, *Bibel verdeutschte,* 4 in-4°, Herborn, 1602-1604; souvent réimprimée; elle est connue sous le nom de *Strafmich-Gott-Bibel,* à cause de la manière dont elle rend Marc, VIII, 12. On s'en servit à Berne et dans quelques autres cantons de la Suisse pour les offices liturgiques. Voir J. J. Frickart, *Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche in ehemal. Kanton Bern,* in-12, Argovie, 1846, p. 52. Une édition officielle parut à Berne, en 1684, 4 in-f° et in-4°. Le style est faible, lâche, et imite trop le latin. — Amandus Polonus publia, en 1603, une version du Nouveau Testament. — Une traduction nouvelle, à l'usage des églises calvinistes de la Suisse, faite par Hottinger, Suicer, Füsslin, etc., fut imprimée à Zurich, en 1665.

Au XVIII[e] siècle, J. F. Haug et d'autres mystiques protestants publièrent la version connue sous le nom de Bible de Berlenburg. Le titre en fait connaître le but : *Die heilige Schrift, Altes und Neues Testaments nach dem Grund-Text aufs neue übersehen und übersetzet : nebst einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes wie auch der fürnehmsten Fürbildern und Weissagungen von Christo und seinem Reich und zugleich einigen Lehren die auf den Zustand der Kirchen in unseren letzten Zeiten gerichtet sind; welchem allem noch untermängt eine Erklärung die den inneren Zustand des geistlichen Lebens, oder die Wege und Wirkungen Gottes in den Seelen, zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Ihm zu erkennen gibt,* 8 in-f°, Berlenburg, 1726-1742. Les notes mystiques sont empruntées en grande partie aux écrits quiétistes de M[me] Guyon.

Le même XVIII[e] siècle vit aussi une tentative de traduction rationaliste de la Bible, mais l'entreprise était prématurée, et son auteur, J. L. Schmidt, fut obligé de l'interrompre après la publication du Pentateuque. Son œuvre est connue sous le nom de Bible de Wertheim, parce qu'elle parut dans cette ville. *Die göttlichen Schriften von den Zeiten des Messie Jesus,* in-8°, Wertheim, 1735. C'est moins une version qu'une paraphrase, dans laquelle Schmidt s'efforce d'expliquer d'une manière naturelle tout ce qui est merveilleux dans l'Écriture. Ainsi il traduit Gen., XIX, 26, de la manière suivante : « La femme de Lot resta en arrière, et elle regarda quelque temps autour d'elle; mais elle fut saisie par les flammes et elle demeura là, enveloppée par la vapeur du bitume et raide comme une statue de pierre. » Voir *Sammlung von* (34) *Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk,* in-4°, 1738; J. N. Sinnhold, *Ausführliche Historie der Wertheim. Bibel,* in-4°, Erfurt, 1739.

Parmi les versions allemandes protestantes du XVIII[e] siècle, on remarque encore celles de J. H. Reitz (Nouveau Testament), 1703; de Triller (Nouveau Testament), 1703; de Junckherrot (Nouveau Testament), 1732; de Ch. A. Heumann (Nouveau Testament), 1748; de J. A. Bengel (Nouveau Testament), 1753; du savant orientaliste J. D. Michaelis (Ancien Testament, 13 in-4°, Gœttingue, 1769-1785; Nouveau Testament, 2 in-4°, 1790), littérale et néanmoins claire; de J. H. D. Moldenhauer (Ancien Testament, 10 in-4°, Quedlinbourg, 1774 et suiv.; Nouveau Testament, 2 in-8°, 1787 et suiv.); de Sillig, 1778; de Seiler, 1783; de Stolz, 1795; les Bibles calvinistes de Simon Grynæus, 3 in-8°, Bâle, 1776; de Vögelin, Zurich, 1781; le Nouveau Testament du théosophe Timotheus Philadelphus (J. Kayser, médecin de Stuttgart), 1733; *Die neuesten Offenbarungen Gottes verteutscht,* par C. F. Bahrdt, 4 in-8°, Riga, 1773; 3[e] édit., in-8°, Berlin, 1783, prétendue traduction qui veut faire disparaître tout le surnaturel de l'Écriture, etc.

Les traductions ont été également nombreuses au XIX[e] siècle. On peut nommer celle de Preiss, 1811; de J. Gossner, 1815; de Schafer, 1816; de G. E. Griesingen, 1824; de H. A. W. Meyer, 1829; de Prichter et Pleissner, 1830; de Boeckel, 1832; de J. K. W. Alt, 1837; de von der Heydt, 1852; de Fr. Regensdorf, 1860; de C. Weizsacker, 1875; de de Wette, 1809-1814; du baron de Bunsen, 1858-1869; de C. Reinhardt, 1878. Plusieurs de ces traductions ne comprennent que le Nouveau Testament. Les deux plus importantes sont celles de de Wette et de Bunsen. La première édition de la version de de Wette fut publiée en collaboration avec J. C. W. Augusti, 6 in-8°, Heidelberg, 1809-1814; la seconde, par de Wette seul, qui revit tout le premier travail, 3 in-8°, 1831-1833; 3[e] édit., 1838; 4[e] édit., 1858. Très versé dans la langue hébraïque, il rend mieux l'original que Luther; mais il est littéral à l'excès. La version du baron de Bunsen a été faite principalement pour la lecture publique et le service liturgique. Elle fait partie du *Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde,* 9 in-8°, Leipzig, 1858-1869. L'auteur mourut en 1860, avant d'avoir achevé son œuvre; les hagiographes ont été traduits par Ad. Kamphausen, les livres deutérocanoniques et le Nouveau Testament par H. J. Holtzmann.

IV. *Versions allemandes catholiques.* — Dès l'origine du protestantisme, pendant que les hérétiques s'occupaient avec tant d'ardeur de la traduction et des éditions de la Bible, les catholiques allemands ne restaient pas inactifs. J. Beringer publia dès 1526, à Spire, une traduction du Nouveau Testament à l'usage des catholiques; elle était en partie la reproduction de celle de Luther, mais soigneusement corrigée. J. Emser, l'année suivante, 1527, donna également une version in-folio du Nouveau Testament (sans indication de lieu). Elle fut réimprimée en 1529, à Leipzig, et elle l'a été souvent depuis. Elle n'est aussi qu'une retouche, d'après la Vulgate et les croyances catholiques, de l'ancienne traduction allemande et de celle de Luther, qui lui reprocha d'avoir labouré avec ses génisses. En 1534, parut in-f°, à Mayence, la Bible de J. Dietenberger, religieux de l'ordre de Saint-Dominique, *Biblia beider Allt vund Newen Testamenten, new verdeutscht,* et en 1537, également in-folio, Ingoldstadt, celle de J. Eck, le célèbre antagoniste de Luther. *Bibel Alt vnd New Testament, nach den Text in der hailigen Kirchen gebraucht auf hohteutsch verdolmetscht.*

La Bible d'Eck reproduisait pour le Nouveau Testament la traduction d'Emser avec quelques corrections, et, pour l'Ancien Testament, l'ancienne version allemande avec des modifications considérables faites au point de vue du style et pour la mettre pleinement d'accord avec la Vulgate. Elle fut réimprimée plusieurs fois, mais elle n'eut pas le même succès que celle de Dietenberger. Cette dernière a fait grand usage d'Emser pour le Nouveau Testament, et de la version de Léon de Juda pour les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Elle traduit la Vulgate. Les protestants ont prétendu que, pour l'Ancien Testament, elle reproduisait souvent la traduction de Luther. La vérité, c'est qu'elle emprunte à bon droit à l'ancienne traduction catholique allemande, comme l'avait fait Luther lui-même. (Voir H. Wedewer, *Johannes Dietenberger, 1475-1537; sein Leben und Wirken,* in-4°,

Fribourg-en-Brisgau, 1888). Elle fut notablement retouchée, d'abord par Caspar Ulenberg (1549-1617), *Sacra Biblia, Das ist, die ganze h. Schrift Alten und Newen Testaments, nach der letzten Sixtiner Edition*, in-f°, Cologne, 1630, et ensuite par les jésuites, connus sous le nom de théologiens de Mayence, *Das alt Testament. Das neue Testament*, in-f°, Mayence, 1661. Un second titre, probablement ajouté après coup, quand l'impression eut été complètement achevée, porte : *Bibel, das ist die heilige Schrifft A. und N. Test. nach der uralten gemeinen lateinischen, von der catholischen Kirchen bewährten und in derselbigen bishero allezeit gebrauchten Version oder Uebersetzung*, in-f°, Mayence, 1662. Dès 1666, on la réimprima in-4°, à Mayence, sous le titre de *Die catholische Bibel*, qu'elle a conservé dans un grand nombre d'éditions.

Un bénédictin de Wessobrun, Th. Erhard, en donna à Augsbourg, en 1722, une nouvelle édition, en 2 in-f°, revue et corrigée (6e édit., 1748), et un autre bénédictin d'Ettenheim-Münster, G. Cartier, une autre édition à Constance, 1751, 4 in-f°. Ignace Weitenauer, professeur de langues orientales à Inspruck, publia à Augsbourg, 4 in-8°, 1783-1789, une traduction complète de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui lui a valu les éloges des protestants eux-mêmes, à cause de son mérite littéraire et de son exactitude. Elle est accompagnée de notes destinées à établir, d'après le texte sacré, les croyances de l'Église.

Voir sur toutes les traductions catholiques qui viennent d'être énumérées, G. W. Panzer, *Versuch einer kurzen Geschichte der römisch-katholischen deutschen Bibelübersetzung*, in-4°, Nuremberg, 1781.

Mentionnons aussi les versions de J. M. Thun, évêque de Passau (Nouveau Testament incomplet), 1762; de J. Fleischutz, Fulde, 1778; de Fr. Rosalino (Ancien et Nouveau Testament), 3 in-8°, Vienne, 1792; de Seibt, Prague, 1781; de Chr. Fischer (Nouveau Testament), in-8°, Prague, 1784; Trèves, 1794; de Lauber, 1786; de Seb. Mutschelle (Nouveau Testament), 2 in-8°, Munich, 1790; de B. Weyl, Mayence, 1789; de J. G. Krach, 2 in-8°, Fribourg, 1790; 2e édit., 1812; d'un anonyme, 3 in-8°, Vienne, 1792; de Babor, 3 in-8°, Vienne, 1805; de B. M. Schnappinger (Nouveau Testament), 3 in-8°, Mannheim, 1787-1799; 3e édit., 4 in-8°, 1817-1818; de M. Wittmann, 1809; de Schwarzel (Nouveau Testament), 6 in-8°, Ulm, 1802. — Dom. von Brentano commença, en 1790, sur les textes originaux, une version assez libre et ayant quelques tendances rationalistes. Le Nouveau Testament parut à Kempten, 3 in-8°, en 1790 et suiv. (5e édit., 4 in-8°, Grätz, 1813 et suiv.). Il ne put achever l'Ancien Testament, qui fut continué, après sa mort (1794), par Th. A. Dereser et J. M. A. Scholz, 15 in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797-1833. Scholz revit le Nouveau Testament, qu'il publia en 4 in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797-1833. — J. H. Kistemaker donna en 1818-1825, 7 in-8°, à Munster, une traduction annotée du Nouveau Testament et une traduction sans commentaire, in-8°, Munich, 1825. Cette version est encore très répandue parmi les catholiques allemands. L'auteur y rectifie particulièrement les erreurs de van Ess.

Léandre van Ess, bénédictin de Marienmünster, à Paderborn, aidé par un de ses parents, Karl van Ess, publia une traduction du Nouveau Testament plus littérale que celle de Brentano, in-8°, Brunswick, 1807; 4e édit., Salzbourg, 1819. Elle fut mise à l'*Index* par un décret du 17 décembre 1821. Léandre publia seul, en 1822, à Soulzbach, la première partie de la traduction de l'Ancien Testament, et la seconde, en 1836. Il donna une Bible complète avec Wetzer, en trois parties, Soulzbach, 1840.

H. Braun, de l'ordre de Saint-Benoît, publia à Augsbourg, 10 in-8°, 1788-1797, une nouvelle traduction importante de la Vulgate (avec un *Biblisches Universallexicon*, 2 in-8°). La seconde édition fut donnée par M. Feder, 3 in-8°, Nuremberg, 1803, et la troisième par J. Allioli, 6 in-8°, Landshut, 1830-1832. Le dernier éditeur l'a complètement transformée dans ses éditions successives, et elle n'est plus connue que sous son nom. Voir ALLIOLI. Deux autres savants catholiques, Val. Loch et W. Reischl, ont également traduit l'Ancien et le Nouveau Testament, *Die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzen und erläutert*, 4 in-8°, Ratisbonne, 1851-1866. Cette traduction est très estimée.

Voir sur les traductions allemandes en général : Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 6e édit., Brunswick, 1887, § 463-464; 469-472, 479, 484-485, 488, 497-498, p. 522, 533, 543, 548, 555, 568; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, in-8°, Munich, 1866, p. 272, 398-400, 538, etc.; L. Diestel, *Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche*, in-8°, Iéna, 1869, p. 262, 644 et suiv.; *German Versions*, dans J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 3e édit., t. II, p. 114-116; O. F. Fritzsche, *Deutsche Bibelübersetzungen*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. III, p. 543-561. F. VIGOUROUX.

ALLEMANNO Jochanan, rabbin, né à Constantinople (XVe siècle), émigra en Italie, où il se lia avec Pic de la Mirandole. On a de lui un commentaire allégorique du Cantique des cantiques, *Ḥêšeq Selômôh, Désir de Salomon*, III Reg., IX, 1. Dans ce commentaire considérable, Allemanno montre une grande variété de connaissances et une rare habileté à manier la langue hébraïque. Il n'a encore paru de cet ouvrage qu'un fragment publié par Is. Sam. Reggio, et l'introduction, *Ša'ar haḥêšeq, La porte du désir*, imprimée à part, in-4°, Livourne, 1790.

1. **ALLEN** John, pasteur d'une congrégation baptiste à Spitalfields, de 1764 à 1767; puis prédicateur à New-York, où il mourut. Il publia *The spiritual Magazine, or the Christian's Grand Treasure, wherein the Doctrines of the Bible are unfolded*, Londres, 1752; réimprimé avec une préface de Romaine, 3 in-8°, Londres, 1810; *Chain of Truth*, dissertation sur l'harmonie des quatre Évangiles, 1764. Voir Wilson, *Dissenting Churches*, t. IV, p. 426.

2. **ALLEN** Thomas, ministre non conformiste anglais, né à Norwich, en 1608, mort le 21 septembre 1673. Il avait été élevé à Cambridge. On a de lui *Chain of Scripture Chronology from the Creation till the death of Christ*, in-4°, Londres, 1659, livre qui jouit à son apparition d'une grande réputation. Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. I, p. 313.

3. **ALLEN** William, né en 1532, à Rossal, en Angleterre, d'une famille catholique, fit de très brillantes études à l'université d'Oxford. Obligé de quitter son pays (1561) pour rester fidèle à sa foi, il se réfugia à Louvain, puis à Malines, où il fut ordonné prêtre (1565). Après un voyage à Rome (1567), il se fixa à Douai, où il fonda le célèbre collège anglais, destiné à préparer des missionnaires pour l'Angleterre. Il ne cessa d'ailleurs de soutenir ses compatriotes exilés pour leur religion, et de s'occuper de la conversion de sa patrie. Aussi sa vie et sa mission ont été admirablement résumées par son biographe Fitzherbert en ces mots, qui font son plus bel éloge : « Homo natus ad Angliæ salutem. » C'est à ses soins que les catholiques anglais doivent la version de l'Écriture connue sous le nom de Bible de Douai. Crée cardinal en 1587, Allen fut nommé par Sixte-Quint membre de la commission chargée de reviser la Vulgate. Sa science de l'Écriture l'avait désigné au choix du pontife. Il mourut à Rome le 16 octobre 1594. Voir Fitzherbert, *De antiquitate et continuatione catholicæ religionis in Anglia, et de Alani cardinalis vita libellus*, in-8°, Rome, 1608; Alph. Bellesheim, *Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande*, in-8°, Mayence, 1885; la Vie d'Allen placée par Th. Fr. Knox en tête de *The first and second*

Diaries of the English college Douay, edited by Fathers of the congregation of the London Oratory, in-4°, Londres, 1878; *Letters and Memorials of Cardinal Allen, with an historical Introduction*, by Th. Fr. Knox, in-4°, Londres, 1882; J. Gillow, *Literary and biographical History of the English Catholics from* 1534, t. I, p. 14-24.

1. ALLIANCES *entre les hommes.* — L'alliance entre deux peuples ou deux tribus, ou même entre des particuliers, s'appelait en hébreu *berit.* I Sam. (I Reg.), XI, 1; Jos., IX, 7, 15; Gen., XXXI, 44; I Sam. (I Reg.), XVIII, 3; XXIII, 18. De là, des confédérés étaient appelés « les hommes de l'alliance ». Gen., XIV, 13; Abdias, 7. — Les traités et conventions conclus entre peuples, de même que les contrats et conventions faits entre particuliers, portaient le nom de *berit* comme l'alliance elle-même. Voir TRAITÉS et CONTRATS. — Le mariage est quelquefois appelé « alliance, *berit*, » à cause de son analogie avec les alliances que les hommes font entre eux. Malach., II, 14 (*uxor fœderis tui*). Le mot *berit* est aussi employé métaphoriquement, Job, V, 23, en parlant des choses inanimées. — Enfin, les promesses que Dieu fit à Abraham et à sa race, à condition qu'elle le servît fidèlement, sont aussi appelées « alliance », *berit*. Cette « alliance » tient une large place dans l'histoire du peuple de Dieu. Voir ALLIANCE 2.

Les « alliances » entre particuliers étaient un pacte d'amitié, comme entre David et Jonathas, I Sam. (I Reg.), XVIII, 3, ou un accord conclu pour terminer un différend. Gen., XXXI, 44. Les « alliances » entre peuples ou tribus avaient une plus grande importance, et elles tiennent une place assez considérable dans l'histoire sainte.

I. *Rites qui accompagnaient la conclusion des alliances.* — Faire un traité s'appelait, dans les temps anciens, *kârat berit*, « couper une alliance, » Gen., XV, 18, locution correspondant au grec ὅρκια τέμνειν, τέμνειν σπονδάς, et au latin *fœdus icere, ferire, percutere*, parce que, pour mettre le traité sous la sauvegarde de la religion, on le ratifiait en offrant un sacrifice, dans lequel les victimes offertes à la divinité étaient « coupées » en deux, Gen., XV, 9-10, pour signifier le châtiment auquel se soumettait d'avance celui qui violerait la foi promise. Les contractants passaient entre les deux parties de la victime, Gen., XV, 17, en prononçant des imprécations contre celui qui manquerait à sa parole. Cf. Tite Live, I, 24. Ces rites ne sont pas indiqués ordinairement dans la conclusion des alliances mentionnées par les Saintes Écritures; mais les prophètes et le Nouveau Testament lui-même y font allusion. Jer., XXXIV, 18; Matth., XXIV, 51; Luc., XII, 46. Cf. Hérodote, II, 139; VII, 39; Xénophon, *Anab.*, II, 2, 9; Plutarque, *Quæst. rom.*, 111; Tite Live, I, 24; XXI, 45. En général, le serment seul est mentionné, soit entre peuples, Jos., IX, 15; soit entre individus. Gen., XXVI, 28; XXXI, 53; I Reg., XX, 16; IV Reg., XI, 4. L'alliance était sollicitée par un envoi de présents. III Reg., XV, 18; Is., XXX, 6; I Mach., XV, 18. Cf. *Iliade*, XIX, 243-246. Un festin accompagnait l'accord des parties. Gen., XXVI, 30; Exod., XXIV, 11; II Reg., III, 12, 20. On choisissait quelquefois un signe permanent de l'alliance convenue, ainsi qu'on le verra plus loin. Gen., XXXI, 45. Cf. Pausanias, III, XX, 9. Un traité durable était appelé « pacte de sel », Num., XVIII, 19; II Par., XIII, 5; cf. Lev., II, 13; parce que le sel empêche la corruption, et peut-être aussi parce que, comme chez les Arabes, celui qui avait mangé du sel avec une autre personne était lié à elle à jamais par les droits sacrés de l'hospitalité. K. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhague, 1772, p. 48. Dès une haute antiquité, on faisait déjà les traités d'alliance par écrit. C'est ainsi que, vers l'époque de Moïse, le traité conclu entre le pharaon Ramsès II et le roi des Khétas ou Héthéens, et qui est parvenu jusqu'à nous, fut gravé sur une tablette d'argent. Voir F. Vigouroux, *Les Héthéens de la Bible*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 374-379. Chez les Juifs, nous ne trouvons de traité écrit que du temps des Machabées. I Mach., VIII, 23-32; XV, 16-21.

II. *Histoire des alliances du peuple de Dieu.* — 1° *Du temps des patriarches.* — Abraham fit alliance en Palestine avec des chefs chananéens. Gen., XIV, 13. Ses alliés s'unirent à lui pour poursuivre les troupes de Chodorlahomor, qui avaient pillé Sodome et emmené captif Lot, neveu d'Abraham. Gen., XIV, 13-16, 24. Le saint patriarche fit également un traité avec Abimélech, roi de Gérare, sur l'initiative de ce prince. Gen., XXI, 22-32. Ce traité fut renouvelé entre Isaac et le successeur d'Abimélech. Gen., XXVI, 26-31. Dans ces deux traités, les parties contractantes s'engagent simplement à ne pas se nuire l'une à l'autre à perpétuité. Gen., XXI, 23; XXVI, 29.

2° *Depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'établissement de la royauté.* — Avant Moïse, rien n'empêchait les Hébreux de faire alliance, à leur gré, avec leurs voisins et avec les autres peuples en général. La loi défendit de contracter aucune alliance soit politique, soit même matrimoniale, avec les tribus chananéennes, à cause du danger de séduction religieuse, Exod., XXIII, 32; XXXIV, 15-16; Deut., VII, 2-4; danger très réel, comme le prouve l'exemple de Salomon, III Reg., XI, 1-8, et d'Achab, III Reg., XVI, 31; mais elle n'interdit point de s'allier avec les autres nations, qui ne pouvaient pas faire courir le même péril aux Hébreux, parce qu'elles n'étaient pas mêlées avec eux comme les Chananéens habitant la Palestine. — Depuis Moïse jusqu'à l'établissement de la royauté, nous ne trouvons expressément mentionnée qu'une seule alliance, celle de Josué avec les Gabaonites. Elle était contraire à la loi qui vient d'être rapportée, mais elle avait été obtenue par fraude de la part des Gabaonites. Jos., IX, 3-27. Pendant la période des Juges, l'absence d'un pouvoir central et le morcellement des tribus empêchèrent la conclusion d'alliances avec les peuples voisins. Nous voyons seulement que Jephté essaya, mais sans succès, de faire un traité avec les Ammonites. Jud., XI, 12-28. Diverses allusions du livre des Juges, I, 16; IV, 11. 17-22; V, 24, et du premier livre des Rois, XV, 6; XXX, 29, semblent indiquer qu'il existait une alliance au moins tacite entre les Hébreux et les Cinéens. Elle devait remonter jusqu'à Moïse, qui était le gendre d'un Cinéen, Jéthro. Jud., I, 16.

3° *Sous les rois.* — Quand la royauté eut été établie en Israël, les rois firent souvent alliance avec leurs voisins pour des raisons politiques et commerciales. David donna le premier l'exemple. Pendant que la persécution de Saül l'obligeait à mener une vie errante, sa situation précaire et la nécessité d'avoir des appuis lui firent rechercher l'amitié de divers princes, comme celle d'Achis, roi philistin de Geth, I Reg., XXVII, 2-12; XXVIII, 1-2; du roi de Moab, I Reg., XXII, 3-4. Il épousa Maacha, fille du roi de Gessur, II Reg., III, 3; il entretint les meilleures relations avec Naas, roi des Ammonites. II Reg., X, 2. Quand il fut devenu célèbre par ses victoires, le roi d'Émath, Thoü, lui envoya Joram, son fils, pour l'en féliciter. II Reg., VIII, 9-10. Mais la plus célèbre de ses alliances est celle qu'il contracta avec Hiram, roi de Tyr, III Reg., V, 1, qui lui envoya des ouvriers pour construire son palais. II Reg., V, 11.

Salomon, comprenant tout le parti qu'il pouvait tirer de l'alliance avec les Phéniciens, marcha sur les traces de son père : il fit un traité formel avec Hiram, III Reg., V, 12, et il en profita pour tirer du Liban une partie des matériaux nécessaires à la construction du temple et pour obtenir de lui les maçons de Gebal et les autres ouvriers dont il avait besoin. III Reg., V, 6-11, 14, 18. Plus tard, il s'associa même au roi de Tyr pour le voyage fructueux du pays d'Ophir. III Reg., IX, 26-28; X, 11, 22. Cette union entre les Israélites et les Phéniciens laissa un profond souvenir dans la mémoire des Juifs; car, plus de deux cent cinquante ans plus tard, Amos, le prophète-berger de Thécué, annonçait à Tyr que Dieu la châtierait parce qu'elle « avait oublié l'alliance fraternelle » qui

l'unissait aux enfants de Jacob. Amos, I, 9. Salomon fit aussi avec le pharaon d'Égypte une alliance qui fut scellée par un mariage, III Reg., III, 1; IX, 16, et qui lui fournit le moyen de faire avec ce pays le commerce des chevaux. III Reg., X, 28-29. Il y eut sans doute également une alliance entre la reine de Saba et Salomon, III Reg., X, 1-13, dont l'habileté politique consista principalement à se lier avec ses voisins dans l'intérêt de son commerce.

Après le schisme des dix tribus, l'antagonisme des deux royaumes de Juda et d'Israël les porta l'un et l'autre à contracter des alliances offensives et défensives avec leurs voisins pour attaquer l'ennemi ou pour se défendre plus efficacement. Ces alliances expliquent en grande partie les événements de cette époque. Ainsi il est très probable que l'invasion du pharaon Sésac dans le royaume de Juda, III Reg., XI, 40; XII, 2; XIV, 25-26; II Par., X, 1; XII, 2-4, fut provoquée par le roi d'Israël Jéroboam Ier, qui avait trouvé un refuge en Égypte pendant les dernières années de Salomon, et qui jugea cette diversion très utile pour asseoir son autorité dans le nord de la Palestine, en paralysant Roboam et l'empêchant de tourner ses armes contre lui. Ce même antagonisme entre Israël et Juda engagea les successeurs de Jéroboam et de Roboam à rechercher l'alliance des rois syriens de Damas. C'étaient les plus proches voisins du royaume des dix tribus, et ils pouvaient lui être très nuisibles, s'ils prenaient parti contre lui. Les rois d'Israël devaient donc s'efforcer de s'assurer leur bienveillance; ceux de Juda, au contraire, ne devaient rien négliger pour les indisposer contre le royaume schismatique. Asa y réussit, et fit tourner contre Israël les armes de Benadad. III Reg., XV, 16-20. Dieu désapprouva d'ailleurs par ses prophètes ces alliances dangereuses pour la religion. II Par., XVI, 7. Cf. III Reg., XX, 35-43.

Cependant une autre politique prévalut pendant la seconde période de l'existence du royaume des dix tribus. Après avoir été en guerre avec Juda depuis son établissement, c'est-à-dire pendant une soixantaine d'années, Israël, sous le règne d'Achab, fit la paix avec Josaphat, et cette paix dura autant que la dynastie d'Achab elle-même. Juda reconnut les faits accomplis, il comprit qu'il y avait avantage, dans l'intérêt de sa propre sécurité, à ne pas attirer les Syriens dans la Palestine du Nord; car, s'ils en devenaient une fois les maîtres, il serait lui-même incapable de leur résister. L'alliance avec Israël, livré à l'idolâtrie, était du reste dangereuse pour la religion, IV Reg., VIII, 26; II Par., XXII, 2-4, et Dieu, pour ce motif, la désapprouva. II Par., XIX, 2; cf. XXV, 7. L'union subsista néanmoins jusqu'au règne de Jéhu. IV Reg., IX, 27; II Par., XXII, 8-10. Sous Jéroboam II et Amasias, il y eut une nouvelle guerre entre les deux royaumes. IV Reg., XIV, 8-14; II Par., XXV, 17-24. Les hostilités s'aggravèrent du temps d'Achaz, roi de Juda, et de Phacée, roi d'Israël. Celui-ci se ligua avec Rasin, roi de Syrie, pour venir plus facilement à bout d'Achaz. IV Reg., XVI, 5; II Par., XXVIII, 5-6. Le roi de Juda, effrayé de cette ligue, eut recours à la protection de Téglathphalasar, roi d'Assyrie. IV Reg., XVI, 7-9; II Par., XXVIII, 16.

L'intervention de l'Assyrie dans les luttes intestines de Juda et d'Israël marque une nouvelle période dans l'histoire du peuple de Dieu. La puissance ninivite était destinée à anéantir le royaume des dix tribus, comme celui de Syrie, et l'effroi qu'elle causait devait avoir pour résultat de jeter Israël et même Juda dans les bras de l'Égypte. Non seulement les livres historiques, mais aussi les livres prophétiques de cette époque sont remplis de traits ou d'allusions se rapportant à ces événements. L'Assyrie s'imposait par la force, et n'était par conséquent acceptée volontiers que par un petit nombre; la majorité était portée vers l'Égypte, qu'on croyait assez puissante pour résister aux Assyriens, et qui était intéressée elle-même à les éloigner de son voisinage; elle apparaissait ainsi comme une libératrice aux yeux de la plupart des habitants de la Palestine. Les prophètes faisaient tous leurs efforts, afin d'enlever cette illusion à leurs compatriotes : ils y réussissaient mal. Osée, le dernier roi d'Israël, s'allia avec le pharaon Sua (Sabacon) pour secouer le joug de Salmanasar, roi de Ninive, IV Reg., XVII, 4, ce qui amena la ruine du royaume d'Israël. A Jérusalem, sous Ézéchias, un fort parti, contre lequel Isaïe s'éleva avec la plus grande force, poussait également à l'alliance avec l'Égypte. Is., XXX, 2-4. Cette puissance, se sentant gravement menacée, après avoir abandonné Israël à son malheureux sort, intervint contre Sennachérib, quand il ravageait le royaume de Juda : le pharaon Tharaca fit marcher ses troupes contre les Assyriens, IV Reg., XIX, 9, et les battit. Hérodote, II, 141. Sous le règne de Manassé, fils d'Ézéchias, l'Égypte, soumise à l'Assyrie, fut incapable de soutenir ses anciens alliés, et Juda dut se soumettre à l'Assyrie. II Par., XXXIII, 11. Manassé figure sur les listes des tributaires d'Asaraddon, roi de Ninive, *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 16, ligne 3, de même que sur celles d'Assurbanipal, fils et successeur d'Asaraddon. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1883, p. 355, ligne 3. Josias, roi de Juda, refusa l'alliance de Néchao, roi d'Égypte, peut-être pour rester fidèle à l'Assyrie, II Par., XXXV, 20-21; mais la ruine de Ninive et les victoires de Néchao mirent les Juifs sous la domination de l'Égypte. IV Reg., XXIII, 29, 33-35. La première campagne de Nabuchodonosor contre Jérusalem, IV Reg., XXIV, 1-2, 7, fut probablement la conséquence de la campagne de Néchao contre le roi de Babylone. Jer., XLVI, 2. Jérusalem, malgré les avis de Jérémie, tenta à plusieurs reprises de secouer le joug des Chaldéens; Sédécias fit alliance avec l'Égypte. Ezech., XVII, 15. Cette alliance devait lui être aussi fatale qu'à Osée, roi d'Israël. L'armée égyptienne obligea les Chaldéens à suspendre le siège de Jérusalem, Jer., XXXVII, 10; mais, quand elle eut été battue, ce fut la dernière heure du royaume de Juda. IV Reg., XXV, 1-21; II Par., XXXVI, 13-20; Jer., XXXIX, 1-10; LII, 1-30.

4° *Du temps des Machabées.* — Lorsque la Judée recouvra son indépendance, grâce aux exploits de Judas Machabée, ce héros, afin de pouvoir lutter contre la puissance redoutable des rois de Syrie, fit un traité d'alliance avec les Romains. I Mach., VIII, 22-32. Ce traité fut renouvelé par Jonathas, I Mach., XII, 1, et par Simon Machabée. I Mach., XV, 17. Les Romains signifièrent en conséquence aux peuples voisins des Juifs de les respecter. I Mach., XV, 16-23. Voir J. T. Krebs, *Decreta Romanorum pro Judæis facta*, Leipzig, 1768. Le premier livre des Machabées mentionne également une alliance entre les Juifs et les Lacédémoniens. I Mach., XII, 2; XIV, 20. L'Écriture ne nous apprend plus rien sur les traités d'alliance des Asmonéens; mais nous savons par Josèphe que Jean Hyrcan, après avoir été battu par le roi de Syrie, Antiochus Sidète, en 128 avant notre ère, renouvela le traité avec les Romains. *Ant. jud.*, XIII, IX, 2. Ce renouvellement fut funeste à la Judée. Pompée, en 63 avant J.-C., profita des divisions qui existaient entre Hyrcan et Aristobule pour imposer un tribut au pays. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. Plus tard, Hérode le Grand, malgré son origine iduméenne, fut placé comme roi, par le sénat de Rome, à la tête des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIV, 5.

III. *Fidélité des Israélites dans leurs alliances.* — Un des traits du caractère israélite fut la fidélité aux alliances. Josué avait été trompé par les Gabaonites; il n'en regarda pas moins comme inviolable l'alliance qu'il avait contractée avec eux. Jos., IX, 19. Dieu obligea d'ailleurs son peuple d'être fidèle à ses promesses en le châtiant toutes les fois qu'il y manquait. Saül n'ayant pas respecté la parole qui avait été donnée aux Gabaonites au moment de la conquête de la Palestine, tout le peuple eut à souffrir de la famine qui fut la punition de cette violation du traité. II Reg., XXI, 1-10. Le prophète Ézéchiel annonça au roi de Juda, Sédécias, les malheurs qui fondraient sur lui à cause de son infidélité au traité conclu avec Nabucho-

donosor. Ezech., XVII, 16. L'histoire de Jonathas Machabée nous offre plusieurs exemples de cette fidélité aux alliances, I Mach., X, 67-89; XI, 41-51, qui valut aux Juifs une grande réputation auprès des rois d'Égypte et de Syrie.

F. VIGOUROUX.

2. **ALLIANCE** *entre Dieu et l'homme* (hébreu : *berît*). — Dans le sens strict, il ne peut y avoir d'alliance entre Dieu et l'homme, parce que l'alliance suppose une certaine égalité entre les deux contractants, et que l'homme doit une obéissance entière à Dieu et ne peut traiter avec lui. Mais Dieu, par analogie avec les alliances que les hommes font entre eux, a bien voulu « faire alliance » avec ses serviteurs. — 1° Il la fit avec Noé après le déluge. Gen., IX, 9, 11, 13. Comme les hommes qui faisaient alliance entre eux prenaient toujours en Orient un signe sensible comme mémorial perpétuel de leur alliance (cf. Gen., XXXI, 44-48), l'arc-en-ciel fut le « signe de l'alliance », Gen., IX, 13, entre Dieu et Noé. — 2° Le Seigneur fit aussi avec Abraham « une alliance », Gen., XV, 18; XVII, 7, etc., par laquelle il lui assura la possession de la terre de Chanaan, Gen., XV, 18-21; XVII, 19, et une grande puissance, Gen., XXII, 17-18; cf. Deut., XXVI, 17-18; la circoncision en fut « le signe », Gen., XVII, 10-11, 13; Act., VII, 8; elle fut renouvelée avec Isaac et Jacob. Lev., XXVI, 42. La terre de Chanaan devint ainsi « la terre de l'alliance ». Ezech., XXX, 5; Hebr., X, 9. — 3° Il y eut également « alliance » entre Dieu et son peuple d'Israël, quand il lui donna le Décalogue. Exod., XXXIV, 27, 28; Lev., XXVI, 15; Deut., IV, 13; V, 2. Cette alliance, renouvellement de celle qui avait été conclue avec les patriarches, Exod., XXIV, 7-8, eut pour signe le sabbat. Exod., XXXIV, 27-28. Elle fut plusieurs fois réitérée dans le cours de l'histoire sainte. Deut., XXIX, 1, 12, 14, 25; Josue, XXIV, 1-27; II Par., XV, 12; XXIII, 16; XXIX, 10; XXXIV, 31; I Esdr., X, 3-4; II Esdr., IX, 38; X, 29. Cf. Is., XLIII, 6; XLIX, 8. — 4° Dieu se lia aussi par un pacte spécial avec les prêtres et les lévites. Num., XXV, 12; Deut., XXXIII, 9; II Esdr., XIII, 29 (hébreu); Mal., II, 4-5. — 5° Enfin il fit de même avec David : il lui promit par Nathan, son prophète, que son royaume durerait à jamais, II Reg., VII, 16; et le saint roi appelle cette promesse « un pacte éternel ». II Reg., XXIII, 5. Voir aussi Ps. LXXXVIII, 4-5, 29-38; Is., LV, 3; Jer., XXXIII, 20-22.

L'alliance entre Dieu et l'homme, ne pouvant pas être une alliance proprement dite, est de la part de Dieu une « promesse » qu'il exécute fidèlement, Gal., III, 16 (*promissiones*), 17-22; une « faveur », comme l'appelle le Psalmiste (*misericordiam meam, hésed*, Ps. LXXXVIII (hébreu, LXXXIX), 29); mais comme il veut traiter sa créature avec égards, et que les alliances entre les hommes sont généralement accompagnées de serments, il veut bien se soumettre à cet usage et « jurer » qu'il tiendra ses promesses, Deut., IV, 31; Hebr., VI, 13-20, de même que, selon les coutumes orientales, il a donné un signe extérieur de l'alliance. De là vient que cette alliance du Seigneur est appelée « son serment ». Ps. CIV, 8-11; Luc., I, 73.

Cette alliance entre Dieu et les enfants de Jacob est cause que le judaïsme est appelé « l'ancienne alliance », de même que le christianisme est appelé « la nouvelle alliance », conformément à la prophétie de Jérémie, XXXI, 31-33 (voir *Manuel biblique*, t. II, n° 1006, 7e édit., p. 564-565), et les explications données par saint Paul dans ses Épîtres. Hebr., VIII, 8-13; X, 16. Cf. Gal., IV, 24. Dieu a fait avec tous les hommes, par Jésus-Christ, une alliance plus parfaite qu'avec les Juifs. Les mots « Ancien Testament et Nouveau Testament » désignent souvent, dans le langage ordinaire, les livres inspirés de l'ancienne et de la nouvelle loi (cf. II Cor., III, 14); mais ils signifient aussi, dans plusieurs cas, l'ancienne et la nouvelle alliance elles-mêmes. Le mot « testament » n'est d'ailleurs que la traduction du mot hébreu *berit*, que les Septante ont traduit par διαθήκη, d'où est venue la traduction latine : *testamentum*. Voir TESTAMENT. Cf. Russell, *On the Old and New Covenants*, 2e édit., 1843; Kelly, *The divine Covenants*, Londres, 1861.

3. **ALLIANCE** (*Livre de l'*), hébreu : *séfér habberît;* Septante : τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης; Vulgate : *volumen fœderis.* C'est le nom qui est donné au Décalogue, Exod., XXIV, 7, parce qu'il contient les conditions de l'alliance contractée entre Dieu et son peuple, et aux lois et aux ordonnances qui en sont le complément ou le développement. Exod., XX-XXIII. Les rationalistes ont beaucoup discuté sur l'antiquité du livre de l'Alliance. Plusieurs d'entre eux, comme M. Dillmann, le regardent comme une des parties les plus anciennes du Pentateuque. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. II, p. 600-601. Cette partie de l'Exode est l'œuvre de Moïse, comme la Genèse et le reste du Pentateuque. Voir PENTATEUQUE. — Le « livre de l'Alliance » est aussi nommé IV Reg., XXIII, 2, et dans ce passage il ne désigne pas un livre aujourd'hui perdu, comme l'ont pensé quelques interprètes, Trochon, *Introduction générale*, 1886, t. I, p. 499; mais il est synonyme du « livre de la Loi », trouvé par Helcias dans le temple de Jérusalem. IV Reg., XXII, 8. On ne sait pas avec certitude si, par « livre de la Loi », il faut entendre tout le Pentateuque ou seulement le Deutéronome; mais, quoi qu'il en soit, il est appelé « livre de l'Alliance », parce qu'il contient l'histoire de l'alliance de Dieu avec son peuple.

ALLIOLI Joseph Franz, exégète catholique allemand, né à Sulzbach, en Bavière, le 10 août 1793, mort à Augsbourg, le 22 mai 1873. Il étudia la théologie à Landshut, sous J. M. Sailer, et fut ordonné prêtre à Ratisbonne, le 11 août 1816. Après deux ans consacrés au ministère, il se rendit, sur la proposition et aux frais du gouvernement bavarois, à Vienne, où il passa deux ans, et à Rome et à Paris, où il passa un an, qu'il employa à se perfectionner dans la connaissance des langues orientales. Il entra ainsi en relations avec Hammer, le cardinal Mai et Silvestre de Sacy. De retour en Bavière, il fut, au mois d'août 1821, *privat-docent;* en 1823, professeur extraordinaire, et enfin, en 1824, professeur ordinaire de langues orientales, d'exégèse et d'archéologie bibliques à Landshut. En 1826, quand l'université fut transférée de Landshut à Munich, Allioli alla habiter la capitale de la Bavière. Il fut recteur de l'Université en 1830. Une infirmité l'obligea de renoncer à l'enseignement. Il devint, en 1835, chanoine de Ratisbonne, et, en 1838, doyen du chapitre d'Augsbourg, dignité qu'il conserva jusqu'à sa mort, en 1873.

Il publia dès 1819 : *Aphorismen über den Zusammenhang der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, aus der Idee des Reichs Gottes*, in-8°, Ratisbonne, 1819. Ces *Aphorismes* furent suivis, en 1821, des *Häusliche Alterthümer der Hebräer nebst biblischer Geographie;* en 1825, des *Biblische Alterthümer*, in-8°, Landshut, 1825; nouvelle édition revue en 1844; *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, dans laquelle L. C. Grätz a rédigé la partie géographique, et Haneberg, la partie religieuse, 2 in-8°, Landshut, 1843-1844. Ce *Manuel* est donné comme le complément de la traduction de la Bible de l'auteur. C'est cette traduction qui a fait la réputation d'Allioli. Il la publia pour la première fois en 1830, sur le conseil de J. M. Sailer. Elle ne fut d'abord qu'un remaniement de celle de H. Braun (13 in-8°, Augsbourg, 1788-1805) et de Feder (*Die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, übersetzt von H. Braun; zweite Auflage verbesserte von M. de Feder*, 3 in-8°, Nuremberg, 1803), et elle parut sous ce titre : *Uebersetzung der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, aus der Vulgata, mit Bezug auf den Grundtext, neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erlaütert, dritte Auflage von Allioli umgearbeitet*, 6 in-8°, Nuremberg, 1830-1835.

Mgr Charles d'Argenteau, archevêque de Tyr, nonce à Munich, sur le rapport de Mgr Ziegler, évêque de Lintz, et de Mgr Wittmam, évêque de Comana, prévôt de Ratisbonne, délégués à cet effet par le Souverain Pontife, approuva la traduction allemande d'Allioli, le 11 mai 1830 : « Per essere esattamente conforme all'antica Volgata Latina autentica, sia esente da qualunque cosa, che possa meritare censura, si permetta da sua Santità di fare di detti Libri (del Pentateuco e del libro di Giosuè) la publicazione; ben inteso pero che alla versione accennata vi siano ne' dovuti luoghi le annotazioni cavate dai SS. Padri, o da dotti e cattolici scrittori. » Dans Allioli, *Die heilige Schrift*, 3e édit., 1838, t. I (p. XXXV). Une quatrième édition parut en 1843, suivie bientôt d'une cinquième et d'une sixième, à laquelle fut ajouté le texte latin de la Vulgate. La traduction allemande d'Allioli est très estimée comme œuvre littéraire, et on l'a adoptée dans une multitude de livres classiques et d'eucologes catholiques.

Les notes qu'Allioli a jointes à son commentaire ont été traduites en français par l'abbé Gimarey, dans son *Nouveau commentaire littéral, critique et théologique, avec rapport aux textes primitifs, sur tous les livres des divines Écritures, par M. le Dr J. F. d'Allioli, traduit de l'allemand en français sur la 6e édition, traduction revue et approuvée par l'auteur, avec le texte latin et la version française en regard,* 10 in-8°, Paris, 1853-1854. Comme le commentaire allemand est assez maigre, le traducteur français y a ajouté des notes nouvelles, qui se sont multipliées avec les éditions successives du *Nouveau commentaire.* L'œuvre de M. Gimarey a eu un grand succès en France. Voir GIMAREY. Sur Allioli, consulter *Literarischer Handweiser,* 1873, n° 136, col. 240; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland,* p. 536, 538; *Sitzungsberichte der philol.-philos. und hist. Classe der k. bairischen Akademie der Wissenschaften zu München,* 1874, p. 162.

ALLIX Pierre, théologien protestant, français, né à Alençon en 1641, mort à Londres, le 3 mars 1717. Son père, qui était pasteur calviniste, dirigea ses premières études, qu'il continua ensuite à Saumur et à Sedan. Il étudia particulièrement l'hébreu et le syriaque, et travailla avec le célèbre pasteur Claude à une nouvelle traduction française de la Bible. Il fut successivement pasteur à Saint-Agobille en Champagne (1668), et à Charenton, près de Paris (1670). Lors de la révocation de l'édit de Nantes, il se réfugia en Angleterre, où il devint chanoine et trésorier de la cathédrale de Salisbury. Ses ouvrages, écrits les uns en français, les autres en latin ou en anglais, sont nombreux. On y remarque : 1° *Réflexions sur les cinq livres de Moïse pour établir la vérité de la religion chrétienne,* t. I, in-8°, Londres, 1687, et in-12, Amsterdam, 1687. Le second volume, publié d'abord en anglais à Londres, in-8°, 1688, fut traduit par l'auteur en français, sous le titre de *Réflexions sur les livres de l'Écriture Sainte pour établir la vérité de la religion chrétienne,* in-8°, Amsterdam, 1689. Ouvrage qui, malgré la réputation dont il a joui, est mal écrit et sans méthode. — 2° *De Messiæ duplici adventu, dissertationes duæ adversus Judæos,* in-12, Londres, 1701. Allix y annonce la seconde venue du Christ pour l'an 1720, ou, au plus tard, pour l'an 1736. — 3° *The Book of Psalms, with an Abridgment of each Psalm, and Rules for the interpretation of the sacred Book,* in-8°, Londres, 1701. L'auteur voit des prophéties dans tous les psaumes. Le commentaire est bref et sans valeur. — 4° *Diatriba de anno et mense natali Jesu Christi,* in-8°, Londres, 1707, etc. Allix veut prouver dans cet opuscule que Jésus-Christ est né au printemps, non en hiver. Il traite aussi du recensement de Quirinius, des mages, etc. Voir Eug. et Em. Haag, *La France protestante,* t. I, p. 61-66; Ch. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France,* 2 in-12, Paris, 1853, t. I, p. 345.

1. 'ALLÔN, mot hébreu qui signifie « chêne ». 1° Il est pris pour un nom de lieu dans la Vulgate, sous la forme Élon. Jos. XIX, 33. Voir ÉLON. — 2° Il entre dans la composition du nom qui désigne l'endroit où fut ensevelie Déborah, nourrice de Rébecca. Gen., XXXV, 8. Voir 'ALLÔN BAKUT. — 3° C'est enfin un nom d'homme. I Par., IV, 37. Voir ALLÔN 2.

2. ALLON (hébreu : *'Allôn,* « chêne, » Septante : 'Αλών), Siméonite, père de Sephaï et ancêtre de Ziza. I Par., IV, 37.

3. 'ALLÔN BÂKÛT, Septante : Βάλανος πένθους; Vulgate : *Quercus fletus,* « chêne des pleurs. » Gen., XXXV, 8. Nom du lieu où fut ensevelie Déborah, nourrice de Rébecca, près de Béthel. Il y avait là un grand chêne qui fut ainsi surnommé parce qu'on y célébra avec les lamentations ordinaires les funérailles de Déborah. A cause de la rareté relative des grands arbres en Palestine, ceux qu'on y rencontrait étaient très estimés; on campait volontiers à leur ombre, et on les choisissait aussi comme lieux de sépulture. Cf. Jud., XI, 6, 19; I Reg., XXXI, 13.

ALLOPHYLES, mot grec, 'Αλλόφυλοι, qui signifie proprement « étrangers, d'une autre race », mais qui désigne dans la traduction des Septante et même dans les auteurs classiques (Reland, *Palestine,* p. 41, 75, 76) les Philistins, qui étaient regardés comme des étrangers en Palestine, parce qu'ils n'étaient pas de la même race que les autres habitants du pays. Les Septante ont conservé leur nom, Φυλιστιείμ, dans le Pentateuque et dans Josué; partout ailleurs, ils les ont appelés 'Αλλόφυλοι. Notre version latine des Psaumes ayant été faite sur le grec des Septante, elle a rendu Ps. LIX, 10; LXXXII, 8; LXXXVI, 4; CVII, 10, par *alienigenæ,* traduction d' 'Αλλόφυλοι, le nom des Philistins, qui ont gardé leur nom propre dans le reste de la Vulgate. Dans le titre du Psaume LV, 1, où il est aussi question des Philistins, la Vulgate a retenu la forme grecque : *Allophyli.*

ALLOUPH, 'ALLÛF, « chef de famille, » φύλαρχος, Zach., IX, 7; XII, 5, 6, titre qui était donné spécialement aux chefs des tribus iduméennes. Gen., XXXVI, 15-19; Exod., XV, 15; I Par., I, 51-54. La Vulgate traduit *'allûf* par *dux.* Cette traduction, par un mot générique et vague, d'un terme spécial et caractéristique fait disparaître un titre propre aux Iduméens qui n'est pas sans importance dans l'original, où il fournit une preuve nouvelle de la connaissance exacte qu'avaient les auteurs sacrés des choses dont ils parlent.

'ALMÂH est un mot hébreu qui fait partie d'une des plus importantes prophéties messianiques d'Isaïe, VII, 10-17, et qui sert souvent à la désigner. Rasin, roi de la Syrie Damascène, et Phacée, roi d'Israël, étaient en marche pour assiéger Jérusalem. En l'apprenant, Achaz, sa cour et tout son peuple tremblèrent comme les arbres de la forêt agités par le vent. Isaïe, sur l'ordre de Dieu, vint rassurer le roi de Juda et lui prédire l'insuccès de ses adversaires, VII, 1-9. Un oracle si favorable ne paraît pas avoir ranimé la confiance d'Achaz. Aussi le prophète, ou plutôt le Seigneur par sa bouche, proposa-t-il au roi incrédule de demander dans n'importe quel domaine de la nature un signe, un prodige capable de confirmer la vérité de l'heureuse nouvelle. Par un motif de fausse piété, pour ne pas tenter le Seigneur, Achaz refusa. Isaïe se tournant alors vers les princes de la maison royale, groupés autour d'Achaz, leur reproche leur incrédulité, injurieuse pour lui et méprisante pour Dieu qui l'a envoyé. Pour la vaincre et malgré le refus du roi, le Seigneur lui-même donnera à tous un signe : « Voici! L'*'almâh* concevra et enfantera un fils, et elle l'appellera Emmanuel. Il mangera du beurre et du miel jusqu'à ce

qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien. Car, avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont les deux rois te font peur sera dévasté. »

Les catholiques reconnaissent dans l'*'almâh* de cet oracle la Vierge devenue mère du Messie sans lésion de sa virginité; leur interprétation est attaquée par les exégètes juifs et rationalistes. 1° L'étymologie; 2° l'emploi biblique du mot *'almâh;* 3° le contexte de l'oracle; 4° l'application qu'en a faite saint Matthieu; 5° la tradition juive; 6° la tradition chrétienne, démontreront l'interprétation catholique et excluront 7° les explications opposées. Il restera 8° à rendre compte du tardif accomplissement du signe proposé.

I. *Étymologie.* — Saint Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 108, et tous les anciens commentateurs à sa suite ont fait dériver *'almâh* de la racine hébraïque *'âlam,* qui signifie « cacher, soustraire aux regards, » et lui ont donné le sens de vierge cachée, tenue loin du commerce des hommes et conservée dans l'intégrité la plus absolue. Les jeunes filles d'Israël, les rabbins nous l'apprennent, ne se montraient pas en public. Aussi était-ce une circonstance extraordinaire de voir dans les rues, à des époques de grande tristesse pour le peuple, les vierges ordinairement renfermées dans les maisons. II Mach., III, 19; III Mach., I, 18. (Dans la langue phénicienne, *'almâh* signifie aussi « vierge » et a la même étymologie qu'en hébreu. Voir l'inscription trouvée en 1879 dans l'île de Chypre. *Corpus inscriptionum semiticarum,* t. I, ch. II, art. I, n° 86, part. II, ligne 9, p. 97).

Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1037, contesta le premier l'ancienne étymologie et refusa de trouver dans l'expression *'almâh* l'idée de vierge proprement dite. La rattachant à la racine arabe *'alimah,* qui signifie *être nubile* et d'où dérivent les mots : *'élem,* jeune homme à qui pousse la barbe; *'ûlamath,* fille en âge d'être mariée; *'ailam,* fille nubile, il lui donna le sens de jeune personne parvenue à la puberté. Cette étymologie, qui reste fort discutable, n'implique pas nécessairement le nouveau sens attaché au mot *'almâh.* « Schultens, *De defectibus hodiernis linguæ hebrææ,* Leyde, 1761, n° CLXXIX, avait déjà remarqué que le sens qu'on donne au verbe arabe *'alimah* ne peut être qu'une signification dérivée. Gesenius lui reproche de l'avoir soutenu sans preuve. Mais la preuve est toute trouvée d'elle-même. Si le mot arabe désignait primitivement les impressions de l'âge nubile et le désir du mariage, il ne pourrait jamais sans contradiction s'appliquer à un enfant qui n'est pas en âge de puberté, ces deux idées, *nubile* et *non nubile,* étant aussi contradictoires que celles de *jeune* et de *vieux.* Or le fait est que, chez les Arabes, on appelle *'ûlam* un tout jeune enfant depuis le moment de la naissance jusqu'à la puberté, c'est-à-dire jusqu'au mariage : *Adolescens a nativitate ad juventutem,* dit Golius, *et juvenis plenæ ætatis ita ut barba labiorum emergat.* Il en est de même en chaldéen, comme le prouve la paraphrase chaldéenne du chapitre VII d'Isaïe, où non seulement la mère d'Emmanuel est appelée *'ûlémetâ',* mais l'enfant lui-même... est appelé *'ûlemâ'.* Le mot arabe désigne encore un serviteur, *puer,* et la même figure se trouve dans toutes les langues, l'idée de service, de subordination, s'attachant naturellement à celle d'un enfant ou d'un jeune homme en tutelle. Il paraît donc manifeste que le mot *'ûlam* réveille l'idée de jeunesse avant de réveiller celle d'inclination au mariage, et qu'il a un sens bien plus étendu. » Le Hir, *Les trois grands prophètes,* Paris, 1877, p. 78 et 79. Si la dérivation nouvelle était véritable, le mot *'almâh* signifierait donc originairement *jeune fille.*

II. *Usage biblique du mot 'almâh.* — Quelle qu'en soit d'ailleurs l'étymologie, son emploi dans la Bible en fixe le sens d'une façon décisive; car l'usage peut donner à un mot un sens très éloigné de la signification étymologique. Or, dans la Bible, *'almâh* désigne toujours une jeune fille vierge. En dehors du texte que nous étudions et abstraction faite de l'expression musicale *'al-'alamôt,* Ps. XLV, 1; I Par., XV, 20, qui selon l'explication la plus probable indique un cantique à exécuter par des voix aiguës, voix de soprano, voix de femmes (voir ALAMOTH), le mot *'almâh* se rencontre six fois dans la Bible. Deux fois, Gen., XXIV, 43; Exod., II, 8, il désigne certainement une vierge non mariée, une *betûlâh* qu'aucun homme n'a connue. Gen., XXIV, 16. Le psaume LXVII, 28, parle de *'alamôt* jouant du tambourin auprès de l'arche. Or les femmes employées à des fonctions religieuses étaient plutôt des jeunes filles vierges que des femmes mariées. Les amantes de l'époux mystique du Cantique, I, 2, sont des *'alamôt,* c'est-à-dire de jeunes vierges, honnêtes et pudiques, qui l'auraient volontiers accepté en mariage. Les *'alamôt* sans nombre, distinctes des reines et des concubines ou épouses du second rang, Cant., VI, 7 et 8, sont des jeunes filles, leurs suivantes, ou des vierges destinées à la couche royale. Dans les Proverbes, XXX, 19, l'*'almâh* est encore une vierge ou, au moins, une jeune fille réputée telle. Le sens, en effet, des adages de ce passage est le suivant : Il est difficile de reconnaître qu'un aigle a traversé les airs, qu'un navire a fendu les flots de la mer, qu'un reptile a glissé sur un rocher; il n'est pas moins difficile de constater qu'une jeune fille a cessé d'être vierge, ou par quelles manœuvres un homme a pu séduire une vierge, puisque la femme adultère, prise en flagrant délit, sait cacher son crime, qu'elle nie effrontément.

Le mot *'almâh* a donc dans la Bible la signification de vierge intacte. Aussi saint Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 108, concluait-il en ces termes sa discussion sur le sens de cette expression : « Autant que je puis m'en souvenir, je ne crois avoir jamais trouvé *alma* dans le sens de femme mariée, mais toujours dans le sens de vierge, et de vierge encore jeune, dans les années de l'adolescence, car il peut se faire qu'une vierge soit âgée. Or celle-ci était encore jeune, quoiqu'elle ne fût plus un enfant, mais nubile. » Il lançait encore aux Juifs ce défi : « Que les Juifs nous montrent donc un passage des Écritures où *alma* désigne seulement une jeune fille et non pas une vierge, et alors nous reconnaîtrons que dans les paroles d'Isaïe : *Voici qu'une vierge concevra et enfantera* doit s'entendre, non d'une vierge cachée (dans la maison), mais d'une jeune fille déjà mariée. » *Contra Jovinian.*, I, 32, t. XXIII, col. 254-255. Le prophète a donc choisi une expression qui rend mieux l'idée de jeune fille vierge que les synonymes *na'ârâh,* qui désigne une jeune personne mariée, Ruth, II, 5; IV, 12, ou non mariée, III Reg., I, 2; Esth., II, 3, et *betûlâh,* qui désigne une vierge jeune ou vieille.

III. *Contexte de l'oracle.* — D'ailleurs le contexte établirait à lui seul cette signification de vierge dans la prophétie d'Isaïe. « Il est à remarquer que le texte original se sert ici de deux participes présents : Voici que la Vierge (suppléez : *sera*) *étant enceinte et enfantant;* dans ces deux conjonctures, elle demeurera dans toute sa pureté virginale. Si le prophète avait adopté ce tour : Voici que la Vierge *concevra et enfantera,* on aurait pu entendre : celle qui est vierge *maintenant* concevra et deviendra mère, et l'on aurait pu supposer qu'elle cesserait d'être vierge. » Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* t. II, p. 16, note *a.* Les mêmes participes désignent des femmes enceintes. Gen., XVI, 11; XXXVIII, 24; Judic., XIII, 5 et 7. La phrase dans laquelle ils sont unis à *'almâh* doit s'interpréter au sens composé plutôt qu'au sens divisé : Isaïe a présenté à l'esprit une *vierge* enceinte, une *vierge* enfantant. D'autre part, le Seigneur annonçait un signe, *'ôt,* c'est-à-dire un prodige, en signe de la véracité de la prédiction. Où serait le prodige, si une vierge concevait et enfantait par les voies ordinaires, si, vierge jusqu'alors, elle perdait par sa fécondité l'honneur de la virginité? Le prodige consiste dans l'union de la virginité et de la

maternité, dans une vierge-mère. Tertullien, *Adversus Judæos,* IX, t. II, col. 618-619; S. Irénée, *Adversus hæreses,* III, XXI, 6, t. VII, col. 953; S. Jérôme, *In h. loc.,* t. XXIV, col. 108; Théodoret, *In Isaiam,* VII, 14, t. LXXXI, col. 275. L'article placé devant *'almâh* indique alors non seulement une vierge déterminée et présente à l'esprit du prophète, mais aussi une vierge fameuse et unique. S. Chrysostome, *In h. loc.,* t. LVI, col. 84.

Enfin cette *'almâh* sera la mère du Messie. Son fils, Emmanuel, est roi du pays de Juda, Is., VIII, 8; IX, 6; à cause de lui, son royaume sera délivré de la puissance d'Assur, VIII, 10. Il sortira de la race presque éteinte de David, sera rempli de l'esprit de Dieu et gouvernera son peuple avec justice. Sous son sceptre régnera la paix la plus parfaite, et le mal disparaîtra de la sainte montagne de Sion. Les nations idolâtres se convertiront en masse et viendront partager avec les Juifs le bonheur de vivre sous un chef si pacifique, XI. De l'aveu des rationalistes eux-mêmes, tous les caractères de ce roi sont messianiques, Emmanuel est donc le Messie. Or le Messie n'a pas d'autre père que Jéhovah. Ps. CIX, 3. Le prophète Michée, V, 2 et 3, qui le fait apparaître « dès le commencement, dès les jours de l'éternité », mentionne sa mère et ne dit rien de son père. Jérémie, XXXI, 22, annonce sa naissance miraculeuse d'une femme. L'*'almâh,* mère d'Emmanuel, le donnera donc au monde sans le concours d'aucun homme; elle restera vierge dans l'enfantement même.

IV. *Application de l'oracle faite par les évangélistes.* — Saint Matthieu, I, 18-23, a donné l'interprétation authentique de l'oracle d'Isaïe, en affirmant que la miraculeuse conception de Jésus dans le sein de Marie en était l'accomplissement. L'évangéliste ne constate pas l'accord fortuit de deux faits; son but manifeste est de prouver aux Juifs, pour lesquels il écrit, que Marie est la mère du Messie. La prophétie ainsi réalisée annonçait donc une conception virginale; au sentiment de l'apôtre, l'*almâh* devait être une vierge-mère. En vain, les commentateurs rationalistes veulent-ils interpréter la formule : « Tout cela fut fait afin que fût accompli ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète, » comme si elle signifiait : Tout cela est arrivé de telle sorte que les paroles du prophète, quoique relatives à un sujet différent, peuvent s'appliquer au fait de la conception de Jésus. Adopter cette explication, « c'est contredire aussi bien le texte que l'esprit des écrivains du Nouveau Testament : le texte, car ni πληροῦσθαι, dans une telle connexion, ne peut signifier autre chose que : s'accomplir, *ratum fieri, eventu comprobari;* ni ἵνα, ὅπως, autre chose que : à cet effet, *eo consilio ut,* attendu que l'adoption d'un ἵνα ἐκβατικόν n'est venue que de difficultés dogmatiques; l'esprit, car rien n'est plus contraire qu'une telle explication aux idées juives des écrivains évangélistes. » Strauss, *Vie de Jésus,* traduction de Littré, Paris, 1853, t. I, p. 196. Le récit de l'annonciation, Luc., I, 31, renferme une allusion évidente à l'oracle d'Isaïe. En annonçant à Marie le prodige qui allait s'opérer en elle, l'ange reproduit presque littéralement les paroles du prophète, selon la teneur de la version des Septante. La Vierge de Nazareth, familiarisée avec les prophéties de l'Ancien Testament, put comprendre qu'elle était l'*'almâh* prédite par Isaïe.

V. *La tradition juive.* — L'application d'Isaïe, VII, 14, faite par saint Matthieu, nous fait connaître quelle était au premier siècle de l'ère chrétienne l'interprétation juive de ce passage. Elle n'eût pas convaincu les contemporains de l'évangéliste de la virginale maternité de Marie, s'ils n'eussent reconnu dans l'oracle l'annonce prophétique de la miraculeuse conception du Messie. Le Targum de Jonathan ben Uzziel traduit *'almâh* par une expression équivalente, *'ullêmeta'*. La version syriaque de l'Ancien Testament, faite, au sentiment de quelques critiques, par des Juifs un siècle avant notre ère, et qui est en tout cas fort ancienne, donne à ce mot le sens de vierge, *'alimto.* Une traduction antérieure et d'origine juive, celle des Septante, rend ici, dans un passage où il s'agit d'enfantement, *'almâh* par παρθένος, la vierge au sens strict, et non par son synonyme νεᾶνις. Ses auteurs avaient donc l'idée de virginité dans l'esprit. Après Jésus-Christ, il est vrai, Aquila, Symmaque et Théodotion employèrent l'expression νεᾶνις, qui désigne une jeune fille sans égard à sa virginité. Mais il est permis de penser avec saint Justin, *Dialogus cum Tryphone,* t. VI, col. 644 et 673; saint Irénée, *Adversus hæreses,* III, 21, t. VII, col 950, et saint Jean Chrysostome, *Hom. in Matth.,* V, 2, t. LVII, col. 56-57, qu'ils avaient intérêt à tempérer la force du mot *'almâh* et à affaiblir la preuve que les chrétiens en tiraient contre le judaïsme. Les Juifs adoptent aujourd'hui l'interprétation de ces traducteurs plus récents; mais « ils se mettent en contradiction avec leur propre tradition ». Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* t. II, p. 108.

VI. *La tradition chrétienne.* — Les Pères de l'Église ont unanimement et formellement reconnu dans l'*'almâh* la Vierge, mère du Messie. Le père Tailhan, *Analysis biblica* de Kilber, Paris, 1856, t. I, p. 354, a dressé la liste de leurs témoignages. Ils ne sont pas les simples échos de l'interprétation de saint Matthieu, et dans la controverse avec les Juifs ils tirent leur principal argument de la traduction des Septante, qu'ils lisaient et commentaient. Un antique monument des catacombes romaines confirme la tradition écrite. Dans une chambre sépulcrale du cimetière de Priscille, que M. de Rossi fait remonter aux confins de l'âge apostolique, Marie (fig. 102) est représentée assise, la tête à demi couverte d'un voile court et transparent, et portant dans ses bras l'enfant Jésus, qui se retourne vers elle. Debout à côté de la vierge-mère, un homme tient d'une main un volume roulé et montre de l'autre une étoile. Dans ce personnage jeune et austère, vêtu en philosophe, M. de Rossi reconnaît Isaïe. Paul Allard, *Rome souterraine,* 2e édit., Paris, 1877, p. 380-381; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 683. Cette image, peinte au plus tard dans la première moitié du second siècle, est donc une illustration de l'oracle d'Isaïe.



102. — Isaïe prophétisant la Vierge mère d'Emmanuel. Peinture du cimetière de Sainte-Priscille.

Deux fois seulement dans le cours des siècles chrétiens, des écrivains catholiques ont adopté une explication opposée à celle de la tradition. Au XIIe siècle, André de Saint-Victor, dans son commentaire d'Isaïe, exposa l'opinion des rabbins sur l'*'almâh.* Selon eux, la mère d'Emmanuel est la jeune femme du prophète; car la naissance du Messie, que les contemporains d'Isaïe ne devaient point voir, ne pouvait être un signe de la délivrance prochaine de Jérusalem. André n'ose pas réfuter cette interprétation : Les rabbins répondraient facilement aux arguments qu'il

leur opposerait, il craint leurs railleries et ne dit mot de la tradition chrétienne. Cette conduite pusillanime amena Richard de Saint-Victor à écrire la réfutation que ne voulait pas entreprendre son confrère. Dans un premier livre, *De Emmanuele*, il mit en pleine lumière l'interprétation catholique de cet oracle. Un disciple d'André, très attaché à l'enseignement de son maître, voulut le défendre. Richard écrivit contre lui un second livre sous le même titre et résolut toutes les difficultés. *Pat. Lat.*, t. CXCVI, col. 21 et 601-666; Trochon, *André de Saint-Victor*, Paris, 1876; *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, p. 31-36. Au siècle dernier, un prêtre catholique, Isenbiehl, enseigna d'abord dans son cours d'exégèse au séminaire de Mayence, en 1773, puis dans un écrit, *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel*, 1778, que la prophétie d'Emmanuel ne concerne le Messie ni au sens littéral ni même au sens spirituel. La citation de saint Matthieu n'est qu'une accommodation historique ou plutôt une simple allusion. Dans le texte d'Isaïe, l' *ʿalmâh* est une jeune fille, restée inconnue, qui était présente à l'entretien du prophète et du roi. Elle était enceinte ou pouvait le devenir, et le temps nécessaire pour que son enfant atteignît l'âge de discrétion ne devait pas s'écouler avant la délivrance de Jérusalem. Le livre d'Isenbiehl, condamné par plusieurs Facultés de théologie et par la plupart des évêques d'Allemagne, fut réprouvé, le 20 septembre 1779, par Pie VI dans le bref *Divina Christi voce* comme contenant une doctrine et des propositions respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, pernicieuses, erronées, favorisant l'hérésie et hérétiques. *Bullarium romanum Pii VI*, t. VI, nº CCXXX, Rome, 1843, p. 146. Isenbiehl se soumit et rétracta son erreur, dont la condamnation solennelle a certainement confirmé l'interprétation messianique et traditionnelle de l'oracle d'Isaïe. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le* XVIIIᵉ *siècle*, 3ᵉ édit., t. V, 1855, p. 95-97.

VII. *Interprétations fausses.* — Les exégètes juifs postérieurs à l'ère chrétienne et les exégètes rationalistes rejettent l'interprétation messianique et y substituent des explications différentes. Pour les uns, l' *ʿalmâh* est une jeune fille idéale, et le prophète a fait l'hypothèse suivante : « Si une jeune fille concevait actuellement, elle pourrait, quand elle enfantera, nommer son fils Emmanuel; car dans ce court intervalle de quelques mois, ceux qui oppriment la Judée auront perdu toute puissance de nuire. » Le langage catégorique d'Isaïe ne se prête pas à une telle hypothèse; le prophète parle d'une personne réelle, il la voit et la montre, il annonce un fait qui se réalisera. Pour la même raison, l' *ʿalmâh* n'est pas un symbole; elle ne représente ni Jérusalem, la citadelle vierge, qui devait être à l'abri des rois confédérés, ni la maison royale de David, destinée à survivre et à se perpétuer en de nombreux rejetons. C'est une personne vivante qui assurément est pour le royaume de Juda et son roi un signe de protection et de perpétuité, mais qui dans l'avenir messianique deviendra la mère d'Emmanuel.

Elle n'est pas non plus la femme ou l'une des femmes du prophète, car Isaïe l'aurait nommée *nebîʾâh*, « prophétesse, » et aurait parlé d'une conception ordinaire, comme il le fait plus loin, VIII, 3 et 4. D'ailleurs la femme d'Isaïe, mère de Šeʾâr-Yâšûb, VII, 3, n'est plus une *ʿalmâh*, et seuls les besoins de la cause font supposer qu'Isaïe prit une autre épouse. Enfin Emmanuel n'est pas le fils du prophète; la famille d'Isaïe n'a pas eu l'honneur de servir de souche au Messie. Plusieurs commentateurs catholiques cependant ont pensé que l' *ʿalmâh* était réellement l'épouse d'Isaïe, en reconnaissant en elle toutefois une figure de la Vierge, mère du Messie. Cette explication, exposée déjà du temps de saint Jérôme, se concilie difficilement avec l'interprétation de saint Matthieu, qui semble exclure l'idée de figure; elle doit être rejetée pour les raisons qui précèdent. D'ailleurs l'analogie manquerait entre le type et l'antitype. Comment une conception et une naissance tout ordinaires représenteraient-elles une conception et une naissance virginales? — L' *ʿalmâh* n'est pas davantage la femme d'Achaz. Ce roi n'a pas eu d'autre fils qu'Ézéchias. Or Ézéchias était peut-être âgé de neuf ans déjà, à l'époque de cette prophétie, saint Jérôme, *In h. loc.*, t. XXIV, col. 109, et quoique roi et descendant de David, il n'a pas reproduit les autres caractères d'Emmanuel. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 43, t. VI, col. 567-570. — Serait-elle une princesse royale, fille d'Achaz? Nägelsbach a imaginé qu'une fille de ce prince, non encore mariée, avait perdu son honneur, et que le prophète dénonçait ce triste secret au roi et à sa cour. Cette explication singulière repose uniquement sur des hypothèses hasardées et ne s'harmonise pas avec l'ensemble de la prophétie.

VIII. *Tardif accomplissement du signe donné par Dieu.* — L'interprétation purement messianique de l'oracle soulève une sérieuse difficulté. Le signe proposé par Isaïe, à savoir, la miraculeuse conception de l'*ʿalmâh* et la naissance d'Emmanuel, devait être actuel ou se réaliser dans un avenir très rapproché, puisqu'il devait rassurer Achaz et sa cour contre l'invasion menaçante des deux rois confédérés de Syrie et d'Éphraïm. Or la conception et la naissance du Messie n'ont eu lieu que 750 ans plus tard. Leur prédiction ne pouvait donc rendre confiance à Juda troublé.

Diverses solutions ont été proposées. Pour Gaspard Sanchez, *In Isaiam, h. l.*, et Baltus, *La religion chrétienne prouvée par l'accomplissement des prophéties*, Paris, 1728, l. II, p. 140, et l. IV, p. 261; *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, Paris, 1737, t. III, ch. XVI, p. 118-120, la conception virginale d'Emmanuel, loin d'être un signe de la délivrance prochaine du royaume de Juda, trouvait dans cette délivrance sa propre confirmation. Ils distinguent deux prophéties; la réalisation de la première fortifiait la foi de la seconde. La connexion du discours présente la naissance de l'enfant annoncé comme un signe de la prochaine protection de Dieu sur Juda, et la difficulté ne saurait être éludée.

La supposition de Rosenmüller et de Delitzsch qu'Isaïe, ayant reçu en même temps révélation de la naissance virginale du Messie et de la prochaine délivrance de Juda, n'a pas su distinguer les temps et a cru à tort les deux événements contemporains, n'est pas admissible, car elle introduit l'erreur dans la pensée du prophète, et gratuite, car certainement Isaïe n'attendait pas le Messie dans un avenir rapproché. Le livre d'Emmanuel dans son entier et toutes les autres prophéties messianiques du recueil manifestent clairement que pour le fils d'Amos la venue du Messie devait être postérieure à l'invasion assyrienne et même au retour de la captivité. La supposition d'une première réalisation de la prophétie sous le règne d'Achaz dans l'enfantement miraculeux d'une vierge, qui fût pour les contemporains une garantie immédiate et infaillible de la protection divine, n'est pas justifiée par l'histoire. L'hypothèse du double sens littéral, adoptée par Schegg, *Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt*, Munich, 1850, t. I, p. 87 et 88, ne paraît pas plus admissible. L'oracle signifierait que dans le temps nécessaire à une conception et à un enfantement ordinaires, c'est-à-dire dans l'espace d'une année, la tranquillité reviendrait pour Juda et prédirait en même temps la naissance miraculeuse du Messie. Mais en quoi consisterait le signe annoncé? Consisterait-il dans la prédiction de la naissance d'un enfant du sexe masculin, ou dans le nom symbolique donné à l'avance comme gage de salut, ou dans la merveilleuse destinée d'Emmanuel? Le prétendre serait négliger l'essentiel de la prophétie. De plus, comment est-il possible qu'un seul et même texte signifie à la fois une conception et une naissance ordinaires et la conception et la naissance virginales du Messie?

Il est plus simple et plus rationnel de dire que si la

prédiction d'un événement éloigné, quel qu'ait été son objet, dans la bouche d'un prophète légitimement envoyé de Dieu et ayant attesté sa mission divine par des oracles antérieurs, devait avoir, au moins pour des croyants, une grande autorité, une prophétie messianique avait une efficacité plus grande pour ranimer la confiance de Juda. Le signe futur était une manifestation éclatante de la providence de Dieu envers son peuple. Fidèle à sa coutume de consoler les siens dans la détresse en faisant briller à leurs yeux les espérances messianiques, Dieu, par un argument du plus au moins, en annonçant la miraculeuse naissance du Messie, laisse entendre qu'il peut accomplir des prodiges pour sauver Juda du péril qui le menace. L'infidèle Achaz a pu ne pas comprendre le consolant oracle, qui du reste ne s'adressait pas à lui seul, mais à « la maison de David ». Is., VII, 13. Pour elle, le signe donné, en ravivant les espérances messianiques, fournissait l'assurance d'une victoire prochaine. Enfin l'obscurité que laissait dans les esprits un signe si éloigné disparut bientôt, car la naissance du second fils d'Isaïe fut un signe prochain de la délivrance de Juda, VIII, 1-4. Voir ACHAZ.

IX. *Ouvrages catholiques à consulter.* — Tostat, *In locum Isaiæ, c. VII... commentarium, opera,* Cologne, 1613, t. XII; Bossuet, *Explication de la prophétie d'Isaïe sur l'enfantement de la sainte Vierge,* dans ses *Œuvres,* édit. de Versailles, 1815, t. III, p. 1-29; Calmet, *Dissertation sur ces paroles d'Isaïe : Voici,* etc., dans son *Commentaire littéral,* Paris, 1726, t. V, p. 583-589; Baltus, *Défense des prophéties de la religion chrétienne,* Paris, 1737, t. II, ch. IX-XIV, et t. III, ch. XVI-XVIII; Jung, *Ausführliche Rechtfertigung der Gründe für die Erklärung der Stelle Is. 7, 14 auf Jesum und Mariam,* Heidelberg, 1778; *Widerlegung des Gesprächs zwischen Isenbiehl und Jung,* Heidelberg, 1779; Zwerger, *Vindiciæ vaticinii Isaiæ, 7, 14 de Emmanuele,* Fribourg-en-Brisgau, 1779; Schmitt, *De celeberrimo vaticinio Is.,* 7, Aschaffenbourg, 1779; Molkenbuhr, *De Emmanuele et prophetissa ab Isaia c.* 7 et 8 *prænunciatio,* Munster, 1810; Kistemaker, *Weissagung vom Emmanuel,* Munster, 1824; Vercellone, *Apologie de saint Jérôme,* dans les *Annales des sciences religieuses,* Rome, septembre 1836, ou dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1838, t. XVII, p. 361-375; Reinke, *Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel,* Munster, 1848; Patrizi, *De Evangeliis libri tres,* Fribourg-en-Brisgau, 1853, l. III, dissert. XVI, p. 135-153; Fillion, *Essais d'exégèse,* etc., Lyon, 1884, p. 1-99; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 394-421. E. MANGENOT.

1. **ALMATH** (hébreu : *ʿÂlémet,* « couverture [?] »; Septante : Ἐλημεμέθ), neuvième fils de Béchor, fils de Benjamin. I Par., VII, 8.

2. **ALMATH** (hébreu : *ʿAllémét ;* Septante : Γαλεμάθ), ville sacerdotale de la tribu de Benjamin, I Par., VI, 60 (hébr. : 45), appelée Almon (hébreu : *ʿAlmôn ;* Septante : Γάμαλα) dans Jos., XXI, 18. Ce changement de terminaison se retrouve dans d'autres mots comme Naaratha, Jos., XVI, 7; Naʿărân (Vulgate : Noran), I Par., VII, 28. Almath est probablement la dernière forme sous laquelle le nom est parvenu jusqu'à nous et subsiste encore dans *ʿAlmît,* nom de l'endroit avec lequel on identifie généralement l'ancienne cité benjamite. *Khirbet ʿAlmît* est un lieu couvert de ruines, situé au nord-est de Jérusalem. Sur le sommet de la colline s'élevait une petite ville, aujourd'hui complètement détruite, à part une vingtaine de citernes et d'habitations souterraines creusées dans le roc. Sa position correspond parfaitement aux données de la Bible, où Almath est citée entre Gabée (aujourd'hui *Djébaʿ*) et Anathoth (*ʿAnâtâ*), I Par., VI, 60. Voir la carte de la tribu de Benjamin.

Aurait-elle été fondée par Alamath (hébreu : *ʿAlémét*), I Par., VIII, 36, l'un des descendants de Benjamin, qui lui aurait donné son nom? C'est possible. Il y a au moins similitude frappante entre les deux mots, et il est curieux de voir auprès d'ʿAlamath un autre descendant de Benjamin, Azmoth, dont le nom en hébreu, *ʿAzmavét,* répond exactement à celui d'une ville mentionnée comme Almath entre Géba et Anathoth, I Esdr., II, 24; II Esdr., XII, 29, et identifiée avec le village actuel d'Hizmeh, à très peu de distance au nord de *Khirbet ʿAlmît.* Les fondateurs seraient ainsi rapprochés comme leurs villes.

Le Targum de Jonathan, II Reg., XVI, 5, a rendu *Bahurim* par *Almat :* identification que certains auteurs maintiennent encore comme possible. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1881, p. 45. Nous la croyons peu conforme aux faits qui se rattachent à Bahurim. Voir BAHURIM. A. LEGENDRE.

ALMON, Jos., XXI, 18, nom de la ville appelée Almath dans I Par., VI, 60. Voir ALMATH 2.

ALMONAZIR Jérôme, dominicain espagnol du couvent de Ciudad-Rodrigo, enseigna la théologie et l'Écriture Sainte à Burgos, à Valladolid et à Alcala pendant plus de quarante ans, avec une grande réputation de science. Il mourut en 1604, âgé de plus de quatre-vingts ans. Il fit paraître, en 1588, un commentaire du Cantique des cantiques, 2 in-4°, Alcala. Cet ouvrage d'érudition étendue suppose une grande connaissance des Pères et des commentateurs grecs et hébreux. Tout se rapporte selon lui à l'Église de la loi ancienne et à l'Église de la loi nouvelle. Possevin, qui en fait l'éloge, lui trouve de nombreux et étonnants traits de ressemblance avec le commentaire de Louis de Léon. Cf. Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. I, p. 334; Quétif, *Scriptores ordinis Prædicatorum,* t. II, p. 355. E. LEVESQUE.

1. **ALMOSNINO** Moïse, fils de Baruch, rabbin de Salonique, né en 1523, renommé parmi ses coreligionnaires à cause de sa science et de son éloquence, composa : 1° *Yedê Moseh, Les mains de Moïse,* commentaire sur les cinq Megillot, c'est-à-dire sur le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther. Imprimé avec le texte, in-4°, Salonique, 1572, et sans le texte, in-4°, Venise, 1597. 2° *Penê Môseh, La face de Moïse,* commentaire sur le Pentateuque. Il n'a pas été imprimé, mais se trouve manuscrit à la bibliothèque d'Oppenheim.

2. **ALMOSNINO** Samuel, rabbin de Salonique au XVIe siècle. Outre une explication du commentaire de Raschi sur le Pentateuque, on a de lui un commentaire sur les douze petits prophètes, in-f°, Amsterdam, 1724-1727. E. LEVESQUE.

ALMUG, *'almug,* nom du bois de santal dans le texte hébreu de I (III) Reg., X, 11, 12. Le second livre des Paralipomènes, IX, 10, 11, porte *'algum,* au lieu de *'almug.* Les deux mots ne diffèrent que par une simple métathèse, qui s'explique facilement dans un mot étranger. *'Almug* est, en effet, un nom sanscrit, importé à Jérusalem par les marins de Salomon avec le bois lui-même, auquel ils conservèrent la dénomination qui le désignait dans son lieu d'origine, c'est-à-dire dans l'Inde. Voir SANTAL.

ALOÈS, hébreu : *'ăhâlim,* Num., XXIV, 6; Prov., VII, 17; *'ăhâlôt,* Ps. XLV, 9; Cant., IV, 14. Dans le livre des Nombres, le mot *'ăhâlim* désigne une espèce d'arbre; dans les autres passages, *'ăhâlîm* et *'ăhâlôt* signifient une espèce de parfum. Les Septante et la Vulgate ont rendu le mot hébreu par « tentes », σκηναί, *tabernacula,* dans les Nombres, XXIV, 6; dans les autres passages, les Septante ont traduit στακτή (Vulgate : *gutta*), Ps. XLIV (XLV), 9, et conservé le mot hébreu sous la forme ἀλώθ, ἀλωή, Cant., IV, 14; ils l'ont omis dans les Proverbes, VII, 17 (ou du

moins ils ne rendent que par un mot, κροκίνον, la myrrhe et l'aloès). Dans ces deux derniers passages, la Vulgate traduit : *aloe.* Saint Jean, qui mentionne ce parfum dans son Évangile, XIX, 39, l'appelle ἀλοή. Le mot grec n'est sans doute qu'une altération du nom oriental, qui devint ἀλοή par suite d'une confusion avec l'aloès médicinal (fig. 103), confusion produite par la ressemblance de son. Le mot



103. — *Aloes socotrina.*
Plante grasse, de la famille des Liliacées, dont on tire une résine amère et purgative. Hauteur : 0^{m} 50 centimètres.

hébreu lui-même est vraisemblablement d'origine étrangère : on l'a rapproché du nom malais de ce parfum, *agila* (sanscrit : *agura*). Les Portugais le reçurent sous ce nom dans son pays d'origine, et l'appelèrent en conséquence *pao d'aguila,* d'où est venu, en donnant au mot oriental un sens portugais, le nom bizarre de *bois d'aigle,* lequel est l'origine de sa dénomination scientifique, *Aquilaria.*

I. *Aloès, arbre.* — Le mot *'ăhâlîm* est employé pour la première fois dans la prophétie de Balaam, s'adressant à Israël :

Qu'elles sont belles, tes tentes, ô Jacob!
Tes pavillons, ô Israël!
Comme des vallées ombreuses,
Comme des jardins sur les rives d'un fleuve,
Comme les *'ăhâlîm* que Jéhovah a plantés,
Comme les cèdres près des eaux. Num., XXIV, 5-6.

Quoique les anciens traducteurs, la version syriaque comme les Septante et saint Jérôme, aient donné à *'ăhâlîm* dans ce passage des Nombres le sens de « tentes », — c'est le sens ordinaire de ce substantif, en le prononçant *'ôhâlîm,* — on ne peut guère douter, d'après le contexte et le parallélisme, qu'il ne signifie un arbre. Déjà le Targum d'Onkélos le traduit par « aromates », traduction encore inexacte, mais qui montre que le targumiste avait bien vu que *'ăhâlîm* était ici la même expression qui dans les livres sapientiaux indiquait un parfum. On s'accorde généralement aujourd'hui à reconnaître que Balaam parle d'un arbre précieux et odorant, digne d'être comparé au cèdre; mais quel était cet arbre? Son identification souffre des difficultés. Il ne saurait être question de la plante d'ornement qu'on cultive parmi nous sous le nom d'aloès, laquelle n'est pas un arbre. Depuis Celse, qui a consacré à ce sujet une longue dissertation dans son *Hierobotanicon,* t. I, p. 135-171, on suppose communément que le



104. — Branche d'*aquilaria agallocha* avec boutons de fleurs. — Au haut, à droite, bouquet de fleurs épanouies; au-dessous, graine et fleur isolée épanouie; au bas, section de la fleur.

'ăhâlîm est l'*Aquilaria agallocha,* appelé d'abord par les Grecs ἀγάλλοχον, puis aussi ξυλαλόη, ou bois d'aloès. L'*Aquilaria agallocha* n'est encore connu qu'imparfaitement des botanistes. Il croît dans l'Inde septentrionale. C'est un arbre qui atteint trente-cinq mètres de haut et plus de trois mètres de circonférence. L'écorce du tronc est unie et couleur cendrée; les branches sont grises, avec de légères bandes brunes, le bois blanc (fig. 104). Est-ce de cet arbre qu'a voulu parler Balaam? Beaucoup le nient, parce que, disent-ils, cet arbre ne poussait point dans le pays de Moab, ni en Mésopotamie, patrie du devin païen. Il est pourtant possible que Balaam, connaissant le bois qu'on importait comme parfum, ait réellement voulu parler de l'arbre qui le produisait, arbre qu'il n'avait jamais vu, mais dont il avait entendu faire l'éloge. Cette identification, sans être certaine, est du moins probable. En tout cas, si le *'ăhâlîm* des Nombres n'est pas l'arbre qui produit le parfum appelé aloès, les éléments nous manquent pour le déterminer. D'après plusieurs commentateurs, c'est aussi de l'aloès-arbre qu'il est question dans le Cantique des cantiques, IV, 14, et alors l'on devrait expliquer ce passage comme celui des Nombres; toutefois il est possible que l'auteur du Cantique ne parle que du parfum de l'aloès.

II. *Aloès, parfum.* — Le parfum d'aloès dont il est question Ps. XLV (XLIV), 9; Prov., VII, 17; Joa., XIX, 39, est un bois fourni par l'*Aquilaria agallocha,* ou une essence qu'on en tire On donne aussi aujourd'hui ce nom au bois de l'*Aloexylon agallochum,* originaire de Cochinchine; mais il y a tout lieu de croire que les Hébreux connais-

saient seulement celui qui était tiré de l'Inde, c'est-à-dire le bois de l'*Aquilaria agallocha*, et qui leur arrivait probablement par l'Arabie. Dioscoride en a fait la description suivante : « Le bois d'*agallochos* est importé de l'Inde et de l'Arabie; il est semblable au bois de thuya, exhale une bonne odeur, est très amer au goût... On le brûle comme l'encens. » (I, 21.) On l'appelle aujourd'hui calambac. Tout le bois de l'*Aquilaria agallocha* n'est pas également odorant, mais seulement les veines noires qu'on trouve dans l'arbre. Il n'acquiert même ordinairement ses qualités précieuses que lorsqu'il commence à dépérir. On l'enterre souvent dans la terre pour développer son parfum. Il résulte de là que le parfum d'aloès est rare, et, par suite, d'un prix élevé. On obtient aussi une essence parfumée d'aloès en pilant le bois dans un mortier, et en le faisant ensuite infuser dans l'eau bouillante, jusqu'à ce que l'huile flotte à la surface. À cause de son prix élevé, on mêlait ordinairement le parfum d'aloès avec des parfums moins coûteux, comme nous le voyons dans saint Jean, où nous lisons, XIX, 39 : « Nicodème vint aussi, apportant un mélange d'environ cent livres de myrrhe et d'aloès, » pour embaumer le corps de Notre-Seigneur. Il est à croire que l'aloès y était en petite quantité, et la myrrhe en abondance. Dans tous les passages de l'Ancien Testament où ce parfum est nommé, il entre toujours dans une énumération d'aromates dont la myrrhe fait partie : « La myrrhe, l'aloès et la casse parfument ses vêtements. » Ps. XLV (XLIV), 9. « J'ai parfumé ma couche de myrrhe, d'aloès et de cinnamome. » Prov., VII, 17. « Là sont le nard et le safran, la canne odorante et le cinnamome, avec tous les arbres aromatiques, la myrrhe, l'aloès, et tous les parfums les plus précieux. » Cant., IV, 13-14. L'aloès est encore aujourd'hui en Orient un des parfums les plus estimés et les plus recherchés. Voir J. de Loureiro, *Flora Cochinchinensis*, 2 in-4°, Lisbonne, 1790, t. I, p. 267-268; J. F. Royle, *Illustrations of the Botany of the Himalayan mountains*, 2 in-f°, Londres, 1839, t. I, p. 171-174; t. II, pl. 36 (en couleur); Id., dans Kitto's *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862, t. I, p. 89; B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. I, p. 47.

F. VIGOUROUX.

ALOHÈS, hébreu : *Hallôḥêš,* nom avec l'article, « l'enchanteur. »

1. **ALOHÈS** (Septante : 'Αλλωής), père de Sellum, qui fut chef d'un quartier de Jérusalem, à l'époque de la reconstruction des murs par Néhémie. II Esdr., III, 12.

2. **ALOHÈS** (Septante : 'Αλωής), un des chefs du peuple qui, au retour de la captivité, signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 24.

ALOÏS Pierre, commentateur italien, né à Naples vers 1585, entra dans la Compagnie de Jésus, le 26 septembre 1600. Il professa pendant dix ans la philosophie, et pendant dix-huit ans expliqua l'Écriture Sainte à Naples. Il fut ensuite recteur au collège de Lecce, et mourut à Naples, le 2 juillet 1667. On a de lui : *Commentarii in Evangelia Quadragesimæ : t. I, complectens expositionem litteralem et moralem*, in-f°, Paris, 1658; t. II, *iuxta Expositionem litteralem et moralem ;* t. III, *complectens iuxta sensum litteralem et moralem sanctissimæ Eucharistiæ institutionem, et Passionem Domini nostri Iesu Christi præcipue secundum Matthæum : præterea Paschalis, et post Pascha Fer. IIæ et IIIæ Evangelia.* En 1665, il avait un quatrième volume déjà approuvé par les reviseurs; il n'a pas été publié.

C. SOMMERVOGEL.

ALPHA, nom de la première lettre de l'alphabet grec, employé dans l'Apocalypse, I, 8; XXI, 6; XXII, 13, dans le sens de « commencement, principe ». Voir A et Ω, col. 1.

ALPHABET HÉBREU. On appelle alphabet la série des caractères qui, dans l'écriture des différents peuples, représentent conventionnellement à l'œil les sons et les articulations de leur langue. Ce nom nous vient, par l'intermédiaire des Grecs, des Phéniciens, qui avaient la même écriture que les Hébreux, et donnaient à leurs lettres les mêmes noms. Les deux premières lettres s'appelant *aleph* et *beth* en phénicien et en hébreu, *alpha* et *bêta* en grec, on a désigné par leurs noms toute la série des lettres, et l'on en a fait le mot « alphabet, *alphabetum.* » S. Jérôme, *Epist.* CXXV *ad Rustic.*, 12, t. XXII, col. 1079. Cf. Tertullien, *De præscr.*, 50, t. II, col. 70 (variante).

I. *Histoire de l'invention de l'alphabet.* — L'alphabet proprement dit a été inventé par les Phéniciens, mais ce ne fut qu'après de longs siècles de tâtonnements. La première écriture fut *idéographique* ou *hiéroglyphique,* c'est-à-dire qu'elle figura les *idées* par les images les plus propres à les représenter, avant de figurer les sons par des signes, plus ou moins arbitraires ou conventionnels, qui expriment directement les sons, et indirectement seulement les idées. Un dessin représentant un lion peut être considéré comme une écriture idéographique, qui nous donne l'idée de ce quadrupède sans nous apprendre par quels sons cette idée est exprimée dans le langage articulé. Les quatre lettres qui entrent dans le mot *lion* sont, au contraire, de l'écriture *phonétique,* parce qu'elles nous représentent directement quatre sons distincts, qui réveillent dans l'esprit de celui qui sait notre langue l'idée du lion. L'idéographisme ou représentation peinte des idées, sans tenir compte des sons qui les expriment, devait naturellement précéder le phonétisme ou représentation peinte des sons, et c'est ce qui a eu lieu en effet. Partout, et en particulier en Égypte, où nous devons rechercher l'origine de l'alphabet hébreu, l'écriture a commencé par ce qu'on appelle l'*hiéroglyphisme*, ou imitation plus ou moins parfaite, par un procédé plus ou moins rudimentaire, d'objets matériels empruntés à la nature ou aux œuvres de l'industrie humaine.

Les découvertes géologiques nous ont montré chez les premiers hommes comme un instinct et un goût inné pour le dessin, qui les portait à représenter sur les grossiers instruments dont ils se servaient les animaux qu'ils connaissaient (voir plus haut, fig. 24, col. 190). Ce sont là comme les commencements de l'écriture hiéroglyphique.

Cette écriture, on le conçoit facilement, est très imparfaite. Par sa nature même, elle ne peut exprimer qu'un petit nombre d'idées, d'un ordre exclusivement matériel et sensible. Elle est impuissante à rendre les idées abstraites, ou si, ayant déjà accompli un premier progrès, elle parvient à les figurer par des symboles, elle ne peut néanmoins présenter à l'esprit aucune idée nette et bien définie, parce qu'elle n'a aucun moyen d'indiquer la liaison des différents signes entre eux, de distinguer les diverses parties du discours, de produire, en un mot, des phrases complètes, formant un tout organique et vivant : c'est un obscur *rébus,* très difficile à déchiffrer, et souvent susceptible de plusieurs sens.

Le vague de l'écriture hiéroglyphique amena peu à peu quelques-uns des peuples qui s'en servaient à attacher à chaque image ou symbole hiéroglyphique une valeur phonétique déterminée. Les Assyro-Chaldéens, ou les inventeurs, quels qu'ils soient, de l'écriture assyrienne, parvinrent ainsi à donner à leurs signes primitivement hiéroglyphiques une valeur *syllabique ;* mais ils s'arrêtèrent là, et ne réussirent point à décomposer la syllabe en ses éléments constitutifs. Les Égyptiens allèrent plus loin : ils analysèrent la syllabe et distinguèrent l'articulation de la voix, la consonne de la voyelle. Ils sont donc le premier peuple qui ait possédé de véritables lettres, et c'est chez eux qu'il faut chercher l'origine primitive de l'alphabet.

Les lettres alphabétiques de l'écriture égyptienne sont des figures hiéroglyphiques, à qui l'on a donné comme

valeur phonétique la valeur de la première lettre de l'objet dont elles sont les images : c'est ainsi que l'aigle, , dont le nom commence par un *a* en égyptien comme en français, a la valeur *a*, et que le lion, , a la valeur *l*. Aussi haut que les monuments nous permettent de remonter, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de la troisième dynastie, environ 3000 ans ou plus avant notre ère, 1500 ans avant Moïse, nous trouvons l'écriture égyptienne complètement constituée.

Cette écriture, quels que soient les progrès qu'elle ait réalisés, par rapport aux autres écritures antérieures, est cependant encore fort imparfaite. En se développant et se perfectionnant, elle n'a pas su, pour ainsi dire, se dégager des langes de l'enfance; elle a conservé jusqu'à la fin des vestiges de tous les états par lesquels elle a successivement passé, depuis l'idéographisme proprement dit jusqu'à l'alphabétisme. De là une complication presque infinie de signes et de caractères.

Les anciens Égyptiens avaient trois espèces d'écritures : l'écriture *hiéroglyphique*, dont il vient d'être parlé, ou représentation des objets sensibles par leur image dessinée; l'écriture *hiératique* ou sacrée, espèce de tachygraphie dans laquelle les dessins hiéroglyphiques sont simplifiés par le scribe pour accélérer la rapidité de son travail (voir les signes hiératiques reproduits fig. 105), et enfin l'écriture *démotique* ou populaire, qui est une simplification de l'hiératique par la réduction du nombre des signes et l'abréviation de leurs formes. La première espèce est surtout une écriture monumentale : c'est celle qu'on voit fig. 22, col. 179; fig. 45, col. 277; fig. 46-48, col. 283, etc. On s'en servait aussi dans les livres religieux. Les deux autres espèces sont employées principalement dans les papyrus.

Les hiéroglyphes se partagent en trois classes : les uns sont purement alphabétiques, comme , la feuille de roseau, *a* ; , le hibou, *m;* ils sont au nombre de vingt-sept, d'après la division de la *Grammaire hiéroglyphique* de M. H. Brugsch, in-4°, Leipzig, 1872, p. 2; les autres sont syllabiques et expriment une syllabe entière. C'est ainsi que représente la syllabe *pa ;* , *per ;* , *nofer*. Enfin quelques autres sont idéographiques.

Les signes syllabiques sont souvent accompagnés d'un *complément phonétique,* qui sert à déterminer la prononciation du groupe hiéroglyphique, lorsque celui-ci est susceptible de plusieurs sons. Ainsi ayant la valeur de *ab* et de *mer,* pour faire prononcer ce signe *ab,* on le fait suivre de la lettre *b*, , et pour le faire prononcer *mer,* on écrit .

Ces signes syllabiques sont plus souvent encore suivis d'un ou de plusieurs signes idéographiques, qui ne se prononcent point, et dont le but est d'indiquer aux yeux le genre ou l'espèce à laquelle appartient le mot qui précède. Ainsi un nom d'arbre est suivi de l'image d'un arbre : ; par exemple, , *neh*, « le sycomore. » Ces signes, à cause de leurs fonctions, sont appelés *déterminatifs*. Le nombre total des signes hiéroglyphiques des diverses catégories est d'environ trois mille, en y comprenant les variantes.

Il était réservé aux Phéniciens de débrouiller ce chaos confus de signes de toute espèce, de simplifier cette écriture si surchargée et si compliquée, et de la porter, à peu de choses près, à son dernier degré de perfection, en inventant l'alphabet proprement dit. Ils empruntèrent aux Égyptiens l'idée première de leur écriture, mais ils surent lui imprimer le caractère de leur esprit commercial, l'ordre, la netteté, la clarté. Ils éliminèrent d'abord sévèrement tout ce qui était inutile. Ils n'eurent donc qu'une espèce d'écriture, au lieu des trois espèces d'écriture égyptienne. Tandis que l'écriture hiéroglyphique va de droite à gauche ou de gauche à droite dans le sens horizontal, ou bien verticalement de haut en bas, l'écriture phénicienne suit toujours la même direction de droite à gauche. Mais ce qui caractérise le mieux le génie simplificateur des Phéniciens, et a fait de leur invention une des plus précieuses et des plus importantes pour l'humanité tout entière, c'est que, parmi cette multitude innombrable de signes usités en Égypte, ils n'adoptèrent que ceux qui étaient strictement nécessaires; ils surent analyser très exactement le nombre de consonnes contenues dans leur langue ; ils choisirent vingt-deux signes alphabétiques, qui leur permirent d'écrire tous les mots phéniciens, et ils rejetèrent avec raison tous les autres comme une superfétation et un embarras. La seule imperfection qui reste dans l'écriture phénicienne, c'est qu'elle n'a aucun signe pour exprimer les voyelles; elle ne reproduit que les consonnes. Les Grecs devaient plus tard remédier à ce dernier défaut et inventer les voyelles. Mais les Phéniciens avaient fait le principal et créé réellement l'alphabet : les premiers d'entre les hommes, au moins d'après ce que nous savons aujourd'hui, ils ont employé une écriture exclusivement phonétique, réduite, par une analyse exacte, à ses éléments constitutifs, et ils ont doté ainsi le genre humain de l'un de ses plus puissants instruments de civilisation. Toutes les écritures alphabétiques connues, qui ont été ou sont encore en usage sur la surface de notre globe, se rattachent plus ou moins immédiatement à l'invention des marchands chananéens. L'ancienne écriture hébraïque est identique à l'écriture phénicienne. Notre propre écriture n'est que la même écriture transformée par l'usage, dans la suite des siècles. C'est de Cadmus, c'est-à-dire de « l'Oriental », du Phénicien, que nous avons reçu nous-mêmes notre écriture, par l'intermédiaire des Grecs et des Latins :

> Phœnices primi, famæ si creditur, ausi
> Mansuram rudibus vocem signare figuris.
>
> Lucain, *Pharsale,* III, 220-221, édit. Lemaire, t. I, p. 289.

> C'est de lui que nous vient cet art ingénieux
> De peindre la parole et de parler aux yeux,
> Et, par les traits divers des figures tracées,
> Donner de la couleur et du corps aux pensées.
>
> Brébeuf, *La Pharsale en vers françois,* in-12, Paris, 1682, p. 80.

Les travaux de M. Emmanuel de Rougé et de M. François Lenormant, dont les conclusions, sans être absolument démontrées, sont du moins très probables, établissent que les Phéniciens empruntèrent leurs signes alphabétiques primitifs, non à l'écriture hiéroglyphique, mais à l'écriture hiératique. Voir, fig. 105, le tableau comparé des signes hiératiques égyptiens et des signes alphabétiques phéniciens. La raison du choix fait par les marchands de Tyr et de Sidon est aisée à découvrir : c'est que le dessin hiératique, réduit à ses traits essentiels et élémentaires, est plus facile à tracer rapidement, et que l'une des conditions principales d'une écriture commode, c'est d'être *cursive* et expéditive.

II. *Date de l'invention de l'écriture phénicienne.* — Il n'est pas possible de fixer exactement la date de l'invention des Phéniciens; il est d'ailleurs à croire que, comme toutes les inventions humaines, elle ne se fit pas d'un seul coup, mais graduellement, et que les caractères phéniciens ne prirent la forme sous laquelle ils nous sont connus qu'après une série de transformations plus ou moins importantes. Cependant, malgré notre ignorance sur ces divers points, la paléographie comparée nous révèle un fait important pour la critique biblique : c'est que l'écriture phénicienne est antérieure à l'époque de Moïse. En voici la preuve.

Valeurs	ÉGYPTIEN			SÉMITIQUE	Lettres équivalentes		
	Hiéroglyphes		Hiératique	Phénicien	Hébreu	Grec	Romain
ʾ	*aigle*				א	A	A
b	*héron.*				ב	B	B
ḳ (g)	*siège*				ג	Γ	C
t (d)	*main*				ד	Δ	D
h	*plan de maison*				ה	E	E
f (v)	*céraste*				ו	Y	F
z	*petit oiseau sans plumes*				ז	I	Z
ḥ	*crible?*				ח	H	H
t	*corde avec nœuds*				ט	Θ	......
y	*parallèles?*				י	I	I
k	*corbeille ou vase à anneau*				כ	K	K
l	*lionne*				ל	Λ	L
m	*hibou*				מ	M	M
n	*eau*				נ	N	N
s	*verrou*				ס	Ξ	X
ʿ	....	......	....		ע	O	O
p	*natte*				פ	Π	P
ṣ	*serpent*				צ	.....	.....
q	*coin?*				ק	Φ	Q
r	*bouche*				ר	P	R
š	*jardin*				ש	Σ	S
ṭ	*bourse (?) bras offrant un pain.*				ת	T	T

105. — Tableau comparé des signes hiératiques égyptiens et des signes alphabétiques phéniciens.

L'écriture hiératique égyptienne a deux types fondamentaux et tout à fait distincts : l'un, antérieur à la dix- | et conquis la vallée du Nil; l'autre, qui prit son origine à cette époque, après cette grande victoire remportée sur

Noms	Inscription de la Stèle de Mésa IXe S^{cle} av. J.C.	Phénicien des Monnaies et des Inscriptions	Inscription de Siloé (vers le VIIIe S^{cle} avant J.C.)	Ancien Hébreu des Monnaies et des Gemmes	Samaritain	Hébreu des Inscriptions Ier S^{cle} après J.C.	Hébreu Ecriture carrée
Aleph	𐤀	𐤀	𐤀	𐤀	ࠀ	א	א
Beth	𐤁	𐤁	𐤁	𐤁	ࠁ	ב	ב
Ghimel	𐤂	𐤂	𐤂	𐤂	ࠂ		ג
Daleth	𐤃	𐤃	𐤃	𐤃	ࠃ	ד	ד
Hé	𐤄	𐤄	𐤄	𐤄	ࠄ	ה	ה
Vav	𐤅	𐤅	𐤅	𐤅	ࠅ	ו	ו
Zaïn	𐤆	𐤆	𐤆	𐤆	ࠆ	ז	ז
Heth	𐤇	𐤇	𐤇	𐤇	ࠇ	ח	ח
Teth		𐤈		𐤈	ࠈ		ט
Iod	𐤉	𐤉	𐤉	𐤉	ࠉ	י	י
Caph	𐤊	𐤊	𐤊	𐤊	ࠊ	כ	ך כ
Lamed	𐤋	𐤋	𐤋	𐤋	ࠋ	ל	ל
Mem	𐤌	𐤌	𐤌	𐤌	ࠌ	מ ם	ם מ
Nun	𐤍	𐤍	𐤍	𐤍	ࠍ	ן	ן נ
Samech	𐤎	𐤎		𐤎	ࠎ	ס	ס
Aïn	𐤏	𐤏	𐤏	𐤏	ࠏ	ע	ע
Pé	𐤐	𐤐	𐤐	𐤐	ࠐ	פ	ף פ
Tsadé	𐤑	𐤑	𐤑	𐤑	ࠑ	צ	ץ צ
Qoph	𐤒	𐤒	𐤒	𐤒	ࠒ	ק	ק
Resch	𐤓	𐤓	𐤓	𐤓	ࠓ	ר	ר
Schin	𐤔	𐤔	𐤔	𐤔	ࠔ	ש	ש
Thav	𐤕	𐤕	𐤕	𐤕	ࠕ	ת	ת

106. — Alphabet phénicien-hébreu à ses diverses époques.

huitième dynastie pharaonique, celle qui chassa du Delta les rois pasteurs, d'origine asiatique, qui avaient envahi | les étrangers. Le rapprochement des formes de l'écriture chananéenne avec les caractères égyptiens démontre que

la première a été empruntée à l'hiératique de l'ancien empire, et qu'elle est par conséquent antérieure à la dix- | tères phéniciens, la même ressemblance que les papyrus des époques qui ont précédé l'expulsion des rois pasteurs.

Noms	Palmyre	NABATÉEN				ARABE							
		Hauran	Abouschadir	Pétra	Sinaï	Coufique	Neschki	Coufique du moyen âge	Neschki (moderne)				Noms
	IIe Siècle après J.-C.	Ier Siècle ap. J.-C.	IVe Siècle ap. J.-C.	Ier Siècle ap. J.-C.	Ve Siècle ap. J.-C.	Ve Siècle ap. J.-C.	VIIe Siècle ap. J.-C.						
Aleph									ا	ـا	"	ا	*Elif*
Beth									ب	ـب	ـبـ	بـ	*Ba*
Ghimel									ج	ـج	ـجـ	جـ	*Djim*
Daleth									د	ـد	"	د	*Dal*
He									ه	ـه	ـهـ	هـ	*Hé*
Vav									و	ـو	"	و	*Vav*
Zaïn									ز	ـز	"	ز	*Za*
Heth									ح	ـح	ـحـ	حـ	*Ha*
Teth									ط	ـط	ـطـ	طـ	*Tha*
Iod									ي	ـي	ـيـ	يـ	*Ya*
Caph									ك	ـك	ـكـ	كـ	*Caf*
Lamed									ل	ـل	ـلـ	لـ	*Lam*
Mem									م	ـم	ـمـ	مـ	*Mim*
Nun									ن	ـن	ـنـ	نـ	*Nun*
Samech									س	ـس	ـسـ	سـ	*Sin*
Aïn									ع	ـع	ـعـ	عـ	*Aïn*
Pé									ف	ـف	ـفـ	فـ	*Fa*
Tsadé									ص	ـص	ـصـ	صـ	*Sad*
Qoph									ق	ـق	ـقـ	قـ	*Kof*
Resch									ر	ـر	"	ر	*Ra*
Schin									ش	ـش	ـشـ	شـ	*Schin*
Thav									ت	ـت	ـتـ	تـ	*Ta*

107. — Tableau de l'alphabet arabe et de l'alphabet nabatéen.

huitième dynastie. Les papyrus de la dix-huitième dynastie et des époques postérieures n'offrent plus, avec les carac- | Les Phéniciens ont par conséquent inventé leur alphabet avant cette époque. L'écriture alphabétique existait donc

avant Moïse, qui n'a fleuri que du temps de la dix-neuvième dynastie égyptienne; il a donc pu écrire l'hébreu, qui ne différait presque en rien de la langue phénicienne, avec les caractères phéniciens.

Noms	PHÉNICIEN		ARAMÉEN							
			Ancien		Moyen		Récent			
	Ninive	Sidon	Ninive	Satrapies	Egypte		Jerusalem	Palmyre		
					Monum.	Papyrus		Uncial		Cursif
	IXe et VIIIe Siècles avant J.-C.	VIe et Ve Siècles avant J.-C.	VIIe Siècle av. J.-C.	V^e et IVe Siècles av. J.-C.	IVe et IIIe Siècles av. J.-C.	IIe Siècle avant J.-C.	Ier Siècle av. J.-C.	Ier Siècle après J.-C.	IIIe Siècle après J.-C.	IIIe Siècle après J.-C.
Aleph										
Beth										
Ghimel										
Daleth										
Hé										
Vav										
Zaïn										
Heth										
Teth										
Iod										
Caph										
Lamed										
Mem										
Nun										
Samech										
Aïn										
Pé										
Tsadé										
Qoph										
Resch										
Schin										
Thav										

108. — Tableau de l'alphabet araméen.

Lorsque Abraham arriva en Palestine, il devait connaître l'écriture cunéiforme, usitée dans la Chaldée, sa patrie. Cette écriture se répandit dans toute l'Asie antérieure, et en particulier en Chanaan, comme l'a prouvé

SÉMITIQUE DU NORD				SÉMITIQUE DU SUD							
				Yaqtanide		Éthiopien					
Noms	Valeurs	Hébreu (VIIe Siècle avant J.-C.)	Chaldéen et Nabatéen (Ier Siècle av. J.-C.)	Thamoudite (Safa) (Ier Siècle av. J.-C.)	Sabéen (IIe et Ier Siècles avant J.-C.)	Ancien Éthiopien (IVe Siècle après J.-C.)	Axum (Ve Siècle après J.-C.)	Ghez	Moderne Amharique	Valeurs	Noms
Aleph	ʾ									ʾ	Alf
Beth	b									b p	Bet Pait
Ghimel	g									g	Geml
Daleth	d									d	Dent
Hé	h									h	Hoi
Vav	v									w	Vave
Zain	z									z	Zai
Heth	ḥ									ḥ kh	Haut Harm
Teth	ṭ									ṭ	Tait
Iod	y									y	Yamàn
Caph	k									k	Kaf
Lamed	l									l	Lave
Mem	m									m	Maï
Nun	n									n	Nahas
Samech	s									s	Sât
Aïn	ʿ									ʿ	Aïn
Pé	p									f	Af
Tsadé	ṣ									ṣ	Tsadai
Qoph	q									q	Qaf
Resch	r									r	Res
Schin	š									š	Saut
Thav	ṯ									ṯ	Tave

109. — Tableau des alphabets yaqtanide et éthiopien, comparés aux alphabets hébreu et nabatéen.

la correspondance cunéiforme adressée aux Aménophis, et trouvée en 1887 à Tell el-Amarna. Abraham, dans la Terre Promise, adopta-t-il l'écriture phénicienne, beaucoup plus simple, plus facile, et même plus apte à rendre

les articulations propres de sa langue, on ne saurait le dire. Mais si nous ignorons ce que fit ce patriarche, il y a tout lieu de penser que Moïse se servit des caractères alphabétiques des Chananéens. Il existait des comptoirs phéniciens dans le Delta, sur les côtes de la Méditerranée. Les Phéniciens ont eu de très bonne heure des relations suivies avec l'Égypte. Les habitants de la vallée du Nil ne pouvaient se passer des productions des pays étrangers : ils avaient besoin d'esclaves, de parfums pour l'embaumement des momies, etc., qu'on amenait ou qu'on apportait d'Asie; ils vendaient eux-mêmes une partie de leurs produits indigènes. Pour ce commerce, les intermédiaires leur étaient indispensables. A toutes les époques de leur histoire, ils avaient manifesté une grande aversion pour les voyages lointains, et surtout pour les voyages maritimes. Il fallait donc qu'on transportât chez eux du dehors les objets qui leur étaient nécessaires, et qu'ils ne voulaient point aller acheter eux-mêmes dans les pays d'origine. Les Phéniciens leur rendaient ce service. De là le bon accueil qu'ils recevaient dans la vallée du Nil, et le grand nombre de marchands de Tyr et de Sidon qu'on rencontrait dans le Delta. Ces marchands faisaient usage de leur écriture pour tenir leurs livres de compte, et ils parlaient la même langue que les Hébreux qui habitaient la terre de Gessen. Les enfants de Jacob, mêlés souvent avec eux, s'initièrent à leur écriture, et ils l'adoptèrent naturellement pour écrire leur langue, qui ne différait pas de celle des Chananéens. On a tout lieu de penser qu'ils s'en servaient même avant la naissance de Moïse. Malheureusement les documents nous manquent pour déterminer à quel moment précis les Hébreux commencèrent à faire usage des caractères phéniciens. Que si l'on voulait abuser de cette absence de documents pour prétendre que Moïse n'a pas connu l'écriture phénicienne, nous devons faire observer qu'on n'aurait pas le droit d'en conclure qu'il n'a pas pu écrire le Pentateuque, parce qu'il est tout à fait certain que rien ne l'empêchait d'employer l'écriture hiératique ou même hiéroglyphique des Égyptiens, puisque nous possédons, en ces diverses écritures, des livres fort longs, tels que le Livre des morts, dont il est venu jusqu'à nous des exemplaires antérieurs de plusieurs siècles à l'époque de Moïse.

III. *Éléments de l'alphabet phénicien.* — L'écriture adoptée par les Phéniciens et transmise par eux aux Hébreux se composa de vingt-deux éléments ou signes, correspondant exactement au nombre de consonnes ou d'aspirations usitées dans leur langue. Le nom donné à chacune des vingt-deux lettres de leur alphabet nous permet de nous rendre compte de la manière dont ils le formèrent. Ils appelèrent chaque lettre du nom de l'objet animé ou inanimé qu'elle représentait plus ou moins exactement; par exemple, la troisième lettre, le *g*, s'appela *ghimel* ou « chameau », parce qu'elle figurait l'image d'un chameau, cet animal précieux, qui servait à leurs caravanes pour transporter les marchandises dans l'intérieur des terres. Conformément à ce qu'ils avaient vu faire aux Égyptiens, qui exprimaient, par exemple, la lettre *l* par un *lion*, ils choisirent donc pour figurer chaque consonne un objet dont le nom commençait par cette consonne, et ce signe, partout où il fut reproduit, eut la valeur exclusive de la consonne initiale, telle que *g* dans *ghimel*. Ils empruntèrent donc aux Égyptiens leur méthode et leurs signes, mais en ayant soin de substituer au nom égyptien un nom phénicien commençant par la même lettre, et en modifiant sans doute un peu les signes eux-mêmes, pour qu'ils ressemblassent autant que possible à l'objet dont ils portaient le nom dans leur langue. Il est probable que tout d'abord l'image de la lettre phénicienne reproduisit plus exactement que dans la suite l'objet figuré. Toutes les écritures tendent par leur nature à devenir cursives et à simplifier les traits et les formes, pour qu'il soit possible de tracer les lettres plus rapidement. Les caractères phéniciens durent par conséquent se modifier chez le peuple qui en fit le premier usage, comme ils se modifièrent ensuite en Grèce et chez les peuples divers qui les adoptèrent.

Malheureusement les monuments de l'écriture phénicienne primitive sont perdus, ceux qui nous restent sont de date relativement récente (voir le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, in-f°, Paris, 1881), et il est impossible de suivre l'histoire de l'alphabet phénicien dans les diverses phases de son développement depuis ses origines. Ce n'est que dans les siècles qui ont précédé immédiatement notre ère que l'épigraphie nous fournit ses premiers documents. Nous réunissons ici, dans quatre tableaux comparés, les éléments qu'elle nous fournit pour la reconstitution de l'alphabet phénicien et hébreu et des autres alphabets sémitiques qui en dérivent. (D'après les meilleurs auteurs qui ont traité cette matière, Taylor, Fr. Lenormant, M. de Vogüé.)

Voir le tableau 106 pour les vingt-deux consonnes de l'alphabet phénicien-hébreu, avec les différentes modifications que leur forme a subies dans la suite des temps. Pour la signification et la valeur de chaque lettre hébraïque, en particulier, voir au nom de chaque lettre.

Les autres écritures sémitiques, à l'exception de l'assyrien, dérivent de l'alphabet phénicien. Voir, fig. 107, le tableau de l'alphabet arabe, à ses diverses époques, dans l'ordre des lettres hébraïques; fig. 108, le tableau de l'alphabet des langues araméennes, également selon l'ordre de l'alphabet hébreu; et enfin, fig. 109, le tableau des signes alphabétiques yaqtanides et éthiopiens comparés aux caractères hébreux et nabatéens.

L'écriture exerce sur ceux qui l'emploient, comme la langue elle-même, quoique à un moindre degré, une influence inévitable. Elle se transforme aussi insensiblement, comme toutes les choses humaines. Les transformations de l'alphabet phénicien adopté par les Hébreux et l'influence que cette écriture a exercée sur la composition et la transmission des Livres Saints seront étudiées à l'article ÉCRITURE HÉBRAÏQUE, en même temps que la suite de l'histoire de cette écriture, dont nous venons de voir ici l'origine. Pour l'introduction dans la Bible hébraïque des voyelles, qui lui ont manqué tant que l'hébreu a été une langue vivante, voir POINTS-VOYELLES.

IV. *Bibliographie.* — E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions,* t. III, 1859, p. 115-124; Id., *publié par les soins de* M. J. de Rougé, *avec trois tableaux,* in-8°, Paris, 1874; Fr. Lenormant, *Introduction à un mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien,* in-8°, Paris, 1866; *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde,* 3 in-8°, Paris, 1872-1873 (resté inachevé); M. de Vogüé, *L'alphabet araméen et l'alphabet hébraïque,* dans ses *Mélanges d'archéologie orientale,* Paris, 1868; C. Faulmann, *Neue Untersuchungen über die Enstehung der Buchstabenschrift,* Vienne, 1876; Id., *Das Buch der Schrift, enthaltend die Schriften und Alphabeten aller Zeiten und aller Völker,* in-4°, Vienne, 1878; Id., *Illustrirte Geschichte der Schrift,* in-8°, Vienne, 1880; J. Taylor, *The Alphabet, an account of the Origin and Development of Letters,* 2 in-8°, Londres, 1883; J. C. C. Clarke, *The Origin and Varieties of the Semitic Alphabet, with specimens,* 2e édit., in-8°, Chicago, 1884; J. Halévy, *Inscriptions du Safa,* dans le *Journal asiatique,* 1877, t. X, p. 293-450; E. S. Roberts, *An Introduction to Greek Epigraphy,* in-8°, Cambridge, 1887, t. I, p. 4 et suiv.; A. Kirchhoff, *Studien zur Geschichte der griechischen Alphabets,* 4e édit., in-8°, Gütersloh, 1887.

F. VIGOUROUX.

ALPHABÉTIQUE (POÈME). Les Hébreux avaient une espèce de poème qu'on appelle *alphabétique,* parce que chaque vers ou chaque série parallèle de vers commence par une lettre de l'alphabet. C'est donc une sorte d'acrostiche. Nous avons dans la Bible hébraïque un certain

nombre de poèmes alphabétiques parfaitement réguliers; quelques autres, tout en étant alphabétiques, ne le sont qu'imparfaitement.

1° Les poèmes alphabétiques réguliers sont les Psaumes CXI, CXII et CXIX selon l'hébreu (Vulgate, CX, CXI, CXVIII); l'éloge de la femme forte, dans les Proverbes, XXXI, 10-31; les quatre premiers chapitres des Lamentations. — Les Psaumes CXI (*Confitebor Domino*) et CXII (*Beatus vir*) sont composés chacun de vingt-deux vers, commençant par les vingt-deux lettres de l'alphabet, dans leur ordre ordinaire. Les membres parallèles (voir PARALLÉLISME) sont au nombre de deux dans les huit premiers versets, formés par les seize premières lettres, qui donnent ainsi seize vers. Le parallélisme a trois membres dans les deux derniers versets, et par conséquent six vers commençant par les six dernières lettres. — Le Psaume CXIX (*Beati immaculati*) est composé d'une manière différente. Il ne renferme pas moins de trois cent cinquante-deux vers (ou cent soixante-seize, d'après une autre manière de les compter) formant cent soixante-seize distiques, divisés en vingt-deux strophes, c'est-à-dire qu'il contient autant de strophes que l'alphabet hébreu contient de lettres. Chaque strophe a seize vers ou huit distiques. Le premier membre parallèle de chaque strophe commence par la même lettre, de sorte que chaque lettre de l'alphabet est répétée huit fois au commencement de chaque distique de chaque strophe: l'*aleph* huit fois dans la première strophe, le *beth* huit fois dans la seconde, et ainsi de suite. De là vient qu'on appelle la première strophe *aleph*, la seconde *beth*, etc. Ces noms ont été mis dans notre Vulgate latine, Ps. CXVIII, en tête de chaque strophe. — L'éloge de la femme forte dans les Proverbes, XXXI, 10-31, se compose de vingt-deux distiques (44 vers). Le premier vers seul de chaque distique est alphabétique. — Dans les Lamentations, ch. I, II et IV, nous avons vingt-deux versets, renfermant chacun plusieurs vers, dont le premier seul est alphabétique. Le chapitre III se distingue des autres en ce que la lettre initiale caractéristique a été répétée trois fois, ce qui a fait diviser ce chapitre en soixante-six versets. L'ordre de l'alphabet est suivi dans ce chapitre comme dans les autres, excepté pour le *phé*, qui est placé avant l'*aïn* au lieu de le suivre. Le dernier chapitre des Lamentations, le cinquième, est le seul qui ne soit pas alphabétique.

2° Les poèmes alphabétiques irréguliers sont les Psaumes XXV, XXXIV, XXXVII, CXLV, et surtout IX et X (selon l'hébreu). Le Psaume IX (*Confitebor tibi, Domine,... narrabo*) est composé de la manière suivante: le commencement de chaque strophe (généralement de quatre vers) est indiqué par la lettre alphabétique: l'*aleph* commence les quatre premiers vers, 2-4; le *beth*, le vers 5 (ỳ. 4); le *ghimel*, le vers 9 (ỳ. 6); le *hé*, le vers 11 (ỳ. 7ᵃ); le *vav*, le vers 13 (ỳ. 8ᵃ); le *zaïn*, le vers 21 (ỳ. 12ᵃ), le *ḥeth*, le vers 25 (ỳ. 14ᵃ); le *theth*, le vers 30 (ỳ. 16ᵃ); l'*iod*, le vers 35 (ỳ. 18ᵃ). De l'*iod*, le poète passe au *qoph*, vers 39 (ỳ. 20ᵃ), et termine son chant. Le *daleth* manque. Nous avons donc dix strophes alphabétiques irrégulières (2-3; 4-5; 6; 7; 8-11; 12-13; 14-15; 16-17; 18-19; 20-21). Au Psaume X, les ỳỳ. 12, 14, 15, 17, sont seuls alphabétiques (*qoph, resch, schin, thav*). — Le Psaume XXV (Vulgate, XXIV: *Ad te, Domine, levavi animam meam*) se compose de vingt-deux versets formant à peu près autant de distiques, commençant par les vingt-deux lettres de l'alphabet, seulement l'*aleph* et le *vav* n'ont qu'un vers (ỳ. 2 et 5), tandis que le *ḥeth* en a trois (ỳ. 7); le *beth* a été transposé dans le ỳ. 2, et le *vav* a disparu dans le ỳ. 5, mais le *qeri* a corrigé ces deux fautes; enfin le *qoph* manque et le *resch* est répété deux fois (ỳ. 18 et 19). — Le Psaume XXXV (Vulgate, XXXIV: *Benedicam Dominum in omni tempore*) a vingt-deux distiques, selon le nombre des lettres de l'alphabet, qui commencent chacune un distique. L'irrégularité de la forme de ce psaume consiste en ce que la lettre *vav* manque, et que la lettre *phé* est répétée deux fois, une fois à sa place ordinaire et l'autre dans le dernier distique. — Le Psaume XXXVII (Vulgate, XXXVI: *Noli æmulari in malignantibus*) renferme vingt-deux strophes alphabétiques d'inégale longueur: la plupart ont quatre vers, quelques-unes n'en ont que trois. La lettre *aïn* manque dans le texte actuel, mais la traduction des Septante et notre Vulgate, qui renferment un vers de plus que l'original, « les méchants seront punis, » ỳ. 28, prouvent que le vers où se lisait le *aïn* initial est perdu dans le texte massorétique, où il manque d'ailleurs un vers pour avoir la strophe régulière de quatre vers; il faut suppléer, comme on lit dans le *qeri*: עולים נשמדו, *'avvâlîm nismâdû*, « les impies seront anéantis. » Dans la dernière strophe, ỳ. 39, on doit supprimer le *vav* initial pour qu'elle commence régulièrement par un *thav*. — Le Psaume CXLV (Vulgate, CXLIV: *Exaltabo te, Deus meus*), le dernier des Psaumes alphabétiques, n'a que vingt et un distiques, parce que la lettre *noun* est omise. Sauf cette omission, il est d'ailleurs régulier.

Tels sont les poèmes alphabétiques encore subsistants dans la Bible hébraïque. L'auteur de l'Ecclésiastique avait aussi terminé son livre, LI, 18-38, par un poème alphabétique d'action de grâces à Dieu, comme l'a prouvé M. Bickell, qui y a découvert quarante-quatre vers, et a essayé de reconstituer le texte hébreu original, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1882, p. 326-328.

Les poèmes alphabétiques hébreux ne sont pas seulement intéressants en eux-mêmes à cause de leur forme poétique particulière; ils ont aussi une importance critique réelle. Nous avons vu comment les règles suivies dans leur composition permettent de constater certaines altérations dans le texte et de les rectifier, comme dans le Psaume XXXVII (XXXVI), 39. Ils ne sont pas moins utiles pour l'étude de la versification hébraïque, parce que plusieurs d'entre eux indiquent d'une manière certaine la division des vers. Voir POÉSIE HÉBRAÏQUE. Ils servirent à Lowth de point de départ pour reconnaître l'existence du parallélisme et ses lois. Voir PARALLÉLISME. Ils n'aidèrent pas moins Koester dans la découverte des strophes. Dans le Psaume XXXVII (XXXVI), en effet, chaque lettre de l'alphabet indique le commencement d'une strophe.

F. VIGOUROUX.

ALPHÉE, Nouveau Testament: Ἀλφαῖος.

1. ALPHÉE, père de Lévi, c'est-à-dire de saint Matthieu. Marc., II, 14. On ne connaît de lui que son nom.

2. ALPHÉE, père de Jacques. Tout ce que nous savons de certain sur Alphée, c'est qu'il était le père de l'apôtre saint Jacques le Mineur; les quatre listes que nous avons du collège apostolique l'affirment, Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 13, et la tradition est unanime sur ce point. Il est donc inutile de se demander si le texte: Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου ne signifierait pas: Jacques, frère d'Alphée.

Au moyen de combinaisons de textes, beaucoup d'exégètes admettent comme probable qu'Alphée était frère de saint Joseph; il aurait épousé une Marie, laquelle était peut-être sœur de la sainte Vierge; il eut pour fils Jacques, Joseph, Simon et Jude. Hégésippe affirme, au témoignage d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 11, t. XX, col. 248, que Klopas ou Cléophas était frère de saint Joseph et père de saint Siméon, frère de saint Jacques. A moins de supposer que saint Jacques, évêque de Jérusalem, est, comme l'ont soutenu quelques critiques, distinct de saint Jacques, apôtre, ce texte prouve l'identité de Klopas et d'Alphée, question discutée plus loin. Saint Jean, XIX, 25, nous apprend que Cléophas était époux de Marie; saint Matthieu, XXVII, 56, que Joseph (Ἰωσῆς) était fils de Marie; d'après Marc, VI, 3; Act., I, 13; Jude, I, Jude était frère de Jacques; enfin saint Matthieu nomme tous ensemble Jacques, Joseph, Simon et Jude, comme frères de Jésus. Donc, si Joseph, Simon et Jude sont frères de Jacques, fils d'Alphée, ils sont probablement aussi fils d'Alphée.

Mais ces combinaisons de textes ont pour base commune l'identité d'Alphée avec Cléophas, époux de Marie. Joa., XIX, 25. Or cette identité est une question controversée, sur laquelle ne s'accordent ni les exégètes anciens ni les critiques modernes. Voici en résumé les arguments pour et contre : — I. Jacques le Mineur avait pour père Alphée, Matth., X, 3, et pour mère, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40, Marie, épouse de Cléophas, Joa., XIX, 25; donc, à moins qu'Alphée n'ait été un premier époux de Marie, Alphée et Cléophas désignent le même personnage. On peut expliquer de deux façons comment la même personne a été appelée de deux noms différents. 1° Alphée aurait, d'après une coutume très répandue à cette époque, porté deux noms, un nom araméen, Chalphaï, et un nom grec, Κλωπᾶς ; c'est ainsi qu'on trouve Simon, s'appelant aussi Siméon; Jésus, Jason. Κλωπᾶς viendrait de Κλεόπατρος, comme Ἀντίπας de Ἀντίπατρος. Nous avons un exemple de cette contraction dans les formes Κλωπᾶς, Joa., XIX, 25, et Κλεόπας, Luc., XXIV, 18. 2° Les deux noms Alphée et Clopas dériveraient de l'araméen Ḥalphaï. La gutturale araméenne ḥeth peut être remplacée en grec par l'esprit doux, et Halphaï produirait Ἀλφαῖος, ou par un X ou un K, et Ḥalphaï donnerait Κλωπᾶς, comme חגי, *Haggaï* a donné Ἀγγαῖος, Agg., I, 1; חמת, *Hămat*, Αἰμάθ. Num., XIII, 22, etc.

II. A ces arguments on répond : 1° Cette hypothèse suppose que Marie, mère de Jacques, était femme de Cléophas. Il est certain que la Marie, mère de Jacques et de Joseph, est bien la même que la Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. La concordance des textes le prouve. Mais cette expression signifie-t-elle nécessairement : Marie, femme de Cléophas? On pourrait traduire aussi : Marie, mère ou fille ou sœur de Cléophas. Saint Jérôme lui-même ne savait pas pourquoi elle était ainsi appelée. Était-ce à cause de son père, de son surnom de famille, *gentilitate familiæ*, ou pour toute autre raison? Il l'ignore. *Adv. Helvid.*, 13, t. XXVI, col. 196. — 2° Ἀλφαῖος a certainement une origine sémitique; mais Clopas est grec, et ne peut dériver d'un mot araméen. M. Wetzel soutient que non seulement le X de Clopas, mais encore chaque lettre et son de ce mot sont inexplicables comme représentatifs de Halphaï. *Alphæus und Klopas*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1883, p. 620-627. Et la preuve qu'à l'origine on tenait ces deux noms pour différents, c'est que la version syriaque traduit Alphée par Halphaï, et Clopas ou Cléophas par Kleopa. Cf. Schegg, *Jakobus der Bruder des Herrn*, p. 53. Le problème, on le voit, est très complexe. L'opinion la plus commune se prononce cependant en faveur de l'identité d'Alphée et de Cléophas.

On ne sait absolument rien sur la vie d'Alphée, mais il paraît probable qu'il était mort avant le commencement de la vie publique de Notre-Seigneur. E. JACQUIER.

1. ALPHEN (Jérôme Simon van), pasteur protestant hollandais, né à Hanau le 23 mai 1665, mort à Utrecht le 7 novembre 1742. Il fit ses études aux universités de Franeker et de Leyde. Successivement pasteur à Warmond et à Amsterdam, il devint enfin, en 1715, professeur de théologie à Utrecht, et il occupa sa chaire jusqu'à sa mort. Son œuvre principale a pour titre : *Specimina analytica in Epistolas Pauli*, 2 in-4°, Utrecht, 1742. Il avait publié, plusieurs années auparavant, *Dissertationes ad historiam Pauli*, in-4°, Utrecht, 1717-1719. Voir A. Drakenborch, *Oratio funebris in obitum van Alphen*, in-4°, Utrecht, 1743.

2. ALPHEN (Jérôme van), théologien hollandais, fils du précédent, né à Amsterdam le 9 mai 1700, mort à Gouda le 20 avril 1758. Il fut pasteur protestant à Leeuwarden d'abord, puis, en 1733, à Amsterdam. On a de lui : *De terra Chadrach et Damaso opus*, in-12, Utrecht, 1723 (réimprimé dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*), et un commentaire sur les chapitres XXIV et XXV de saint Matthieu, in-8°, Leeuwarden, 1734. Voir Chalmot, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, t. I, p. 170.

3. ALPHEN (Jérôme van), poète et théologien hollandais, petit-fils de Jérôme Simon van Alphen, né à Gouda le 8 août 1746, mort à la Haye le 3 avril 1803. Il étudia le droit à l'université de Leyde, devint procureur général à la cour d'Utrecht, et enfin conseiller et trésorier général des Pays-Bas. Il est regardé comme l'un des premiers poètes hollandais. Il est aussi connu par son ouvrage intitulé : *Ueber die Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetzgebung in Vergleichung mit den Gesetzen Solons und Lykurgs*. Ce travail fut inséré dans le t. IX des Mémoires de la Société Teylerienne de Harlem (1784), qui lui décerna un prix. On doit mentionner aussi de lui : *Predigt das Evangelium allen Creaturen, eine Staatsmaxime im Reiche der Wahrheit und Tugend*, 1803. Voir Collot d'Escury, *Hollands Roem in Kunsten en Wetenschappen*, t. I, p. 155; Kampen, *Geschiedenis der Leterren en Wetenschappen in de Nederlanden*, t. II, p. 375; Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, t. III, p. 217; Koenen, *Hieronymus van Alphen*, Amsterdam, 1844.

1. ALPHONSE, dit *d'Alcala*, du lieu de sa naissance, Alcala-la-Réal, médecin juif, qui embrassa le catholicisme en 1492. Très versé dans les langues hébraïque, grecque et latine, il fut chargé par le cardinal Ximénès de collaborer à sa Bible polyglotte. La traduction latine des livres hébreux de l'Ancien Testament a été faite par Alphonse d'Alcala et P. Coronel.

2. ALPHONSE, surnommé *de Zamora*, du lieu de sa naissance, savant rabbin espagnol, qui se convertit et reçut le baptême en 1506. Il mourut en 1531. Ce fut le premier professeur d'hébreu à l'université de Salamanque. Il possédait si parfaitement cette langue, ainsi que le chaldéen, le grec et le latin, que Ximénès le chargea de la correction du texte hébreu de sa Bible polyglotte, et de la traduction en latin de la paraphrase chaldaïque. C'est à lui que l'on doit le sixième volume, contenant un dictionnaire hébreu et chaldéen, un index des mots latins avec renvois aux mots hébreux correspondants, et une grammaire hébraïque, assez complète pour le temps. Il publia en outre *Introductiones hebraicæ* : 1° *Grammaticæ hebraicæ libri tres* (grammaire plus courte et plus facile que celle de la Polyglotte); 2° *Nominum ac verborum hebraicorum dictionarium copiosum*; 3° *Declarationes vocabulorum artis grammaticæ et commentatorum biblicorum*; 4° *Catalogus judicum, regum et sacerdotum atque prophetarum Veteris Legis*; 5° *Tractatus de vera orthographia hebraicæ descriptionis*; 6° *Epistola auctoris ad infideles Hebræos urbis Romæ* (où il prouve la venue du Messie), in-4°, Alcala-de-Hénarès, 1526. Du même auteur, on conserve en manuscrits, à l'Escurial, une grammaire hébraïque en langue vulgaire, destinée à initier les Espagnols à la langue sacrée, et une traduction en castillan de l'explication donnée par Kimchi des cinquante-neuf premiers psaumes. E. LEVESQUE.

3. ALPHONSE TOSTAT. Voir TOSTAT.

ALSCHEICH Moïse, né à Safed, dans la haute Galilée, et rabbin de cette ville, vivait dans la seconde partie du XVIe siècle. Il s'acquit un renom de prédicateur et d'exégète. Ses commentaires sur la plus grande partie de la Bible hébraïque furent autrefois très estimés. Ce sont, suivant l'ordre des Livres saints : 1° *Ṭôrâh Môšéh*, *La loi de Moïse*, commentaire sur le Pentateuque, imprimé d'abord in-f°, à Belvédère, près de Constantinople, 159., et depuis in-f°, Venise, 1601; in-f°, Prague, 1610; in-f°, Amsterdam, 1710; in-4°, Amsterdam, 1777. 2° *Mar'ôṭ*

hassôbe'ôt, Miroirs de celles qui se réunissent (pour le service du tabernacle), Exod., XXXVIII, 8, première partie: commentaire sur les premiers prophètes, c'est-à-dire sur Josué, les Juges, Samuel et les Rois, in-f°, Venise, 1601 et 1620; in-f°, Prague, 1610; in-f°, Offenbach, 1719. 3° Même titre, deuxième partie : commentaire sur les derniers prophètes, c'est-à-dire Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze petits prophètes, in-f°, Venise, 1607; in-f°, Jesnitz, 1720, 1730; in-f°, Zolkiew, 1749; in-f°, Fürth, 1765. 4° *Rômemôt 'Êl, Louanges de Dieu,* Ps. CXLIX, 6, commentaire sur les Psaumes, édité avec le texte et une préface par le fils de l'auteur, in-4°, Venise, 1605; in-4°, Amsterdam, 1695; imprimé avec les corrections de Hirsch ben Mëir, in-f°, Jesnitz, 1721; in-f°, Zolkiew, 1764. 5° *Rôb peninim, Multitude de perles ou grains de corail,* Prov., XX, 15, explication des Proverbes, publiée avec le texte et une excellente table des matières, in-4°, Venise, 1601; in-f°, Jesnitz, 1722; in-f°, Zolkiew, 1765. 6° *Helqat mehôqêq, La part du chef,* Deut., XXXIII, 21, commentaire sur Job, édité par son fils Chaïm Alscheich, in-4°, Venise, 1603; in-f°, Jesnitz, 1722. 7° *Sôsannat hâ'ămâqîm, Le lis des vallées,* Cant., II, 1, explication du Cantique des cantiques, in-4°, Venise, 1591 et 1606. 8° *'Ênê Môšěh, Les yeux de Moïse,* Num., XI, 10, commentaire du livre de Ruth, paru avec le texte ponctué, in-4°, Venise, 1601. 9° *Debârîm nihûmîm, Paroles consolantes,* Zach., I, 13, commentaire sur les Lamentations de Jérémie, in-4°, Venise, 1601. 10° *Debârîm tôbîm, Bonnes paroles,* Zach., I, 13, explication de l'Ecclésiaste, imprimée avec le texte ponctué, in-4°, Venise, 1601. 11° *Maš'at Môšěh, Tribut fixé par Moïse,* II Par., XXIV, 6, explication du livre d'Esther, paru avec le texte ponctué, in-4°, Venise, 1601. Les cinq Megillot, c'est-à-dire le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, furent réimprimés ensemble in-f°, Prague, 1610; in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1717; in-f°, Offenbach, 1721; in-f°, Zolkiew, 1755, et in-4°, 1802. 12° *Ḥăbaṣṣélet haššârôn, Rose ou colchique du Saron,* Cant., II, 1, commentaire sur Daniel, paru avec le texte, in-4°, Safed, 1563; in-4°, Venise, 1592; in-4°, Offenbach, 1718; in-f°, Amsterdam, 1726. A l'exposition littérale, Alscheich unit dans une large mesure les explications philosophiques, allégoriques et cabalistiques; ce qui, au sentiment de Richard Simon, le rend « plus propre à des Juifs qu'à des chrétiens ». Voir Ginsburg, *Commentary in Ecclesiastes,* Londres, 1861, p. 73; Etheridge, *Introduction to Hebrew Literature,* p. 415.

E. LEVESQUE.

ALSTED Johann Heinrich, théologien protestant, né en 1588 à Herborn (Nassau), mort à Weissembourg en Transylvanie en 1638. Il fut professeur de philosophie et de théologie dans sa ville natale, puis à Weissembourg. Parmi ses œuvres, qui sont nombreuses, on remarque : 1° *Diatribe de mille annis apocalypticis,* in-8°, Francfort, 1627. L'auteur soutient l'erreur du millénarisme, et dit que le règne de mille ans pendant lesquels les saints doivent régner avec Jésus-Christ sur la terre commencera en 1694. — 2° *Triumphus Bibliorum seu Encyclopedia biblica, exhibens triumphum philosophiæ, jurisprudentiæ et medicinæ sacræ itemque SS. theologiæ, quatenus illarum fundamenta ex Scriptura Veteris et Novi Testamenti colliguntur,* in-4°, Francfort, 1621; in-8°, 1625 et 1642. Dans cette encyclopédie, il veut prouver qu'on doit chercher dans l'Écriture les principes et les matériaux de tous les arts et de toutes les sciences. — 3° *Pentateuchus Mosaica et pleias apostolica, id est, quinque libri Mosis et septem Epistolæ catholicæ breviculis notationibus illustratæ,* in-8°, Herborn, 1631, 1640, 1643. — 4° *Trifolium propheticum, seu explicatio Cantici canticorum, prophetiæ Danielis et Apocalypsis,* in-4°, Herborn, 1640. — 5° *Memoriale biblicum et œconomia Bibliorum cum trivio philosophia,* in-8°, Herborn, 1620; in-12, 1627. — 6° *Analysis Novi Testamenti 17 titulis vel 12 tabulis comprehensa,* in-8°, Nuremberg, 1625. Ses œuvres théologiques ont été mises à l'index le 10 mai 1757. Voir Nicéron, *Mémoires,* t. XLI.

'AL TASHÊT, mots hébreux employés dans les titres des Psaumes, LVII, 1, etc., pour désigner un air connu. Voir ṬAŠHÊT ('AL). La Vulgate traduit ces mots hébreux par *ne disperdas,* Ps. LVI, 1, ou par *ne corrumpas.* Ps. LXXIV, 1.

ALTER François-Charles, commentateur autrichien, né à Engelsberg (Silésie autrichienne), le 27 janvier 1749, entra au noviciat des Jésuites de la province de Bohême, le 21 octobre 1766. Il s'appliqua à l'étude de l'histoire et des langues grecque et hébraïque. Après la suppression de la Compagnie de Jésus (1773), il fut reçu docteur en philosophie à l'université de Vienne, y devint bibliothécaire et professeur de grec. C'était un linguiste distingué. Il mourut à Vienne en 1804. On a de lui : *Novum Testamentum ad codicem Vindobonensem græce expressum; Varietatem lectionis ex codicibus Bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis addidit* Alter, 2 in 8°, Vienne, 1787; *Descriptio summaria codicis Cæsaréi purpurei aurei argentei, inter cimelia Bibliothecæ Palatinæ Vindobonensis adservati, quo continentur fragmenta latina Lucæ et Marci juxta versionem latinam antiquam antehieronymianam,* dans le *Neues Repertorium für biblische morgenländische Literatur,* de Paulus, Iéna, 1791, 3e part., p. 115-170; *Super locum I Timothei,* III, 16; *ibid.,* 2e part., p. 402. Dans *Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift,* de Paulus, Leipzig, 1792, il publia divers articles sur l'Écriture Sainte : *Von orientalischer und biblischer Literatur in Wien,* 3e part., p. 199-204; *Frage über die tartarische Uebersetzung des Psalters; Ueber I Joh.,* V, *7, nach einem Armenischen Lectionarium; Von einer Arabische Psalterausgabe,* 5e part., p. 188-201; *Fragmenta Lucæ ex codice Bibl. Palat. Vindob. argenteo,* 7e part., p. 58-98. Son ouvrage principal est le *Novum Testamentum græcum ad codicem Vindobonensem græce expressum.* Cette édition critique du Nouveau Testament reproduit le texte du *Codex Lambecii I,* conservé à la bibliothèque impériale de Vienne, d'où le nom de *Codex Vindobonensis* qu'Alter lui a donné dans le titre. Toutes les fois que l'éditeur a jugé son *Codex* fautif, il l'a corrigé d'après l'édition de Robert Estienne de 1546, mais il a eu soin d'imprimer à la fin de chaque volume la liste des *errata* qu'il a relevés dans son manuscrit. Le plan de son édition diffère aussi par d'autres points des éditions critiques de Mill, de Wettstein et de Griesbach : le texte est imprimé seul et les diverses leçons sont reléguées à la fin, ce qui en rend l'usage moins commode. Ce travail fut néanmoins très apprécié des connaisseurs lors de son apparition. « On reconnait généralement, dit Michaelis, que cette édition a été faite avec beaucoup de soin et de diligence, et comme elle contient les variantes de certains manuscrits qui avaient été jusqu'ici complètement négligés ou très superficiellement collationnés, elle est indispensable à tous ceux qui s'occupent de critique sacrée. »

C. SOMMERVOGEL.

ALTHAMER André, pasteur luthérien, né à Brentz, en Souabe, d'où le surnom de *Brentius,* par lequel il est aussi désigné, mort en 1564. Il fut un des chefs du protestantisme naissant. En 1527 et 1528, il prit part aux conférences de Berne sur la présence du Christ dans l'Eucharistie, et il soutint la doctrine de Luther sur la consubstantiation. Son principal ouvrage a pour titre : *Conciliationes locorum Scripturæ qui specie tenus inter se pugnare videntur centuriæ duæ,* in-8°, 1533. Cet ouvrage a eu de nombreuses éditions avec des augmentations; c'est ainsi qu'on lit dans le titre de l'édition de Nuremberg de 1542 : *Præter inspersas hinc inde additiones, accesserunt huic æditioni* (sic) *triginta locorum bini seu paria,* etc. On a aussi d'Althamer : *Annotationes in Jacobi Epistolam; Sylva biblicorum nominum,* 1530, etc. Voir

Bayle, *Dictionnaire,* au mot *Althamer;* J. A. Ballenstädt, *Vita Althameri,* Wolfenbüttel, 1740.

ALTHOFER Christophe, théologien luthérien, né le 9 novembre 1606, à Hersbrück, mort à Culmbach, le 11 mai 1660. Il fit ses études à Altorf, Wittenberg, Leipzig et Iéna. Dans cette dernière ville, il s'attacha à ce qu'on appelait la triade johannique, c'est-à-dire qu'il adopta les opinions théologiques de Johann Gerhard, Johann Major et Johann Himmel. Il fut pasteur à Altorf, depuis 1629 jusqu'en 1637; en 1644, il devint conseiller ecclésiastique et surintendant général à Culmbach, où il mourut en 1660. Althofer écrivit un grand nombre d'ouvrages de polémique contre les catholiques et contre les calvinistes, et des commentaires. Ces derniers sont : *Harmonia Evangelistarum emedullata, hoc est, observationes sacræ in quatuor Evangelistas,* in-4°, Iéna, 1653 (résumé des Harmonies de M. Chemnitz et de P. Leyser); *Animadversiones sacræ in Epistolam ad Ephesios disputationibus sex comprehensæ,* in-4°, Altorf, 1641; *Observationes sacræ seu Commentariolus in Epistolam Pauli ad Philippenses,* in-4°, Altorf, 1641; *Observationes sacræ seu Commentariolus in divinam ad Colossenses Epistolam Pauli,* in-4°, Altorf, 1653. — Voir G. G. Zeltner, *Vitæ theologorum Altorfinorum, una cum scriptorum recensu,* in-4°, Altorf, 1722; G. A. Will, *Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon,* Nuremberg, 1755, t. I, p. 26-29; Supplément, V[ter] Theil, t. I (1802), p. 27-28; J. G. Walch, *Bibliotheca theologica,* t. IV, p. 704, 710, 712, 874; *Allgemeine deutsche Biographie,* t. I, p. 367.

ALTING Jacob, théologien protestant allemand, né à Heidelberg, le 27 décembre 1618, mort le 20 août 1679. Il était professeur d'hébreu à Groningue depuis 1667. C'était un savant orientaliste, qui publia la grammaire de plusieurs langues orientales. Il fut chef d'une nouvelle école grammaticale. Pour expliquer les changements de voyelles si fréquents dans les mots hébreux, il imagina le système des durées (*systema trium morarum*), exposé dans ses *Fundamenta punctationis linguæ sanctæ,* in-8°, Groningue, 1654, système plus ingénieux que solide, repris depuis par Danz et suivi encore par Schultens. Wogue, *Histoire de la Bible,* p. 356. Alting écrivit aussi des commentaires qui ne manquent point de science, mais ne contiennent cependant rien de bien remarquable : *Commentarius in Jeremiam prophetam,* in-f°, Amsterdam, 1688; *Commentarius theoretico-practicus in Epistolam ad Romanos,* dans les *Opera omnia theologica, analytica, exegetica, practica, problematica et philologica Altingii,* 5 in-f°, Amsterdam, 1687, où l'on trouve aussi le commentaire de quelques autres parties de l'Écriture en particulier, *Internuncius Dei geminus Veteris alter, alter Novi Testamenti, seu vaticinii Mosaici, quod Deuteronomii 18 exstat, plenior explicatio,* in-12, Groningue, 1658; *Schilo, seu de vaticinio patriarchæ Jacobi quod Genesis XLIX, 10, exstat, libri quinque quibus vera interpretatio redditur, ex eventu demonstratur et ad Judæorum convictionem asseritur,* in-4°, Franeker, 1660, 1662. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 10; Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. II, p. 235.

ALTMANN Jean George, théologien protestant suisse, né à Zoffingen en 1697, mort à Ins le 19 mars 1758. Il professa le grec et la philosophie morale à Berne de 1734 jusqu'en 1757, époque où il devint pasteur d'Ins. On remarque parmi ses ouvrages des *Meletemata philologico-critica quibus difficilioribus Novi Testamenti locis ex antiquitate lux affunditur,* 3 in-8°, Utrecht, 1753.

ALTON (Guillaume d'), dominicain anglais, ainsi nommé de la ville d'Alton, dans le comté de Hants, en Angleterre, florissait au XIII[e] siècle. Un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de Saint-Victor (ms. 976), écrit en 1267 et donné à cette abbaye en 1289, parle des apostilles de Guillaume d'Alton sur l'Ecclésiaste et sur la Sagesse. Ces apostilles ont été imprimées à Rome dans les Œuvres de saint Bonaventure. D'Alton a laissé aussi des commentaires, qui sont restés manuscrits, sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, Josué, les Juges, Ruth, Isaïe, Jérémie et les Lamentations. Voir J. Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum,* 2 in-f°, 1719-1721, t. I, p. 244-246.

1. **ALTSCHUL** Chaïm, auteur juif du XVIII[e] siècle, composa : 1° *Bêṭ Yśrâ'êl, La maison d'Israël.* C'est une histoire juive depuis Abraham jusqu'après les Asmonéens, avec une table des juges, des prophètes et des rois, in-4°, Amsterdam, 1724. Elle n'a rien de remarquable. 2° *Bêṭ habbeḥîrâh, La maison choisie,* traité sur la structure du temple et la ville de Jérusalem, imprimé avec le précédent, in-4°, Amsterdam, 1724.

2. **ALTSCHUL** David, exégète juif du XVIII[e] siècle, laissa inachevé un commentaire sur les Prophètes et les hagiographes, *Meṣûdat David, Forteresse de David.* Il montre l'enchaînement de ces écrits et en explique les termes difficiles. Une partie de ce travail fut imprimée à Livourne, in-8°, 1753. Son fils, Jechiel Michael Altschul, termina ce travail, qui parut en deux parties, chacune sous un titre spécial, *Meṣûdat Ṣiyôn, Forteresse de Sion,* et *Meṣûdat David,* in-8°, Berlin, 1770. David Altschul donna aussi un commentaire des Psaumes au point de vue de la piété, in-8°, Slobuta, 1836; in-8°, Kœnigsberg, 1846. Il a été souvent imprimé en Russie.

3. **ALTSCHUL** Jechiel Michael, fils du précédent, publia un commentaire sur le temple d'Ézéchiel, avec dessins, *Binyan habbayit, Édifice du temple,* et sur le partage de la Terre Promise à l'époque de Josué; il a été imprimé avec gravures, in-8°, Amsterdam, 1782. On trouve aussi son ouvrage à la suite des œuvres de son père, dans plusieurs éditions.

4. **ALTSCHUL** Wolf, a donné un commentaire sur le troisième temple prophétique d'Ézéchiel, *Zébed tôb, Don excellent.* Gen., XXX, 20. Il parut avec un commentaire sur les bornes de la Palestine dans le livre de Josué, in-4°, Sklow, 1794. Une édition revue par El. Götzel Altschul, et augmentée d'un commentaire des explications de Raschi sur le même passage, parut sous le titre de *Seḥif 'êṣ, Lambris de bois,* Ezech., XLI, 16, in-4°, Varsovie, 1814.

E. LEVESQUE.

ALUS (hébreu : *'Alûš;* Septante : Αἰλοῦς), une des stations des Israélites avant leur arrivée au Sinaï, mentionnée entre Daphca et Raphidim, Num., XXXIII, 13, 14, et omise dans le récit de l'Exode, XVI, 1. Elle n'a pas été identifiée jusqu'à présent : l'expédition anglaise qui a exploré la Péninsule sinaïtique n'a pu déterminer sa position, pas plus que celle de Daphca. Elle se trouvait entre le désert de Sin, Exod., XVI, 1; Num., XXXIII, 11, c'est-à-dire, d'après le plus grand nombre des savants, la plaine actuelle d'*el-Markha,* et Raphidim, Exod., XVII, 1; Num., XXXIII, 14, ou l'*ouadi Feiran.* Or, pour se rendre d'un point à l'autre, on peut suivre deux routes principales, sans compter celle qui, s'enfonçant dans les terres au delà de l'Aïn-Dhafary, franchit la chaîne du Naqb-Bouderah : passage difficile que n'ont pu tenter les Israélites. La première, partant de la plaine, remonte d'ouest en est l'*ouadi Sidréh;* puis, tournant à droite, va rejoindre, du nord-ouest au sud-est, par l'*ouadi Mokatteb,* l'ouadi Feiran. La seconde, la plus facile, mais aussi la plus longue, longe quelque temps la côte au sud de la plaine d'el-Markha; puis elle remonte l'ouadi Feiran depuis son embouchure jusqu'à Hési el-Khattatin. Les explorateurs anglais supposent que cette dernière voie fut prise par le gros des Israélites, avec les troupeaux; mais que des détachements isolés remontèrent l'ouadi Sidréh. C'est donc

sur l'une de ces deux routes que se trouvait Alus, dont la tradition n'a pas gardé le souvenir. On peut croire d'ailleurs que c'était une station sans importance, puisque l'Exode la passe complètement sous silence. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., 1884, t. II, p. 508, 509. Voir DAPHCA et RAPHIDIM.

A. LEGENDRE.

ALVA (hébreu : *'Alvâh;* Septante : Γωλά), descendant d'Ésaü, chef d'une tribu iduméenne. Gen., XXXVI, 40. Nommé aussi ALIA (hébreu : *'Alyâh*), I Par., I, 51.

ALVAN (hébreu : *'Alvân;* Septante : Γωλάμ), fils aîné de Sobal, qui était le deuxième fils de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 23. Le même qu'ALIAN (hébreu : *'Alyân*). I Par., I, 40.

1. **ALVAREZ** Gabriel, commentateur espagnol, né à Oropesa en 1564, entra au noviciat des jésuites de Saragosse le 13 décembre 1582. Il professa la théologie et l'Écriture Sainte, fut recteur des collèges de Majorque et de Barcelone, et mourut à Tarazona en 1645. Il a commenté Isaïe : *Isaias Expositus,* in-f°, Lyon, 1623.

2. **ALVAREZ** Louis, ou **ALVRÈS,** commentateur portugais et prédicateur célèbre, né à San-Roman en 1615, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1629. Il professa à Coïmbre la rhétorique, la philosophie et l'Écriture Sainte; fut recteur des collèges d'Angra, de Porto et d'Évora, provincial du Portugal et supérieur de la maison professe de Lisbonne, où il mourut le 13 janvier 1709. On a de lui un volume sur Joseph : *Joseph Rachelis filius illustratus,* in-f°, Lyon, 1675. C. SOMMERVOGEL.

AMAAD (hébreu : *'Am'âd;* Septante : 'Αμιήλ, le Λ final dérivé, par faute de copiste, du Δ primitif), ville de la tribu d'Aser, citée entre Elmélech et Messal, Jos., XIX, 26. Son identification plus ou moins probable peut se rattacher aux deux opinions suivantes. Les explorateurs anglais la placent à *Khirbet el-'Amoud,* au nord de Saint-Jean-d'Acre, et à peu de distance au sud-est d'*Ez-Zib* (ancienne Achazib). Cf. G. Armstrong, C. Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament,* 1889, p. 9. M. V. Guérin prétend que ces ruines, simples tas de pierres de différentes dimensions, restes de maisons démolies, empruntent leur nom à un ancien montant de pressoir encore en place, percé au centre d'une rainure longitudinale, et appelé par les Arabes *El-'Amoud,* « la colonne, » *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 41.

D'autres auteurs l'identifient avec le village d'*Oumm el-'Amed,* situé sur un petit plateau entre *Beit-Lahm* (Bethléhem de Zabulon) et *Khirbet el-Beidha* (Abès d'Issachar). Si ce nom de « mère des colonnes » ne convient guère aujourd'hui à un endroit qui ne renferme aucun vestige d'édifice antique ni aucun fût ou tronçon de colonne, cf. Guérin, *ouvr. cité,* t. I, p. 394, van de Velde voit là une raison pour supposer que la dénomination « peut avoir une autre origine et semble dériver de l'hébreu *'Am'ad* », *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* 1859, p. 284. La raison ne nous paraît guère concluante. Cependant, s'il est vrai, comme l'insinuent certains critiques, que l'*ouadi el-Malek,* au sud duquel se trouve Oumm el-'Amed, rappelle la ville d'Elmélech, citée avant Amaad, et que Messal, citée après, se retrouve dans *Misalli,* au nord d'Athlit, la position indiquée dans cette seconde hypothèse répond assez bien à l'énumération de Josué, XIX, 25, 26, qui rapproche notre ville du Carmel. Voir ASER (tribu et carte). A. LEGENDRE.

AMADATHI (hébreu : *Hammedâtâ,* nom avec l'article, « le jumeau ou double [?]; » Septante : 'Αμαδάθος), père d'Aman. Esth., III, 1, 10; IX, 24; XII, 6; XVI, 10. Il était *Agagite,* c'est-à-dire originaire d'une province de Médie appelée Agag. Voir AGAGITE.

AMAL (hébreu : *'Âmâl,* « labeur; » Septante : 'Αμάλ), quatrième fils de Hélem, Benjamite. I Par., VII, 35.

AMALEC, hébreu : *'Amâlêq;* Septante : 'Αμαλήκ, 'Αμαληκίτης; la Vulgate écrit *Amalech* dans Gen., XXXVI, 12, 16; de là : *Amalechites,* dans certains manuscrits et éditions. L'étymologie du nom est inconnue, et ce n'est qu'en le partageant d'une façon tout arbitraire entre les racines עם, *'am,* et לקק, *lâqaq,* que l'on a obtenu l'interprétation courante : *populus lambens,* « un peuple qui lèche, » interprétation déjà donnée par Philon : ὁ 'Αμαλήκ, ὅς ἑρμηνεύεται λαὸς ἐκλείχων. *Leg. allegor.,* III, 66, Leipzig, 1828, t. I, p. 178; *De migrat. Abraham,* 26, t. II, p. 323; *De congressu quærendæ eruditionis gratia,* 11, t. III, p. 82.

1. **AMALEC,** petit-fils d'Ésaü par Éliphaz et Thamna la Horréenne. Il est compté parmi les chefs des tribus iduméennes. Gen., XXXVI, 12, 16, 22; I Par., I, 36. Cet Amalec est-il l'ancêtre du peuple qui a porté le même nom? Beaucoup le pensent, simplement guidés par la ressemblance de nom et par l'habitude de rencontrer dans la Genèse la souche de la plupart des peuples qui figurent ensuite dans la Bible; mais dans la généalogie des fils d'Ésaü, rien ne suppose l'intention de rattacher à cet Amalec l'origine d'un peuple distinct des autres tribus iduméennes. Son nom n'y a aucun relief spécial et n'est accompagné d'aucune des formules dont se sert ailleurs la Genèse pour indiquer l'origine des plus importants voisins d'Israël. Cf. pour Moab, Ammon, Édom lui-même, Gen., XIX, 37, 38; XXXVI, 43. La ressemblance de nom n'implique pas par elle-même la communauté d'origine; parmi ces fils d'Ésaü, il y a un Cénez, Gen., XXXVI, 11, 15, et cependant on ne peut y voir le père des Cénézéens qui existaient au temps d'Abraham, Gen., XV, 19, ni des Cénézéens appartenant à la tribu de Juda. Num., XXXII, 12; Jos., XIV, 6, 14; XV, 17; Jud., I, 13; III, 9; I Par., IV, 13, 15. On peut donc, s'il y a lieu, se poser et discuter en toute liberté la question de savoir si le petit-fils d'Ésaü est le père des Amalécites; nous allons apporter et discuter brièvement les raisons *pour* et *contre.*

I. *Pour l'affirmative.* — 1° On allègue Josèphe, *Ant. jud.,* II, I, 1; mais est-ce une tradition ancienne qu'il recueille ou une simple conjecture de sa part? Il est difficile de le dire. — 2° On prétend que si dans Gen., XXXVI, nous n'avons pas l'ancêtre des Amalécites, on ne trouverait dès lors nulle part dans la Genèse l'origine d'une nation qui a été si souvent, dans les temps anciens, en contact avec les Hébreux; ce qui est invraisemblable, vu le but et le plan de la Genèse. C'est au fond l'unique argument de ceux qui, comme Hengstenberg, Kurtz, Keil, etc., ont soutenu l'origine iduméenne des Amalécites depuis qu'elle a été contestée. L'argument n'est pas rigoureux : il peut y avoir sur ce point une lacune dans la Genèse. De plus cette lacune n'existerait même pas, si l'on admettait, comme J. Michaelis, *Spicileg. geographiæ heb.,* 1769, t. I, p. 170-177, cherche à le prouver, que Chanaan et Amalec désignent le même peuple, le premier nom étant donné à la portion émigrée en Syrie et sur la côt méditerranéenne, le second étant celui de la partie restée en Arabie. Philon, *Vita Mosis,* I, 39, t. IV, p. 159, paraît compter les Amalécites qui attaquèrent les Hébreux à Raphidim parmi les Phéniciens (Φοίνικες), c'est-à-dire les Chananéens qui habitaient la Palestine.

II. *Pour la négative.* — 1° On remarque qu'au temps d'Abraham, par conséquent bien avant la naissance d'Amalec, petit-fils d'Ésaü, Chodorlahomor, dans sa célèbre campagne, frappa « le pays de l'Amalécite et l'Amorrhéen qui habite Asasonthamar ». Gen., XIV, 7. On dira sans doute que le pays est désigné, par anticipation, comme devant être un jour celui des Amalécites, l'auteur se servant du nom le plus connu de son temps. Mais ce qui rend ici peu vraisemblable cette explication, c'est que, dans cet antique fragment de la Genèse, l'historien s'est

appliqué à indiquer les doubles noms géographiques pour les localités qui en avaient changé. Cf. ℣. 2, 3,7, 17. Déjà Origène, *In Num., hom. XIX*, t. XII, col. 719, se servait de Gen., XIV, 7, pour distinguer les Amalécites battus par Chodorlahomor des Amalécites descendants d'Ésaü. Il est vrai qu'il suit, sans la contrôler, la leçon des Septante, qui ne permet pas d'expliquer le passage par une prolepse : « Et ils battirent les *princes* des Amalécites et les Amorrhéens. » (Par confusion du ד et du ר, ils ont lu *śarê*, « princes, » au lieu de *śadê*, « champ, pays; » la version syriaque suit la même leçon que les Septante.) — 2° Que les Amalécites remontent, en effet, à une époque antérieure à Ésaü, et appartiennent au groupe de populations établies en Chanaan avant la migration d'Abraham, c'est ce qu'on peut conclure non seulement du titre énigmatique donné par Balaam à Amalec dans son oracle : « Amalec, commencement (aîné) des peuples, » Num., XXIV, 20; mais surtout de l'indication rapide de I Reg., XXVII, 8, qui montre Amalec occupant depuis les temps reculés (*mê'ôlam*, si le texte n'est pas altéré) la région méridionale avec d'autres peuples chananéens. Avec ces désignations coïncideraient certaines traditions arabes, qui représentent Amalec tantôt comme un fils de Cham et comme le père d'Ad et des Adites, que d'autres rattachent à la ligne de Sem, tantôt comme un frère de Lud et d'Arphaxad. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orient.*, 1697, au mot *Amlik;* de Sacy, *Excerpta ex Abulfeda*, dans Pococke, *Specimen hist. arab.*, p. 464. Mais Nöldeke, *Ueber die Amalekiter und einige and. Nachbarvölker der Israeliten*, Gœttingue, 1864, a montré qu'on ne pouvait faire grand fonds sur ces traditions assez incohérentes, recueillies à une époque bien postérieure à Mahomet et au Coran, ni les regarder comme indépendantes du titre d'*aîné des peuples*, donné par Balaam. — 3° Il vaut mieux revenir simplement aux données bibliques, et remarquer d'une part que les Amalécites ne sont jamais présentés comme faisant partie de la nation iduméenne, qu'ils en sont plutôt distingués, II Reg., VIII, 12, 13; I Par., XVIII, 11; Ps. LXXXII, 7, 8; si bien que, tandis que les Iduméens, comme les peuples parents d'Israël, doivent être épargnés et leur territoire respecté, Deut., II, 4-8, 9, 19, Amalec est voué à la mort, Exod., XVII, 4; Deut., XXV, 17-19; I Reg., XV, 2-3, et son pays doit appartenir aux Hébreux. Num., XIV, 24-25. D'autre part, jamais Amalec n'est donné comme frère des Israélites, ni pour éveiller en lui quelque sympathie, ni pour faire ressortir l'odieux de sa conduite et expliquer par cette circonstance aggravante la malédiction qui le frappe. « Il est donc vraisemblable, conclut dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, édit. de 1730, que les Amalécites dont il est si souvent parlé dans l'Ecriture étaient un peuple descendu de Chanaan et dévoué à l'anathème de même que les autres Amorrhéens, et fort différents des descendants d'Amalec, petit-fils d'Ésaü. » La même conclusion est soutenue par Reland, *Palæstina*, lib. I, ch. XIV, édit. de 1724, p. 78; J. D. Michaelis, *ouv. cit.*; F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, 1823, t. III, p. 90-94; Welte, *Kirchenlexicon*, 1886, t. I, p. 673; cf. Iperen, *Historia critica Edom et Amalec*, in-4°, Leovard., 1768. Comme cependant Moïse ne rattache pas les Amalécites à Chanaan, on peut aussi en faire un peuple d'une autre race. — Si un petit-fils d'Ésaü et ses descendants portèrent aussi le nom d'Amalec, ce fut peut-être parce que, dans leur situation géographique ou dans leurs relations sociales, ils eurent avec les anciennes populations amalécites un contact plus étroit que les autres tribus iduméennes. J. THOMAS.

2. AMALEC. Nom d'une montagne située dans la tribu d'Éphraïm sur laquelle se trouvait la ville de Pharaton, d'où était originaire et où fut enterré un juge d'Israël, Abdon, fils de Hillel. Jud., XII, 14-15. Sur la cause qui fit donner à une localité de la tribu d'Ephraïm le nom d'Amalec, voir AMALÉCITE, col. 429. La position de cette montagne nous est conservée grâce au village actuel de *Fer'ata*, à deux heures et demie au sud-ouest de Naplouse, que plusieurs considèrent comme l'ancienne *Phir'aton*. E. Robinson, *Later biblical researches in Palestine*, 1856, p. 134; V. Guérin, *Samarie*, 1875, t. II, p. 179-180. C'est à cette montagne d'Amalec que se rapporte sans doute l'obscur et difficile passage, Jud., V, 14; Débora, énumérant celles d'entre les tribus qui ont pris part avec Barac à la campagne contre les Chananéens, nomme d'abord : « d'Éphraïm ceux qui ont leur racine en Amalec. » Telle est l'interprétation la plus probable du texte dans son état actuel; la Vulgate n'en suppose pas un autre, mais sa traduction n'a aucun lien avec le contexte : *Ex Ephraïm delevit eos in Amalec.* Elle répète ensuite le nom d'Amalec, qui ne se trouve pas dans l'original : *Et post eum ex Benjamin in populos tuos, o Amalec.* Saint Jérôme, sans doute sur les indications de ses maîtres juifs, entendant le passage comme l'auteur du Targum, y a vu une allusion à la victoire de Saül de la tribu de Benjamin, et, pour montrer plus clairement à quoi se rapporte le possessif *tuos*, a ajouté : *o Amalec.* C'est ce qu'explique une scholie du *Correctorium* dominicain (*Vatican.*, fonds *Ottoboni*, mss. 293) : « D'Éphraïm naquit Josué, qui battit Amalec, comme on lit dans l'Exode, et de Benjamin naquit Saül, qui, lui, détruisit Amalec, ce qui est ici prophétisé. Mais l'addition finale : *o Amalec* n'est pas dans l'hébreu, mais est suppléée pour le sens. » — « Ex Ephraim fuit Josue, qui percussit Amalec, ut legitur in Exodo; et ex Benjamin fuit Saul, qui et ipse delevit Amalec, quod hic prophetatur. Sed quod in fine additur *o Amalec*, non est in hebræo, sed gratia sensus apponitur. » Cf. Vercellone, *Var. lection. Vulg. lat.*, t. II, p. 98; mais il ne signale pas le rapprochement avec le Targum, qui nous montre, comme plus bas pour Tela'im de I Reg., XV, 4 (voir AMALÉCITE, col. 429-430), qu'un certain nombre des variantes propres à la Vulgate viennent des interprétations empruntées directement ou indirectement par saint Jérôme aux paraphrases juives. J. THOMAS.

3. AMALEC. Nom d'une localité. Nous lisons I Reg., XV, 5 : « Saül vint jusqu'*à la ville d'Amalec*, et mit une embuscade dans la vallée. » Nulle part ailleurs il n'est question de ville portant ce nom, ni même de ville proprement dite appartenant aux Amalécites. Il s'agit plutôt ici du principal campement où se trouvaient en ce moment établis Amalec et son roi Agag. Le nom hébreu *'ir*, dans son acception générale et conforme à son étymologie (*'ur*, « veille, poste d'observation »), peut s'appliquer à un simple campement de nomades. Les espions israélites sont chargés par Moïse de voir ce que sont les villes (*'arîm*) où habite Chanaan, « si elles sont des campements (*maḥânîm*), ou bien des lieux fortifiés (*mibeṣarîm*). » Num., XIII, 19 (20). Les *douars* des Arabes d'Afrique, venus primitivement de l'Arabie, peuvent, comme le remarque E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 322, nous donner une idée exacte de ce qu'était ce *'ir Amaleq.* « Quand on a choisi un endroit convenable pour camper, les troupeaux, qui forment la plus grande richesse de la tribu, sont réunis en un même lieu. On plante les huttes ou les tentes à l'entour. Un petit mur de pierre en forme de cercle fait la clôture de défense; entre les pierres on met de gros fagots d'acacia épineux, et ces branches entrelacées et armées de pointes acérées (voir ACACIA) protègent le campement comme une barrière infranchissable. Tel est ce qu'on appelle un *douar.* » Et tel était sans doute le *'ir Ămâlêq* sur lequel Saül fit main basse.

J. THOMAS.

AMALÉCITE (hébreu : *'Ămâlêqî*), nom d'un peuple qui tirait son nom d'Amalec, voir AMALEC, et qui est souvent appelé lui-même simplement Amalec. Nous allons : 1° en déterminer la position géographique; 2° en esquisser l'histoire.

I. *Position géographique des Amalécites.* — 1° Il est

assez difficile de fixer les limites du territoire occupé par un peuple nomade; il nous manque, dans ce cas, les principaux points de repère, c'est-à-dire les villes. Cependant des textes qui appartiennent à différentes époques, partant de données diverses et se contrôlant ainsi les uns les autres, s'accordent à nous montrer Amalec dans la région septentrionale de la péninsule sinaïtique, de la frontière d'Égypte au sud de la Palestine et sur les confins de l'Arabie Pétrée (fig. 110). Le passage I Reg., xv, 7, nous fournirait une indication générale assez précise : « De Havila à Sur, qui est en avant de l'Égypte, » si nous étions sûrs de la position d'Havila, qu'il faut chercher sans doute au nord de la péninsule arabique. Quant à Sur (une région plutôt qu'une ville), elle était en avant, c'est-à-dire sur la frontière orientale de l'Égypte, au nord et à l'est du golfe de Suez, où nous ramène Exod., xv, 22, et c'est, en effet, de ce côté, avant d'arriver au Sinaï, que les Hébreux se rencontrent pour la première fois avec les Amalécites. Exod., xvii, 8. Mais ils s'étendaient à l'est jusqu'à la frontière méridionale de la Palestine, comme nous l'apprennent les explorateurs de la Terre Promise, Num., xiii, 29, et c'est là que les Hébreux les rencontrent une seconde fois, Num., xiv, 45, cf. 25, quand ils veulent s'avancer du désert de Pharan et de Cadès. Num., xiii, 1, 27. C'est là aussi que Chodorlahomor, après avoir poussé son invasion vers le sud « jusqu'à Pharan, qui est dans le désert », et repris la direction du nord, trouve, après Cadès, « le pays des Amalécites », puis celui des « Amorrhéens, qui habitent Asasonthamar ». Gen., xiv, 6-7. Aussi, quand Saül prépare son expédition contre Amalec, rassemble-t-il ses troupes dans une ville du sud de Juda, *Télêm,* Jos., xv, 24, dont le nom est écrit *Telâ'im* dans I Sam., xv, 4. (La Vulgate traduit : *quasi agnos,* « comme des agneaux, » en confondant la préposition ב, *be, dans,* avec la particule כ, *ke, comme,* et en prenant, comme l'a fait aussi le Targum de Jonathan, le nom de la ville pour le pluriel de *teli,* « agneau. ») Dans I Reg., xxvii, 7 et suiv., et xxx, on voit que les Amalécites étaient dans le voisinage des Philistins, tandis que I Par., iv, 43, les met en rapport avec les montagnes de Séir. La région des Amalécites confinait donc à l'Égypte, aux Philistins, au sud de Juda et aux Iduméens. C'est là que nous ramène la donnée assez vague de Josèphe, *Ant. jud.,* VI, vii, 3, paraphrasant I Reg., xv, 7 : « Tous ceux qui vont de Péluse à la mer Rouge, » où il faut entendre plus spécialement le golfe d'Akaba. Cf. aussi Eusèbe, dans l'*Onomasticon,* où il définit Amalec « la région dans le désert situé au sud de la Judée, s'étendant jusqu'à la ville maintenant appelée Pétra, quand on va vers Aila. » (Dans les *Œuvres* de saint Jérôme, t. xxiii, col. 121.) C'est par une singulière méprise que Josèphe parle de « villes amalécites » dont Saül aurait fait le siège en règle; il oublie le caractère nomade de ce peuple, tel que l'Écriture nous le présente partout. La prophétie de Balaam, Num., xxiv, 20-21, nous montre qu'Amalec vivait à côté des Cinéens, autres tribus errantes, et ce trait est confirmé par I Reg., xv, 6. L'humeur vagabonde et l'instinct pillard d'Amalec expliquent comment nous le voyons envahir le territoire d'Israël par la Transjordanie au temps des Juges, tantôt uni à Moab et à Ammon, Jud., iii, 13, et tantôt aux Madianites. Jud., vi, 3. C'est probablement alors, sinon dans une circonstance analogue antérieure, non mentionnée dans l'Écriture, qu'une famille d'Amalécites s'établit un certain temps jusque dans les montagnes d'Éphraïm, et y laissa son nom à une localité. Jud. xii, 15. Cf. le texte si obscur et peut-être altéré, v, 14. Voir Amalec 2.



110. — Carte du pays des Amalécites.

La région qu'occupait Amalec est en grande partie représentée par ce qu'on appelle aujourd'hui le désert d'Et-Tih (de l'égarement); ce n'est pas une région absolument aride et sablonneuse, mais le sol est trop maigre, trop desséché pour être cultivé, sauf en quelques oasis; à la saison des pluies, il se couvre d'une végétation abondante, et peut nourrir des troupeaux, qui, dans la saison chaude, sont parqués dans les oasis. Autrefois même, comme l'attestent de nombreuses vallées et les lits de torrents qui se ramifient en divers sens, ce pays jouissait d'un régime d'eau plus abondant; il pouvait par conséquent nourrir une population pastorale plus dense. Le *Tih* répond parfaitement à la notion hébraïque du *midbar,* qui désigne une région inhabitée sans doute, impropre à l'agriculture, mais où l'on conduit et nourrit des troupeaux. Aujourd'hui les principales tribus bédouines de la péninsule sinaïtique sont les *Tiyahâ* (habitants du *Tih*) et les *Towarâ* (Arabes de Tor); de ces derniers, E. Reclus nous dit dans sa *Nouvelle géographie,* t. ix, *Asie antérieure,* 1884, p. 747 : « On les croit descendants des Amalékites, que les Hébreux sortis d'Égypte vainquirent à Raphidim, au pied du mont Serbal. » Mais ce sont plutôt les *Tiyahâ,* comme le pense L. de Laborde, qui tiennent la place des Amalécites. *Commentaire géographique de l'Exode,* 1841, p. 99.

II. *Histoire des Amalécites.* — C'est dans le récit de l'invasion de Chodorlahomor que se trouve la plus ancienne mention du « pays de l'Amalécite ». Gen., xiv, 7. Quelques siècles après, les Amalécites furent les premiers ennemis qu'eurent à combattre les Hébreux, au sortir de l'Égypte, à Raphidim, à une petite distance au nord-ouest du mont Sinaï. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1889, t. ii, p. 469. Ces hordes de pillards, attirés sans doute par l'espoir d'un facile butin, « chargèrent en queue » les émigrants fatigués par la marche, la faim et la soif, « frappant les traînards » sans pitié. Deut., xxv, 17-19. Josué fut chargé de repousser les assaillants, tandis que Moïse montait sur une colline voisine, accompagné d'Aaron et de Hur, et grâce à leur appui tenait ses bras étendus, ayant en sa main la « verge de Dieu ». Exod., xvii, 8-16. Amalec fut battu, et Moïse dut écrire « dans le livre » le souvenir de la victoire et la promesse qu'Amalec serait entièrement détruit. Nous suivons dès lors

dans l'histoire le cours de cette malédiction, que reprend sous une autre forme Balaam, Num., XXIV, 20, et que répète le Deutéronome, XXV, 17-19, en recommandant à Israël d'accomplir cette menace : prescription bien étrange, surtout au milieu des dispositions législatives qui l'entourent, si le Deutéronome n'avait été composé qu'à l'époque de Josias, quand Amalec n'existait plus depuis bien longtemps, comme nous le verrons. L'allusion est d'autant plus remarquable, qu'en traits rapides elle caractérise exactement l'attaque de ces hordes pillardes du désert. Au contraire, dans les développements d'un âge postérieur, dans la prière du grand prêtre Éliachim, on se représente l'armée d'Amalec avec des chars et des cavaliers, comme celle des grands peuples, Assyriens ou Chaldéens, avec lesquels on s'était trouvé depuis en contact. Judith, IV, 13 (Vulgate; le grec ne renferme pas ce développement; remarquons que ce n'est pas l'auteur du livre qui parle, mais le grand prêtre).

L'année suivante, après avoir quitté le Sinaï, les Hébreux se rapprochèrent des confins de la Terre Promise et du territoire des Amalécites qui étaient dans le *Négeb*. Num., XIII, 30. Découragés d'abord par le rapport des explorateurs, ils murmurèrent et voulurent retourner en Égypte. Num., XIV, 4. Comme punition, ils reçurent l'ordre de revenir sur leurs pas. ỳ. 25. Alors, — curieux exemple d'une multitude qui ne sait trop ce qu'elle veut, — ils ne voient plus que les inconvénients de ce retour en arrière, et, impatients d'atteindre le but par le plus court chemin, ils attaquent, malgré Dieu et Moïse, les premiers ennemis qu'ils ont devant eux, les Amalécites et les Chananéens; mais ils sont battus et poursuivis jusqu'à Horma. ỳ. 40-45. Ce dernier verset paraît en contradiction avec le ỳ. 25, si on ne remarque pas que le ỳ. 25 se rapporte d'une façon générale à toute la région habitée par l'Amalécite et le Chananéen, plateau qui se présente comme un endroit abaissé, une plaine, *'êmeq,* relativement au massif montagneux du sud de la Palestine, tandis que le ỳ. 45 parle plus spécialement de la crête de hauteurs (« *cette* montagne, » comme il y a dans l'hébreu; cf. 40-44) qui séparait Israël de ses ennemis, et qu'il essaya de franchir sans l'ordre de Dieu. Au Deutéronome, I, 44, où l'hébreu lit aussi *sur cette montagne,* au lieu de l'expression trop générale *in montibus,* « sur les montagnes, » de la Vulgate, le même fait est rappelé, mais sans nommer l'Amalécite, et en donnant à la population chananéenne qui habitait de ce côté son nom particulier d'Amorrhéen. Cf. Gen., XIV, 7. Le samaritain (Deut., I, 44, texte et version) répète, comme dans les Nombres : « L'Amalécite et le Chananéen qui habitait cette montagne. »

Les Hébreux durent renoncer à entrer dans la Palestine par le sud; l'heure où se réaliseraient les menaces contre Amalec était par là même différée après la conquête de la Terre Promise; elle se fit même attendre plusieurs siècles. A l'époque des Juges, deux fois Amalec fut un de ces instruments dont Dieu se servait pour châtier son peuple prévaricateur, Jud., X, 12; cependant, dans les deux cas, il n'apparaît qu'au second plan, et sous la conduite d'un plus puissant envahisseur : la première fois, sous celle des Moabites, Jud., III, 13; la deuxième, uni aux Madianites. Jud., VI, 1, 3, 33; VII, 12. Avec ces derniers, pendant sept ans, il prit part aux fructueuses razzias que ces nomades allaient faire en Israël chaque printemps, après les semailles; il fut battu aussi avec eux par Gédéon. Voir GÉDÉON.

Quand, par l'établissement de la royauté, Israël se trouva de nouveau réuni sous un seul chef, il fut capable d'exécuter la menace qui pesait dès les temps anciens sur Amalec. Saül reçut de Samuel l'ordre de l'accomplir. Nous avons dans I Reg., XV (déjà, par anticipation, XIV, 48), le récit de la campagne et de la victoire complète de Saül, et aussi celui de sa faute, qui eut pour lui de si graves conséquences : Saül épargna le roi Agag et le peuple, ce qu'il y eut de meilleur dans les troupeaux et dans les richesses d'Amalec. Cependant les Amalécites ne se relevèrent pas de ce coup. Quelques années après, ils ne peuvent se défendre contre les razzias que David organise contre eux pour plaire à Achis, roi de Geth, chez qui il s'était réfugié. I Reg., XXVII, 8-12. Ce n'est que par ruse, en profitant de l'absence de David et de ses partisans, que pour se venger ils s'emparent de Siceleg, la ville donnée par Achis à David, la pillent, la brûlent, et s'en vont emmenant captives toutes les femmes. I Reg., XXX; II Reg., I, 1. Mais David, revenu à temps, et guidé par un esclave égyptien malade, que les Amalécites avaient abandonné, atteint la bande des pillards au moment où, sans défiance, ils se livraient à la bonne chère avec le butin enlevé. Il en fit un grand carnage : quatre cents jeunes gens réussirent seuls à s'enfuir sur des chameaux, I Reg., XXX, 17; les prisonnières, les enfants et les richesses emportées furent recouvrés. ỳ. 18-19.

Dans ce même temps, il devait y avoir quelques familles d'Amalec vivant en paix, et campant parmi les Israélites du nord, comme celle de l'Amalécite qui, se trouvant sur la colline de Gelboé au moment de la mort de Saül, le dépouilla de ses insignes royaux et vint les apporter à David. II Reg., I, 2, 8-13. — La mention d'Amalec parmi les ennemis vaincus et spoliés par David, II Reg., VIII, 12; I Par., XVIII, 11, suppose-t-elle une nouvelle campagne, ou fait-elle allusion aux anciennes? Il est difficile de répondre. Dans tous les cas, à partir de ce moment, l'histoire ne parle plus d'Amalec, sinon en passant, dans la généalogie de la tribu de Siméon, I Par., IV, 42-43, où nous voyons qu'au temps d'Ézéchias (d'après le ỳ. 41), cinq cents Siméonites s'avancèrent dans les montagnes de Séir, y tuèrent « ce qui restait des Amalécites », et habitèrent à leur place. Dès lors il n'est plus question d'Amalec; son souvenir semble même perdu; la littérature prophétique, qui date en grande partie de cette époque (VIIIe et VIIe siècles avant J.-C.), si riche en indications ou allusions sur les anciens voisins et ennemis d'Israël, ne prononce pas même le nom d'Amalec. Les conquérants assyriens du même temps, qui ont rencontré et mentionné dans leurs inscriptions presque tous les peuples de l'est et du sud de la Palestine, n'en parlent pas non plus. Ce fait a une grande importance pour la critique biblique, car il prouve que les traditions relatives à Amalec, si concordantes entre elles malgré la diversité des documents et des livres où elles nous arrivent, se sont formées et fixées avant l'époque des plus anciens prophètes qui nous ont laissé des écrits, c'est-à-dire avant le milieu du VIIIe siècle. J. THOMAS.

AMAM (hébreu : *'Amâm ;* Septante : Σήν), ville méridionale de la tribu de Juda, mentionnée entre Carioth et Hesron, Sama et Molada. Jos., XV, 26. Eusèbe, *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, au mot 'Αμέμ, et S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 870, la citent, mais sans en déterminer la position. Elle est restée inconnue jusqu'ici. Parmi les villes qui la précèdent et la suivent dans le texte sacré, deux surtout, dont l'identification semble très probable, sinon certaine, peuvent d'une façon générale délimiter l'espace où il la faudrait chercher. C'est, au nord, Carioth (unie à Hesron dans l'hébreu), que Robinson propose de voir dans *Khirbet el-Kuryétein,* et, au sud, Molada, que le même savant assimile à *Khirbet el-Milh.* Cf. *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 101 et 201. Voir la carte de la tribu de Juda. A. LEGENDRE.

AMAMA Sixtin, orientaliste protestant hollandais, né à Franeker, le 15 octobre 1593, mort dans cette ville, le 9 novembre 1629. Il fut professeur d'hébreu à l'université de Franeker, et publia l'*Antibarbarus biblicus sex libris,* in-4°, Franeker, 1628; 2e édit., in-4°, 1656. Le barbare contre lequel s'élève Amama, c'est Mersenne et en général celui qui n'attache pas, d'après lui, assez d'impor-

tance à l'étude des langues sacrées. L'auteur se proposait de donner à son ouvrage deux parties renfermant chacune trois livres, mais la mort l'empêcha de réaliser son dessein. Le livre quatrième fut ajouté à la deuxième édition, publiée en 1656. Amama, en défendant les textes originaux dans cet ouvrage un peu confus, dépassa la mesure. Il est d'une sévérité outrée et injuste contre l'édition de la Vulgate publiée par Sixte V et Clément VIII. Il critique spécialement la version des livres historiques, des Psaumes et des écrits de Salomon. Dans le livre qui fut publié après sa mort, la traduction d'Isaïe et celle de Jérémie sont critiquées d'une manière analogue. Amama publia aussi une collation de la version hollandaise de la Bible avec les textes originaux, *Bybelsche Conferencie,* Amsterdam, 1623, et une grammaire hébraïque, Amsterdam, 1625. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 10-11.

AMAN (hébreu : *Hâmân,* nom d'origine persane, « estimé; » Septante : Ἀμὰν), premier ministre d'Assuérus (identifié avec Xerxès Ier, fils de Darius, voir Assuérus), fils d'Amadathi l'Agagite, c'est-à-dire originaire de la province d'Agag, en Médie. Voir Agagite. Aman n'était donc pas d'origine perse, comme l'a soutenu Eichhorn, en s'appuyant sur cette raison que chez les Perses la loi s'opposait à ce qu'un étranger fût élevé à une dignité comme celle de premier ministre. *Einleitung,* t. III, p. 653. C'est là une affirmation sans fondement, car les rois de Perse, comme tous les monarques orientaux, étaient des despotes dont la volonté faisait loi contre la loi même. De nombreux documents les montrent, au contraire, distribuant les dignités selon leur fantaisie. Baumgarten, *De fide libri Estheri,* p. 26. La Médie faisait d'ailleurs partie de l'empire perse.

Ce fut la douzième année du règne d'Assuérus, ou peu auparavant (vers 473 avant J.-C.), qu'Aman fut élevé à la dignité de premier ministre, car c'est à cette époque qu'il prit en haine Mardochée, dont la fière attitude le blessa profondément. Or Mardochée lui refusa les honneurs auxquels il prétendait, dès le début de son élévation, et l'on ne peut douter que le favori royal n'ait formé immédiatement ses projets de vengeance et arrêté contre les Juifs une action d'éclat. Esth., III, 7. Cf. Neteler, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther,* Munster, 1877, p. 162. Au même temps Mardochée avait découvert et révélé un complot tramé contre la vie du roi par deux eunuques, et Aman, qui était leur ami, peut-être leur complice, en avait conçu contre le Juif une nouvelle animosité. Esth., XII, 3-6. L'exégèse rationaliste et protestante a voulu voir une contradiction entre ce dernier passage et celui où le refus d'adoration de la part de Mardochée est donné comme la cause de la colère d'Aman, Esth., III, 4-5, comme si une double cause n'avait pu concourir à développer dans le premier ministre d'Assuérus l'esprit de vengeance. Ces deux récits se complètent, loin de se contredire.

En effet, Assuérus, à qui ses sujets rendaient hommage en fléchissant le genou, selon l'usage persan (Hérodote, VIII, 136), avait voulu qu'Aman partageât avec lui cet honneur. Mais cette volonté, devant laquelle tout pliait, était venue se briser contre la résolution d'un Juif obscur, Mardochée, dont la noble fierté n'avait pas voulu se soumettre à ce servilisme répugnant. Non qu'il fût interdit aux Juifs de rendre hommage à des hommes en fléchissant le genou, ou même en se prosternant, le front dans la poussière. II Reg., XIV, 4; XVIII, 28; III Reg., I, 16. Ce que Mardochée tenait comme interdit à son honneur, c'était la prestation à un indigne ministre de cet hommage, réservé aux souverains. Aman, en jurant de se venger, voulut étendre le châtiment à toute la nation de Mardochée : il résolut donc de l'exterminer en masse. Esth., III, 6. Selon nos idées et nos mœurs empreintes de l'esprit chrétien, cette prétention paraît, de la part d'Aman, si exorbitante de cruauté et d'orgueil, que des rationalistes modernes en ont voulu conclure que cette histoire n'est qu'une fable; mais les analogies sont là pour témoigner en faveur du caractère historique de ce récit. Mithridate, roi du Pont, sans autre raison que la haine de Rome, ne porta-t-il pas contre tous les Romains résidant dans son royaume un édit de mort, à la suite duquel, selon Plutarque, *Vit. parall., Sylla,* x, cent cinquante mille sujets de la République furent massacrés dans le même jour?

C'est au mois de nisan, le premier de l'année, qui correspond à la fin de notre mois de mars et au commencement d'avril, qu'Aman se mit à l'œuvre. Assuérus comptait onze ans accomplis de règne, on était en 473. Superstitieux comme tous les Perses, et imbu du préjugé, très répandu alors, qu'il existait des jours fastes et des jours néfastes, Aman fit tirer au sort, par quelque devin, l'époque à laquelle devrait se faire l'exécution, et cela, avant même d'en conférer avec le roi, tellement il se sentait maître dans le royaume. Cette opération des sorts est désignée dans le texte hébreu par deux mots dont l'un est l'explication de l'autre : *pûr hû' haggôrâl.* « Il jeta le sort (*pûr*), c'est-à-dire le *gôrâl.* » Le premier de ces termes n'est pas un mot hébreu, ce qui a amené l'auteur d'Esther à le faire suivre du mot explicatif *gôrâl,* qui désigne toujours dans la Bible l'opération dont il est question ici. Lev., XVI, 8-10; Ezech., XXIV, 6; Jon., I, 7, etc. Au contraire, le mot *pûr,* qui est persan et répond au persan moderne *behr* (la part, le sort), ne se trouve nulle part ailleurs dans l'Écriture. L'hébreu et les Septante sont plus explicites que la Vulgate sur la manière dont ce sort fut conduit. On y lit : « Et il jeta le sort de jour en jour et de mois en mois; » Septante : καὶ ἔλαβε κλήρους ἡμέραν ἐξ ἡμέρας καὶ μῆνα ἐκ μηνός. Esth., III, 7. D'après cela, on tira d'abord le jour du mois, puis le mois lui-même.

Le jour amené par le sort fut le treizième, Esth., III, 13, et le mois fut le douzième, Esth., III, 7, qui est celui d'adar, répondant à notre fin février et commencement de mars. Ainsi la Providence avait conduit l'opération de telle sorte que les Juifs eussent tout le temps nécessaire pour parer le coup et échapper aux projets sanguinaires d'Aman. L'époque du massacre ainsi déterminée, il fallut obtenir la sanction d'Assuérus; Aman, pour se l'assurer plus aisément, l'acheta. Que le roi signât l'édit, et il s'engageait à verser dans le trésor royal, fort épuisé, dix mille talents (talents d'argent d'après l'hébreu, les Septante et le chaldéen), Esth., III, 9, somme considérable, bien que notre ignorance de la valeur exacte du talent, chez les Perses, nous empêche d'en déterminer l'équivalent en notre monnaie. Xerxès (Assuérus) venait de terminer malheureusement son expédition en Grèce (480-479), il avait besoin d'argent. Ce détail montre que les Juifs pendant la captivité avaient prospéré, puisque Aman se faisait fort de tirer d'eux une somme aussi considérable. Cf. Tob., IV, 21-22. Le roi cependant voulut se montrer encore plus généreux que son ministre; car, après lui avoir passé au doigt son anneau ou sceau royal, en signe du plein pouvoir qu'il lui donnait de décréter et de sceller ce qu'il voudrait contre les Juifs, il lui abandonna les dix mille talents, comme gratification de l'important service qu'il rendait au royaume. Aman triomphait.

Rédiger l'édit, en faire des copies et des traductions, Esth., III, 12, et les expédier aux gouverneurs des cent vingt-sept *medinôt,* Esth., I, 1, 22; VIII, 9; cf. Dan., III, 2, 3, ou subdivisions de l'empire, fut l'affaire de quelques jours. Hérodote, VIII, 98, parle de la rapidité avec laquelle se faisait chez les Perses la transmission des ordres royaux aux contrées les plus éloignées, par une organisation merveilleuse de courriers et de relais, dont l'institution remontait à Cyrus. Brisson, *De regio Persarum apparatu,* 1710, p. 311-315. En moins de deux mois, tous les gouverneurs avaient reçu l'ordre d'Aman; mais ils devaient attendre neuf mois environ avant de l'exécuter. C'était bien contre son gré que le cruel ministre laissait s'écouler un si long temps avant le massacre; mais sa superstition l'emportait sur ses désirs de ven-

geance. Il aurait craint d'aller contre le sort en avançant l'exécution; d'autre part il redoutait qu'Assuérus, avec son esprit capricieux, ne fût influencé en sens contraire et n'en vînt à annuler l'édit. En le publiant, il rendait toute modification moralement impossible. De plus, les Juifs étaient dès lors mis au ban de l'empire, ils devenaient l'objet de la haine publique, c'était préparer et assurer une extermination universelle. On ne peut donc rien conclure de ce délai contre la véracité du livre, et les exégètes rationalistes frappent à faux quand ils l'attaquent sur ce point. Cf. Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, 4e édit., p. 299.

L'édit d'Aman n'existe pas dans le texte hébreu; on le trouve dans les Septante après le chapitre III, 13, et dans la Vulgate, XIII, 1-7. Les protestants le rejettent comme apocryphe avec tous les autres passages deutérocanoniques d'Esther; cependant il est certain qu'il existait dans le texte hébreu primitif, et qu'il a été rendu en grec par le traducteur du reste du livre. Cornely, *Introductio specialis in libros Veteris Testamenti*, part. I, p. 418, 435. Il y a à la vérité une légère contradiction entre le jour fixé pour le massacre dans l'édit, Esth., XIII, 6, et dans le texte protocanonique, Esth., III, 13; IX, 1 : ici le treizième, là le quatorzième jour d'adar. C'est une simple faute de copiste qui ne peut tirer à conséquence, pas plus que Γαβαθὰ pour Βαγαθὰν, Esth., XII, 1, et Ἀρταξέρξης pour Ξέρξης. Esth., I, 1 et *passim*.

Pendant qu'Aman se croyait sûr du succès, les Juifs priaient et jeûnaient, Esth., IV, 16-17, et Esther, au péril de sa vie, allait trouver le roi et obtenait de lui que, accompagné de son ministre, il vînt dîner à sa table. Aman sortait joyeux de ce festin, lorsque la rencontre de Mardochée, toujours inflexible et demeurant assis à son passage, le mit dans une nouvelle fureur. Après avoir pris conseil de sa femme Zarès et de ses amis, il résolut de devancer l'édit pour ce Juif impertinent, et, ne doutant pas de l'acquiescement du roi, il fit dresser sur l'heure une potence de cinquante coudées pour y attacher Mardochée dès le lendemain. Le lendemain, la face des choses était changée, et Aman attaché lui-même à ce gibet. Mais auparavant l'orgueilleux ministre devait subir une humiliation plus cruelle que la mort. Pendant cette nuit où Aman préparait la mort de Mardochée, Assuérus, ne pouvant dormir, s'était fait lire les annales de son règne. Il entendit le récit de la conjuration formée contre sa personne par les eunuques Bagathan et Tharès, et découverte par Mardochée, qui la fit échouer. Il demanda alors quelle récompense avait reçue ce fidèle sujet, et, apprenant que rien n'avait été fait pour lui, il appela Aman afin d'avoir son avis sur la manière de traiter un homme que le roi voulait honorer. Aman, persuadé que lui seul pouvait être ce sujet digne d'honneur, réclama le plus éclatant triomphe: habits royaux, cheval du roi, diadème sur la tête, marche solennelle par les rues de Suse, où résidait alors Assuérus, Esth., I, 2, 5; les princes de l'empire remplissant l'office de hérauts devant le triomphateur, Esth., VI, 8-9. Or Aman décernait à son insu tous ces honneurs à son mortel ennemi, Mardochée, et lui-même dut non seulement en assurer l'exécution, mais encore y prendre part, tenant la bride du cheval et criant : « Ainsi est honoré celui que le roi veut honorer! » Aman, toujours superstitieux, vit là un mauvais présage, et rentra triste et abattu.

Il comptait parmi ses conseillers et ses amis des devins (hébreu : *ḥăkâmâv*, « ses sages; » Septante : φίλοι, Esth., VI, 13). C'est sur leurs réponses qu'il avait préparé l'extermination des Juifs, et maintenant il n'en obtenait plus que des présages funestes : « Si Mardochée est Juif, de même que tu as commencé à être abaissé devant lui, tu le seras encore. » Esth., VI, 13. Sous le coup de son humiliation, Aman accompagna Assuérus à un second repas chez Esther. La reine en profita pour exposer au roi la demande qu'elle n'avait pas voulu formuler la veille. Elle révéla son origine juive et supplia le roi en faveur de sa propre vie à elle et de celle de son peuple, qu'un ennemi cruel voulait exterminer. Cet ennemi, elle le nomma en sa présence, et elle le fit avec une telle énergie, qu'Aman baissa les yeux et demeura sans mot dire. Il comprit qu'il était perdu et qu'il n'avait plus d'espoir que dans la clémence de la reine elle-même. Pendant qu'Assuérus était allé prendre l'air dans le jardin pour calmer ses impressions, Aman s'était approché du lit de table d'Esther, et, penché vers elle, il demandait grâce, quand Assuérus rentra. Le monarque, aveuglé par sa colère, crut qu'Aman voulait attenter à l'honneur de la reine : il n'entendit plus rien, et condamnant son premier ministre avec la même facilité avec laquelle il lui avait livré les Juifs, il donna l'ordre de le mettre à mort, ce qui fut exécuté à l'instant même. Selon l'usage des anciens à l'égard des condamnés à mort, un des eunuques lui jeta un voile sur la tête, Quinte-Curce, VI, 8, 22; Cicéron, *Pro Rabirio*, IV, 13; un autre, nommé Harbona, fit remarquer au roi qu'Aman venait de faire dresser « dans sa maison » un gibet pour y pendre Mardochée. « Qu'il y soit lui-même pendu, » dit Assuérus; ce qui fut fait, « et la colère du roi s'apaisa. » Esth., VII, 9-10. Il est à noter que d'après le chapitre XVI, verset 18, la potence fut transportée de la maison d'Aman auprès de la porte de Suse, où le persécuteur subit son supplice.

L'exécution d'Aman fut suivie de celle de sa famille. Quand le treizième jour du douzième mois arriva, les Juifs, aidés des fonctionnaires royaux, prirent l'offensive, et firent un grand carnage de leurs ennemis, parmi lesquels se trouvèrent les dix fils d'Aman. Esth., IX, 6-9. Ils périrent donc, non pas en même temps que leur père, comme il semblerait d'après Esth., IX, 25, mais neuf mois après. Cf. VII, 10; VIII, 9, 12; IX, 14. Ainsi disparut la race de cet homme cruel et vindicatif, dont les hautes fonctions furent données à Mardochée, Esth., X, 3, comme sa maison avait été donnée à Esther, VIII, 1. Ainsi se réalisait le songe qu'avait eu Mardochée la deuxième année du règne d'Assuérus (484) : il avait vu deux énormes dragons (hébreu: *tannîm*) acharnés l'un contre l'autre, et représentant la lutte d'Aman contre Mardochée. Esth., X, 5-7; XI, 5-12. En mémoire de la chute de son ennemi et de la délivrance de son peuple, Mardochée institua à perpétuité la fête des Sorts ou des *Pûrim*, ainsi appelée à cause des sorts jetés par Aman pour l'extermination des Juifs. Voir PHURIM. Pendant la lecture du livre d'Esther qu'on fait en cette fête, les passages relatifs à Aman sont toujours signalés par des malédictions; celui où il est question de son supplice et de celui de ses fils doit se prononcer très vite et sans respirer pour marquer que tous furent pendus à la fois, ce qui d'ailleurs n'est pas exact, et pendant ce temps les assistants frappent des mains et des pieds pour que ce nom maudit ne soit pas entendu. Enfin, en mémoire du supplice des fils d'Aman, les trois versets où il est rapporté, Esth., IX, 7-9, sont écrits, dans les manuscrits hébreux, sur trois colonnes parallèles représentant les trois cordes auxquelles furent pendus, d'après la tradition, les fils du ministre maudit, attachés à chacune d'elles par groupes de trois, trois et quatre; cette tradition est du reste sans fondement dans l'histoire, et très peu vraisemblable.

Il est à noter que, dans la lettre de révocation de l'édit d'extermination, Assuérus attribue à Aman un dessein qu'on ne trouve mentionné nulle part ailleurs, celui de se tourner contre le roi lui-même après avoir affaibli ses moyens de défense par le massacre des Juifs, et de livrer aux Mèdes (Septante : εἰς τοὺς Μακεδόνας, qu'il faut interpréter comme ὁ Μακεδὼν, Esth., IX, 24; cf. XVI, 10, dans le sens de Mède ou Agagite (voir AGAGITE), l'empire des Perses. Esth., XVI, 14. Cette allégation est sans doute une pure supposition, qui pouvait d'ailleurs facilement venir à l'esprit du roi.

Aman est souvent donné par les auteurs spirituels comme le symbole des ennemis de l'Église, dont Esther est la

figure. Cf. Rupert, *De Victoria verbi divini,* VIII, 3, t. CLXIX, col. 1381; Raban Maur, *In lib. Esth.*, I, 6, t. CIX, col. 652-660.

P. RENARD.

AMANA (hébreu : *'Ămânâh*), montagne mentionnée dans le Cantique des cantiques, IV, 8. Les Septante en ont fait un nom commun, et ont traduit *mêrô's 'Ămânâh*, « du sommet d'Amanah, » par ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως, « du commencement de la foi, » interprétation condamnée par le contexte et le parallélisme, d'après lesquels le mot correspond à ceux de Liban, de Sanir et d'Hermon. Le nom d''*Amânâh* se lit aussi IV Reg., V, 12, pour désigner un fleuve de Damas, dans le *qeri* et le *ketib* d'un certain nombre de manuscrits, dans le Targum de Jonathan et la version syriaque, au lieu d''*Abânâh*, leçon courante du texte. Voir ABANA. C'est ce qui a fait supposer à la plupart des auteurs qu'entre celui-ci et la montagne il y avait la relation du cours d'eau à la source, et que l'un donnait son nom à l'autre. L'Amana serait donc un des sommets de l'Anti-Liban, d'où sort l'Abana, aujourd'hui le *Barada*, c'est-à-dire le *Djébel Zebdâni,* au nord du grand Hermon, dominant du côté de l'est une grande plaine qui est le point le plus central et la vallée la plus pittoresque de la chaîne orientale. « Le Talmud de Jérusalem, tr. *Schebiith*, VI, 2, identifie l'Amanah de la Bible, Cant., IV, 8, avec l'Amanus. » A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 7, n. 3. Nous croyons avec Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 320, que le « sommet » dont parle le Cantique sacré ne saurait être confondu avec la montagne bien connue du nord de la Syrie. Les noms qui accompagnent Amana suffisent à eux seuls pour rejeter cette assimilation.

A. LEGENDRE.

AMAND DE ZIERICZÉE, en Zélande, mineur observant, hébraïsant, enseigna la théologie dans le collège de son ordre à Louvain, et fut premier supérieur de la province de Cologne, dans le temps où elle comprenait les Pays-Bas. Il mourut le 8 juin 1524, d'après Jean de Saint-Antoine, en 1535, d'après Sbaraglia, et fut enseveli devant l'autel majeur de son couvent. Il laissait divers ouvrages d'exégèse dont les bibliographes susdits, non plus que les autres, ne nous font connaître le sort : 1° *Commentaria in Genesim ;* 2° *Commentaria in Psalmum* CXVIII ; 3° *Commentaria in librum Job ;* 4° *Commentaria in Ecclesiasten ;* 5° *De* LXX *hebdomadibus Danielis liber unus.* Voir Ruland, dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie,* t. I, 1875, p. 388.

P. APOLLINAIRE.

AMANDE, fruit de l'amandier. — 1° Lorsque Jacob renvoya ses enfants pour la seconde fois en Égypte, avec Benjamin, pour y chercher du blé, il les chargea d'offrir au premier ministre d'Égypte, qu'il ignorait être son fils Joseph, « les meilleures productions de la terre » de Chanaan, et parmi ces productions figurent les amandes. Gen., XLIII, 11. Elles sont appelées en hébreu *seqêdim;* Septante : κάρυα; Vulgate : *amygdalæ.* — 2° Il est question une seconde fois des amandes, dans la Bible, à propos de la verge d'Aaron, qui fleurit miraculeusement, lors de la sédition de Coré, Dathan et Abiron. La verge d'Aaron, qui était sans doute un rameau d'amandier, ayant été placée dans le tabernacle avec celles des onze autres tribus, fut la seule qui en un jour porta des fleurs, des feuilles et des fruits, qui sont appelés dans le texte original *šeqêdim*, c'est-à-dire « amandes », comme l'ont traduit exactement les anciennes versions. Num., XVII, 8. — 3° Un troisième passage du Pentateuque, Exod., XXV, 33, 34 (répété d'une manière analogue Exod., XXXVII, 19, 20), parle d'ornements « en forme d'amande », *quasi in nucis modum* (Vulgate), destinés à orner le chandelier à sept branches. Les ornements auxquels est attribuée cette forme sont appelés *gebi'im,* c'est-à-dire « coupes, calices (de fleurs) »; d'où il suit qu'ils n'avaient pas la forme du fruit de l'amandier, qui ne ressemble nullement à une coupe ou à un calice; mais, comme on le traduit assez communément aujourd'hui, de la fleur de cet arbre. Le chandelier à sept branches se composait de sept tiges disposées sur un même plan comme en éventail, et partant deux par deux d'un même point, à l'exception de celle du milieu. Celle-ci était verticale. Les trois paires latérales formaient trois demi-cercles ou trois arcs de cercle s'élevant à la même hauteur, de manière que les sept lampes fussent placées sur une même ligne horizontale. Les sept tiges n'étaient pas unies, mais constituées par trois pièces qui paraissaient insérées l'une dans l'autre, dans une sorte de bouton qui s'ouvrait en forme de calice ou de fleur d'amandier. De la fleur d'amandier inférieure sortait la pièce supérieure. La tige du milieu avait quatre coupes en forme de fleur, au lieu de trois, parce que les trois inférieures étaient le point de départ des trois tiges latérales. Voir AMANDIER et CHANDELIER A SEPT BRANCHES.

F. VIGOUROUX.

AMANDIER, arbre de la famille des Rosacées, de la tribu des Prunées. L'amandier commun (fig. 111) est originaire de l'Asie. Quelques botanistes pensent qu'il est



111. — Amandier.

spontané en Syrie. On le cultive avec succès dans le midi de la France. Il atteint en moyenne, en Palestine, de quatre à cinq mètres de hauteur. Ses feuilles sont alternes, glabres, oblongues, lancéolées, dentelées, aiguës; ses fleurs, axillaires, solitaires ou géminées, petites, au calice campanulé, à cinq pétales, blanches avec une légère teinte rose. Elles s'épanouissent en Palestine dès le mois de janvier, avant le développement des feuilles. Le fruit de l'amandier est enveloppé d'une écorce vert-cendré, qui finit par se dessécher comme le noyau, et s'en sépare facilement à la maturité. Il est allongé et marqué d'un sillon longitudinal; il renferme un noyau dont la surface, presque lisse, est criblée de perforations étroites, et dans lequel se trouve l'amande (fig. 112). Le fruit jeune contient deux ovules, dont un seul habituellement se développe jusqu'à maturité. En Orient, on mange volontiers le fruit entier, avec l'écorce, quand il est encore tendre. Je l'ai vu

manger ainsi à Jaffa au commencement de mars. Le bois d'amandier est dur, d'une belle couleur, susceptible d'être poli. Il produit une gomme jaunâtre, qu'on emploie quelquefois à la place de la gomme arabique. — Parmi les espèces d'amandier, on distingue celui du Levant, *Amygdalus orientalis* ou *Amydalus argentea*, dit vulgairement *Amandier satiné, Amandier argenté,* à cause de ses feuilles cotonneuses et argentées.

L'amandier porte en hébreu deux noms différents: celui de *lûz* et celui de *šâqêd.* Dans le premier passage de l'Écriture où il est nommé, Gen., xxx, 37, il est appelé *lûz;* c'est du moins l'interprétation la plus commune, confirmée par la langue arabe, où amandier se dit aussi *lauz.* Quelques traducteurs rendent le mot hébreu *lûz* par



112. — Fleurs, feuilles et fruit de l'amandier.

noisetier, mais avec peu de vraisemblance. La Genèse raconte que Jacob, pendant qu'il gardait les troupeaux de Laban, obtenait des agneaux de la couleur qu'il voulait, en plaçant des baguettes en partie pelées de divers arbres dans les canaux où allaient boire les brebis qui étaient près de concevoir. Gen., xxx, 35-43. Le *lûz* est un des trois arbres mentionnés dans cette circonstance. Ce mot ne reparaît plus dans la Bible hébraïque que comme nom propre. La ville de Béthel, avant d'être ainsi désignée, s'appelait Luz (Luza) ou « l'Amandier », Jos., xviii, 13; Jud., i, 23; probablement à cause de quelque arbre remarquable de cette espèce qui croissait en ce lieu, ou à cause de l'abondance de ses amandiers. Le Chananéen qui livra la ville de Luza ou Luz aux Israélites, s'étant réfugié dans le pays des Héthéens, y bâtit une ville à laquelle il donna le même nom. Jud., i, 26.

Le second nom de l'amandier dans l'Écriture, qui paraît avoir été plus usité que le précédent, puisqu'on le lit dans tous les autres passages où il est question de cet arbre, est *šâqêd.* Il vient du verbe *šâqad,* qui signifie « veiller, se hâter », parce que l'amandier fleurit avant tous les autres arbres, et semble ainsi s'éveiller tandis que les autres dorment encore leur sommeil d'hiver. Le prophète Jérémie, dans sa première vision, i, 11, voit « un rameau d'amandier », qui est l'emblème de la vigilance et du zèle, à cause de la floraison hâtive de cet arbre. Ce passage renferme une allusion à l'étymologie de *šâqêd.* « Que vois-tu? demande Dieu à son prophète. — Je vois un rameau d'amandier. — Tu as bien vu, lui réplique le Seigneur, parce que *je me hâte* (*šôqêd*) d'exécuter ma parole. » Jer., i, 11-12. La Vulgate, pour conserver le jeu de mots, a traduit : « Je vois une verge *vigilante* (*virgam vigilantem*). » Et le Seigneur lui répond : « Tu as bien vu, parce que *je veillerai* (*vigilabo*) sur ma parole afin que je l'accomplisse.»

Il n'y a rien d'étonnant qu'un arbre commun en Palestine, remarquable entre tous comme étant le premier à fleurir, et produisant des fruits très appréciés, y portât deux noms différents. Il est néanmoins possible que *lûz* soit un nom antique, qui a été supplanté plus tard en Palestine par celui de *šâqêd,* puisque ce dernier se trouve partout dans l'Ancien Testament, excepté dans le plus ancien passage de la Genèse. Rosenmüller y voit une autre différence : il suppose que *lûz* désigne l'amandier sauvage, et *šâqêd* l'amandier cultivé. *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* t. iv, part. i, p. 264. Encore aujourd'hui on trouve l'un et l'autre en Palestine. L'amandier sauvage croît sur le mont Carmel; l'amandier cultivé est, avec le pêcher, une des beautés de Naplouse, l'antique Sichem. Quand, au commencement du printemps, les fleurs roses du pêcher se mêlent aux fleurs relativement blanches de l'amandier, on ne peut rien voir de plus gracieux.

L'amande a toujours été considérée comme l'un des fruits les plus estimés de la terre de Chanaan. Voir Amande. Quelques savants ont pensé que l'amandier n'était pas cultivé en Égypte du temps de Joseph, puisque Jacob y envoyait les fruits de cet arbre. W. H. Groser, *Scripture natural History,* 1888, p. 88. La raison n'est pas absolument concluante, car rien n'empêche d'importer dans un pays les fruits qu'il produit lui-même, surtout lorsque ceux qui viennent de l'étranger sont « excellents ». Gen., xliii, 11. Quoi qu'il en soit, l'amandier a été connu au moins plus tard en Égypte. M. Brugsch croit avoir trouvé son nom sous la forme , *neṣ. Aegypt. Wörterbuch, Suppl.,* p. 713. Cf. Ch. E. Noldenke, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Baume,* 1886, p. 143. Il est vrai d'ailleurs que l'amandier a été importé de l'Asie occidentale en Égypte, comme plus tard en Grèce et en Italie.

En dehors des passages déjà rapportés, l'amandier n'est nommé qu'une autre fois dans l'Écriture : c'est dans l'Ecclésiaste, où, dans la célèbre description de la vieillesse, nous lisons, xii, 5 : « L'amandier fleurira, » c'est-à-dire, d'après l'interprétation commune, la tête du vieillard se couvrira de cheveux blancs, par allusion aux fleurs de l'amandier, qui au moment de sa floraison, n'ayant encore aucune feuille, paraît tout blanc. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1473, et un certain nombre de commentateurs à sa suite, rejettent cette explication, en disant que la fleur de l'amandier est rose, et ils traduisent : « (Le vieillard) méprise l'amande, » parce que, n'ayant plus de dents, il ne peut la manger. La raison sur laquelle s'appuient ces interprètes pour condamner le sens adopté par les anciennes versions et par la plupart des exégètes est fausse : il suffit d'avoir vu des amandiers en pleine fleur dans les pays où ils croissent en grand nombre, pour reconnaître que la comparaison que fait l'Ecclésiaste avec les cheveux blancs du vieillard est naturelle et fondée; car à une certaine distance ces arbres fleuris ont l'aspect tout blanc, à la différence des champs de pêchers, qui paraissent tout roses. La fleur de l'amandier, d'un rose tendre et clair avant d'être tout à fait éclose, est pour la plus grande partie blanche quand elle est entièrement ouverte, et blanchit de plus en plus jusqu'au moment où elle tombe. Voir Celsius, *Hierobotanicon,* t. i, p. 253, 297; Loudon, *Arboretum et fruticetum Britannicum,* Londres, 1838, t. ii, p. 673; Strumpf, *Handbuch der Arzneimittellehre,* Berlin, 1848, t. i, p. 93; Leng, *Botanik,* p. 705.

F. Vigouroux.

AMARAL (Pierre de), commentateur portugais, né à Zurara en 1621, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 10 janvier ou juin 1636, professa les humanités et la rhétorique à Braga, la philosophie et l'Écriture Sainte à Coïmbre, fut recteur du collège de Braga, et mourut à Lisbonne le 29 décembre 1711. Il a commenté le *Magnificat : Canticum Marianum, hoc est sanctissimæ Dei Genitricis Mariæ canticum, nempe ejus Magnificat litteralibus pariter ac mysticis illustrationibus investigatum*, in-4°, Évora, 1709. C. Sommervogel.

AMARIAS ou **AMARIA**, hébreu : *'Ămaryâh* et *'Ămaryâhû*, « Jéhovah a parlé, » c'est-à-dire « promis »; Septante : 'Αμαρια et 'Αμαρίας.

1. **AMARIAS**, grand prêtre, fils de Méraioth et père d'Achitob. I Par., VI, 7, 52. Voir Grands prêtres.

2. **AMARIAS**, grand prêtre du temps de Josaphat, successeur d'Azarias et père d'un autre Achitob. I Par., VI, 11; II Par., XIX, 11; I Esdr., VII, 3. Josèphe, *Antiq. jud.*, IX, I, l'appelle Amaziah.

3. **AMARIAS**, fils d'Hébron ou Jahath, et chef d'une famille des lévites de la branche de Coré, au temps de David. I Par., XXIII, 19; XXIV, 23.

4. **AMARIAS**, lévite préposé à la distribution des dons entre les lévites, sous le roi Ézéchias. II Par., XXXI, 15.

5. **AMARIAS**, prêtre chef d'une famille, qui revint à Jérusalem avec Zorobabel du temps du grand prêtre Josué. II Esdr., XII, 2. Il signa avec Néhémie le renouvellement de l'alliance avec Dieu. II Esdr., X, 3.

6. **AMARIAS**, nom d'une famille de prêtres dont Johanan était le chef sous le grand prêtre Joacim. II Esdr., XII, 13. Probablement c'est la même famille qui est appelée Emmer, I Par., XXIV, 14.

7. **AMARIAS**, père de Godolias, aïeul du prophète Sophonie. Soph., I, 1.

8. **AMARIAS** (Septante : Σαμαρία), descendant de Pharès, de la tribu de Juda. II Esdr., XI, 4.

9. **AMARIAS**, un des fils de Bani, sous Esdras. Il fut un de ceux qui se séparèrent de leurs femmes après les avoir prises contre la loi. I Esdr., X, 42.

AMASA, hébreu : *'Ămâśâ*, « charge; » Septante : 'Αμεσσαί.

1. **AMASA**, fils d'un homme inconnu, nommé Jétra ou Jéther, et d'Abigaïl, sœur de David. Plusieurs commentateurs ont pensé qu'Amasa était le fruit d'une union illégitime, d'après ce qui est dit, II Reg., XVII, 25, des rapports de Jéther et d'Abigaïl. Mais cette interprétation est contestable, puisque l'expression qu'on relève dans ce passage est prise en bonne part dans plusieurs autres : Gen., XVI, 2, et XXX, 3; Deut., XXII, 14, etc. Un autre point qui paraît plus probable, c'est que le père d'Amasa était de nationalité étrangère. En effet, si Jéther est donné comme étant de Jesraël, II Reg., XVII, 25, il est appelé ailleurs Ismaélite par la Vulgate elle-même, I Par., II, 17, et la diversité actuelle des leçons fait supposer avec raison qu'il était qualifié de la même manière dans le texte primitif de II Reg., XVII, 25.

C'est peut-être ce qui expliquerait l'éloignement dans lequel David paraît avoir tenu son neveu. Malgré ses grands talents militaires, auxquels Absalom et David rendirent témoignage à la fin, en le choisissant l'un après l'autre pour leur général en chef, et malgré son étroite parenté avec le roi, on ne voit figurer nulle part Amasa comme exerçant un commandement important dans les armées d'Israël; il n'est pas même compté parmi « les vaillants de David », énumérés II Reg., XXIII, et I Par., XI et XII, à moins qu'on ne l'identifie, comme le font quelques-uns, avec cet Amasaï, un des principaux entre les officiers appelés *salisim*, qui vint rejoindre David à Siceleg, vers la fin du règne de Saül. I Par., XII, 16-18.

Si telle était en réalité la situation d'Amasa vis-à-vis de David, il dut se laisser gagner sans peine à la cause d'Absalom. Il embrassa, en effet, le parti de ce prince, lorsqu'il se révolta contre son père. Placé par lui à la tête de son armée, il passa le Jourdain et alla établir son camp au pays de Galaad, dans la forêt d'Éphraïm; il y fut attaqué et complètement battu par Joab, qui commandait, avec Abisaï et Éthaï, les troupes de David. II Reg., XVII, 25-26; XVIII, 6-8.

Aussitôt après sa défaite, un singulier revirement de fortune le fit succéder à Joab, son vainqueur, comme général en chef de David. Joab, qui depuis longtemps faisait trop sentir au roi son caractère dominateur, venait d'achever de s'aliéner son esprit en donnant, contre ses ordres formels, la mort à Absalom. II Reg., XVIII, 14-15. David profita de cette occasion pour s'affranchir de l'espèce de dépendance dans laquelle Joab prétendait le tenir. II Reg., III, 24-25, 39; XIX, 5-7. Il fit donc des avances à Amasa, et lui promit avec serment le commandement suprême de ses troupes. II Reg., XIX, 13. C'était du reste le moyen de décapiter en quelque sorte la sédition, en lui ôtant son général pour se l'attacher irrévocablement, et de faire rentrer en même temps beaucoup de révoltés dans le devoir à la suite d'Amasa.

Le nouveau général eut immédiatement à exercer ses fonctions. Le retour triomphal de David, auquel « le peuple de Juda » avait eu la principale part, venait de réveiller avec une extrême vivacité les vieux dissentiments entre la tribu de Juda et les autres tribus d'Israël. II Reg., XIX, 41-43. Israël en masse se déclara contre David, à l'instigation du Benjamite Séba, et la révolte pouvait devenir plus redoutable encore que celle d'Absalom. II Reg., XX, 1-6. Il fallait donc se hâter, et ne pas laisser aux rebelles le temps de se rendre maîtres de quelques places fortes et de s'y établir. David ordonna à Amasa d'aller convoquer tous les hommes de Juda, et de se rendre avec eux dans trois jours à Jérusalem, où il venait lui-même de rentrer.

Amasa dut éprouver des difficultés imprévues dans l'exécution de cet ordre, peut-être à cause de la défiance d'un grand nombre pour ce nouveau chef, qui était la veille encore le général des révoltés; car il ne put accomplir sa mission dans les trois jours, et arriver à Jérusalem au moment indiqué. Il y serait toutefois revenu, quoique en retard, d'après les Septante, et en serait reparti à la tête des troupes, ayant sous ses ordres Abisaï et les soldats de Joab. II Reg., XX, 6-7. Mais cette manière de présenter les faits ne paraît guère s'accorder avec ce qui est dit au ℣. 8, qu'Amasa « vint au-devant d'eux »; cette rencontre s'explique au contraire tout naturellement, si l'on admet, comme semblent le supposer l'hébreu et la Vulgate, que David ne voulut pas attendre le retour d'Amasa, et qu'il chargea Abisaï (ou Joab, selon le syriaque et Josèphe) de prendre le commandement des troupes présentes, et de se mettre incontinent à la poursuite de Séba. Amasa, qui revenait enfin, les rencontra aux environs de Gabaon, la moderne El-Djib.

Ce fut le moment que choisit Joab pour assouvir sa vengeance; la façon dont est décrit son équipement donne à entendre qu'il avait prémédité et préparé à l'avance l'assassinat de son cousin. « Salut, mon frère! » lui dit-il en lui prenant la barbe de la main droite, à la manière orientale, comme pour l'embrasser, tandis que de la main gauche il lui plongeait son épée dans le flanc. Il continua aussitôt sa route, après avoir laissé un de ses soldats à la garde d'Amasa, étendu mort au milieu du chemin : c'est du moins ce que semblent dire l'hébreu, les Septante et

le chaldéen. Cet homme, voyant que le peuple s'arrêtait pour regarder le cadavre, le transporta dans un champ voisin, et le couvrit d'un manteau. II Reg., xx, 6-13. Une fois de plus le glaive de la justice divine frappait, selon la prophétie de Nathan, II Reg., xii, 10, sur la maison de David, et cette fois encore c'est de cette maison même que partait le coup, car Joab et Amasa étaient l'un et l'autre neveux du roi. Cf. II Reg., xiii, 28; xviii, 14.

Ainsi périt Amasa, au moment où David venait de le tirer du long oubli dans lequel il paraît l'avoir laissé jusqu'alors, pour lui conférer la plus haute charge du royaume, et le traiter désormais comme un des membres les plus chers de sa famille. « N'es-tu pas l'os de mes os, et la chair de ma chair? » lui avait-il fait dire après la mort d'Absalom. II Reg., xix, 13. Joab empêcha par son crime l'entière réalisation de ce dessein. David voulut du moins venger la mort d'Amasa, et s'il ne put le faire immédiatement, parce que les services de Joab, devenu d'ailleurs plus puissant que jamais, lui étaient nécessaires, il confia en mourant ce soin à Salomon. III Reg., ii, 5, 34.

E. Palis.

2. **AMASA,** Éphraïmite, fils d'Adali. De concert avec d'autres chefs de sa tribu, il s'opposa à ce qu'on fît entrer dans Samarie les prisonniers que les Israélites avaient faits sur les tribus de Juda et de Benjamin, sous le règne d'Achaz. Il obtint leur liberté et les renvoya avec tout le butin. II Par., xxviii, 12.

AMASAÏ, hébreu : *'Ămâsaï,* « onéreux, à charge. »

1. **AMASAÏ** (Septante : 'Αμεσσί, 'Αμαθί), fils d'Elcana, lévite de la branche de Caath. I Par., vi, 25, 35.

2. **AMASAÏ** (Septante : 'Αμασαί), chef des guerriers des tribus de Juda et de Benjamin, combattant sur des chars. Il s'attacha à David fuyant devant Saül, et devint dès lors un de ses généraux. I Par., xii, 18. On n'est pas d'accord sur la question de savoir s'il est le même qu'Amasa, neveu de David. Voir Amasa 1.

3. **AMASAÏ** (Septante : 'Αμασαΐ), un des prêtres qui sonnaient de la trompette devant l'arche, quand David la fit transporter dans la maison d'Obédédom, à Jérusalem. I Par., xv, 24.

4. **AMASAÏ** (Septante : 'Αμασί), lévite, père d'un Mahath qui vivait sous le règne d'Ézéchias. II Par., xxix, 12. Ce n'est peut-être que le nom de la famille; dans ce cas, ce serait un descendant d'Amasaï 1.

5. **AMASAÏ** (hébreu : *'Amṣi,* « fort; » Septante : 'Αμεσσία), lévite de la branche de Mérari, fils de Boni et ancêtre d'Éthan. I Par., vi, 46.

AMASIAS, hébreu : *'Ămaṣyâh, 'Ămaṣyâhû,* « Jéhovah fortifie; » Septante : 'Αμεσσίας, 'Αμασίας, 'Αμεσσάς.

1. **AMASIAS** (hébreu : *'Ămaṣyâh,* IV Reg., xii, 21; xiv, 8; xv, 1, et *'Ămaṣyâhû,* IV Reg., xiv, 1, 9, 11; II Par., xxv, 1; Septante : 'Αμεσσίας), huitième roi de Juda, fils de Joas et de Joadan (appelée aussi Joaden, II Par., xxv, 1). Il monta sur le trône la seconde année du règne de Joas, roi d'Israël, IV Reg., xiv, 1, et régna vingt-neuf ans, ℣. 2 (838-809). Malgré sa jeunesse, — il n'avait alors que vingt-cinq ans, II Par., xxv, 1, — il sut montrer autant de fermeté que de prudence pour réprimer l'anarchie qui avait suivi la mort de son père, tombé victime d'une révolte de palais, IV Reg., xii, 20. Fidèle, dans la répression du crime, à la loi qui portait : « Les pères ne mourront point pour leurs fils ni les fils pour leurs pères, mais chacun sera responsable de son péché, » Deut., xxiv, 16, il fit périr les meurtriers en laissant vivre leurs enfants, IV Reg., xiv, 6; II Par., xxv, 4, ce qui parut à cette époque une marque exceptionnelle de clémence. Cf. Hérodote, iii, 119; Ammien Marcellin, xxiii, 6; Quinte-Curce, v, 11, 20. Dans l'ensemble de sa conduite, sans pouvoir être comparé pour la rectitude et la sincérité à David, son aïeul, IV Reg., xiv, 3; II Par., xxv, 2; cf. III Reg., xi, 4, il fit cependant « ce qui était juste devant le Seigneur ». IV Reg., xiv, 3. Sentant que pour affermir son autorité il fallait d'abord réorganiser l'armée, il fit un recensement général de tous les jeunes gens de vingt ans et au-dessus, capables de porter le bouclier et de manier la lance. On en compta trois cent mille, parmi lesquels il établit une puissante hiérarchie, les sectionnant par familles, dont chacune était sous les ordres d'un chiliarque et de centeniers. II Par., xxv, 5. Le chiffre de trois cent mille ne peut paraître excessif, il est même peu considérable si on le compare à celui que fournit le recensement militaire fait par David, II Reg., xxiv, 9; I Par., xxi, 5; par Josaphat, II Par., xvii, 14-19, et par Asa, II Par., xiv, 8, à ce point qu'il faut recourir aux guerres sanglantes récemment faites contre les Arabes et les Philistins, II Par., xxi, 16-17, et contre les Syriens, II Par., xxii, 5; xxiv, 23-26, pour expliquer une telle diminution.

C'est peut-être pour combler ce déficit qu'Amasias, avec le consentement du roi d'Israël, enrôla, au prix de cent talents d'argent, environ 850 000 francs de notre monnaie, cent mille mercenaires israélites. II Par., xxv, 6. C'est la première armée de mercenaires dont il soit question dans la Bible. Il avait l'intention de les diriger, avec ses propres troupes, contre les Iduméens, qui sous Joram s'étaient rendus indépendants, IV Reg., viii, 20-22; II Par., xxi, 10, et menaçaient maintenant la frontière méridionale de Juda. Un millième de talent d'argent (huit francs cinquante de notre monnaie), par homme, était une somme si minime, qu'Amasias avait dû y joindre quelque promesse formelle d'une large part de butin. Or, sur l'ordre de Dieu, un prophète dont le nom n'est pas indiqué (*'is hâ'ĕlohim,* un homme de Dieu), II Par., xxv, 7, intervint, défendant à Amasias de garder ces mercenaires à son service, « parce que Jéhovah n'est pas avec Israël, » adonné plus que jamais au culte des idoles. La force de Juda, ajoutait le Voyant, n'était pas dans le nombre de ses soldats, mais en Dieu, « à qui il appartient de secourir et de mettre en fuite. » II Par., xxv, 7-8. Docile jusqu'à l'héroïsme, Amasias renvoya ses cent mille auxiliaires, et avec ses seules troupes il se jeta sur les Iduméens, qu'il battit dans la vallée des Salines, IV Reg., xiv, 7; II Par., xxv, 11; cf. Gen., xiv, 8; II Reg., viii, 13; Ps. lix, 2, au sud de la mer Morte, et assiégea leur capitale, nommée *Séla'* ou Pétra. IV Reg., xiv, 7. Amasias la prit d'assaut, et, selon un ancien usage, il marqua d'une manière symbolique sa domination sur elle en changeant son nom en celui de Jectéhel (hébreu : *ioqte'êl,* « conquis par Jéhovah » d'après Gesenius), lui imposant ainsi le nom d'une ville de Juda. Jos., xv, 38. Voir Jecthel. Dans ces batailles, dix mille Iduméens étaient restés sur le terrain, et dix mille autres avaient été précipités du haut du rocher escarpé qui dominait Pétra, de telle sorte que la puissance des fils de Séïr paraissait anéantie. II Par., xxv, 11-12.

Malheureusement ce succès enivra Amasias et fut l'occasion de sa ruine; car, suivant l'usage reçu parmi les païens d'emporter les dieux des peuples vaincus et de les honorer pour se les rendre favorables, il adora les dieux de l'Idumée et leur brûla de l'encens, II Par., xxv, 14, ce qui lui valut bientôt ce reproche : « Pourquoi as-tu adoré des dieux qui n'ont pas délivré leur peuple de tes mains? » II Par., xxv, 15. Ainsi lui parlait Jéhovah par la bouche d'un prophète; mais Amasias, aveuglé par l'orgueil, refusa d'entendre, et proféra même contre l'homme de Dieu des menaces de mort, auxquelles le Voyant répondit en lui prédisant la vengeance du Seigneur et une mort prochaine. II Par., xxv, 16. Alors la présomption d'Amasias devint une vraie démence. Les mercenaires d'Israël, renvoyés par lui, se voyant privés du butin qu'ils espé-

raient, avaient ravagé la frontière septentrionale de Juda, « de Samarie jusqu'à Béthoron, » tué trois mille hommes et mis tout le pays au pillage. II Par., xxv, 13. Amasias, qui ne cherchait qu'un prétexte pour attaquer Joas, roi d'Israël et, d'après Josèphe, tenter de reconquérir les dix tribus, *Ant. jud.*, IX, IX, le rendit peut-être responsable de ces déprédations ; bientôt il lui jeta ce défi ironique : « Viens et voyons-nous de plus près. » IV Reg., XIV, 8 ; II Par., xxv, 8. Josèphe ajoute même que le roi de Juda écrivit à son rival une lettre menaçante pour lui enjoindre de se soumettre, lui et son peuple, *Ant. jud.*, IX, IX ; ce qui lui attira cette réponse noble et écrasante, dont la couleur orientale atteste l'authenticité : « Le chardon (hébreu : *hahôha*, « l'épine, » dans le sens de buisson d'épines, cf. Job, XXXI, 40 ; Prov., XXVI, 9) du Liban envoya vers le cèdre qui est au Liban, et lui dit : Donnez votre fille pour épouse à mon fils ; mais les bêtes de la forêt du Liban passèrent et foulèrent aux pieds le chardon. » IV Reg., XIV, 9 ; II Par., xxv, 18. Cet apologue, qui rappelle celui de Joatham, Jud., IX, 8, nous apprend qu'Amasias avait demandé en mariage pour son fils la fille de Joas. Le roi d'Israël, malgré ce ton menaçant et ces paroles blessantes, ne voulait pas la guerre ; il conseillait à Amasias de rester en paix et de jouir de ses récents succès, IV Reg., XIV, 10 ; II Par., xxv, 19 : conseil plein de sagesse, malheureusement incompris, car le roi de Juda se mit bientôt en campagne. Contre toute attente, la rencontre eut lieu, non en Israël, mais en Juda ; car Joas avait pris les devants, et par une marche rapide avait porté la guerre au cœur même des États d'Amasias. Bethsamès, ville sur les confins de Dan et de Juda, beaucoup plus proche de Jérusalem que de Samarie, fut le lieu du combat, dans lequel Amasias fut battu, IV Reg., XIV, 11 ; II Par., xxv, 22 ; cf. Jos., xv, 10, « parce que le Seigneur avait résolu de le livrer aux mains de ses ennemis à cause des dieux d'Édom. » II Par., xxv, 20. Fait prisonnier, il fut emmené à la suite de son vainqueur, et dut assister à son entrée triomphale à Jérusalem. IV Reg., XIV, 13 ; II Par., xxv, 23.

Joas pilla le palais et le temple, dont les trésors étaient sous la garde d'un certain lévite Obédédom. IV Reg., XIV, 14 ; II Par., xxv, 24 ; cf. I Par., XXVI, 8, 15. Ces trésors ne pouvaient être considérables depuis que Joas, roi de Juda, les avait employés pour acheter la retraite d'Hazaël, roi de Syrie. IV Reg., XII, 18. Le vainqueur, généreux envers Amasias, lui laissa la liberté et même la couronne, Josèphe, *Ant. jud.*, IX, IX ; mais, en garantie de sa soumission, il fit, probablement parmi les familles principales, de nombreux otages, et établit le royaume de Juda dans une sorte de vassalité, IV Reg., XIV, 14 ; toutefois Dieu, qui avait ses desseins sur ce royaume, ne permit pas qu'il disparût.

Les quinze années qu'Amasias régna après la mort de Joas, roi d'Israël, IV Reg., XIV, 17 ; II Par., xxv, 25, furent sans gloire. Soit découragement, soit sentiment de sa réelle impuissance, il ne fit rien pour rendre à ses États leur ancienne prospérité. C'est alors que s'éleva contre lui à Jérusalem une conjuration dont le texte ne désigne ni le motif ni les auteurs. En réalité ce fut un châtiment providentiel de son mépris pour Dieu et de son idolâtrie. II Par., xxv, 26 ; cf. IV Reg., XIV, 3 ; II Par., xxv, 14, 20. Ce n'était pas d'ailleurs une révolution politique, mais un ressentiment tout personnel, puisque les conjurés lui donnèrent comme successeur son propre fils. Amasias n'osa tenir tête à l'émeute, sentant sans doute combien peu il avait les sympathies de son peuple, chez lequel subsistait le mécontentement d'avoir été entraîné dans l'entreprise aventureuse contre Israël, d'avoir vu la cité sainte démantelée et les principaux citoyens pris en otages. Il se réfugia à Lachis, où il fut bientôt rejoint par les conjurés et mis à mort. IV Reg., XIV, 19 ; II Par., xxv, 27. Il était âgé de cinquante-quatre ans. IV Reg., XIV, 2. De splendides funérailles lui furent faites ; son corps porté « sur des chevaux », IV Reg., XIV, 20 ; II Par., xxv, 28, à Jérusalem, fut déposé solennellement dans le tombeau de ses pères. Amasias avait régné vingt-neuf ans, durant lesquels son caractère s'était manifesté par les plus étranges contrastes, à tel point que l'Écriture Sainte peut successivement le louer comme un roi craignant Dieu, et le condamner comme un impie. Tel il fut en effet, tantôt fidèle au Seigneur jusqu'à l'héroïsme, comme lorsqu'il renvoya son armée de mercenaires, II Par., xxv, 10, tantôt infidèle jusqu'à adorer les dieux des vaincus, II Par., xxv, 14 ; parfois prudent, modéré dans sa vengeance, IV Reg., XIV, 6 ; II Par., xxv, 3, 4, habile organisateur, II Par., xxv, 5, et parfois mesquin, II Par., xxv, 9, présomptueux, IV Reg., XIV, 8 ; II Par., xxv, 16, violent, II Par., xxv, 16, et cruel, II Par., xxv, 11-12. Son règne a donc un double aspect, glorieux et ignominieux. Comment Amasias passa-t-il de l'un à l'autre ? Par l'orgueil que lui donnèrent ses premiers succès. Il faut noter dans le récit de son règne l'allusion à la loi mosaïque, IV Reg., XIV, 6, qui est une preuve de l'existence du Deutéronome, et par conséquent du Pentateuque au temps d'Amasias.

P. RENARD.

2. **AMASIAS**, prêtre du veau d'or à Bethel, sous le règne de Jéroboam II, roi d'Israël. Amos, VII, 10-17. Il dénonça à ce roi les prophéties que faisait Amos contre le royaume d'Israël, et il pressa ce prophète lui-même de retourner dans le royaume de Juda. Amos lui prédit qu'en punition de sa résistance aux ordres de Dieu, les plus grands malheurs tomberaient sur sa famille, et que lui-même mourrait dans une terre étrangère.

3. **AMASIAS**, père de Josa, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 34.

4. **AMASIAS**, lévite, fils d'Helcias, de la branche de Mérari. I Par., VI, 45.

5. **AMASIAS** (hébreu : *'Amasyâh*, « celui que Jéhovah porte ; » Septante : Ἀμασίας), fils de Zéchri, grand capitaine sous le règne de Josaphat. Il commandait deux cent mille hommes. II Par., XVII, 16.

AMASSAÏ (hébreu : *'Amassaï* ; Septante : Ἀμασία), fils d'Azréel, prêtre habitant Jérusalem au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 13. Probablement le même que Maasaï, I Par., IX, 12.

AMAT Felix Torres, écrivain espagnol, né le 6 août 1772 à Sallent, diocèse de Vich, mort à Madrid le 29 décembre 1847. Il fut chanoine de la collégiale de Saint-Ildefonse en 1805, et en 1815 sacriste de Barcelone. Le 1er mai 1834 il fut sacré évêque d'Astorga, et il gouverna ce diocèse jusqu'à sa mort. Son œuvre principale, qui est rappelée comme son plus beau titre de gloire dans l'épitaphe qu'on lit sur son tombeau dans l'hôpital de la Corona de Aragon, c'est sa traduction des Saintes Écritures en espagnol. *La sagrada Biblia, nuevamente traducida de la Vulgata latina al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los testos originales hebreo y griego, é ilustrada con varias notas sacadas de los santos Padres y espositores sagrados*, 9 in-4°, Madrid, 1823-1825 ; 2e édit., 6 in-4°, Madrid, 1832-1835. Cette traduction n'a pas supplanté complètement celle de Scio, si célèbre en Espagne ; elle a eu néanmoins un très grand succès, et a été approuvée et recommandée par un grand nombre d'évêques, et comme la Société biblique a imprimé pour son compte la version de Scio, on a réimprimé à Barcelone, en un seul volume in-8°, en 1876, *La sagrada Biblia* d'Amat, afin de combattre la propagande protestante. La brièveté et la clarté des notes de l'évêque d'Astorga ont fait de sa traduction une œuvre vraiment populaire. Quelques mots ajoutés çà et là dans le texte en italiques lui suffisent souvent pour éclairer le

sens. Les difficultés sont expliquées au bas des pages. Sa version se recommande d'ailleurs par une fidélité qui n'a rien de servile et par l'élégance du style. Comme la Bible de Scio contient des annotations en plus grand nombre, on a publié vers 1885 *La Santa Biblia vulgata latina y su traduccion al español* por Felix Torres Amat, *con notas de este y* del P. Felipe Scio de San Miguel, *cronologias* del P. Fidel Fita, S. J., *comentarios y vindicias*, 12 in-8°, Barcelone (sans date).

L'évêque d'Astorga a composé plusieurs autres ouvrages, parmi lesquels on peut mentionner ses *Memorias para ayudar a formar un Diccionario critico de los escritores catalanes*, in-8°, Barcelone, 1836. Cet ouvrage contient des notices sur plusieurs commentateurs espagnols. Voir M. Salvá et P. Sainz de Baranda, *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España*, t. XXII, Madrid, 1853, p. 66.

AMATH, ville de Syrie. Voir Amathite et Émath.

AMATHÉEN (hébreu : *Ḥămâṭî;* Septante : ὁ Ἀμαθί), nom d'une des familles qui descendaient de Chanaan. Elle occupe la dernière place dans la liste des fils de Chanaan. Gen., x, 18; I Par., I, 16. (La Vulgate écrit *Amathæus* dans Gen., x, 18, et *Hamathæus* dans I Par., I, 16.) Les Amathéens sont indubitablement les Chananéens qui s'établirent à Émath (hébreu : *Ḥamât*), à la frontière septentrionale de la Palestine. Voir Émath.

AMATHI (hébreu : *'Ămittaï*, « sincère ; » Septante : Ἀμαθί), père du prophète Jonas. IV Reg., XIV, 25; Jon., I, 1.

AMATHIE, AMATHIS. Voir Amathite.

AMATHITE (grec : Ἀμαθῖτις), I Mach., XII, 25. Région au nord de la Palestine, située autour d'Émath ou Amath, d'où elle tirait son nom. Voir Émath. C'est là que Jonathas Machabée rencontra l'armée de Démétrius II Nicator, laquelle se retira précipitamment pendant la nuit, n'osant pas risquer la bataille avec les Juifs. I Mach., XII, 24-28. — Quelques commentateurs ont confondu à tort l'Amathite avec la région située autour d'Amathonte ou Amathus (Ἀμαθοῦς, τὰ Ἀμαθά), ville forte à l'est du Jourdain, qui fut prise par Alexandre Jannée, et dont il est plusieurs fois question dans Josèphe. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3; XIV, v, 4; XVII, x, 6; *Bell. jud.*, I, IV, 3; VIII, 5. Amathonte est l'Amata visitée par Burckardt, *Travels*, p. 346, près du Jourdain, un peu au nord du Zerka, l'ancien Jaboc. L'Amathite de I Mach., XII, 25, était beaucoup plus au nord.

AMBARACH Pierre, jésuite d'origine maronite, né en 1663, à Gusta, en Syrie, mort à Rome, le 25 août 1742. Il fut élevé à Rome, au collège des Maronites, par les jésuites, de 1672 à 1685, et retourna en Syrie en décembre 1685. Envoyé plus tard par ses compatriotes auprès du Saint-Siège pour y traiter quelques affaires intéressant leur Église, il fut retenu à Florence, après avoir rempli sa mission, par le grand-duc Côme III de Médicis, qui le chargea d'abord d'organiser une imprimerie orientale et le nomma ensuite professeur d'Écriture Sainte à Pise. Le 30 octobre 1707, Ambarach entra au noviciat des jésuites à Rome, et, quelque temps après, Clément XI le nomma membre de la commission chargée de préparer l'édition pontificale de la Bible grecque des Septante. Il publia aussi les deux premiers volumes des Œuvres de saint Éphrem en syriaque, etc. Comme son nom en arabe signifie « béni », il a pris dans l'édition de saint Éphrem le nom de Benedictus. Le P. de Backer l'appelle Benedetti, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 1890, t. I, col. 1295, nom sous lequel il est connu en Italie ; la *Biographie universelle* de Michaud, t. IV, 1811, p. 198, le nomme Benoît.

AMBASSADE, AMBASSADEUR. On appelle aujourd'hui ambassadeur le représentant officiel d'un souverain ou d'un État auprès d'un gouvernement étranger. Il réside ordinairement dans le pays où il est accrédité. Les anciens, et en particulier les Hébreux, n'ont pas eu d'ambassadeurs dans ce sens moderne; ils ont eu seulement des envoyés chargés de porter des messages; on n'en donne pas moins assez souvent à ces envoyés le nom d'ambassadeur, et à la mission qu'ils remplissaient le nom d'ambassade. Un verset des Proverbes, XIII, 17, nous fait connaître deux des noms par lesquels on désignait en Israël les personnages à qui étaient confiées ces fonctions importantes :

> Le méchant messager (*mal'âk*) tombera dans le mal,
> Mais l'envoyé (*ṣîr*) fidèle est le salut.

Le mot *mal'âk*, qui signifie un messager quelconque, Job, I, 14, etc., et spécialement un envoyé de Dieu, un ange, Gen., XLVIII, 16, etc., désigne plusieurs fois dans l'Écriture un messager public, politique. Jud., XI, 12, 17, 19; I Sam., XVI, 19; XIX, 11, 14, 20; I (III) Reg., XIX, 2; II Par., XXXV, 21; Is., XXX, 4; XXXIII, 7; Ezech., XVII, 15, etc. La Vulgate, dans ce dernier sens, traduit *mal'âk* par *nuntius*. Le mot *ṣîr*, comme nom d'agent, signifie toujours un homme chargé de porter un message. Prov., XIII, 17; XXV, 13; Is., XVIII, 2; LVII, 9; Jer., XLIX, 14; Abd., 1. Notre Vulgate le rend par le substantif *legatus*, qui est le mot consacré en latin pour exprimer un ambassadeur. Au second livre des Paralipomènes, XXXII, 31, les ambassadeurs de Babylone sont appelés *meliṣîm* (Vulgate : *in legatione*), c'est-à-dire « interprètes ». Souvent du reste, quand les écrivains sacrés racontent des ambassades, ils ne donnent aucun titre spécial à ceux qui les remplissent.

Ceux qui étaient chargés d'un message à l'étranger étaient naturellement des hommes importants, par exemple, des officiers de la cour, quand ils étaient envoyés par le roi. Voir II Reg., x, 1-5; IV Reg., XVIII, 17; etc. Ils étaient considérés comme des personnes sacrées et en quelque sorte inviolables, si nous en jugeons par la guerre qui fut la conséquence des outrages faits par les Ammonites aux envoyés de David. II Reg., x.

La mission la plus ordinaire des ambassadeurs consistait à demander la paix, l'alliance avec un peuple étranger ou certaines faveurs, comme dans les premiers exemples que nous connaissons, où Moïse envoie, mais sans succès, des messagers aux Iduméens et aux Amorrhéens, Num., XX, 14-21; XXI, 21-23; Jud., XI, 17-21, pour obtenir le libre passage sur leurs terres. Les Gabaonites vont trouver Josué pour faire alliance avec lui. Jos., IX, 3-16. Jephté envoie inutilement des ambassadeurs aux Ammonites afin qu'ils cessent de piller les tribus transjordaniennes. Jud., XI, 12-28. Les tribus d'Israël réunies à Maspha font demander par des envoyés à la tribu de Benjamin de leur livrer les coupables qui avaient outragé la femme du lévite d'Éphraïm; ils ne l'obtiennent point. Jud., XX, 12-13. Benadad, roi de Syrie, exige d'Achab, par une double ambassade, qu'il lui livre tout ce qu'il possède. III Reg., XX, 1-6. Amasias, roi de Juda, sollicite une entrevue et une alliance matrimoniale de Joas, roi d'Israël, et ses envoyés lui rapportent une réponse outrageante. IV Reg., XIV, 8-9. Achaz, roi de Juda, se reconnaît tributaire de Téglathphalasar, roi d'Assyrie, pour obtenir de lui des secours. IV Reg., XVI, 7. Ézéchias, fils et successeur d'Achaz, fait demander la paix à Sennachérib, roi d'Assyrie, qui a envahi ses États, IV Reg., XVIII, 14, et Sennachérib, après avoir accepté son tribut, le fait sommer néanmoins à deux reprises, par plusieurs de ses grands officiers, de se soumettre complètement à lui. IV Reg., XVIII, 17-34; XIX, 9-14; Is., XXXVI, 1-20; XXXVII, 9-14. Mérodach-Baladan, roi de Babylone, envoie à Ézéchias une ambassade avec des lettres et des présents, pour le féliciter sur sa guérison miraculeuse, IV Reg., XX, 12; II Par., XXXII, 31;

Is., XXXIX, 1, et noue avec lui une alliance contre le roi d'Assyrie. Une des plus célèbres ambassades racontées dans les Saints Livres est celle que Judas Machabée envoya aux Romains pour conclure avec eux une alliance qui le mît en état de résister aux forces supérieures des rois de Syrie. I Mach., VIII, 17-30. Voir ALLIANCE 1.

Les ambassadeurs étaient chargés parfois simplement de porter les tributs, Jud., III, 15; d'aller féliciter un roi sur son avènement au trône, II Reg., VIII, 10; III Reg., V, 1, ou de lui apporter des compliments de condoléance sur la mort de son prédécesseur, II Reg., X, 2.

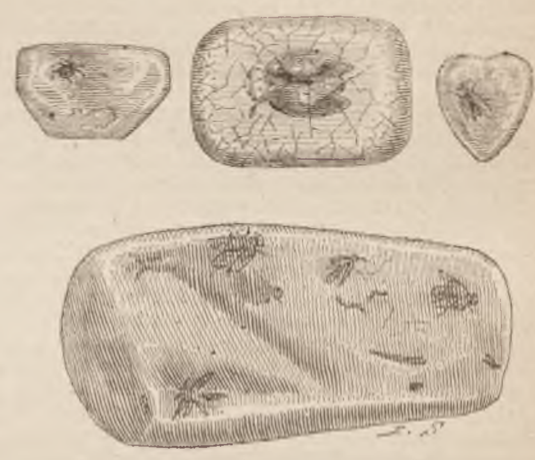
Dans le Nouveau Testament, saint Paul considère métaphoriquement les ministres de l'Évangile comme des ambassadeurs de Dieu auprès des hommes, des *legati* envoyés par leur maître pour tenir sa place, de même que le πρεσβευτής, le *legatus* tenait la place de l'empereur romain dans la province de Syrie où l'Apôtre était né. C'est dans ce sens qu'il emploie le verbe πρεσβεύειν. II Cor., V, 20; Eph., VI, 20. F. VIGOUROUX.

AMBRE. On distingue deux espèces d'ambres, qui n'ont guère de commun que le nom : l'*ambre gris*, qui provient de certains cachalots, — il n'en est certainement pas question dans l'Écriture, — et l'*ambre jaune*, appelé aussi *succin*, qui serait mentionné dans Ézéchiel, I, 4, 27; VIII, 2, d'après une interprétation des anciennes versions. Voir J. Oppert, *L'ambre jaune chez les Assyriens*, dans le *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. II, 1880, p. 46-47. L'ambre jaune est une substance minérale solide, couleur jaune paille, transparente, et susceptible de recevoir un beau poli (fig. 113). C'est une espèce de résine fossile qui se présente en masses arrondies, offrant les formes qu'affecte la résine en coulant. Il brûle avec flamme et fumée, en répandant une odeur aromatique particulière. Il fond à la température élevée où le verre devient mou. Avant d'être fossile, il était à l'état fluide, comme le montrent les insectes et les débris de végétaux qui y sont quelquefois enfermés (fig. 114). Quand on le frotte avec de la laine ou de la peau, il développe facilement de l'électricité négative, et c'est à cause de cette propriété, depuis longtemps connue, qu'on a tiré de son nom grec, ἤλεκτρον, le nom même de l'électricité. On le trouve dans plusieurs parties de l'Europe, et principalement sur les bords de la Baltique, de Mesnel à Dantzig. Mais il est à remarquer qu'il ne se rencontre pas en Orient. « On n'a pas encore trouvé d'ambre en Mésopotamie. Cette substance, dont les riverains de la Méditerranée faisaient déjà un grand usage dès le Xe siècle avant notre ère, ne paraît pas avoir été portée par le commerce dans l'intérieur de l'Asie... Ce qui est certain, c'est que ni au Louvre ni au Musée britannique, parmi les objets de tout genre qui ont été recueillis dans les ruines de la Chaldée et de l'Assyrie par les explorateurs dont le butin est venu se classer dans ces deux grands dépôts, on ne saurait montrer la moindre parcelle d'ambre. Si les Assyriens avaient connu l'ambre, où celui-ci aurait-il mieux trouvé sa place que dans ces colliers où l'on réunissait, à l'aide d'un fil, toutes les pierres que l'on avait sous la main, le verre et la terre émaillée? Or, parmi les milliers d'éléments qui les composaient, on n'a pas signalé la plus petite boule d'ambre. » G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 768-769; cf. t. I, p. 840; t. III, p. 854-855.



113. — Ambre.

Ézéchiel n'a donc pu parler d'une substance inconnue sur les bords de l'Euphrate. Aussi est-on aujourd'hui à peu près unanime à reconnaître que le mot *ḥasmal*



114. — Ambre renfermant des insectes.

Les deux morceaux les plus petits, à droite et à gauche, en haut, renferment, celui de droite, une mouche, celui de gauche, une petite araignée. Celui du milieu renferme un scarabée à ailes vertes et à tête jaune. Celui de dessous, diverses mouches et autres insectes. Dessiné sur les spécimens du Musée de minéralogie du Jardin des plantes de Paris.

employé dans le texte original du prophète, Ezech., I, 4, 27; VIII, 2, ne signifie point l'ambre jaune. La plupart pensent que le mot ἤλεκτρον (Vulgate : *electrum*) ne désigne pas le succin, mais un métal composé d'un mélange d'or, d'argent ou de cuivre, appelé *aurichalcum* et ressemblant par sa couleur à l'ambre jaune. *Ḥasmal* peut signifier aussi émail. Voir ÉLECTRUM, ÉMAIL. Cf. F. Waldmann, *Der Bernstein in Altertum*, in-4°, Fellin, 1883; H. Göppert et A. Menge, *Die Flora des Bernsteins*, in-f°, Dantzig, 1883. F. VIGOUROUX.

AMBROGIO Teseo, orientaliste italien, né à Pavie, en 1469, mort dans cette ville en 1540. Issu de la noble famille d'Albonesa de Lomellina, il devint chanoine régulier de Saint-Jean-de-Latran, et fut l'un des premiers Italiens qui s'adonnèrent aux études orientales. On dit qu'il savait dix-huit langues, et spécialement le syriaque. Léon X lui fit ouvrir une école pour enseigner cette dernière langue à Bologne. On a de lui *Introductio in chaldaicam linguam, syriacam atque armenicam et decem alias linguas*, in-4°, Pavie, 1539. Voir Jöcher, *Allgemeine Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. I, col. 337; Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico*, t. X, col. 711-712.

1. AMBROISE (Saint), évêque de Milan et docteur de l'Église, né à Trèves, vers 340, d'une illustre famille romaine, mort à Milan, le 4 avril 397. Il eut pour maîtres, à Rome, Æmilius Probus et Symmaque. Valentinien le nomma, en 373, préfet consulaire des provinces de Ligurie et d'Émilie. Il établit sa résidence à Milan, et en 374 le suffrage unanime des Milanais l'acclamait évêque, quoiqu'il ne fût encore que catéchumène. Il gouverna son Église pendant vingt-trois ans, de 374 à 397, avec une grande fermeté tempérée par beaucoup de douceur. Jusqu'à son élévation à l'épiscopat, il n'avait cultivé que l'éloquence du barreau. Dès lors il s'adonna avec soin à l'étude de l'Écriture Sainte, et s'en pénétra profondément. Plus homme d'action qu'écrivain, il avait néanmoins un grand talent d'orateur; il gagnait les cœurs par une

onction qui charme encore dans ses écrits, et fit de lui un des instruments dont Dieu se servit pour ramener saint Augustin dans le giron de l'Église. La plupart de ses ouvrages ne sont que des homélies, retouchées après coup pour leur donner la forme sous laquelle elles nous ont été conservées. Ce sont surtout des leçons morales, généralement tirées des Livres Saints. Saint Ambroise expose dans le sens littéral les faits historiques racontés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et en tire des exhortations pieuses, qu'il relève par des allégories mystiques. Il emprunte beaucoup à Philon et aux Pères grecs, qu'il lisait dans leur langue originale, en particulier à saint Basile, à Origène et à saint Hippolyte. Son goût est celui de son époque; il surcharge sa phrase d'antithèses, et son style, ordinairement noble et éloquent, manque parfois de naturel et de clarté. Il appartient à l'école allégorique. Mais, quoique son exégèse soit d'ordinaire plus édifiante que scientifique, il n'en mérite pas moins justement le titre de Docteur de l'Église pour l'exactitude et la solidité de sa doctrine. Parmi les éditions de ses Œuvres, on remarque celle des Bénédictins de Saint-Maur, 2 in-f°, Paris, 1686-1690, réimprimée dans la Patrologie latine de Migne, t. XIV-XVII, et celle de P. A. Ballerini, 6 in-f°, Milan, 1876-1886.

Les écrits de saint Ambroise qu'on peut ranger dans la classe des écrits exégétiques sont les suivants : 1° *Hexaemeron,* t. XIV, col. 123-274, explication de l'œuvre des six jours de la création, prêchée d'abord en neuf sermons, en 389, puis réduite en six livres, d'après Origène, saint Hippolyte et saint Basile. L'évêque de Milan traduit quelquefois des passages entiers de l'Hexaméron de ce dernier Père, ce qui ne l'empêche point d'ailleurs d'avoir des opinions différentes. C'est de tous ses écrits exégétiques celui où il s'occupe le plus du sens littéral; on y trouve des pensées profondes et des passages remarquables. — 2° *Liber de paradiso,* composé en 325, t. XIV, col. 275-314, brève exposition historique, longues applications allégoriques à l'âme humaine. — 3° *De Cain et Abel libri duo,* écrits vers 375, t. XIV, col. 314-360, commentaire allégorique et dogmatique. — 4° *Liber de Noe et arca,* composé vers 379, t. XIV, col. 361-416, un des ouvrages les plus soignés du saint docteur, soit pour l'explication du sens littéral, soit pour l'exposition du sens mystique. — 5° *Libri septem de patriarchis,* composés vers 387, et comprenant : *De Abraham libri duo,* t. XIV, col. 419-500; *Liber de Isaac et anima,* col. 501-534; *Libri duo de Jacob et vita beata,* col. 597-638; *Liber de Joseph patriarcha,* col. 641-682; *Liber de benedictionibus Patriarcharum,* col. 673-694. Ce dernier est une explication de la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, explication allégorique et pratique, comme tous les livres sur les patriarches, résumés d'instructions données aux catéchumènes. — 6° *Liber de Elia et jejunio,* col. 697-728, vers 389 ou 390. Contre l'intempérance. — 7° *Liber de Nabuthe Jezraelita,* col. 731-756, vers 395. Contre l'avarice. — 8° *Liber de Tobia,* col. 759-794, vers 377. Contre l'usure. — 9° *Libri quatuor de interpellatione Job et David,* col. 797-850, écrits en 383. Les deux premiers livres traitent des plaintes que leurs souffrances arrachent à Job et à David; les deux derniers expliquent, pour défendre la Providence contre les païens, pourquoi les justes sont quelquefois malheureux. — 10° *Apologia prophetæ David ad Theodosium Augustum,* col. 851-884, vers 384. David fut coupable d'adultère et d'homicide, mais il expia ses crimes. — 11° *Enarrationes in duodecim diversos Psalmos,* col. 922-1180, vers 390-397. Explication surtout morale des Psaumes I, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIII, XLV, XLVII, XLVIII et LXI. En tête est placée une belle préface sur les Psaumes, imitée de saint Basile. — 12° *Expositio in Psalmum CXVIII,* t. XV, col. 1197-1526, vers 386-387. Elle renferme vingt-deux sermons. C'est une des œuvres les plus célèbres de l'évêque de Milan. « Saint Ambroise, dit dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1729-1763, ch. IV, art. 8, n. 2, p. 687, s'est comme surpassé lui-même dans l'explication du Psaume CXVIII; rien n'est plus beau ni plus édifiant; c'est un trésor de vérités morales et de maximes de la vie chrétienne, traitées avec autant d'esprit et d'éloquence que de zèle et de piété. » — 13° *Expositio Evangelii secundum Lucam,* t. XV, col. 1527-1850, vers 386-387. Commentaire littéral, moral et polémique, contre les manichéens, les photiniens et surtout les ariens. — 14° *Epistolæ biblicæ,* t. XVI, col. 1046 et suiv. On peut désigner sous ce titre plusieurs lettres où le saint docteur répond aux questions qui lui étaient proposées sur la Sainte Écriture. On y trouve l'explication de beaucoup de passages du Pentateuque, des Prophètes, de saint Paul, etc.

Saint Ambroise avait aussi expliqué Isaïe et les autres prophètes, les Proverbes et la Sagesse; mais ces ouvrages sont perdus. Parmi les œuvres contestées, on remarque *Altera apologia Davidis,* t. XV, col. 887-917, dans laquelle l'auteur montre que David pèche par faiblesse humaine et se relève par sa vertu. — *Commentaria in Epistolas sancti Pauli.* Ces commentaires sont de l'écrivain désigné sous le nom d'Ambrosiaster. Voir AMBROSIASTER. — Un savant allemand, Rudorff, *Ueber den Ursprung und die Bestimmung der Lex Dei oder Mosaicarum et Romanarum legum collatio,* dans les *Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften,* 1868, p. 265-296, attribue cet ouvrage à l'évêque de Milan; mais son sentiment n'a pas prévalu, quoiqu'on reconnaisse que la *Lex Dei* est de l'époque de saint Ambroise. Voir Ph. Ed. Huschke, *Jurisprudentiæ antejustinianæ quæ supersunt,* 2e édit., Leipzig, 1867, p. 547-609. On a attribué longtemps à saint Ambroise un *Commentarius in Apocalypsim,* dont le véritable auteur est Bérengaud, diacre d'Angers. Voir BÉRENGAUD.

Voir Paulini, diaconi Mediolanensis, *Vita sancti Ambrosii,* Migne, t. XIV; C. Baronius, *Vita sancti Ambrosii,* en tête de l'édition des Œuvres de saint Ambroise, Rome, 1580; *Vita sancti Ambrosii ex ejus potissimum scriptis collecta,* en tête de l'édition des Bénédictins, Migne, t. XIV; G. Hermant, *Vie de saint Ambroise,* in-4°, Paris, 1678; A. Baunard, *Histoire de saint Ambroise,* in-8°, Paris, 1872; J. P. Silbert, *Leben des hl. Ambrosius,* in-8°, Vienne, 1841; J. Pruner, *Die Theologie des hl. Ambrosius,* Eichstädt, 1862; Fessler-Jungmann, *Institutiones Patrologiæ,* t. I, Innsprück, 1890, 655-705.

2. **AMBROISE** d'Alexandrie. Saint Jérôme, au chapitre CXXVI de son *De viris illustribus,* t. XXIII, col. 751, mentionne un disciple de l'Alexandrin Didyme comme l'auteur d'un traité contre Apollinaire de Laodicée. Cet Ambroise vivait encore en 392, au moment où saint Jérôme écrivait son *De viris illustribus :* « ...usque hodie superest, » dit-il. Et saint Jérôme lui attribue un commentaire du livre de Job, *Commentarius in Job.* Ce commentaire ne nous est point parvenu. — Il ne faut point confondre cet Ambroise avec celui qui fut l'ami et le disciple d'Origène. Ramené du marcionisme au catholicisme par Origène, il s'attacha à la personne de son maître, et fit les frais de ses grandes publications : « Hujus industria et sumptu et instantia adjutus infinita Origenes dictavit volumina, » écrit saint Jérôme dans son *De viris ill.,* LVI, t. XXIII, col. 669. Il mourut avant Origène, et sans avoir rien écrit. — Sur Ambroise, disciple de Didyme, voyez J. Dräseke, *Patristische Untersuchungen,* p. 201 et suiv., Leipzig, 1889.

P. BATIFFOL.

3. **AMBROISE AUTPERT.** Voir AUTPERT.

4. **AMBROISE DE LISIEUX,** religieux du tiers ordre de Saint-François de la congrégation gallicane, fut gardien du couvent de cet ordre dit de Notre-Dame-des-Miracles, à Rome, et mourut en 1630. La bibliothèque de son couvent de Paris conservait de lui un manuscrit intitulé : *Lampas accensa in quatuor Evangelia, Actus*

Apostolorum, omnes Epistolas Pauli, atque septem catholicas. P. APOLLINAIRE.

5. **AMBROISE DE NAPLES,** religieux augustin, et évêque-administrateur, depuis 1517, du diocèse de Mantoue, vivait encore en 1524. Il fut un des meilleurs prédicateurs et des plus habiles docteurs de son temps. Il composa, entre autres ouvrages, *De genitura mundi, ubi sex dierum opera explicantur; Conciones super Salutationem angelicam et canticum B. Mariæ; De tribus Magdalenis et unica Magdalena.* Ces écrits se sont conservés manuscrits dans la bibliothèque de Sainte-Agnès de Mantoue. Voir N. Toppi, *Biblioteca napoletana,* in-f°, Naples, 1678, p. 11; J. Chr. Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Chr. G. Jöchers Allgemeinem Gelehrten-Lexico,* t. I, Leipzig, 1784, col. 709.

6. **AMBROISE THÉSÉE.** Voir AMBROGIO.

7. **AMBROISE MILLET.** Voir MILLET AMBROISE.

AMBROSIASTER ou *Pseudo-Ambroise.* On désigne ordinairement sous ce nom l'auteur inconnu des *Commentaria in tredecim Epistolas B. Pauli,* qui ont été longtemps attribués à saint Ambroise de Milan. (Dans Migne, *Patr. lat.,* t. XVII, col. 47-536.) Ils expliquent en général brièvement, mais non sans mérite, les Épîtres de l'Apôtre. Le commentateur dit expressément qu'il vivait du temps du pape Damase, in I Tim., III, 15, t. XVII, col. 471, par conséquent de 366 à 384. C'est tout ce qu'on sait de lui. Hincmar de Reims, vers 870, attribua le premier cet ouvrage à saint Ambroise, et il fut suivi par Ives de Chartres († 1115), Pierre Lombard († 1164) et beaucoup d'autres. Érasme, en 1527, contesta cette attribution, et la plupart des critiques, entre autres les Bénédictins de Saint-Maur, dans Migne, *Patr. lat.,* t. XVII, col. 39-41, ont adopté son opinion. P. A. Ballerini, dans son édition de saint Ambroise, a essayé néanmoins de lui restituer ces commentaires. *S. Ambrosii Opera,* Milan, 1876-1886, t. III, p. 349-372, 971-974. Saint Augustin, *Contra duas Epistolas Pelagianorum,* IV, 4, n° 7, t. XLIV, col. 614, cite un passage de ce commentaire, Rom., V, 12, t. XVII, col. 97, sous le nom de saint Hilaire; ce qui est, outre les raisons tirées du style et de la doctrine, qui n'est pas toujours celle de saint Ambroise, une difficulté grave contre le sentiment de Ballerini.

En s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, plusieurs ont attribué les *Commentaria* à saint Hilaire de Poitiers († 368), mais cette opinion s'accorde peu avec le style de ce dernier. D'autres les ont attribués à un diacre romain du nom d'Hilaire, qui vivait du temps de saint Damase (voir S. Jérôme, *Dial. cont. Luciferianos,* 24, t. XXIII, col. 184), ou à un évêque de Pavie, du même nom et de la même époque, etc. Voir J. Langen, *De Commentariorum in Epistolas Paulinas qui Ambrosii nomine feruntur scriptore,* in-4°, Bonn, 1880. D'après J. Th. Plitt, dans Herzog et Plitt, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. I, p. 330, les Commentaires de l'Ambrosiaster sont une compilation, œuvre de plusieurs moines, qui était déjà commencée en 380, ce qui explique comment l'évêque d'Hippone a pu déjà la citer, mais qui ne fut achevée sous sa forme actuelle que vers l'an 800, et elle est composée d'extraits, d'ailleurs bien choisis, de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme, etc. Quelque grande que soit la diversité des opinions sur l'origine de ces commentaires, tous les critiques s'accordent à reconnaître qu'ils sont remarquables.

AME *dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.* — Nous ferons connaître d'abord les noms de l'âme dans la Bible, nous étudierons ensuite les enseignements de la Sainte Écriture sur la nature, l'origine et la destinée de l'âme.

I. *Noms de l'âme dans la Bible.* — L'âme est désignée dans l'hébreu de la Bible par différents noms qui ont des acceptions assez diverses. Elle est appelée *néféš, nešâmâh, rûaḥ,* et par métaphore *lêb.* — 1° Le mot *néféš* (ordinairement dans les Septante : ψυχή; dans la Vulgate : *anima*) vient du verbe *nâfaš, respirer.* Comme la respiration est le signe de la vie, on a désigné par ce mot la vie et le principe de vie. Entendu en ce sens, le *néféš* réside dans le sang, Gen., IX, 4, 5; Lev., XVII, 11; Deut., XII, 23, et il meurt, Jud., XVI, 30. — On a désigné par le même terme le principe commun, Exod., XXIII, 9; Job, XVI, 4; I Reg., I, 15; XX, 4; Prov., XII, 10, des sentiments, des passions, des pensées et de la science. On attribue au *néféš* l'affection, Gen., XXXIV, 3; Cant., I, 6; III, 1-4; Is., XLII, 1; la joie, Ps. LXXXV, 4; la crainte, Ps. VI, 4; Is., XV, 4; la piété, Ps. LXXXV, 4; CIII, 1, 35; CXLII, 8; la confiance, Ps. LVI, 2; des désirs et des sentiments de toute sorte; les souvenirs, Deut., IV, 9; Thren., III, 20; les volontés, Gen., XXIII, 8; II Reg., III, 21; I Par., XXII, 19; la connaissance, Ps. CXXXVIII, 14; la science, Prov., XIX, 2. — Par extension, on a nommé *néféš* tout être qui possède la vie animale, la personne, le cadavre des morts, Num., IX, 6; enfin ce terme exprimant la personne a été employé comme pronom réfléchi. — 2° Le terme *nešâmâh* (ordinairement dans les Septante : πνοή; dans la Vulgate : *spiraculum, halitus, spiritus*) a la même signification étymologique que *néféš,* et comme lui désigne tantôt le souffle vital, Gen., VII, 22; Job, XXVII, 3; Is., XLII, 5; Dan., X, 17; tantôt la vie et son principe, Is., LVII, 16; tantôt, suivant le sens le plus probable, le siège des sentiments, Prov., XX, 27; tantôt un être qui possède la vie animale. Deut., XX, 16; Jos., X, 40; XI, 11, 14; III Reg., XV, 29; Ps. CL, 6. — 3° Le terme *rûaḥ* (ordinairement dans les Septante : πνεῦμα; dans la Vulgate : *spiritus*) a le même sens étymologique que les deux précédents. Il exprime le souffle du vent, le souffle respiratoire, la vie animale et son principe, le principe des passions ou des résolutions, le principe de l'intelligence et de la sagesse, Exod., XXVIII, 3; Is., XXIX, 24. Il désigne en outre l'esprit de Dieu, Num., XXVII, 18; Deut., XXXIV, 9; Is., XI, 2, qui donne aux hommes la sagesse, l'habileté dans les arts, l'intelligence des songes, la connaissance des choses cachées, ou qui leur inflige des châtiments. — 4° Le mot *lêb* (dans les Septante : καρδία; dans la Vulgate : *cor*) signifie littéralement le cœur. Il est employé communément dans un sens métaphorique pour désigner le principe des sentiments, des résolutions et des pensées.

De temps en temps les termes *néféš* et *rûaḥ* sont opposés l'un à l'autre, le premier étant attribué aux animaux et le second aux hommes. Job, XII, 10. On ne peut en conclure que le mot *néféš* ne s'applique pas à l'âme spirituelle; car parfois l'âme des morts est appelée *néféš,* Job, XIV, 22; mais, comme l'ont remarqué dom Calmet, *Dissertation sur la nature de l'âme,* art. 1, *Nouvelles Dissertations,* Paris, 1720, p. 56, et M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édition, t. III, p. 112, l'esprit, *rûaḥ,* quand il n'est pas entendu dans le sens de souffle, s'applique toujours à l'homme ou à Dieu et jamais aux animaux. La Bible ne l'applique en effet à l'âme des animaux qu'en un seul texte, Eccl., III, 21, où la comparaison entre l'homme et la bête amène naturellement l'auteur sacré à se servir des mêmes termes pour les deux.

Dans les livres de l'Ancien Testament, rédigés en grec, et dans ceux du Nouveau, les termes grecs ψυχή, καρδία et πνεῦμα ont le même sens que les termes hébreux qu'ils traduisent dans les Septante. Cependant le mot ψυχή y est employé plus souvent que l'hébreu *néféš* pour exprimer l'âme séparée du corps après la mort, Act., II, 27; I Petr., IV, 19; Apoc., VI, 9 et XX, 4; cf. Matth., X, 39; XVI, 25, 26; Marc., VIII, 35, 36, 37; Luc., IX, 24; Joa., XII, 25; II Cor., XII, 15; Hebr., X, 39; XIII, 17, et le mot πνεῦμα exprime d'une façon plus particulière les dons surnaturels de Dieu.

Aussi les Apôtres appelèrent-ils πνευματικός, *spiritualis*, ce qui est surnaturel et caché. Rom., I, 11; VII, 14; XV, 27; I Cor., II, 15; III, 1; IX, 11; X, 3, 4; XIV, 37; Gal., VI, 1; Eph., V, 19; Col., I, 9; III, 16; I Petr., II, 5. Par opposition, ils nommèrent ψυχικός, *animalis*, ce qui est conforme à la vie purement naturelle. Jac., III, 5; I Cor., II, 14; Jud., 19. C'est conformément à cette acception que saint Paul qualifie notre corps, tel qu'il est ici-bas, de *psychique* ou d'*animal*, et le corps ressuscité des élus de *pneumatique* ou de *spirituel*. I Cor., XV, 44, 46.

Aux mots ψυχή et πνεῦμα, les livres de la Bible, écrits en grec, en ajoutèrent un autre qui exprime aussi l'âme, mais n'a point son équivalent en hébreu : c'est le terme νοῦς (traduit dans la Vulgate par *sensus, intellectus*), qui désigne le principe pensant et s'applique aussi à l'objet pensé. Les Septante s'en étaient servis quelquefois pour traduire les termes *lêb* et *rûaḥ*. On le lit dans la Sagesse, IV, 12; IX, 15, dans le second livre des Machabées, XV, 8, dans saint Luc, XXIV, 45, dans l'Apocalypse, XIII, 18; XVII, 9, et saint Paul l'emploie une vingtaine de fois.

Il résulte de ce qui précède que les termes par lesquels l'Écriture désigne le principe de la vie et de la pensée avaient en même temps d'autres significations assez diverses, et qu'aucun d'eux ne répond exactement à notre mot français *âme*.

II. *Nature de l'âme d'après la Bible.* — Nous allons étudier les enseignements de la Bible : 1° sur la distinction de l'âme d'avec le corps; 2° sur sa spiritualité; 3° sur ses fonctions; 4° sur son unité.

1° *Distinction du corps et de l'âme, d'après la Bible.* — On ne trouve nulle part dans l'Écriture un exposé didactique de la distinction du corps et de l'âme; mais cette distinction est supposée ou affirmée, chaque fois que l'occasion s'en présente.

Nous venons de parcourir les termes qui désignent l'*âme*, dans la langue des Saints Livres, et de voir qu'ils signifient presque tous respiration, souffle ou vent, en même temps que principe de la vie et de la pensée. On en a conclu que les Hébreux regardaient l'âme comme corporelle; mais cet argument est sans aucune valeur. Le langage humain est, en effet, dans la nécessité de recourir à des images sensibles pour désigner les êtres immatériels et les idées abstraites. Il n'est point de langue où le nom de l'*âme* n'ait été formé de cette manière. En grec, en sanscrit, les mêmes mots expriment l'âme et le vent, comme en hébreu. Nos termes français *âme, esprit*, ont pour racine et traduisent les mots latins *anima, spiritus*, qui ont ces deux acceptions. S'ensuit-il que les Grecs, les Latins et les Français considèrent l'âme comme un être corporel? Assurément non.

La preuve que les Hébreux distinguaient l'âme du corps, c'est que, tout en admettant leurs rapports, ils les opposent l'un à l'autre comme deux principes nécessaires pour constituer l'homme vivant. Cette opposition est particulièrement marquée dans ce que la Bible nous dit de la création de l'homme, de la mort et de la résurrection des corps.

La Genèse contient deux récits parallèles de la création de l'homme. Le second, II, 7, marque clairement la distinction de la matière et du principe vital dans l'homme. « Le Seigneur Dieu, dit-il, forma donc l'homme du limon de la terre (voilà la matière), et il souffla sur son visage un souffle (*nismat*) de vie (voilà le principe vital, l'âme), et l'homme devint une personne (*néfés*) vivante (voilà le composé de corps et d'âme). » On a prétendu que le souffle de vie mentionné ici n'était autre que le souffle respiratoire que Dieu communiqua aux narines de l'homme. Il est vrai que le terme hébreu *nišmaṭ* signifie respiration; mais il signifie aussi l'âme, principe de vie. Or il ne faut pas oublier le génie particulièrement concret de la langue hébraïque, qui exprime les principes immatériels ou abstraits par leurs effets et leurs signes, et qui ici unit évidemment le principe de la vie donnée à Adam avec ce souffle respiratoire qui en est la condition indispensable et le signe. Le premier récit de la création de l'homme, Gen., I, 27, nous le montre fait à l'image de Dieu pour dominer sur les animaux et s'en servir. Il exprime aussi la supériorité du principe de vie qui est en Adam sur le principe de vie qui est dans les bêtes de la terre; nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

Ce que les Saints Livres enseignent de la manière dont arrive la mort, établit plus nettement encore la distinction du corps et de l'âme. Ils présentent en effet la mort comme la séparation de ces deux principes, Gen., XXXV, 19; Ps. CIII, 29: du corps qui retourne à la terre d'où il vient, et de l'âme qui retourne à Dieu qui l'a donnée. Eccl., XII, 7. Ils disent qu'au moment de la mort, l'âme est mise à nu, parce qu'elle est dépouillée du corps, son vêtement. Is., LIII, 12; Job, IV, 19; II Cor., V, 3.

Enfin la même distinction s'affirme quand l'Écriture nous montre la résurrection des morts s'opérant par le retour de l'âme dans le corps. « Lorsque, dans sa célèbre vision des ossements arides, Ézéchiel, XXXVII, eut prophétisé sur eux une première fois, remarque M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édition, t. III, p. 113, les corps reprirent leur forme primitive. Rien n'y manquait, nerfs, chair, peau, excepté la vie, parce que l'âme (*rûaḥ*) n'était pas en eux. Par ordre de Dieu, il prophétisa une seconde fois. Alors l'âme vint animer ces corps, et ils vécurent de nouveau et ils reçurent le mouvement. Saint Luc racontant la résurrection de la fille de Jaïre dit en termes analogues : « A la voix de Jésus, son « âme (πνεῦμα) retourna en elle. » Luc., VIII, 55. » D'ailleurs, le corps (*bâšâr*) est souvent opposé à l'âme dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous y lisons, par exemple : « Le corps (*bâšâr*) souffre, et l'âme (*néfés*) s'afflige. » Job, XIV, 22. « Mon âme (*lêb*) se réjouit, mon corps (*bâšâr*) se repose en assurance. » Ps. XV, 9.

2° *Spiritualité de l'âme suivant la Bible.* — La spiritualité de l'âme n'est point la même chose que sa simplicité et sa distinction d'avec le corps. La spiritualité consiste en ce que l'âme peut exercer des opérations intellectuelles, se déterminer librement et vivre indépendamment d'un corps. Pour qu'une âme soit spirituelle, il faut qu'elle soit simple et distincte de la matière; mais de ce qu'une âme est simple et distincte de la matière, il ne s'ensuit pas qu'elle soit spirituelle. En effet, les âmes des bêtes sont simples, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Néanmoins elles ne sont point spirituelles, parce qu'elles sont incapables d'opérations à proprement parler intellectuelles, et qu'elles ne sont point immortelles.

La Bible enseigne-t-elle la spiritualité de l'âme? Elle n'expose point cette spiritualité en termes philosophiques; mais elle l'affirme de plusieurs manières. Nous verrons bientôt que la Bible attribue à l'homme l'intelligence, la liberté, la survivance après la mort, toutes choses qui équivalent à affirmer sa spiritualité. Nous avons vu même qu'elle met en opposition le *néfés*, qui est commun aux animaux et à l'homme, et le *rûaḥ*, qui est présenté en ces passages comme propre à l'homme, § I. Si le texte de l'Ecclésiaste, III, 21, où le *rûaḥ* est affirmé des animaux fait difficulté, il est sûr que ce mot, accompagné de déterminatifs qui expriment l'intelligence, ne s'applique jamais qu'à l'homme. Job, XX, 3; cf. XXXII, 8. Ce qui suffit pour notre démonstration.

Quoique l'Écriture accorde aux bêtes une âme capable de quelque connaissance (voir § I), elle représente l'homme comme ne trouvant parmi les bêtes aucun être qui lui ressemble, comme possédant en lui un principe de vie qui n'est point dans les animaux et en vertu duquel il est destiné à les dominer et à s'en servir. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les trois premiers chapitres de la Genèse. Or ce principe, qui est le privilège exclusif de l'homme, ne saurait être qu'une âme spirituelle.

Enfin la spiritualité de cette âme est mieux marquée encore, s'il se peut, par la ressemblance qui lui est attri-

buée avec Dieu, Gen., I, 26, et qui fait sa supériorité sur les animaux. Qu'on place, en effet, cette ressemblance dans la nature de l'homme ou dans les dons surnaturels qu'il reçut, elle est la conséquence de la spiritualité de l'âme. Si l'on place cette ressemblance dans la nature de l'homme, elle vient, en effet, de ce que l'homme est esprit et pas seulement être vivant, comme les animaux. Si l'on tire cette ressemblance des dons surnaturels faits au premier homme, comme ces dons ne pouvaient être accordés qu'à un être spirituel, ainsi que les théologiens le démontrent, elle suppose encore que l'homme est esprit.

La spiritualité de l'âme est donc enseignée par la Bible. Les objections qu'on fait à cette thèse seront résolues dans les paragraphes qui suivent. Ceux qui attribueraient à l'Écriture le *génératianisme* grossier de Tertullien, pourraient prétendre qu'elle n'admet pas la spiritualité de l'âme; car, entraîné par ce système, Tertullien ne voyait aucune difficulté à accorder un corps subtil aux âmes séparées du corps. Mais nous verrons (§ III) que le génératianisme n'a été professé par aucun écrivain inspiré. Il n'en est aucun non plus qui ait pensé que nos âmes ne peuvent vivre sans corps. On a cru voir l'expression de ce sentiment dans un texte où saint Paul dit, II Cor., V, 1, que si notre corps se dissout, Dieu nous en donne dans le ciel un autre qui est éternel. Mais l'Apôtre entend par cet autre corps celui avec lequel nous ressusciterons, et non un corps qui serait donné à notre âme immédiatement après la mort.

3° *Fonctions de l'âme, d'après la Bible.* — Les fonctions de l'âme sont distinguées dans la philosophie d'Aristote et des scolastiques en trois catégories : celles qui nous sont communes avec les plantes et qui constituent la vie végétative, celles qui nous sont communes avec les bêtes et constituent la vie animale, et celles qui nous sont propres et constituent la vie intellectuelle.

La Bible ne laisse pas entendre, par les expressions qu'elle emploie, qu'il y ait rien de commun entre la vie des plantes et celle des animaux. Elle ne dit pas que les plantes sont vivantes ou qu'elles perdent la vie; elle dit qu'elles ont la verdeur, qu'elles germent, qu'elles poussent des feuilles, qu'elles se dessèchent et périssent. Elle présente au contraire la vie comme un caractère qui distingue les animaux des plantes, parce que, dans la conception des Hébreux, la vie n'embrassait point les phénomènes qu'ils voyaient dans les végétaux et qui au premier aspect diffèrent absolument des phénomènes de la vie animale. Par contre, les fonctions de la vie animale sont attribuées à l'âme humaine, qui sous ce rapport ressemble à l'âme des animaux et porte les mêmes noms qu'elle; car la vie du corps était regardée chez les Juifs comme résultant de l'influence de l'âme sur la chair matérielle.

Quant à tous les phénomènes soit sensitifs, comme les sensations et les émotions, soit intellectuels, comme les actes d'entendement et de volonté, nous avons aussi remarqué qu'ils étaient considérés comme des phénomènes produits par l'âme. Ajoutons que la liberté de la volonté humaine est affirmée ou supposée dans un grand nombre de textes. Gen., IV, 4; Deut., XXX, 1, 2, 8, etc.; Jos., XXIV, 14, 15, 22; Is., I, 19, 20; Jer., XXI, 8; Eccli., XV, 14-16; Matth., XVI, 24; XIX, 17-21; XXIII, 37; Joa., VI, 68; VII, 17; Rom., I, 21; II, 14, 15; VII, 18; XII, 2; I Cor., VII, 37; I Thess., V, 21; Eph., V, 10, 15.

Mais les Juifs n'avaient point analysé ces divers phénomènes, comme le firent plus tard les Grecs. Il en résulte qu'ils confondaient sous un même terme des actes que nos langues distinguent et qui nous paraissent fort différents les uns des autres. Il en résulte encore que l'hébreu ne distingue point diverses facultés dans l'âme. Il présente, au contraire, tous les phénomènes psychiques non comme des actes de puissances diverses, de l'intelligence, de la mémoire, de la volonté, mais comme des produits immédiats de l'âme, que celle-ci s'appelle *néfĕš* ou *rûaḥ*, ou qu'elle prenne le nom de *lêb*, ce qui arrive plus communément lorsqu'elle est considérée dans ses fonctions psychiques.

Si l'on excepte saint Paul et saint Luc, en qui cette particularité est moins sensible, les auteurs inspirés qui ont écrit en grec ont fait comme ceux qui avaient écrit en hébreu. Au lieu de mettre en œuvre les abondantes ressources que leur offrait la langue de Platon, ils ont généralement moulé les formules grecques qu'ils employaient sur les formules hébraïques qui leur étaient familières.

Dans la Bible, la sensibilité n'a point de nom, le sentiment n'est point distingué des sensations. Rien d'étonnant après cela que la différence et les nuances de nos sentiments ne se traduisent guère dans la langue sacrée. « Ainsi, dit M. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, p. 57, pour les sentiments les plus profonds qui remplissent l'âme humaine, l'amour et la haine, il y a deux mots qui les rendent; mais les nuances sans nombre qui séparent ces deux extrêmes ne peuvent s'exprimer ni dans l'ancien hébreu, ni dans le dialecte parlé du temps des Apôtres, de telle sorte que Notre-Seigneur, pour signifier qu'on ne doit point lui préférer son père ou sa mère, est obligé de dire : « Si quelqu'un vient après moi et ne *hait* point son père ou sa mère, et sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et son âme (sa vie) même, il ne peut pas être mon disciple. »

L'intelligence, la réflexion, le raisonnement, les phénomènes de la mémoire, ceux de la conscience, sont confondus les uns avec les autres et ne sont pas attribués à des facultés diverses. « De là, remarque encore M. Vigouroux, *ibid.*, p. 60 et suiv., les locutions : *connaître ou comprendre par le cœur,* en S. Matthieu, XIII, 15, et dans S. Jean, XII, 40; *penser ou réfléchir en son cœur,* en S. Marc, II, 6 et 8; *aveuglement du cœur,* pour absence d'intelligence dans le même évangéliste, III, 5; VI, 52; VIII, 17; *lents de cœur,* pour lourds ou obtus d'intelligence, en S. Luc, XXIV, 25; *avoir un voile placé sur le cœur,* c'est-à-dire ne pas comprendre, en S. Paul, II Cor., III, 15. » Réfléchir, c'est *mettre dans son cœur,* Luc., II, 19; faire comprendre, c'est *ouvrir le cœur,* Act., XVI, 14; garder dans sa mémoire, c'est *poser ou conserver dans le cœur,* Luc., II, 51; XXI, 14. Les remords de la conscience sont des coups qui frappent *le cœur,* I Reg., XXIV, 6; II Reg., XXIV, 10. « Tu connais, dit Salomon à Séméi, III Reg., II, 44, tout le mal que *ton cœur* (ta conscience) sait que tu as fait à David mon père. »

Ce n'est que dans les derniers écrits de la Bible que l'influence de la psychologie des Grecs se fait un peu sentir. Ainsi le mot διάνοια (intelligence, pensée) traduit quelquefois le mot *lêb* (cœur, âme) dans les Septante. En dehors des citations prises aux Septante, il n'est employé qu'une fois par les Évangiles, Luc., I, 51; mais il se montre plus fréquemment dans les Épîtres. Eph., I, 18; II, 3; IV, 18; Col., I, 21; Hebr., VIII, 10; X, 16; I Petr., I, 13; II Petr., III, 1; I Joa., V, 20. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes,* et les auteurs qu'il cite, p. 51 et suiv.

4° *Unité de l'âme humaine, d'après la Bible.* — Le principe de la vie corporelle commun aux hommes et aux animaux était plus particulièrement appelé *néfĕš* ou ψυχή; et le principe des actes intellectuels recevait plus spécialement le nom de *rûaḥ* ou de πνεῦμα. L'Écriture regardait-elle donc l'homme comme composé de trois éléments divers : le corps, le principe vital et le principe pensant? ou bien considérait-elle le principe vital comme identique au principe pensant? Les textes sacrés ne s'expriment pas à ce sujet avec plus de précision que sur les autres questions philosophiques que les psychologues se posent aujourd'hui. Cependant sa manière habituelle de parler suppose que le principe de la vie corporelle de l'homme est le même, dans sa substance, que le principe de nos pensées, et par conséquent qu'il n'y a en nous qu'une seule âme. Nous avons vu, en effet, que les pen-

sées et les actes d'intelligence sont attribués au *néfés*, aussi bien que la vie animale.

Néanmoins il est quelques passages de nos Saints Livres où l'esprit semble présenté comme différent du principe vital. Telle est cette invocation du Cantique des trois enfants dans la fournaise, Dan., III, 86, où les *esprits* et les *âmes* des justes (sans doute *rûah* et *néfés* dans l'original aujourd'hui perdu de ce passage) sont invités à bénir le Seigneur. Comme il a été parlé des anges un peu auparavant, on ne peut, en effet, les voir dans les esprits dont il est ici question. Daniel paraît donc regarder l'esprit des justes comme distinct de leur âme. Tels sont encore divers textes, où S. Paul, I Thess., V, 23; I Cor., II, 14; XV, 45; Hebr., IV, 12, affirme la distinction, l'opposition ou même la division de l'âme et de l'esprit dans l'homme.

Mais tous ces passages sont susceptibles d'une interprétation favorable à la doctrine que notre esprit et notre âme ne sont point deux substances, mais une seule. On peut, en effet, dans tous ces textes regarder le terme *esprit* comme exprimant les facultés qui sont les principes des opérations intellectuelles, et le terme *âme* comme exprimant la puissance par laquelle l'âme vivifie le corps. On peut aussi entendre par πνεῦμα la vie surnaturelle que saint Paul appelle *pneumatique* ou *spirituelle*, et par ψυχή, la vie naturelle qu'il nomme *psychique* ou *animale*, ainsi que nous l'avons remarqué, § 1. Voir Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, § 9, n° 5, p. 45. Rien donc dans l'Écriture n'est contraire à la doctrine catholique de l'unité de l'âme humaine.

Cela n'a point empêché que les textes que nous venons de rappeler, en particulier ceux de saint Paul, n'aient été invoqués plus d'une fois en faveur de la trichotomie ou doctrine qui regarde l'homme comme composé de trois principes : le corps, le principe vital et l'esprit. Mais il n'y a point lieu de s'en étonner, car on a toujours cherché, dans l'Écriture, la justification de ses opinions; or cette théorie, qui avait été admise par les pythagoriciens, par les platoniciens, par l'historien Josèphe et par Philon, fut professée par les gnostiques, les montanistes, les manichéens et les apollinaristes. Cependant elle ne fut pas longtemps tolérée par l'Église. Si saint Justin lui semble favorable, saint Irénée la combat dans les gnostiques, qui mettaient une différence de nature entre les *hyliques*, les *psychiques* et les *pneumatiques*. Tertullien la regarda comme contraire à la foi, malgré ses attaches au montanisme. Saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze l'attaquèrent à leur tour chez les apollinaristes; enfin saint Augustin établit la vraie doctrine contre les manichéens dans un traité spécial *De duabus animabus contra Manichæos*, t. XLII, col. 93.

Cette doctrine entra aussi dans les symboles de foi de l'Église catholique. Le concile d'Éphèse et le cinquième concile général tenu à Constantinople déclarèrent que le Christ avait pris une chair animée par une âme raisonnable; le concile de Vienne définit que l'âme raisonnable anime le corps, et Pie IX rappela cette définition aux théologiens allemands qui ont cherché de notre temps à remettre la trichotomie en honneur. Voir Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes*, traduct. Mabire, t. I, p. 384; Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, § 50, 51, 52, 53, 56, 57, p. 436 et 483 de la traduction française, et t. II, § 52, p. 535 (édition allemande).

III. *Origine de l'âme humaine, d'après la Bible.* — La Genèse, II, 7, enseigne clairement que l'âme d'Adam fut produite par Dieu lui-même; mais les auteurs inspirés ne s'expriment pas aussi nettement sur l'origine de l'âme de chacun des descendants d'Adam. Aussi a-t-on résolu la question de l'origine individuelle des âmes par trois théories différentes qui cherchent toutes un appui dans l'Écriture Sainte. Ces théories ont reçu les noms de « préexistentianisme », de « génératianisme » ou « traducianisme » et de « créatianisme ».

Suivant le préexistentianisme, toutes les âmes existent avant leur union au corps qu'elles doivent animer. Suivant le génératianisme ou producianisme, nos âmes seraient engendrées par nos parents en même temps que nos corps. Parmi les partisans de cette seconde théorie, les uns ont admis que l'âme était produite par une génération matérielle avec le corps; les autres ont pensé que c'était l'âme même des parents qui donnait naissance à celle de leurs enfants. Enfin suivant le créatianisme, chaque âme est créée immédiatement par Dieu au moment même où elle s'unit aux corps que nous recevons de nos parents.

Le préexistentianisme avait été enseigné par Pythagore et Platon et admis par les esséniens et Philon. Cette hypothèse fut embrassée par quelques Pères et surtout par Origène. Le savant exégète d'Alexandrie fut déterminé à l'adopter, non seulement par ses attaches au platonisme, mais aussi par des raisons théologiques. Il considérait en effet cette théorie comme une explication du péché originel et croyait en trouver la preuve dans le texte où la Genèse, III, 21, rapporte que Dieu fit des vêtements de peau à nos premiers parents, après leur chute, et les en revêtit. Suivant lui, l'Écriture désignait par ces vêtements de peau le corps humain dans lequel nos âmes étaient emprisonnées en punition du péché d'origine. On a en outre invoqué en faveur du préexistentianisme quelques autres textes qui ne sont pas plus démonstratifs, comme Ps. CIV, 9; CVIII, 9-10; Sap., VIII, 19, 20; Rom., VII, 24; Phil., I, 23.

Cette hypothèse fut vivement combattue et bientôt abandonnée. Parmi les écrivains chrétiens postérieurs au concile de Nicée, elle n'eut guère d'autres partisans que le philosophe Némésius et le poète Prudence. Le cinquième concile général la condamna par son premier canon contre les origénistes (553). Plusieurs des adversaires du préexistentianisme tombèrent dans le traducianisme, qui en est le contre-pied. Ce fut surtout le cas de Tertullien. Frappé du silence que la Genèse garde sur la création de l'âme d'Ève, pendant qu'elle raconte la production de l'âme d'Adam, Tertullien en concluait que l'âme d'Ève avait été produite par l'âme d'Adam, et que nos âmes sont produites par celles de nos père et mère.

Le traducianisme trouva peu d'écho en Orient. Il n'y fut guère accepté que par les apollinaristes. Aussi saint Grégoire paraît être le premier Père grec qui l'ait attaqué. Mais cette théorie eut plus de succès dans l'Église latine. Saint Jérôme, qui la traite de ridicule, dit que néanmoins elle est admise par le plus grand nombre des Occidentaux. Elle avait en effet les préférences de quelques Pères de l'Église latine, en particulier de saint Augustin. Cependant ces Pères ne la regardaient point comme certaine, et ils mitigeaient ce qu'il y a de matérialiste dans la manière de voir de Tertullien. Le traducianisme fut combattu par plusieurs autres Pères et aussi par les pélagiens. Les théologiens du moyen âge le rejetèrent unanimement, et saint Thomas le traite même d'hérétique; mais cette note ne peut s'appliquer qu'au traducianisme le plus grossier.

Malgré les hésitations dont nous venons de parler, le créatianisme fut toujours en honneur dans l'Église. Il s'appuie sur plusieurs passages de l'Écriture, Ps. XXXI, 15; Eccles., XII, 7; Sap., VIII, 19; Jer., XXXVIII, 16; Zach., XII, 1; Joa., V, 7; mais il tire son principal argument de l'impossibilité de soutenir aucune autre hypothèse sans aboutir à quelque erreur. Le développement du dogme de l'Incarnation contribua à fortifier le créatianisme. On dut, en effet, enseigner que l'âme de Jésus-Christ et celle de Marie avaient été créées immédiatement de Dieu, comme celle d'Adam. Saint Augustin l'avait reconnu lui-même pour l'âme du Christ, malgré ses tendances traducianistes. Alexandre VII (1661) et Pie IX (1854) l'ont affirmé pour la Sainte Vierge dans leurs décrets sur son Immaculée Conception.

Les théologiens protestants sont encore divisés sur cette question de l'origine individuelle des âmes; mais il est peu de théologiens catholiques qui ne combattent résolu-

ment le préexistentianisme et le traducianisme. Le créatianisme, sans avoir été l'objet d'aucune décision formelle de l'Église, peut donc être regardé comme sa doctrine. Voir Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, § 53 et 57, p. 457 et 493 de la traduction française; t. II, § 52, p. 538 et seq.; t. III, § 43, 50 et 76-85, p. 186, 234, 335, 338, 341, 347, 351, 369, 371, 376 (édit. allemande); Freppel, *Tertullien*, lec. XXXIV, t. II, p. 377.

IV. *Destinée de l'âme humaine, d'après la Bible.* — Les enseignements de la Bible sur les destinées de l'âme ont un double caractère qu'on oublie trop facilement. Un premier caractère, c'est qu'ils sont plutôt positifs que philosophiques. Ils ont en effet trouvé leur épanouissement dans l'ensemble de la doctrine catholique et non dans les spéculations d'aucune philosophie. Il s'ensuit qu'ils ont un cachet très concret et que c'est à la lumière des données de la révélation chrétienne et de la théologie catholique que nous pourrons les comprendre et les apprécier. Un second caractère, c'est que les enseignements bibliques se sont développés par des révélations successives. Il en résulte qu'on n'est pas en droit de demander aux livres du Pentateuque la même précision qu'aux Épîtres de saint Paul ou qu'à la Somme de saint Thomas d'Aquin.

Aussi, pour exposer avec plus de clarté les données de la Bible sur les destinées de l'âme, il est à propos de rappeler les dogmes de la théologie catholique sur ces destinées. Nous étudierons ensuite le développement progressif des enseignements de la Bible sur cette question. Après cela nous n'aurons plus qu'à nous arrêter un instant à quelques points qui font difficulté : la croyance à la survivance de l'âme dans le Pentateuque et dans l'Ecclésiaste, la doctrine de l'Ancien Testament et celle de saint Paul sur l'état des âmes après la mort.

1° *Doctrine catholique sur les destinées de l'âme.* — Les points communs à la philosophie et à la théologie catholique, qui appartiennent au dogme catholique, se réduisent à ce qui suit par rapport aux destinées de l'âme: l'âme humaine est spirituelle et immortelle; après sa mort, l'homme est éternellement récompensé ou puni par Dieu selon ses œuvres.

Les enseignements positifs que la théologie catholique ajoute à ces points se peuvent ramener à trois dogmes principaux. Le premier dogme est celui de l'élévation de notre premier père à l'état de justice originelle. Dans cet état auquel tous les descendants d'Adam étaient primitivement appelés aussi bien que lui, l'homme possédait, outre les avantages qui résultent de sa nature, la grâce sanctifiante et les dons préternaturels, c'est-à-dire la préservation de l'ignorance, de la concupiscence, des maux de cette vie et de la mort. Son âme ne devait donc point se séparer de son corps; mais, après un certain temps passé sur la terre, l'homme devait aller au ciel en corps et en âme, pour y jouir de la vision béatifique de Dieu, récompense surnaturelle qui dépasse infiniment les récompenses dont la philosophie démontre la justice.

Le second dogme est celui du péché originel, qui a dépouillé Adam et toute sa postérité de la grâce sanctifiante et des dons préternaturels. Par suite de ce péché, la mort nous frappe en séparant notre âme de notre corps, et nous sommes privés des moyens d'arriver aux récompenses surnaturelles du ciel.

Le troisième dogme est celui de la rédemption par le Messie. Cette rédemption rend l'amitié de Dieu au genre humain déchu; elle donne à tous les hommes, même à Adam et à ceux qui ont vécu sous l'Ancien Testament, les moyens de posséder la vie de la grâce ici-bas, et d'arriver aux récompenses surnaturelles du ciel. Seulement Dieu permet que les suites du péché originel se fassent sentir à ceux mêmes que la rédemption a sauvés.

Les mérites de Jésus-Christ se sont appliqués très imparfaitement avant sa venue, et ils n'obtiendront tous leurs effets qu'à la fin du monde. Il y a donc trois phases dans l'application de ces mérites divins. Pendant la dernière phase, qui commencera à la fin du monde et embrassera l'éternité, les élus recevront la pleine application des mérites de Jésus-Christ et ne subiront aucune suite du péché. Ils jouiront donc du bonheur du ciel dans leur corps et dans leur âme. Pour qu'il en soit ainsi, tous les corps ressusciteront à la fin du monde.

Pendant la seconde phase, qui s'étend de la venue de Jésus-Christ à la fin du monde, les justes participent à la grâce sanctifiante ici-bas et à la vision béatifique après leur mort; mais ils restent privés des dons préternaturels dont le péché originel nous a dépouillés; ils doivent donc mourir, et après leur mort leur âme est seule à jouir du bonheur du ciel, tandis que leur corps attend dans l'ignominie du tombeau l'heure de la résurrection générale. Dans la première phase, qui s'est étendue depuis la promesse du Rédempteur à nos premiers parents jusqu'à l'Ascension de Jésus-Christ, les hommes qui mouraient en état de grâce étaient en outre privés après leur mort du bonheur d'entrer immédiatement au ciel. Leurs âmes ont dû attendre l'heure de l'Ascension de Jésus-Christ, qui leur a ouvert les portes du ciel, et elles attendent encore l'heure de la résurrection générale qui leur rendra le corps dont la mort les a séparées.

2° *Développement progressif des enseignements de la Bible sur les destinées de l'âme.* — Ces vérités, que la théologie catholique enseigne aujourd'hui avec tant de précision, ont été révélées successivement dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il en résulte que les enseignements de l'Écriture Sainte sur l'âme et ses destinées se sont développés progressivement, en gardant toujours un caractère positif et concret. Nous allons montrer comment s'est fait ce développement : 1° dans le Pentateuque; 2° dans les livres protocanoniques poétiques de l'Ancien Testament; 3° dans les livres protocanoniques historiques qui ont suivi le Pentateuque; 4° dans les prophètes; 5° dans les deutérocanoniques de l'Ancien Testament; 6° dans le Nouveau Testament.

1° Suivant le *Pentateuque*, l'homme a été créé par Dieu à son image et composé d'un corps et d'une âme. Gen., I, 26, 27; II, 7. Il commandait aux animaux, les connaissait et les distinguait les uns des autres. Il était placé dans un lieu de délices, le paradis; son corps devait être immortel comme son âme. Mais il pécha, et fut en punition de sa faute chassé du paradis, condamné aux souffrances et à la mort. Gen., I, II et III. La mort est dès lors présentée comme un châtiment. Elle est l'objet d'une crainte religieuse. Tous les hommes, après l'avoir subie, se rendent en un lieu redoutable appelé *še'ôl*. Cependant des promesses de salut et de bénédiction forment la première esquisse des prophéties messianiques, Gen., III, 15; XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4, 4; XXVIII, 14; XLIX, 10; Deut., XVIII, 15; Dieu se fait le vengeur du meurtre, Gen., IV, 10; IX, 5, parce que l'homme est fait à son image; il enlève de la terre et soustrait ainsi à la mort Énoch, son serviteur, Gen., V, 23, fait alliance avec Noé, puis avec Abraham, Isaac et Jacob, dont les descendants deviennent son peuple, le peuple au milieu duquel il habite. La mort des justes, ses amis, est appelée une réunion dans la paix et le repos à leurs pères et à leur peuple, Gen., XV, 15; Deut., XXXI, 16; Gen., XLIX, 29, 32; Deut., XXXII, 50, pendant que le dernier supplice subi pour les crimes qui méritent une peine capitale est appelé par la loi mosaïque une séparation du coupable d'avec son peuple. Jéhovah se nomme lui-même le Dieu qui tue et qui donne la vie. Deut., XXXII, 39; cf. Num., XVI, 22.

2° Les *protocanoniques poétiques*, les *Psaumes*, l'*Ecclésiaste, Job*, continuent à considérer la mort et les souffrances de la vie comme un châtiment du péché. Ils s'effrayent à la pensée que tous les hommes descendent dans le *še'ôl*, et en présence de cette perspective affligeante et commune à tous les fils d'Adam, ils cherchent à s'expliquer comment l'on voit ici-bas le méchant heureux à côté du juste éprouvé. Ps. X; LXXII; Eccl., II, 15;

III, 16; IV, 1; VII, 16; VIII, 10, 14; IX, 11; X, 5; Job., XXI, 7-29 et *passim*. Leurs réponses ne pouvaient avoir la précision de celles que nous donnons à cette question; car il y avait loin des lueurs de vérité qu'ils entrevoyaient au grand jour qu'il nous est donné de contempler dans l'Église de Jésus-Christ. Ils ne pouvaient point non plus résoudre le problème comme nous, en disant que le juste entre au ciel aussitôt après sa mort; car, au temps où ils étaient rédigés, le Messie qui devait ouvrir le ciel était encore éloigné et imparfaitement connu. Ce qu'ils affirment sans cesse, c'est que les événements que Dieu permet ne sauraient être contraires à sa justice et à sa bonté. Ils font observer parfois que si le juste souffre, il n'est point tout à fait sans péché, Ps. XXXVII, 5; XXXIX, 13; CXLII, 1, 2; Job, VII, 20; IX, 17-21; X, 14; XIII, 26; XIX, 6, ou que le méchant qui jouit est réservé à de grands châtiments. Ps. X; Job, XXI, 30. Dieu, dit le *Psalmiste*, jugera les peuples et les impies, Ps. I, 5; IX, 8-9; XLIX, 3-4; LXXXI, 8; XCV, 13; CIX, 6; CXLII, 2; il rendra à chacun selon ses œuvres, Ps. LXI, 13; sa bonté est éternelle, et il délivrera l'âme des justes du *še'ôl*. Ps. XV, 9, 10; XVI, 15; XLVIII, 15-16; LXXII. Enfin les Psaumes annoncent à maintes reprises le Messie libérateur. L'*Ecclésiaste* rappelle à chaque instant que c'est au jugement de Dieu, sur les bonnes et les mauvaises actions des hommes qu'il faut s'en rapporter. *Job* déclare qu'il espérera en Dieu, alors même que celui-ci le ferait mourir; car Dieu sera son sauveur. Job, XIII, 15-16. Il regarde le *še'ôl* comme un lieu où l'on peut échapper aux coups de la justice de Dieu et attendre l'heure de sa miséricorde. Job, XIV, 13; cf. XVI, 18-21. « Je sais, dit-il, XIX, 23-27, que mon vengeur est vivant et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière, et que de ce squelette recouvert de sa peau, que de ma chair je verrai Dieu. Moi-même je le verrai; mes yeux le verront, et non un autre; mes reins se consument dans cette attente. » (Traduction sur l'hébreu.) Cependant le saint patriarche avoue qu'il ne connaît point tous les desseins de la Providence divine, ni toutes les ressources de la puissance de Jéhovah. Job, XXXVIII-XLII. Les *Proverbes* proclament à leur tour que le juste meurt avec confiance et que son espérance ne sera point confondue. Prov., XIV, 32; XXIII, 18; XXIV, 14.

3° Les *protocanoniques historiques* s'expriment sur la mort dans les mêmes termes que le Pentateuque. Signalons en outre l'évocation de l'ombre de Samuel, qui vient annoncer à Saül quel sera son sort, I Reg., XXVIII; trois résurrections opérées par Élie, III Reg., XVII, 19-23, et par Élisée, IV Reg., IV, 29-36, et XIII, 21; enfin l'enlèvement d'Élie au ciel dans un char de feu, IV Reg., II, événements on ne peut plus significatifs pour montrer la foi des Hébreux en la vie future.

4° Les livres des *Prophètes* développent toutes les données précédentes. La mort continue à être regardée comme un châtiment et un objet d'effroi. Toutes les âmes descendent dans le *še'ôl*, mais elles n'y subissent pas toutes le même sort; il y a dans cette prison des parties plus profondes où sont plongés les ennemis de Dieu. Is., XIV, 15. Le royaume du Messie est annoncé en termes magnifiques et consolants. Dieu viendra vers son peuple. Il jugera toutes les nations. Il apportera le salut pour toujours. On ne connaîtra plus ni imperfections, ni souffrances. Dieu rassemblera ses serviteurs, les enfants d'Israël, du milieu des peuples étrangers. Il rétablira Jérusalem. Il fera avec Israël une nouvelle alliance. Il mettra en lui son esprit; il le comblera de biens pour l'éternité. Osée, VI, 3, Isaïe, XXVI, 19-21, Ézéchiel, XXXVII, 1-14, prédisent ou décrivent la résurrection des enfants de Jacob que Dieu arrachera au *še'ôl*. Daniel, XII, 1-3, annonce la résurrection de la chair et la vie éternelle des saints au jour du salut. Tous les prophètes proclament comme une loi que le juste vivra et que le pécheur mourra.

5° Les *deutérocanoniques* de l'Ancien Testament, en particulier le livre de Tobie, le second livre des Machabées et la Sagesse, mettent dans une plus grande lumière encore les récompenses que Dieu réserve aux justes après la mort. Le second livre des Machabées, XII, 46, enseigne que les prières des vivants peuvent contribuer à délivrer les morts des peines de l'autre vie. La *Sagesse* présente la mort comme l'effet du péché, et l'immortalité comme l'effet de la vertu et de l'union à Dieu. C'est bien l'aspect sous lequel la mort et la vie nous ont apparu dans les premières pages de la Genèse. Notre livre en tire ces conséquences, que les pécheurs subiront la mort éternelle, à moins que la Sagesse ne les délivre du péché, comme elle en a délivré notre premier père, et que les justes vivront à jamais. Les souffrances de l'homme de bien ne sont donc qu'une épreuve; sa mort est un bien. Si Dieu l'appelle à lui à la fleur de l'âge, c'est pour le soustraire au péril du péché.

Ainsi s'est élucidé peu à peu ce problème difficile de la destinée de l'homme déchu et condamné à la mort, problème auquel se mêlait intimement celui de la nature et des destinées de l'âme. L'obstacle au salut et à la vie était le péché dont tous les hommes portaient le joug. Il fallait donc un libérateur à tous. C'est pour cela que la question des destinées de l'individu se confondait avec celle du salut du genre humain et de la venue du Messie. La mort du corps était la conséquence du péché : c'est pour cela que la résurrection du corps était envisagée comme la conséquence de la délivrance de l'âme.

Ces données avaient été élucidées sous leurs diverses faces par Job, par l'Ecclésiaste, par les prophètes, par les deutérocanoniques; mais la vérité complète ne s'en était pas encore clairement dégagée au moment de la naissance de Jésus-Christ. La plupart des Juifs de son temps, attribuant au royaume messianique un caractère plus charnel que moral, ne saisissaient pas la manière dont les âmes seraient délivrées du péché, et dont tous les peuples participeraient au salut. En outre, si l'on met à part ceux qui avec Philon parlaient en philosophes disciples de Platon, plutôt qu'en croyants disciples de Moïse, ces Juifs ne séparaient point la question de l'immortalité de l'âme de celle de la résurrection des corps. Les pharisiens affirmaient la résurrection et l'immortalité; les sadducéens niaient l'une et l'autre. Les questions qu'ils posent à Jésus-Christ au sujet de la vie future montrent en outre que ces deux vérités, qu'ils trouvaient affirmées dans les Saints Livres, restaient pour eux enveloppées de mystères impénétrables.

6° La venue de Jésus-Christ et les enseignements du Nouveau Testament ont pu seuls dissiper ces ténèbres. C'est par ses humiliations et sa mort que Jésus de Nazareth est venu nous sauver. Le salut consiste donc dans la régénération des âmes et non dans un empire temporel; il n'est pas restreint aux enfants d'Abraham selon la chair; mais il s'applique à tous les croyants, qui deviennent le nouveau peuple de Dieu et forment l'Église, la nouvelle Jérusalem. Le premier avènement du Messie rédempteur sera suivi, à la fin des temps, d'un second avènement glorieux et triomphant. Le premier avènement mérite à tous les hommes la vie de la grâce, il ouvre à toutes les âmes justes les portes du ciel pour l'éternité; mais ce n'est qu'au second avènement que les corps ressusciteront, et que les élus iront en corps et en âme régner avec Dieu. Ces enseignements sont affirmés à plusieurs reprises dans l'Évangile, les Épîtres des Apôtres et l'Apocalypse. Cependant il fallut quelques siècles pour les dégager d'une façon incontestée des données de l'Ancien Testament qu'ils précisaient.

L'opinion que le Christ devait avoir sur la terre, avec les justes ressuscités, un règne temporel de mille ans, eut des partisans non seulement parmi les hérétiques, mais encore parmi les pères de l'Église. Cette erreur est connue sous le nom de *millénarisme* (voir ce mot). De plus on se demanda pendant assez longtemps si les âmes

des justes jouissaient de la vision béatifique avant la résurrection générale. Saint Justin, saint Irénée, Tertullien, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin même pensèrent que jusque-là elles ne possédaient qu'un bonheur imparfait, dans un lieu qu'ils appellent tantôt enfer (ἄδης), tantôt paradis, tantôt sein d'Abraham. Mais cette manière de voir fut abandonnée peu à peu. La croyance que les âmes des justes entrent en possession du ciel avant la résurrection générale fut même rangée parmi les dogmes de foi par le pape Benoît XI et par le concile de Florence. Voir Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes,* traduction Mabire, t. II, p. 515, et Schwane, *Dogmengeschichte,* t. I, § 47, p. 402 de la traduction française: t. II, § 76, p. 749 de l'édition allemande.

Si sommaire que soit cet exposé des enseignements de la Bible sur l'âme et ses destinées, il suffira à montrer comment ces enseignements se lient aux autres doctrines de la Bible et comment ils se sont développés sur un même plan, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Voir Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung,* Fribourg-en-Brisgau, 1890.

Objections. — On a reproché aux Juifs antérieurs à la captivité de Babylone de n'avoir point cru à l'immortalité de l'âme. Nous en avons la preuve, dit-on, dans des faits incontestables. Les anciens livres de la Bible ne promettent que des récompenses temporelles à la vertu; et les auteurs qui, comme Job et l'Ecclésiaste, ont étudié le problème du mal qui frappe le juste ici-bas, n'ont pas songé à cette solution si simple, que c'est en l'autre vie que Dieu rend à chacun selon ses œuvres.

Ces théories, reproduites par tous les rationalistes de notre temps, ont été défendues, à deux reprises, par M. Derenbourg et M. Renan devant l'académie des inscriptions et belles-lettres. Voir les *Comptes rendus* de cette académie, 1873, p. 78-86, et 1882, p. 213-219. Sont-elles exactes? — Il est vrai que ce sont surtout des récompenses et des peines temporelles qui sont proposées aux Hébreux dans leurs anciens livres. Il est vrai aussi que ces livres parlent de la vie future en termes qui nous semblent obscurs. On l'a expliqué par diverses raisons. On a dit qu'il était inutile d'enseigner aux descendants de Jacob l'immortalité de l'âme, parce qu'aucun d'eux n'en doutait. Nous verrons qu'en effet il leur était impossible d'ignorer cette vérité. On a dit aussi que Moïse avait gardé le silence sur ce dogme, de peur de porter son peuple au culte des morts et aux pratiques idolâtriques qui s'y rattachaient dans l'antiquité. Mais ce silence s'explique suffisamment par l'obscurité dans laquelle restaient encore les vérités en question, obscurité qui devait s'évanouir peu à peu à la lumière des révélations bibliques.

Cependant on ne peut conclure de la manière dont les premiers livres de l'Ancien Testament s'expriment, que les Hébreux, avant la captivité de Babylone, ignoraient le dogme de l'immortalité de l'âme et celui d'une sanction par laquelle la justice de Dieu récompense et punit toutes les bonnes et toutes les mauvaises actions. Ils avaient sur ces dogmes des notions exactes, et la doctrine exprimée dans leurs livres sacrés l'emportait de beaucoup en vérité et en certitude sur celle des plus grands philosophes de la Grèce antique. Montrons-le.

En se reportant à l'esquisse que nous avons tracée des enseignements de la Bible, il sera facile de remarquer deux catégories de données, qui entrent dans ces enseignements. Les unes regardent le fait de la sanction que Dieu applique infailliblement. Elles se retrouvent affirmées partout, et toujours avec une pleine assurance et avec toute la netteté possible. Ces données sont la survivance de l'homme après la mort (voir plus loin le 3°), sa responsabilité pour ses bonnes et ses mauvaises actions, et la justice de Dieu, qui rend à chacun ce qui lui est dû. — Les autres données regardent le *comment* de la sanction. Elles se développent peu à peu, elles ne sont pas toujours affirmées avec la même clarté et la même assurance; elles se mélangent même les unes aux autres de telle sorte, qu'il est souvent difficile de les séparer et de les distinguer. Une partie de ces données, comme l'entrée au ciel, le salut par le Messie, la résurrection des corps, appartenait du reste pour les Juifs au monde à venir: elles ne pouvaient donc se dessiner sous leurs yeux que comme une lointaine espérance.

Cela posé, il est évident que les Juifs possédaient sur notre destinée les connaissances qu'il faut avoir, et qu'ils ne méritent point d'être accusés de matérialisme, puisqu'ils admettaient une vie future personnelle et l'existence d'une sanction absolument équitable.

Platon est de tous les philosophes anciens celui qui a le mieux parlé de l'autre vie, et nos adversaires prétendent que sa doctrine est venue corriger celle de la Bible. Or Platon reconnaît que le monde d'outre-tombe est plein de mystères. Si on relit le *Phédon,* où il démontre l'immortalité de l'âme, on verra qu'il n'y prouve que deux choses, savoir: que l'âme survit au corps et que la vertu doit être récompensée, c'est-à-dire les mêmes choses que les Hébreux ont admises avant lui. On pourra même remarquer qu'il présente ces deux grandes vérités comme un objet d'espérance plutôt que comme des points audessus de toute contestation. De plus, Platon regardait les mauvaises actions comme l'effet de l'ignorance; ce qui ne permet point de comprendre qu'elles doivent être châtiées, et que la vertu a droit à une récompense. La philosophie de Platon, par rapport à la rémunération du bien, offre donc plus de lacunes que la croyance des Juifs.

Quant au *comment* de la sanction, quel est le philosophe qui peut se flatter de le connaître? Au lieu d'accuser les auteurs inspirés de l'avoir exposé incomplètement, on devrait admirer dans leurs écrits les premiers linéaments de cette doctrine qui s'est épanouie au soleil de l'Évangile, et qui donne une solution à tant de problèmes que la raison ose à peine agiter.

Pour saisir l'injustice de tous les reproches qu'on a adressés à l'eschatologie de la Bible, il suffit de l'apprécier au point de vue juif et chrétien, c'est-à-dire comme une révélation qui se développe concrètement et progressivement. Il est impossible de juger sainement cette eschatologie d'après la philosophie de Platon, dont elle diffère profondément, et qui lui est inférieure à tant d'égards.

3° *La survivance de l'âme dans le Pentateuque et dans l'Ecclésiaste.* — Tout le monde reconnaît que les derniers livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau admettent la survivance de l'âme après la mort. Mais on a prétendu que cette croyance était inconnue à l'auteur du Pentateuque, et qu'elle avait été niée par l'auteur de l'Ecclésiaste. Nous allons prouver que ces deux accusations sont injustes.

a) En ce qui regarde le Pentateuque, il importe, pour bien résoudre le problème, de distinguer entre la question de l'état des âmes en l'autre vie et de leur rémunération, et celle de leur survivance. Nous ne nous occupons en ce moment que de cette survivance, et nous voulons montrer que l'auteur du Pentateuque la connaissait et l'admettait aussi bien que les Juifs de son temps.

Cette croyance se retrouve, en effet, quoique sous des formes diverses, dans toutes les races. Voir de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* 2e édit., p. 51; or il serait bien étrange que les Juifs fissent exception à cette règle. Cela est d'autant plus inadmissible que les Chaldéens et les Égyptiens, du milieu desquels sortait le peuple juif et avec lesquels il fut sans cesse en rapport, croyaient à la survivance de l'âme et manifestaient cette croyance sous des formes concrètes accessibles à l'esprit le plus borné, et que personne ne pouvait ignorer, comme contes mythologiques, peintures, monuments et rites funéraires. C'est un fait aujourd'hui absolument incontestable et dont nous nous contenterons d'indiquer quelques preuves.

Entre autres garants de la croyance des Chaldéens, nous possédons un texte d'une importance exceptionnelle. C'est le récit de la descente de la déesse Istar dans l'Aral ou séjour des morts. On a aussi retrouvé en Chaldée de vastes cimetières où les cadavres étaient apportés de fort loin, et étaient l'objet de soins et de rites qui se rapportaient à l'existence du mort outre-tombe.

Les documents relatifs à la foi des Égyptiens sont extrêmement nombreux. Le principal est le *Livre des morts*. C'était un recueil de prières qu'on déposait dans les tombeaux, et qui devait servir au défunt pour sauvegarder son âme contre les épreuves d'outre-tombe. Ce livre nous apprend les fables qui se débitaient, sur les bords du Nil, au sujet des morts. Ils étaient conduits par Horus au tribunal d'Osiris. Là ils devaient se justifier devant quarante-deux juges sur quarante-deux espèces de péché. Leurs actions étaient pesées dans la balance de la vérité, sous la présidence d'Anubis, et enregistrées par Thoth (fig. 115). Ces scènes n'étaient pas seulement l'objet de récits qui frappaient l'imagination du peuple, elles étaient représentées sur des monuments et sur des papyrus, qui remplissaient l'Égypte, et qui ont enrichi tous les grands musées de l'Europe. On sait, en outre, que le soin de préparer leur vie d'outre-tombe était la principale préoccupation des Égyptiens, et que les pharaons passaient tout leur règne à se construire un tombeau. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*. 5e édit., t. III, p. 114-150.

Moïse et les Juifs pour lesquels Moïse écrivait ne pouvaient ignorer les croyances des Chaldéens, du pays duquel venait Abraham, ni celles des Égyptiens, du milieu desquels ils sortaient. Ils les connaissaient donc. Nous voyons, d'autre part, que Moïse proscrit toutes les croyances et les pratiques égyptiennes qui lui paraissent fausses et coupables. Il condamne le polythéisme, l'idolâtrie et la nécromancie. Deut., XVIII, 11-12. Il défend même certaines pratiques de deuil dans les cérémonies funèbres. Lev., XXX, 27-28; Deut., XIV, 1; XXVI, 14. Pourquoi n'a-t-il point condamné de même la croyance à l'autre vie? Pourquoi a-t-il même reconnu la légitimité du fond des rites funéraires des Chaldéens et des Égyptiens, en rappelant qu'Abraham avait acheté une sépulture commune pour toute sa famille, et que Jacob avait été embaumé et enseveli à la manière des Égyptiens? Gen., L. Pourquoi, sinon parce qu'il approuvait cette croyance?

Mais son livre nous fournit d'autres indices que cette croyance était depuis longtemps connue et acceptée des Israélites. Mourir, pour eux, c'était *se réunir à son peuple* et *retourner à ses pères*. Ces deux locutions équivalentes, qui se retrouvent dans toute la Bible, sont déjà usitées dans le Pentateuque. Gen., XV, 15; XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 32; Num., XX, 24, 26; XXVII, 13; XXXI, 2; Deut., XXXI, 16; XXXII, 50. Elles expriment certainement, ou bien la réunion des corps dans un sépulcre commun, ou bien la réunion des âmes dans un même séjour après la mort. Or, en plusieurs endroits, ces locutions sont appliquées à des personnages qui n'ont pas été ensevelis dans le sépulcre de leurs ancêtres, comme Abraham, Ismaël, Aaron et Moïse. Cf. Gen., XLIX. Elles n'exprimaient donc pas la réunion des corps dans un même sépulcre, mais la réunion des âmes dans un même séjour. Ces locutions témoignent par conséquent que ceux qui s'en servaient croyaient à la survivance de l'âme.

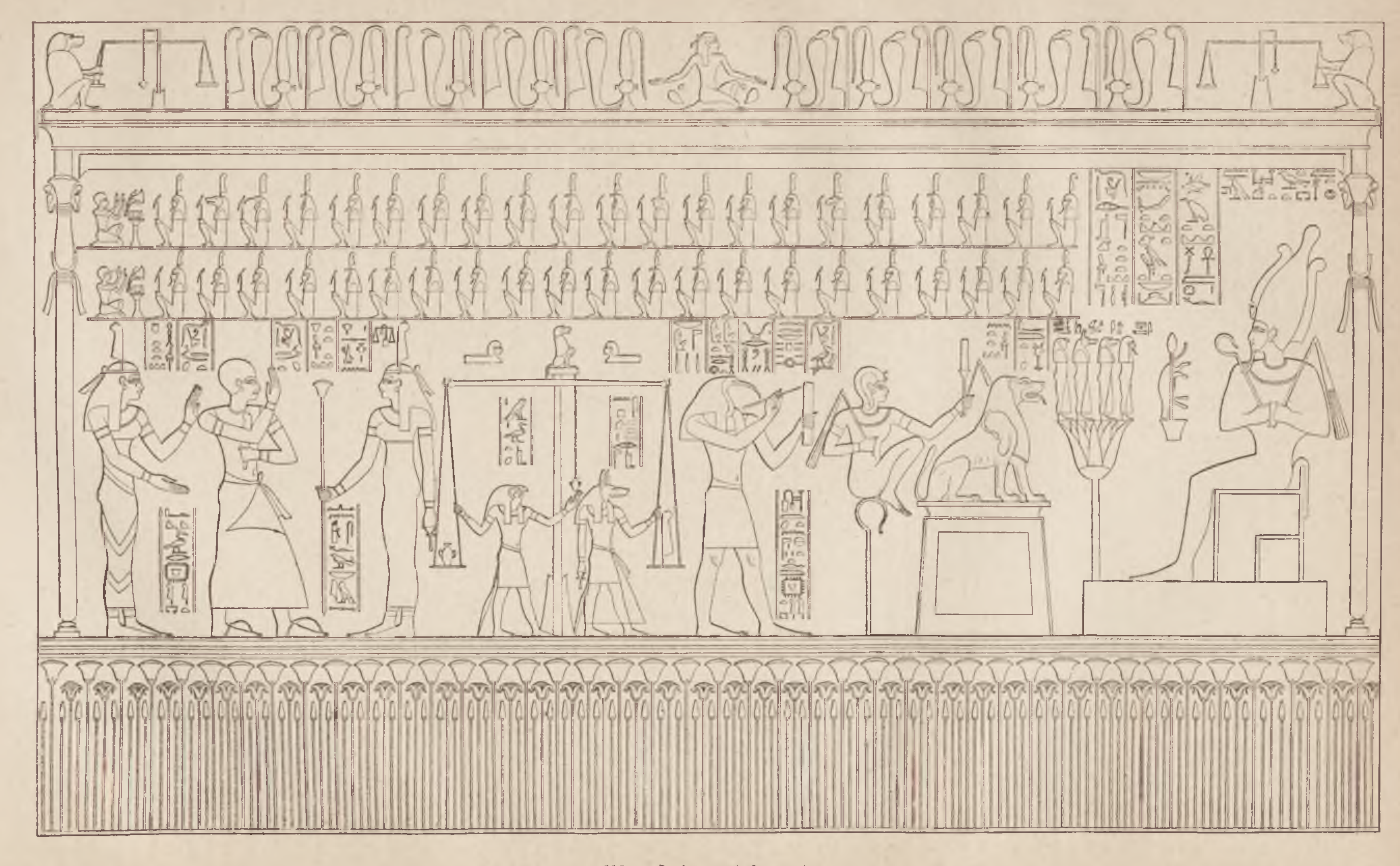
Le lieu où les âmes se rendaient en quittant le corps avait, du reste, un nom. On l'appelait *še'ôl*. Il en est question très souvent dans la Bible, et le Pentateuque le mentionne plusieurs fois. Gen., XXXVII, 35; XLII, 38; XLIV, 29, 31; Num., XVI, 30, 33; Deut., XXXII, 22. Quelques rationalistes ont prétendu, il est vrai, que ce *še'ôl* est le tombeau où descendent les corps. Mais il est incontestable que non seulement la Vulgate, qui le traduit par le terme *inferi*, et les Septante, qui le rendent par le mot ᾅδης, mais encore Job et Isaïe, y ont vu le séjour des âmes séparées du corps par la mort. Aussi la plupart des auteurs reconnaissent-ils qu'il avait cette signification dès le temps de la rédaction du Pentateuque. Il y a lieu, en effet, de penser que ce mot n'aurait pas pris le sens de séjour des âmes, s'il avait eu antérieurement le sens de séjour des corps. Du reste, il est des textes du Pentateuque où il ne peut signifier tombeau, et où par conséquent il désigne nécessairement le lieu où les âmes des morts se rendaient. Lorsque les enfants de Jacob eurent vendu Joseph, ils rapportèrent à leur père qu'une bête féroce l'avait dévoré. Alors le vieillard s'écria : « Je descendrai plein de désolation près de mon fils dans le *še'ôl*. » Gen., XXXVII, 35. Puisque le patriarche croyait son fils sans sépulture, il est clair que ce n'est point le tombeau qu'il appelait *še'ôl*, et par conséquent qu'il désignait par ce terme le séjour des âmes des morts. Ce qui suppose que Jacob, Moïse et ses contemporains croyaient à la survivance de ces âmes.

Une autre preuve de cette croyance, c'est la tentation que les Hébreux ont toujours eue de consulter les morts. Moïse dut, en effet, défendre la nécromancie, Deut., XVIII, 11, et XXVI, 14, que nous voyons néanmoins pratiquée au temps de Saül, I Reg., XXVIII, 8-20, et d'Isaïe, VIII, 19.

b) On a prétendu trouver la négation de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme dans l'Ecclésiaste, et surtout III, 18-21, que Carrières traduit ainsi : « 18. J'ai dit en mon cœur, touchant les enfants des hommes, que Dieu les éprouve, et qu'il fait voir qu'ils sont semblables aux bêtes. 19. C'est pourquoi les hommes meurent comme les bêtes et leur sort est égal : comme l'homme meurt, les bêtes meurent aussi; les unes et les autres respirent de même, et l'homme n'a rien de plus que la bête. Tout est soumis à la vanité. 20. Et tout tend en un même lieu; ils ont tous été tirés de la terre; ils retournent aussi tous dans la terre. 21. Qui connaît si l'âme des enfants des hommes monte en haut, et si l'âme des bêtes descend en bas? » On a distingué dans ce passage deux pensées; mais ni l'une ni l'autre n'est contraire à la spiritualité de l'âme. La première pensée serait exprimée par les versets 18, 19 et 20. L'Ecclésiaste y compare l'homme et la bête dans ce qu'ils ont de semblable, c'est-à-dire dans leur vie animale et surtout dans leur mort. Tout ce qu'il expose est vrai; mais il ne s'ensuit point que l'Ecclésiaste refuse aux hommes une vie supérieure. Il le prouve bien lorsqu'il dit au ℣. 18 que cette ressemblance, qui met l'homme au niveau de la bête, est une épreuve que Dieu lui impose. L'homme avait été, en effet, créé immortel, et les dons préternaturels assuraient à son âme l'indépendance de la vie animale. S'il meurt, c'est un châtiment et une épreuve. L'Ecclésiaste exprime ici une vérité qui se retrouve souvent dans la Bible. Cf. Ps. XLVIII, 13.

La pensée à laquelle l'Ecclésiaste s'arrête au verset 21 regarde l'âme spirituelle, *rûaḥ*. Quelques auteurs, comme saint Grégoire, Nicolas de Lyre, saint Bonaventure, ont regardé ce verset et les précédents comme exprimant un doute sur son immortalité; ils y ont vu une formule matérialiste; seulement, suivant eux, l'Ecclésiaste manifesterait ici, non point son propre sentiment, qui est certainement spiritualiste, comme nous l'allons montrer, mais la manière de voir des impies.

Cependant cette explication est écartée par la plupart des interprètes. C'est, disent-ils, sa propre pensée que nous donne l'auteur sacré; mais cette pensée n'a rien de matérialiste. D'après saint Jérôme, *In Ecclesiasten*, t. XXIII, col. 1042, cette formule interrogative : *Qui sait?* n'exprime pas un doute sur la vie future, mais la grande difficulté d'en connaître la nature. Cf. Is., XXXV, 8; Ps. XIV, 1 : Jer., XVII, 9. Elle revient à dire : Il y a bien peu d'hommes qui sachent ce que devient l'âme. Et en effet, remarque saint Jérôme, *loc. cit.*, col. 1041 et 1042, avant la venue du Messie « le ciel restait fermé, et les avantages étaient à peu près les mêmes pour l'âme de la bête et pour celle de l'homme. Bien que l'une tombât en dissolution et que l'autre semblât réservée pour une vie meilleure, cependant il y avait peu de différence entre périr avec le corps



115. — Le jugement des morts.

Thèbes. Deir el-Medineh. Du temps de Ptolémée IV Philopator. Temple c c. Cella. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 16.

ou être emprisonné dans les ténèbres de l'enfer. » *Clausa erant cælestia, et spiritus pecoris et hominis æqualis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari, tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri.* L'opinion de saint Jérôme a été suivie par Alcuin, saint Salone, Hugues de Saint-Cher, et par presque tous les exégètes. Voir Cornelius a Lapide, *In Ecclesiasten*, édit. Vivès, Paris, 1868, t. VII, p. 155.

L'abbé Motais, *l'Ecclésiaste,* Paris, 1883, introduction, p. 77-78, comprend autrement ce verset 21. Abandonnant la traduction de la Vulgate, il adopte le sens de l'hébreu, qui d'après la ponctuation massorétique s'exprime ainsi : « Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête, qui descend vers la terre? » L'hébreu ne donnerait, par conséquent, matière à aucune objection. « Le texte, dit M. Motais, au lieu de la forme dubitative, a ici un caractère particulier d'affirmation, et ne permet pas qu'on traduise : *s'il* monte, *s'il* descend, par la raison qu'il porte : *lequel* monte, *lequel* descend. La ponctuation massorétique, en effet, ne permet point d'y lire le *si* dubitatif; elle oblige à y voir l'article, et par conséquent à traduire *lequel* monte, *lequel* descend (littéralement parlant : le montant, le descendant). Mercer, Rosenmüller, Hengstenberg et bien d'autres ne manquent pas de faire cette constatation. Ewald lui-même n'hésite pas à confesser l'incompatibilité de la ponctuation actuelle avec la traduction de la Vulgate. » M. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. II, n° 854, a adopté l'opinion de M. Motais.

Quoi qu'il en soit du sens de ces versets, il n'est pas douteux que l'Ecclésiaste n'était ni sceptique ni matérialiste. Sans doute il montre de mille manières la faiblesse et la vanité des choses humaines; mais il n'en affirme pas moins, à plusieurs reprises, V, 7; VIII, 4-6, 11; XI, 9; XII, 14, que Dieu jugera les hommes, et que son jugement fera disparaître les injustices et les désordres qui choquent nos regards. Dans les versets mêmes qui précèdent ceux qu'on nous objecte, III, 16-17, il s'exprime en ces termes : « J'ai vu sous le soleil l'impiété dans le lieu du jugement et l'iniquité dans le lieu de la justice. Et j'ai dit en mon cœur : Dieu jugera le juste et l'impie, et alors sera le temps de toutes choses. » Or le jugement équitable, qui est invoqué ici, n'a pas son accomplissement en cette vie, où souvent le vice est heureux et la vertu dans les larmes. Il faut donc qu'il s'exécute en une autre vie, et par conséquent que nous vivions après la mort de nos corps. C'est du reste ce que l'Ecclésiaste proclame en son dernier chapitre, où il rappelle que l'âme doit se présenter au tribunal de Dieu. XII, 1, 7, 13, 14 : « Souviens-toi de ton Créateur... avant que la poussière retourne dans la terre d'où elle est tirée, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné... Crains Dieu et observe ses préceptes, car c'est là tout l'homme. Et tout ce qui se fait, *soit bien, soit mal,* Dieu l'appellera en jugement pour toute erreur *commise,* soit bien, soit mal. » (Traduction de l'abbé Motais.)

4° *Doctrine de l'Ancien Testament sur l'état des âmes après la mort.* — Du moment qu'on croyait à la survivance des âmes, on devait naturellement se demander en quoi consistait leur sort après la mort. Ce problème était fort complexe. La solution n'en fut complètement donnée que dans le Nouveau Testament, et elle ne s'élucida que peu à peu par des révélations successives. C'est ce que nous avons montré plus haut. Aussi les plus anciens livres de la Bible nous représentent-ils constamment toutes ces âmes allant dans le *še'ôl.* C'est seulement dans les écrits postérieurs de l'Ancien Testament qu'on nous apprend qu'elles montent au ciel, qu'elles vont à Dieu et le verront; et encore ces passages semblent-ils regarder la résurrection des corps comme la condition de la prise de possession du ciel. Job., XIX, 23-27; Tob., II, 17, 18; XIII, 1, 2; Dan., XII, 2, 13; II Mach., VII, 9, 11, 14. Ces deux conceptions s'appliquaient, nous l'avons vu, à des périodes différentes de l'histoire de l'humanité. Avant l'Ascension de Jésus-Christ, les âmes se rendaient dans le *še'ôl.* Après son second avènement, elles doivent se réunir à leur corps, pour jouir avec lui du bonheur du ciel.

Laissons donc en ce moment la seconde conception, qui a eu son application et s'est précisée dans le Nouveau Testament, et disons un mot du sort que la Bible attribue aux habitants du *še'ôl.* Laissons aussi les textes, qui, à mesure que les temps du Messie approchent davantage, marquent mieux les différences du sort fait dans le séjour aux justes et aux impies. Ces textes seront en effet étudiés aux articles *ciel, purgatoire, enfer.*

D'après les autres textes, les *refâ'îm* ou habitants du *še'ôl* étaient des êtres sans force, Ps. LXXXVII; Prov., II, 18; IX, 18; XXI, 16; Job, XXVI, 5; Is., XIV, 10, dépouillés des avantages qui font l'inégalité des conditions et distinguent les hommes les uns des autres ici-bas. Job, III, 13, 17, 18; Is., V, 14; XIV, 11; XXII, 13. Plongés dans le repos du sommeil, Is., XIV, 8; Ezech., XXXI, 18; XXXII, 21; Jer., LI, 39, 57; Nahum., III, 18; Eccli., XIV, 17; ils avaient cessé de louer et d'honorer Dieu comme les justes le louent et l'honorent sur la terre. Ps. VI, 6; XXIX, 10; LXXXVII, 11; CXIII, 17; Is., XXXVIII, 17-19; Jer., XIII, 16; Bar., II, 17; Eccli., XVII, 25-27. Néanmoins ils avaient conscience de leur état, se connaissaient mutuellement et se communiquaient leurs sentiments et leurs pensées. Is., XIV, 9-15. Mais ils ignoraient ce qui se passait parmi les vivants, Job, XIV, 21; Eccles., IX, 5, 6, 10; Is., LXIII, 16, sauf ce que Dieu leur manifestait soit au sujet du présent, Is., XIV, soit même par rapport à l'avenir. I Reg., XXVIII.

Cette rapide esquisse montre que les croyances des Hébreux sur l'état des âmes après la mort ressemblaient beaucoup à celles des autres peuples de l'antiquité, et qu'elles portaient, par conséquent, toutes sur un fonds commun, qui paraît remonter aux origines de l'humanité. Seulement ce fonds commun fut gardé par les Juifs sans aucun mélange mythologique, tandis que chez presque tous les autres peuples il servit de trames à des légendes et à des fables.

5° *Doctrine de saint Paul sur l'état des âmes après la mort.* — Les théologiens se sont demandé de quelle manière les âmes séparées de leur corps peuvent connaître et vivre. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, 1, q. LXXXIX. Mais les auteurs du Nouveau Testament, qui nous donnent des renseignements concrets et positifs, n'ont pas examiné cette question. Ils nous parlent du *ciel,* de l'*enfer,* du *purgatoire,* et l'on trouvera leur doctrine aux articles consacrés à ces mots.

Cependant on a prêté à saint Paul une assertion que nous devons examiner ici. Comme cet Apôtre appelle la mort un sommeil, I Cor., VII, 39; XV, 6, 20; I Thess., IV, 13-15, on lui a attribué l'opinion que les âmes des justes entreraient seulement en possession du ciel après la résurrection, et qu'en attendant elles resteraient dans une sorte de léthargie inconsciente. Cette opinion a même été défendue par les nestoriens, par les anabaptistes et par certains protestants que Calvin crut devoir réfuter. Mais elle est absolument contraire à la doctrine de saint Paul sur le jugement particulier, Hebr., IX, 27, et sur la récompense immédiate de ceux qui meurent en état de grâce. Phil., I, 23; II Cor., V, 8; I Thess., V, 10; II Tim., IV, 6-8. Lorsque saint Paul appelle la mort un sommeil, il faut donc voir dans ces expressions une simple métaphore. Voir Atzberger, *Die christliche Eschatologie,* n° 178, p. 212, et Simar, *Die Theologie des heilgen Paulus,* 2e édit., Fribourg, 1883, § 43, p. 251.

Il ne faut pas, du reste, confondre cette opinion du sommeil des âmes avec les théories dont nous avons déjà dit un mot, et qui n'accordaient aux âmes qu'un bonheur incomplet avant la résurrection.

Bibliographie. — Calmet, *Dissertation sur la nature de l'âme et sur son état après la mort, d'après les Hébreux,* dans ses *Nouvelles dissertations,* Paris, 1720,

p. 55-78; traduit en latin dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ*, de Migne, t. VII, col. 721-748; Henri Martin, *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, 3e édit., Paris, 1870, p. 57-188 et 546-550; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 93-176; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, qui donne du sujet une bibliographie étendue, dans laquelle nous relevons: Baehrens, *Freimüthige Untersuchungen ueber den Orcus der Hebraeer*, 1786; Ziegler, *Entwicklung der Vorstellung von Todtenreich bei den Hebräern*, dans sa traduction allemande des *Proverbes* de Salomon, 1791; Conz, *War die Unsterblichkeitslehre den alten Hebräern bekannt und wie?* dans les *Memorabilien von Paulus*, 1792; Thym, *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung der jüdischen Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode*, 1795, qui énumère vingt-six auteurs qui ont étudié le sujet avant lui; Wiessner, *Lehre und Glaube der vorkristlichen Welt an Seelenfortdauer und Unsterblichkeit mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament*; Becherer, *Ueber den Glauben der Juden an Unsterblichkeit der menschlichen Seele vor der babylonischen Gefangenschaft*, 1827; Patrizi, *De interpretatione Scripturæ sacræ*, 1844, t. II, p. 257; Hahn, *De spe immortalitatis sub Veteri Testamento gradatim exculta*, 1845; Oehler, *Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata*, 1846; Boettcher, *De inferis rebusque post mortem futuris*, 1846, avec une riche bibliographie de la matière; Schumann, *Die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testaments*, 1847; Fuellner, *Notionem immortalitatis apud Hebræos exposuit*, 1851; Lutterbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriff*, 1852; Engelbert, *Das negative Verdienst des Alten Testaments und die Unterblichkeitslehre*, 1857; Himpel, *Die Unterblichkeitslehre des Alten Testaments*, 1877; Schultz, *Veteris Testamenti de hominis immortalitate sententia*, 1860; Derf, *Die Vorausetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit*, 1861; Schneider, *Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker*; Keel, *Die jenseitige Welt*, 1868; Kahle, *Biblische Eschatologie*, 1870; Wahl, *Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre des alttestamentlichen Hebraismus*, 1871; Jungmann, *De Novissimis*, 1871; Spiess, *Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, 1877, avec des renseignements bibliographiques très détaillés; Schenz, *Die altestamentliche Offenbarungslehre über die Scheol*, 1876; Schaefer, *Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments*, dans le *Katholik* de Mayence, 1877, 2e cahier; Oswald, *Eschatologie*, 4e édit., 1879; Flunk, *Die Eschatologie Alt-Israels*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Inspruck, 1887, 3e cahier; Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2e édit., in-8o, Leipzig, 1861. A. VACANT.

AMÉLECH (hébreu: *Hammélek*, nom avec l'article, « le roi; » Septante: τοῦ βασιλέως). D'après les Septante et plusieurs commentateurs, *Hammélech* n'est pas un nom propre, mais un nom commun, *le roi*. La Vulgate a pris *Hammélech* pour un nom propre dans les trois noms suivants, qu'elle a écrits Amélech.

1. AMÉLECH, père de Joas, à qui le roi Achab donna l'ordre de garder en prison le prophète Michée jusqu'à son retour de la guerre contre les Syriens. III Reg., XXII, 26; II Par., XVIII, 25. Les Septante et beaucoup de modernes traduisent « Joas, fils du roi », au lieu de « Joas, fils d'Amélech ».

2. AMÉLECH, père de Jérémiel, à qui le roi de Juda, Joachim, commanda de saisir le prophète Jérémie et Baruch, son secrétaire. Jer., XXXVI, 26. D'après plusieurs commentateurs, Amélech est « le roi » Joachim.

3. AMÉLECH, père de Melchias, possesseur d'une citerne où l'on jeta le prophète Jérémie pour l'y laisser mourir de faim et d'où il fut sauvé par Abdémélech. Jer., XXXVIII, 6. Certains exégètes pensent qu'Amélech est « le roi » Sédécias.

AMELOTE Denis, commentateur français, né à Saintes en 1609, docteur de Sorbonne, ordonné prêtre en 1631, se mit sous la direction du P. de Condren, qui l'employa à l'œuvre des missions. Quelques années après la mort de ce saint homme, dont il écrivit la vie, il entra à l'Oratoire, en 1650, où il occupa les charges d'assistant du général et de supérieur de la maison mère. Il mourut le 7 octobre 1678.

L'assemblée générale du clergé de 1655-1656 ayant chargé Marca, alors archevêque de Toulouse, et l'évêque de Montauban de faire traduire le Nouveau Testament, par la personne qu'ils jugeraient la plus capable, le P. Amelote fut choisi, et sa traduction parut de 1666 à 1670 en 4 in-8o, sous ce titre: *Le Nouveau Testament de Nostre-Seigneur Jésus-Christ. Traduit sur l'ancienne édition latine corrigée par le commandement du pape Sixte V. Et publiée par l'autorité du pape Clément VIII. Avec des notes sur les principales difficultez, la chronologie, la controverse, et plusieurs tables pour la commodité du lecteur.* Cette traduction fut réimprimée une trentaine de fois, avec ou sans les notes, dans le cours du XVIIe et du XVIIIe siècle. L'édition de Vendôme, 1671, et celles de 1733 ont été falsifiées en plusieurs endroits. Par ordre de Louis XIV, les deux éditions de 1686 furent tirées à cent mille exemplaires pour être distribuées aux protestants convertis. « On doit rendre justice au P. Amelote, dit Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, p. 361, qu'il est le premier des écrivains catholiques qui se soit appliqué avec soin à traduire le Nouveau Testament en français. » Et dans son *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 883, le même Richard Simon, ordinairement sévère et plein de préjugés, ajoute: « Nous n'avons rien de plus critique sur le Nouveau Testament, traduit en notre langue, que les notes du P. Amelote... On a eu raison de préférer sa version, pour la mettre entre les mains du peuple, à toutes les autres versions, parce qu'il justifie doctement, en une infinité d'endroits de ses remarques, l'ancien interprète de l'Église. » Au jugement du *Journal des savants*, le P. Amelote a su conserver dans sa traduction les grâces de notre langue, sans rien perdre de la force et de l'énergie des paroles du texte sacré.

Les autres ouvrages exégétiques du P. Amelote sont extraits de son édition du Nouveau Testament. En voici les titres: *Les paroles de N.-S. Jésus-Christ tirées du Nouveau Testament*, Paris, 1669; *La vie de Jésus-Christ composée de toutes les paroles des évangélistes, ou l'unité des quatre...*, Paris, 1669; *Vita Jesu Christi ex omnibus evangelistarum verbis contexta*, Paris, 1670; *Les épistres et évangiles, avec les oraisons propres qui se lisent à la messe*, Paris, 1668. Cf. Lelong, *Bibliotheca sacra*, t. I, p. 337; R. Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament*, ch. XXXIII et XXXIV, et *Histoire critique des principaux comment.*, ch. LVIII; Ingold, *Bibliographie oratorienne*, p. 7. A. INGOLD.

AMEN, mot hébreu, אָמֵן, *'âmên*. Il a été conservé plusieurs fois tel quel dans les traductions grecque et latine de l'Ancien Testament, et a été aussi employé par les écrivains du Nouveau Testament.

I. *Dans l'Ancien Testament.* — 1o *Amen* est primitivement un adjectif qui signifie « ferme, véritable, digne de confiance ». De là vient le sens de « vérité, fidélité aux promesses », qu'il a dans un passage d'Isaïe, LXV, 16, où le prophète appelle deux fois Dieu: *'Élôhê 'âmên*, « le Dieu en qui l'on doit avoir confiance, parce qu'il tient ce qu'il promet. » Vulgate: *Deo amen.* — 2o En dehors

de ce passage, le mot *amen* est toujours employé dans le texte hébreu comme adverbe, rarement au commencement d'une phrase, III Reg., I, 36; Jer., XXVIII, 6; ordinairement à la fin, dans le sens de « que cela soit ferme, qu'il en soit ainsi », γένοιτο, comme traduisent les Septante, III Reg., I, 36; Jer., XXVIII, 6. Il est placé dans la bouche d'une personne, III Reg., I, 36; Jer., XI, 5; Num., V, 22, etc., ou du peuple tout entier, qui donne par là son adhésion à ce qui vient d'être dit, en marquant aussi par ce terme le souhait que ce qui a été dit s'accomplisse. Deut., XXVII, 15-26; I Par., XVI, 36; II Esdr., V, 13; VIII, 6. Dans plusieurs passages, *amen* exprime l'acquiescement de celui qui le prononce à un serment ou à une malédiction. Num., V, 22; Deut., XXVII, 15-26. Dans d'autres, c'est l'expression du vœu que ce qui vient d'être demandé dans une prière soit accordé par Dieu, comme dans la doxologie finale des quatre premiers livres des Psaumes : Ps. XL, 14; LXXI, 19; LXXXVIII, 53; CV, 48. (La Vulgate, qui a conservé ailleurs le mot *amen*, a dans les Psaumes, à la place de cet adverbe, le mot *fiat*, parce qu'elle ne traduit pas directement l'hébreu, mais le grec des Septante, qui porte : γένοιτο.) Tous ces versets des Psaumes (les trois premiers seulement dans l'hébreu, Ps. XLI, 14; LXXII, 19; LXXXIX, 53) ont un *amen* ou *fiat* répété, pour donner plus de force à cette locution. Ce redoublement se voit déjà dans les Nombres, V, 22. Quand Esdras bénit solennellement le peuple, celui-ci répond aussi deux fois : *amen, amen.* II Esdr., VIII, 6.

II. *Dans le Nouveau Testament.* — 1° Notre-Seigneur, dans ceux de ses discours que nous ont conservés les Évangiles, se sert fréquemment du mot *amen*, au commencement de ses phrases, dans un sens qui lui est propre et qu'on ne retrouve pas ailleurs dans la littérature hébraïque. Il dit vingt-huit fois dans saint Matthieu, treize dans saint Marc, sept dans saint Luc : Ἀμὴν λέγω σοι (ὑμῖν) « En vérité je vous le dis, » et vingt-six fois dans saint Jean, en redoublant le mot : Ἀμὴν ἀμήν. Cette répétition a la valeur d'un superlatif : « Je vous dis très certainement, en toute vérité. » — 2° En dehors de cette acception du mot *amen*, qui est spéciale à Notre-Seigneur, nous trouvons cette particule employée dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, avec la signification : « qu'il en soit ainsi. » Rom., I, 25; IX, 5; XI, 36, etc.; Gal., I, 5; Eph., III, 21; Phil., IV, 20; I Tim., I, 17; Hebr., XIII, 21; I Petr., IV, 11; Apoc., I, 6, 7; V, 14, etc. Cf. Luc., XXIV, 53, et la conclusion du *Pater noster*. Matth., VI, 13. — 3° Saint Jean, dans l'Apocalypse, appelle Jésus-Christ « l'*Amen* (ὁ Ἀμήν), le témoin, le fidèle, le véridique ». Apoc., III, 14. C'est sans doute une réminiscence d'Isaïe, LXV, 16, et peut-être aussi du Maître, qui aimait à dire dans ses discours : *Amen, amen,* « en vérité je vous le dis. » « Le fidèle et le véridique » sont l'explication du mot « l'*Amen* ». — 4° Dans la primitive Église, dès l'âge apostolique, à l'exemple de la synagogue, l'usage s'introduisit dans les assemblées des fidèles que tous les assistants répondissent *amen* aux prières du célébrant, afin de s'unir à lui et de s'approprier ce qu'il venait de dire au nom de tous. Saint Paul fait allusion à cette coutume. I Cor., XIV, 16, et II Cor., I, 20. Dans le premier passage, il dit : « Si vous priez seulement de cœur, comment celui qui tient la place du peuple pourra-t-il répondre *amen* à votre prière, puisqu'il n'entend pas ce que vous dites ? » Le second passage est diversement interprété; il offre même des leçons différentes dans le texte grec; mais d'après la plupart des commentateurs, d'accord en cela avec la Vulgate et avec plusieurs manuscrits grecs importants (voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* editio critica minor VIII[a], p. 792), il doit se traduire ainsi : « Toutes les promesses de Dieu sont en lui : oui (c'est-à-dire sont exécutées fidèlement), c'est pourquoi par lui aussi nous disons *amen* à Dieu [comme nous le faisons à la fin des prières publiques], pour lui rendre gloire, » par la ferme confiance que nous manifestons en ses promesses. — L'usage de terminer par *amen* les prières liturgiques était donc déjà connu de tous du temps de saint Paul, puisqu'il le rappelle dans ses Épîtres sans avoir besoin d'en donner aucune explication particulière. Les premiers chrétiens exprimaient ainsi leur foi et leur participation à la prière du prêtre. Saint Jérôme rapporte que les fidèles de Rome prononçaient l'*Amen* à si haute voix et en si grand nombre, qu'on aurait cru entendre le roulement du tonnerre : « Ad similitudinem cœlestis tonitrui *Amen* reboat. » *Comm. in Gal.*, l. II, proœm., t. XXVI, col. 355. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 65, t. VI, col. 428; Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 9, t. XX, col. 656; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XXIII, 18, t. XXXIII, col. 1124; *Constit. apost.*, VIII, 13, t. I, col. 1108; Tertullien, *De spect.*, 25, t. I, col. 657; S. Ambroise, *Enarr. in Ps.* XL, 36, t. XIV, col. 1084; S. Augustin, *De Doctrina christiana*, II, 11, t. XXXIV, col. 42; *De catech. rudibus*, I, 9, 43, t. XL, col. 320, etc.

Voir Brunner, *De voce Amen*, Helmstadt, 1678; Weber, *De voce Amen*, Iéna, 1734; Wernsdorf, *De Amen liturgico*, Wittemberg, 1779; Fogelmark, *Potestas verbi Amen*, Upsal, 1761; Bechler, *Horæ philologicæ in Amen*, Wittemberg, 1687; Vejel, *De vocula Amen*, Strasbourg, 1681.

F. VIGOUROUX.

AMENDE *dans la loi mosaïque.* — Dans le sens strict du mot, l'amende se distingue de la réparation d'un dommage causé, et s'entend d'une somme d'argent qu'un délinquant est condamné à payer, en punition de sa faute, soit au fisc, soit à quelque institution publique, rarement à des particuliers. Ainsi entendue, l'amende se rencontre à peine dans la législation mosaïque, sous laquelle il n'y avait pas de fisc organisé. La peine pécuniaire qui ressemble le plus à l'amende est celle qui est portée dans le Lévitique, V, 15-16. Si, par une erreur coupable, un Israélite frustre le sanctuaire de quelque redevance imposée, comme dîmes, prémices, etc., il doit, outre l'offrande d'un bélier en sacrifice, réparer tout le tort causé, et « de plus payer au prêtre une somme équivalente au cinquième de la dette ». Comme le texte distingue ici clairement la réparation du dommage et le payement d'une somme supplémentaire, au profit d'un personnage public, cette dernière peine ne peut guère être qu'une amende.

Plusieurs auteurs donnent aussi le nom d'amendes aux peines pécuniaires portées dans les textes suivants : 1° Quand un délit est soumis à la loi du talion, on peut échapper à la sanction pénale en payant une certaine somme fixée par la partie lésée. Exod., XXI, 23-25, 30; — 2° « Si un taureau, frappant de la corne, tue un homme ou une femme, ou bien leur fils ou leur fille, le propriétaire qui, dûment averti du vice de son animal, a négligé de le garder, peut échapper à la peine de mort en payant la somme fixée par les parents de la victime; si la victime est un esclave, le propriétaire payera à son maître trente sicles d'argent. » Exod., XXI, 29-32. — 3° Si, dans une querelle, un homme frappe une femme enceinte et la fait avorter, il payera la somme fixée par des arbitres et par le mari. Exod., XXI, 22. — 4° L'homme qui porte une atteinte grave à la réputation d'une femme qu'il vient d'épouser doit payer cent sicles d'argent au père de cette femme. Deut., XXII, 19. Cf. Jahn, *Archæologia Biblica*, § 242, dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus*, t. II, col. 972; Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1843, t. II, p. 453. Comme ces sommes d'argent sont payées exclusivement à la personne lésée, et qu'elles ont pour but évident de réparer un dommage, auquel d'ailleurs elles sont proportionnées, dans ces cas et autres semblables, il s'agit moins d'amendes que de compensations ou réparations pécuniaires. Voir DOMMAGE.

S. MANY.

1. AM ENDE Johann Gottfried, né à Voigtsberg, le 22 août 1752, mort le 17 février 1821, surintendant à Neustadt, sur l'Orla, a publié *Pauli Epistola ad Philippen-*

ses græce ex recensione Griesbachiana, nova versione latina et annotatione perpetua illustrata, in-8°, Wittenberg, 1798. Voir Ch. G. E. am Ende, *Dr. Joach. Glob. am Ende, verstorben 1777 als Superintendent zu Dresden, ein Lebensbild, nebst einer Bibliotheca am Endiana*, in-8°, Dresde, 1871, ouvrage qui donne des renseignements historiques et bibliographiques sur J. G. am Ende et sur J. J. G. am Ende.

2. **AM ENDE** Johann Joachim Gottlob, théologien luthérien, né en 1704, à Gräfenhainichen, en Saxe, mort le 2 mai 1777. Il fit ses études à Wittenberg, devint pasteur de sa ville natale à la mort de son père, auquel il succéda, et de Schulpforte en 1743. Nommé surintendant à Fribourg-en-Thuringe en 1748, il fut appelé à Dresde en 1749, comme conseiller consistorial, surintendant, et premier pasteur de l'église de la Croix. Il obtint également, la même année 1749, le grade de docteur en théologie à l'université de Leipzig. On distingue parmi ses écrits *Commentatio epistolica de quibusdam Novi Testamenti locis, quæ de apertione portæ mentionem faciunt, Act., XIV, 27; I Cor., XVI, 9; Col., IV, 3*, in-4°, Wittenberg, 1744; *Christeis, id est Acta Apostolorum e lingua originali in latinam translata et carmine heroico expressa, notisque subjunctis, illustrata*, in-4°, Wittenberg, 1759. Voir J. Chr. Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu* Chr. G. Jöchers *Allgemeinem Gelehrten-Lexico*, t. I, 1784, col. 717-720 et AM ENDE 1.

1. **AMÈRES** (Eaux), qu'on appelle aussi quelquefois eaux de jalousie. Nom de l'eau qu'on faisait boire à la femme soupçonnée d'adultère. Num., V, 17-27. Voir EAUX DE JALOUSIE.

2. **AMÈRES** (Eaux), eaux dont Moïse corrigea miraculeusement l'amertume à Mara, dans le désert du Sinaï. Exod., XV, 23-25. Voir MARA 1.

AMERSFOORDT Jacques, philologue hollandais, né à Amsterdam, le 24 novembre 1786, mort à Leyde, le 23 octobre 1824. Il reçut son éducation à l'école latine et à l'Athénée d'Amsterdam, puis à l'université de Leyde. Il fut l'un des fondateurs de la Société pour l'étude de la littérature orientale. En 1816, on lui confia la chaire de littérature orientale à l'Athénée de Harderwyk. Cette chaire ayant été supprimée deux ans plus tard, il devint professeur de théologie à l'Athénée de Franeker, et il en fut recteur du mois d'octobre 1821 jusqu'au mois de juin 1823. On a de lui, entre autres ouvrages, *Dissertatio philologica de variis lectionibus Holmesianis locorum quorumdam Pentateuchi mosaici*, in-4°, Leyde, 1815. Voir sa biographie par J. W. de Crane, dans *Algemeene Konst-en Letter-Bode*, Harlem, 1824, t. II, p. 394-399; J. A. Philipps, *Narratio eorum quæ, ipso rectore Franequeræ, acciderunt*, dans les *Annales Academiæ Groninganæ*, 1825, p. 10, 16.

AMES William, théologien puritain anglais, né à Norfolk, en 1576, mort à Rotterdam, le 14 novembre 1633. Il fit ses études à Cambridge, au collège du Christ, et fut élève du puritain Perkins. Devenu chapelain de l'université, il prêcha (1609) avec tant de véhémence contre les abus qui y régnaient, qu'il fut obligé de quitter l'Angleterre. Il se réfugia en Hollande, et, après avoir été chapelain anglais à La Haye, il devint professeur de théologie à Franeker, en Frise (1622). Il fut l'un des plus ardents adversaires de l'arminianisme. Ses Œuvres latines ont été publiées sous ce titre : *Opera quæ latine scripsit omnia*, 5 in-12, Amsterdam, 1658. On y remarque un commentaire des Épîtres de saint Pierre publié pour la première fois en latin à Amsterdam, en 1635. Il a été traduit en anglais : *An analytical Exposition of both the Epistles of the Apostle Peter, illustrated by doctrines out of every text*, in-4°, Londres, 1641. C'est une analyse exacte des deux Épîtres de saint Pierre, mais sans valeur critique et philologique. Voir Neal, *History of Puritans*, t. I, p. 572; Brooks, *Lives of Puritans*, t. I, p. 405; W. Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 11; sa notice biographique placée en tête de l'édition de ses *Opera* par Nethenus.

AMÉTHYSTE (ἀμέθυστος), pierre précieuse, mentionnée dans l'Apocalypse, XXI, 20, comme la douzième et dernière des pierres qui entrent dans les fondements de la nouvelle Jérusalem. Les Septante, suivis par la Vulgate, traduisent par le même mot l'hébreu *'aḥlâmâh*, nom que porte la troisième pierre du troisième rang dans le pectoral ou rational du grand prêtre. Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 13. Ils ajoutent de plus l'améthyste parmi les pierres précieuses énumérées par Ézéchiel, XXVIII, 13, dans la description des richesses de Tyr.

Le nom grec ἀμέθυστος rappelle une des propriétés que



116. — Améthyste.

Échantillons du Musée de minéralogie du Jardin des plantes à Paris. Le plus grand est le quartz améthyste du Turkestan, à veines alternantes. Le plus petit est le quartz améthyste pyramidal. Banda oriental.

les anciens attribuaient à cette pierre, celle de préserver de l'ivresse (α, privatif; μεθύω, « être ivre »). Aben-Esra et Kimchi expliquent d'une façon analogue l'origine du nom hébreu *'aḥlâmâh*, que les lexicographes rattachent à la racine *ḥâlam*, « songer, rêver; » on prétendait que la pierre ainsi nommée procurait des songes à celui qui la portait. D'après d'autres hébraïsants, *'aḥlâmâh* vient de *ḥâlam*, « être fort, solide », à cause de la dureté de l'améthyste. J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 2e édit., t. I, p. 57; J. Halévy, *Inscriptions du Safa*, dans le *Journal asiatique*, 1877, t. X, p. 426.

On n'a aucun motif de rejeter la traduction des Septante, adoptée aussi par Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 6. Le Targum d'Onkélos et la version syriaque traduisent *'aḥlâmâh* par עין עגלא, *'ên 'églâ'*, « œil de veau, » nom qui peut convenir à l'améthyste et en indiquer la couleur (Fürst, *loc. cit.*); mais le pseudo-Jonathan traduit par *smaragdin*, « émeraude. » D'autre part, le *Rabbat bamidbar* donne sur cette pierre une indication qui convient bien à l'améthyste, quand il dit : « Nephthali a pour gemme le *'aḥlâmâh*; la couleur de son étendard ressemble à du vin clair dont la rougeur n'est pas forte. »

L'améthyste (fig. 116) est, en effet, une pierre brillante,

très transparente, d'un rouge violacé. On en distingue deux espèces : l'*améthyste orientale* et l'*améthyste occidentale,* dont la composition est très différente, mais que les anciens ont confondues et nommées de même à cause de leur apparente ressemblance. L'améthyste orientale, la plus rare, la plus belle, d'une dureté qui égale presque celle du diamant, contient quatre-vingt-dix pour cent d'alumine, du fer et de la silice; elle n'est qu'une variété violette du saphir. L'améthyste occidentale est la plus commune; c'est une variété de quartz. Elle se laisse facilement tailler, comme le remarque Pline, *H. N.*, XXXVII, 9; aussi les anciens s'en servaient-ils beaucoup pour faire des bagues et des camées. J. THOMAS.

AMHARIQUE (VERSION) DE LA BIBLE. — L'amharique est un dialecte sémitique corrompu, mêlé de mots africains, et ainsi appelé de la province d'Amhara, en Abyssinie. Il commença à supplanter le ghez dans ce pays, vers l'an 1300, et on le parle aujourd'hui dans presque toute l'Abyssinie. Les missionnaires catholiques furent les premiers qui essayèrent de traduire en amharique des parties de l'Écriture; mais leurs travaux n'ont jamais été imprimés. La Bible fut traduite pour la première fois, en entier, de 1810 à 1820, par Asselin de Cherville, consul de France au Caire, aidé d'un vieillard appelé Abou-Roumi. Sa traduction fut achetée par la Société biblique de la Grande-Bretagne, et revue par J. P. Platt, qui fit paraître les Évangiles, en 1824, et le Nouveau Testament complet, en 1829. L'Ancien Testament parut en 1840, et une édition complète de la Bible, en 1842. La Société biblique a publié en 1875 une édition nouvelle, revue par le Dr Krapf, avec le concours de plusieurs Abyssiniens. Voir *The Bible of every land,* in-4°, Londres (1860), p. 61.

1. **AMI** (hébreu : *'Âmî;* Septante : Ἠμεί), Chananéen, un des « serviteurs », c'est-à-dire des tributaires de Salomon, III Reg., IX, 20, 21, chef d'une famille qui revint de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 57. Il est appelé AMON, II Esdr., VII, 59. Ami paraît n'être qu'une forme altérée d'Amon.

2. **AMI.** 1° Ce mot a le plus souvent dans l'Écriture le même sens que dans le langage ordinaire, c'est-à-dire qu'il désigne celui qui est attaché à un autre par des liens d'affection, comme les amis de Job (*rê'îm*). Job, II, 11, etc. Voir Prov., XVIII, 17, 24; Eccli., VI, 1, 7-17; IX, 14-15, etc. — 2° Ami, dans la Bible, signifie aussi celui qui est dans les bonnes grâces de quelqu'un; c'est ainsi qu'Abraham est appelé « l'ami de Dieu ». Jac., II, 23; II Par., XX, 7; Is., XLI, 8; Ps. CXXXVIII, 17; Judith, VIII, 22. Cf. Prov., XXII, 11; Joa., XIX, 12. — 3° Il signifie également « le prochain » : *Diliges amicum tuum sicut teipsum.* Lev., XIX, 18. — 4° Ceux qui exercent les mêmes fonctions. Zach., III, 8. — 5° Au vocatif, en s'adressant à une personne qu'on ne connaissait pas, on l'appelait « ami », ἑταῖρε, comme cela se fait dans presque toutes les langues. Matth., XX, 13; XXII, 12. — Le mot ami a encore quelques autres acceptions tout à fait particulières et qu'il importe de remarquer.

6° « L'ami de l'époux, » ὁ φίλος τοῦ νυμφίου, Joa., III, 29; cf. Jud., XIV, 20; XV, 2; Cant., V, 1; I Mach., IX, 39, était chez les Juifs à peu près ce qu'était le paranymphe chez les Grecs. Il était chargé, quand les fiançailles avaient été conclues, de servir d'intermédiaire entre les futurs époux, auxquels l'usage ne permettait pas de se voir avant le mariage; de plus il s'occupait des préparatifs des noces et des fêtes qui les accompagnaient. Les rabbins l'appellent *šošbên,* c'est-à-dire « fils de la joie », d'après l'interprétation de Grimm, *Clavis Novi Testamenti philologica,* 1862, p. 448. Voir Buxtorf, *Lexicon chaldaicum et talmudicum,* édit. Fischer, p. 1257; *Schemot rabba,* p. 46; *Baba bathra,* p. 144 *b.*

7° Une autre acception à noter du mot ami, c'est celle d' « ami du roi ». On donnait ce titre, en Palestine, au conseiller le plus intime du roi. Chusaï était en ce sens « l'ami de David », II Reg., XV, 37; XVI, 16; I Par., XXVII, 33; Zabud, celui de Salomon, III Reg., IV, 5. On trouve une dénomination analogue à la cour des pharaons, où certains officiers égyptiens sont ainsi désignés : *suten smer,* « ami du roi », *smer ua,* « ami unique ». Dans les deux livres des Machabées, I Mach., II, 18; III, 38; VI, 10, 14, 28; VII, 6, 8; X, 16, 19-20, 65; XI, 26, 27, 57; XII, 43; XIII, 36; XIV, 39; XV, 28, 32; II Mach., I, 14; VII, 24; VIII, 9; X, 13; XI, 14; XIV, 11, φίλος τοῦ βασιλέως est le titre officiel donné par les Séleucides aux personnes qui avaient leur confiance, et en particulier aux dignitaires de la cour, qui remplissaient les grandes fonctions militaires et administratives. Cf. Polybe, *Hist.*, XXXI, 3, 7, 16; 19, 2, édit. Teubner, 1868, t. IV, p. 2, 3, 17; Appien, *Syr.*, 46. Parmi « les amis du roi », on distinguait les « premiers » ou principaux, οἱ πρῶτοι φίλοι, titre supérieur à celui de simple ami. I Mach., X, 65; XI, 27; II Mach., VIII, 9. Alexandre Ier Balas conféra d'abord à Jonathas Machabée le titre d' « ami du roi, » I Mach., X, 19-20, et ensuite celui de « premier ami du roi. » I Mach., X, 65. Démétrius II Nicator lui confirma cette dignité. I Mach., XI, 27. — Cet usage d'appeler « amis du roi » les principaux de la cour paraît avoir existé dès le temps d'Alexandre (Diodore de Sicile, XVII, 54, 55, édit. Teubner, 1867, t. III, p. 446, 447); il était aussi usité en Égypte chez les Lagides, III Mach., II, 23, 25; V, 3, et c'est à cause de cette coutume que les Septante ont rendu par le mot « ami », φίλος, l'hébreu *śar,* « prince, chef, conseiller du roi, » dans plusieurs passages. Esth., I, 3; II, 18; VI, 9. Voir aussi Dan., III, 91, 94; V, 23. Il faut observer, au sujet de Daniel, que la version de ce prophète, qui est dans nos éditions ordinaires des Septante, est celle de Théodotion. Voir la véritable traduction des Septante, qui porte φίλοι aux passages cités, dans C. de Tischendorf, *Vetus Testamentum græce,* 7e édit., Leipzig, 1887, t. II, p. 597, 601. Théodotion a traduit par « puissants », μεγιστᾶνες, Dan., III, 91; V, 23; δυνάσται, III, 94.

8° Enfin, dans le premier livre des Machabées, le mot « ami » est employé aussi dans le sens officiel d' « allié », que les Romains donnaient à ce titre : φίλος καὶ σύμμαχος Ῥωμαίων, *socius et amicus populi Romani.* I Mach., VIII, 20, 31; XIV, 40; XV, 17; cf. XIV, 18. Cf. Suétone, *Cæsar*, XI; *August.*, LX; Tite-Live, VII, 3; XXXVII, 54; Em. Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs,* 2 in-8°, Leipzig, 1864-1865, t. II, p. 21-33; O. Bohn, *Qua condicione juris reges socii populi Romani fuerint,* in-8°, Berlin, 1877, p. 11-14; Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht,* t. III, 1887, p. 659; *Corpus inscript. græc.*, t. IV, n° 5885, p. 770. — Au Psaume CVII, 10 (hébreu, CVIII, 10), la Vulgate emploie le mot « amis » dans ce sens latin d'alliés : « Les étrangers (c'est-à-dire les Philistins) sont devenus mes amis », là où l'original porte : « Je soumettrai le pays des Philistins ». — L'usage qu'ont fait les deux livres des Machabées du mot φίλος, *amicus,* dans sa double acception gréco-macédonienne et romaine, est digne d'attention, parce qu'il est une preuve de l'exactitude historique des auteurs qui les ont écrits.

F. VIGOUROUX.

AMIATINUS (CODEX). Ce manuscrit, le plus célèbre sinon le plus ancien de la Vulgate hiéronymienne, appartient à la bibliothèque Laurentienne, à Florence. Il est coté *Amiatinus I,* parce que c'est un des manuscrits qui ont été apportés de l'abbaye de Monte-Amiato, près de Sienne, à ladite bibliothèque, lors de la suppression de l'abbaye, en 1786. L'écriture est onciale et de calligraphie italienne. Le parchemin est partagé en cahiers de huit feuillets chacun; chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne quarante-quatre lignes. Les initiales des versets ou stiques sont en saillie sur la marge de toute leur largeur. Aucune ponctuation; le texte est coupé par des alinéas à chaque stique. Point de grandes initiales

quia inpotestate erat
sermo ipsius
Et in synagoga erat homo habens
daemonium inmundum
et exclamauit uoce magna
dicens
sine quid nobis et tibi ihu
nazarene uenisti perdere nos
scio te qui sis scs di
et increpauit illi ihs dicens
ommutesce et exi ab illo
et cum proiecisset illud
daemonium inmedium
exiit ab illo nihilque
illum nocuit
et factus est pauor inomnib;
et conloquebantur
ad inuicem dicentes
quod est hoc uerbum
quia inpotestate et uirtute
imperat spiritibus
inmundis et exeunt
et diuulgabatur fama de illo

quia sciebant ipsum esse xpm
L xxviii VIII xvii Facta autem die egressus ibat
indesertum locum
et turbae requirebant eum
et uenerunt usque ad ipsu
et detinebant illum
ne discederet ab eis
quib; ille ait quia et aliis ciui
tatibus oportet me euan
gelizare regnum di
quia ideo missus sum
et erat praedicans in syna
XV gogis galilaeae
L xxviiii x Factum est autem cum
turbae inruerent ineum
ut audirent uerbum di
et ipse stabat secus stagnu
genesareth
et uidit duas naues stantes
secus stagnum
piscatores autem discende
rant et lauabant retia
ascendens autem inunam

CODEX AMIATINUS


UNIV.

ornées, comme on en voit de si belles dans les manuscrits de l'époque carolingienne. Hauteur : 50 cent.; largeur : 34. Nous reproduisons ici (fig. 117) le fac-similé de la moitié d'une page du manuscrit, contenant : Luc., IV, 32-37, et IV, 41-V, 3. Le manuscrit ne forme qu'un volume de 1029 feuillets. Il contient le texte intégral de la Vulgate, chaque livre précédé de son introduction ou prologue par saint Jérôme.

Au verso du premier feuillet du manuscrit, on lit l'inscription que voici, en vers : CENOBIUM AD EXIMII MERITO | VENERABILE SALVATORIS || QUEM CAPUT ECCLESIÆ | DEDICAT ALTA FIDES || PETRUS LANGOBARDORUM | EXTREMIS DE FINIB. ABBAS || DEVOTI AFFECTUS | PIGNORA MITTO MEI || MEQUE MEOSQ. OPTANS | TANTI INTER GAUDIA PATRIS || IN CÆLIS MEMOREM | SEMPER HABERE LOCUM. Le sens de cette dédicace était : « Pierre, abbé à l'extrémité du pays des Lombards, envoie ce gage de son tendre dévouement au vénérable couvent du Sauveur, que la foi tient pour la tête de l'Église. » Cet abbé Pierre était inconnu ; l'expression de CAPUT ECCLESIÆ, appliquée au couvent de Monte-Amiato, était bien singulière. Ajoutez que les mots CENOBIUM, SALVATORIS et PETRUS LANGOBARDORUM, sont des mots écrits de seconde main sur un grattage. Évidemment le manuscrit ayant à un moment donné changé de propriétaire, on avait démarqué la dédicace. Mais quel était le destinataire primitif? Bandini, au siècle dernier, dressant le catalogue des manuscrits laurentiens, avait proposé de corriger ainsi le premier vers :

Culmen *ad eximii merito venerabile* Petri.

Du même coup, on remettait l'hexamètre sur ses pieds, et l'on accordait ce premier vers avec le second :

Quem caput ecclesiæ dedicat alta fides.

Le manuscrit devenait ainsi un manuscrit offert à l'Église romaine, *caput ecclesiæ*. Restait le *Petrus Langobardorum*. Bandini proposait de restituer : *Servandus Latii*. En effet, en tête du Lévitique, on lisait le nom d'un copiste ayant travaillé à l'exécution du manuscrit : Ο ΚΥΡΙC CEPBANΔOC AI ΠOIHCEN. On connaissait un abbé Servandus, du VIe siècle, ami de saint Benoît, et des environs d'Alatri, à l'extrémité du Latium. Le *Codex Amiatinus* fut considéré comme un manuscrit du VIe siècle, d'origine italienne; il fut accepté comme tel par Tischendorf.

La découverte de l'origine véritable et de l'âge du *Codex Amiatinus* est une des plus brillantes divinations de M. de Rossi. Dans un mémoire sur les origines de la bibliothèque du Saint-Siège, publié en 1886, — ce mémoire sert de préface au catalogue des manuscrits de la bibliothèque Vaticane, — il rappelait comment, au VIIe et au VIIIe siècle, les évêques et les abbés d'au delà les Alpes aimaient à se faire donner des manuscrits par les papes, à ce point que le pape Martin (649-653) pouvait écrire : « Codices jam exinaniti sunt a nostra bibliotheca, unde ei [le porteur de la lettre] dare nullatenus habuimus; transcribere autem non potuit, quoniam festinanter de hac civitate egredi properavit. » Benoît Biscop, le fondateur de l'abbaye de Wearmouth et de celle de Jarrow, était de ces prélats du VIIe siècle dévots aux choses et aux livres de Rome : cinq fois (en 653, en 658, en 671, en 678 et en 684) il avait fait le pèlerinage de Rome, en rapportant chaque fois, au témoignage de Bède, « innumerabilem librorum omnis generis copiam. » Il était mort laissant à ses deux abbayes « bibliothecam quam de Roma nobilissimam copiosissimamque advexerat ». Il avait eu pour successeur Ceolfrid, qui devait être le maître de Bède, et dont Bède nous rapporte qu'il prit grand soin de la bibliothèque de Benoît Biscop, et que particulièrement il fit exécuter trois manuscrits de la Sainte Écriture d'après un exemplaire apporté de Rome, qu'il donna une copie à chacune de ses deux abbayes, Wearmouth et Jarrow, et que, partant pour Rome, il prit la troisième copie pour l'offrir en don au Saint-Siège. Ceolfrid mourut en chemin, à Langres (25 septembre 716) ; mais les moines qui l'accompagnaient poursuivirent leur route vers la ville éternelle, et il est à supposer qu'ils accomplirent les intentions de leur abbé, ainsi exprimées par Bède : « ...Inter alia donaria quæ afferre disposuerat, misit ecclesiæ sancti Petri pandectem a beato Hieronymo in latinum ex hebræo vel græco fonte translatum... » Il envoyait à l'église de Saint-Pierre un exemplaire de la Vulgate hiéronymienne. C'est sur ces faits que s'appuya M. de Rossi pour conjecturer qu'il fallait lire dans la dédicace du *Codex Amiatinus* non point *Petrus Langobardorum*, ni davantage *Servandus Latii*, mais *Cēōlfrīdūs Britonum*. Les deux mots devinés par M. de Rossi tenaient normalement la place du grattage. La quantité seule souffrait : M. Samuel Berger proposa *Cēōlfrīdūs Anglorum*. Les revues anglaises parlaient pour et contre cette conjecture, qui abaissait au VIIIe siècle le plus important manuscrit de la Vulgate hiéronymienne, et en faisait une œuvre anglo-saxonne, lorsque M. Hort signala dans une Vie anonyme de Ceolfrid, vraisemblablement l'œuvre de Bède, publiée pour la première fois en 1841, et à laquelle personne n'avait songé, un passage où il est rapporté, dans les mêmes termes que ci-dessus, comment Ceolfrid fit faire trois copies de la Bible romaine qu'il possédait, qu'il voulut offrir une de ces trois copies à l'église de Saint-Pierre à Rome, qu'il mourut au cours de son pèlerinage, mais que la Bible qu'il destinait à Saint-Pierre portait en tête les vers suivants :

Corpus ad eximii merito venerabile Petri
Dedicat ecclesiæ quem caput alta fides,
Ceolfridus, Anglorum extimis de finibus abbas,
Devoti affectus pignora mitto mei, etc.

On ne saurait souhaiter pour une conjecture une plus parfaite vérification. Le *Codex Amiatinus* a donc ainsi été exécuté entre 690, date de la mort de Benoît Biscop, et 716, et plutôt vers 690 que vers 716, dans le Northumberland, soit à Jarrow, soit à Wearmouth, et il est la copie d'un manuscrit de la Vulgate hiéronymienne apporté de Rome.

On a voulu préciser davantage, et comme l'*Amiatinus* se présente avec un prologue sur les divisions de la Bible en livres, prologue dont le texte se retrouve à peu près identiquement dans le *De institutione divinarum litterarum* de Cassiodore, on a cru pouvoir avancer que l'*Amiatinus* sortait de la librairie de Cassiodore. Le problème avait été posé par M. Corssen, *Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, Leipzig, 1883, p. 619-633, et repris en Angleterre, en 1887, par MM. Wordsworth, Hort, Browne, etc. On peut considérer comme acquis : 1° que le *Codex Amiatinus* est absolument indépendant de Cassiodore, et 2° que le prologue sur les divisions de la Bible, qui remplit les premiers feuillets de l'*Amiatinus*, est d'origine cassiodorienne, mais n'a pas été fait pour l'*Amiatinus*. Voir l'article de M. Corssen dans l'*Academy* du 17 avril 1888.

Le *Codex Amiatinus* est, à l'heure actuelle, considéré comme représentant le plus ancien état du texte de la Vulgate hiéronymienne, ou, autrement dit, comme se rapprochant le plus du texte donné par saint Jérôme. En outre, il a joué un rôle considérable dans l'histoire de la Vulgate hiéronymienne et de la Bible au moyen âge. « C'est du Northumberland que les bons textes de la Vulgate se sont répandus non seulement sur l'Italie, à laquelle l'Angleterre payait ainsi sa dette, mais bien plus encore sur la France ; car Alcuin était d'York, et c'est lui que Charlemagne choisit pour corriger le texte de la Bible. » Samuel Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887, p. 4. Enfin l'on sait que le *Codex Amiatinus* a été utilisé pour la constitution du texte de l'édition sixtine de la Vulgate. Tischendorf a publié le texte du Nouveau Testament du *Codex Amiatinus* : C. Tischendorf, *Novum Testamentum ex Codice Amiatino*, Leipzig, 1850-1854. Mais il nous manque une reproduction phototypique du

manuscrit tout entier. Voir Bandini, *Bibliotheca Leopoldina Laurentiana,* Florence, 1791, t. I, p. 701-732; J. Wordsworth, *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi latine,* p. XI, Oxford, 1889; de Rossi, *La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepulcro di S. Pietro,* Rome, 1888; J. White, *The Codex Amiatinus and its birthplace,* dans les *Studia biblica,* Oxford, 1890, t. II, p. 273-308.

P. BATIFFOL.

AMICO Bernardino, moine franciscain, né à Gallipoli, dans le royaume de Naples, était prieur de son ordre à Jérusalem, en 1596. Pendant un séjour de cinq ans en Palestine, il étudia avec soin la géographie de la Terre Sainte, et à son retour en Italie, il publia un *Trattato delle Piante et Immagini de Sacri Edifizj di Terra Santa, disegnate in Jerusalemme,* imprimé d'abord à Rome, in-f°, 1609, puis à Florence, 1620, avec des additions. Les gravures de la seconde édition de cet ouvrage, qui représentent les édifices sacrés de la Palestine, sont du célèbre Callot (47 estampes sur 35 planches, parmi lesquelles nous signalerons celle du ch. XLIV, f. 55 *b*, représentant Jérusalem telle qu'elle était au XVIe siècle); les gravures de la première édition sont d'A. Tempestini. Voir G. Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia,* t. II, 1753, p. 625; E. Meaume, *Recherches sur la vie et les ouvrages de J. Callot,* 3 in-8°, Paris, 1853-1860, t. III, nos 455-489, p. 211; M. Vachon, *J. Callot,* in-4°, Paris (1886), p. 66.

AMINADAB, hébreu : *'Ammînâdâb,* « mon peuple est noble; » Septante : Ἀμιναδάβ.

1. **AMINADAB,** fils de Ram (dans Ruth et S. Matthieu : *Aram*), de la tribu de Juda. Sa fille Élisabeth devint la femme du grand prêtre Aaron ; et son fils Nahasson fut le chef de sa tribu, à l'époque de la sortie d'Égypte. Il vécut donc sous la dure servitude des Pharaons et dut mourir avant l'exode. Exod., VI, 23; Num., I, 7; II, 3; VII, 12, 17; X, 14; Ruth, IV, 19, 20; I Par., II, 10. Il est compté parmi les ancêtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ. S. Matth., I, 4; S. Luc, III, 33.

2. **AMINADAB,** un des fils de Caath, et père de Coré, de la famille de Lévi. I Par., VI, 22. Ailleurs, Exod., VI, 18; I Par., VI, 2, 18, il est appelé Isaar. Le texte du *Codex Alexandrinus* des Septante a de même, Ἰσσαάρ. Aussi on peut croire à une erreur de copiste dans I Par., VI, 22.

3. **AMINADAB,** frère et chef des cent douze fils d'Oziel, lévite de la famille de Caath, au temps de David. I Par., XV, 10-13. Le pieux roi l'envoya, avec d'autres lévites et les prêtres Sadoc et Abiathar, pour transporter l'arche sainte à Jérusalem.

4. **AMINADAB,** hébreu : *'Ammînâdîb,* au *qeri,* nom propre, ou *'ammi nâdîb,* en deux mots, au *ketib,* nom commun, « mon noble peuple. » Cant., VI, 11 (hébreu 12). Dans ce dernier cas, plus régulièrement l'article devrait être joint à l'adjectif, *hannâdîb.* S'il s'agit d'un nom propre, il désignerait un célèbre conducteur de chars. Les Septante et la Vulgate ont *Aminadab.* Peut-être les traducteurs grecs ont-ils vu ici une allusion à II Reg., VI, 3, où le char qui porte l'arche est dit sortir de la maison d'Abinadab (grec : Ἀμιναδάβ).

AMITAL (hébreu : *Ḥămûṭal,* « allié, c'est-à-dire semblable à la rosée; » Septante : Ἀμιτάλ, Ἀμειτάαλ), fille de Jérémie de Lobna, et l'une des femmes du roi Josias. Elle fut mère de Joachaz, IV Reg., XXIII, 31, et de Sédécias. IV Reg., XXIV, 18; Jer., LII, 1. Dans ces deux derniers passages, le *ketib* porte *Ḥămîṭal.*

AMIZABAD (hébreu : *'Ammîzâbâd,* « peuple ou serviteur du donateur, c'est-à-dire Jéhovah [?]; » Septante : Ζαβάδ), fils de Banaïas, le plus vaillant capitaine de David. Amizabad commandait sous son père le troisième corps de troupes, qui entrait en fonctions le troisième mois pour la garde du roi. I Par. XXVII, 6.

1. **AMMA** (hébreu : *'Ummâh;* Septante : Ἀρχόβ, Ἀμμά), ville de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 30. Le grec Ἀρχόβ est évidemment une faute, et paraît être le déplacement de Rohob (hébreu : *Reḥôb*), qui suit presque immédiatement, bien qu'ordinairement ce nom soit rendu par Ῥαάβ ou Ῥοώβ. L'emplacement d'Amma est difficile à déterminer, les villes qui la suivent, c'est-à-dire Aphec et Rohob, ne pouvant elles-mêmes offrir aucun point de repère. Eusèbe et saint Jérôme ne font que la mentionner, sans autre indication. *Onomastica sacra,* 1870, p. 95 et 224. Cependant M. V. Guérin propose de l'identifier avec *Khirbet 'Amméh* (*Kh. Ummiéh,* dans la carte anglaise, Londres, 1890, feuille 6), au nord-ouest d'*El-Djich* (Giscala), et tout près de *Beit-Lif,* vers l'est. Voir la carte de la tribu d'Aser. « Ces ruines, dit-il, sont disséminées sur une colline dont les pentes sont cultivées et dont le sommet est couvert de térébinthes, de lentisques et de chênes verts. On distingue, au milieu de ce fourré, les arasements de nombreuses petites maisons, bâties toutes avec des pierres de taille de moyenne dimension, qui paraissent n'avoir point été cimentées; les vestiges d'un monument orné de colonnes monolithes aujourd'hui brisées, et dont il subsiste encore les assises inférieures d'une abside, ce qui prouve que c'était une église; une trentaine de citernes, la plupart remplies de terre et de décombres; plusieurs tombeaux, soit creusés en forme de fosses, soit renfermant des fours à cercueil pratiqués dans les parois d'une chambre sépulcrale, un pressoir à vin excavé dans le roc, etc. Le nom d'Amméh donné à ces ruines fait penser immédiatement à celui de *'Oummah...* Au premier abord, nous serions tenté de la rapprocher plus près de la côte; mais néanmoins les limites orientales de la tribu d'Aser pouvaient peut-être comprendre notre Kharbet 'Amméh. » *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 114-115. En réalité, cet endroit nous semble trop enclavé dans la tribu de Nephthali, formant la pointe la plus orientale, c'est-à-dire la plus éloignée, d'un triangle terminé à l'ouest par *Beit-Lif* (Héleph), et au sud-ouest par *Khirbet Haziréh* (Enhasor), deux villes qui appartenaient à cette dernière tribu.

D'autres savants placent Amma plus près de la mer, à *'Alma* ou *'Alma ech-Chaoub,* à une faible distance de *Ras en-Naqoura.* Cette opinion, émise par Thomson dans la *Bibliotheca sacra,* 1855, p. 822 et suiv., citée par Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* 1859, p. 354, a été admise, avec réserves toutefois, par différents auteurs, entre autres par les explorateurs anglais. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, au mot *Ummah,* p. 178. Il y a, en effet, analogie entre l'arabe *'Alma* (avec *aïn* initial) et l'hébreu *'Umma* (également avec *aïn;* le *lam* compensé par le *daguesch*). « Alma est un petit hameau sur le sommet de l'Échelle des Tyriens (*Scala Tyriorum*), à environ cinq milles (8 kilom.) de la côte à Ras en-Naqoura, et est le seul village habité dans cette partie de l'Échelle. » W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1890, chap. XX, p. 295. S'il est permis d'adopter l'une ou l'autre des opinions que nous venons d'exposer, il est impossible d'admettre celle qui place Amma « à *Kefr Ammeih,* dans le Liban, au sud d'Hammana, dans le district d'El-Djurd », au sud-est de Beyrouth. Cf. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua,* Leipzig, 1874, p. 158. La tribu d'Aser ne montait pas si haut. A. LEGENDRE.

2. **AMMAH** (Colline d') (hébreu : *Gib'at 'Ammâh;* Septante : ὁ βουνὸς Ἀμμάν; Vulgate : *collis aquæ ductus*), lieu où parvinrent Joab et Abisaï poursuivant Abner après le combat de Gabaon et la mort de leur frère Asaël.

II Reg., II, 24. « A un âge pastoral où chaque colline, chaque arbre, pour ainsi dire, portait un nom propre, cette colline devait certainement avoir le sien : c'est donc un nom propre qu'il faut lire ici. » F. de Hummelauer, S. J., *Commentarius in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 280. C'est ainsi que l'ont compris la plupart des versions, la Peschito et l'arabe, en traduisant *Gabaath maris* (peut-être les interprètes ont-ils lu *yam* ou *yammâh* au lieu d''Ammâh); le Targum de Jonathan et Josèphe en rendant plus exactement : « la colline d'Amta, » ou « le lieu appelé 'Αμματχν », *Ant. jud.*, VII, I, 3; enfin les Septante en se conformant davantage encore à l'hébreu : « la colline d'Amman. » Théodotion (ὑδραγωγός) est d'accord avec la Vulgate, qui nous donne : « la colline de l'aqueduc. » Eusèbe s'est contenté d'ajouter au nom propre 'Αμμά ces mots mêmes du texte sacré : ὁδὸς ἐρήμου Γαβαών, « le chemin du désert de Gabaon, » *Onomasticon*, 1870, p. 226; et saint Jérôme : « Amma, in desertum euntibus Gabaon. » *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 875.

Cette colline était « vis-à-vis de la vallée sur le chemin du désert de Gabaon ». II Reg., II, 24. Ici encore les versions diffèrent : la Vulgate, Symmaque et Théodotion ont lu גַּיְא ou גיא, *gê'*, « vallée, » tandis que les Septante, le Targum de Jonathan, le syriaque et l'arabe, ont fait un nom propre de l'hébreu גִּיחַ, *giaḥ*, que J. Fürst, *Hebraïsches und Chaldaïsches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 257, et Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 281, rapprochent du mot « source » en raison de l'étymologie « jaillir ». De quelque manière que le mot soit considéré, il n'est d'aucun secours pour déterminer l'emplacement d'Ammah. Tout ce que nous pouvons supposer, c'est que cette colline devait se trouver à l'est ou au nord-est de Gabaon, puisque Abner s'en alla avec ses gens à Mahanaïm (d'après l'hébreu), au delà du Jourdain. II Reg., II, 29. Le « désert de Gabaon » indique probablement les steppes qui s'étendent à l'est d'*El-Djib*. A. LEGENDRE.

3. 'AMMÂH. Nom hébreu de la coudée. Voir COUDÉE.

AMMANITE, du pays d'Ammon. La Vulgate porte dans plusieurs passages, III Reg., XIV, 21, 31; II Par., XII, 13; XXIV, 26; II Esdr., II, 10, 19; IV, 3, 7, *Ammanites, Ammanitis,* au lieu d'*Ammonites, Ammonitis,* qui est la véritable orthographe. Voir AMMONITES.

AMMANITIDE (Vulgate : *Ammanitis*), nom donné dans nos éditions latines, au lieu d'Ammonitide, au pays d'Ammon, dans le second livre des Machabées, IV, 26; V, 7. Voir AMMON 4.

AMMAÜS, ville de Palestine. Notre Vulgate appelle ainsi une des villes fortifiées par Jonathas Machabée, dans I Mach., IX, 50, mais ailleurs elle la nomme Emmaüs, I Mach., III, 40, 57; IV, 3. Elle fut appelée plus tard Nicopolis. Le texte grec écrit partout 'Εμμαούμ. Elle est connue sous le nom d'Emmaüs, aujourd'hui Amouas. Voir EMMAÜS.

AMMI (*'ammi*), mot hébreu qui signifie « mon peuple », et qui est donné figurativement par le Seigneur, Ose., II, 1, au peuple juif, pour annoncer qu'il demeurera son peuple, Ose., II, 24, malgré les châtiments qu'il lui infligera, et quoique le fils du prophète ait reçu le nom de *L'ô-'ammî*, « non mon peuple », pour prophétiser ces châtiments. Ose., I, 9-10. La Vulgate n'a pas conservé ces noms propres sous leur forme hébraïque, mais les a traduits d'après leur signification par *Populus meus* et *Non populus meus.*

AMMIEL, hébreu : *'Ammî' êl,* « de la famille de Dieu, » c'est-à-dire « serviteur de Dieu [?]; » Septante : 'Αμιήλ.

1. AMMIEL, fils de Gémal, de la tribu de Dan, fut un des douze espions envoyés par Moïse pour explorer le pays de Chanaan. Num., XIII, 13.

2. AMMIEL (Vulgate, II Reg., XVII, 27 : *Ammihel*), père de Machir, de la ville de Lodabar, dans la tribu de Siméon. II Reg., IX, 4, 5; XVII, 27.

3. AMMIEL, le sixième fils d'Obédédom et lévite, portier du temple sous David. I Par., XXVI, 5.

4. AMMIEL, I Par., III, 5, père de Bethsabée, appelé Éliam; II Reg., XI, 3. Voir ÉLIAM 1.

AMMIHEL, II Reg., XVII, 27, père de Machir. Voir AMMIEL 2.

AMMISADDAÏ (hébreu : *'Ammišaddâï,* « de la famille du Tout-Puissant, c'est-à-dire serviteur du Tout-Puissant [?]; » Septante : 'Αμισαδαί), père d'Ahiézer, qui était chef de la tribu de Dan au temps de l'Exode. Num., I, 12; II, 25; VII, 66, 71; X, 25.

AMMIUD, hébreu : *'Ammîhûd,* pour *'Ammîyehûd,* « allié à Juda ou à l'honneur. »

1. AMMIUD (Septante : 'Εμιούδ, 'Αμιούδ), Éphraïmite, père d'Élisama, qui fut chef de sa tribu au temps de l'Exode. Num., I, 10; II, 18; VII, 48, 53; X, 22; I Par., VII, 26.

2. AMMIUD (Septante : Σεμιούδ), Siméonite, père de Samuel, qui fut du nombre des princes des tribus choisis pour faire le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 20.

3. AMMIUD (Septante : 'Ιαμιούδ), père de Phedaël, qui fut chef de la tribu de Nephthali à l'époque du partage de la Palestine. Num., XXXIV, 28.

4. AMMIUD (hébreu : *'Ammîḥûr;* le *Kerî* porte *'Ammîhûd;* Septante : Εμιούδ), père de Tholmaï, roi de Gessur. II Reg., XIII, 37.

5. AMMIUD (Septante : Σαμιούδ), fils d'Amri, descendant de Pharès, et père d'Othéi, un des premiers habitants de Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 4.

1. AMMON, dieu égyptien, honoré à Thèbes. Son nom ne se lit pas dans la Vulgate; mais dans le texte hébreu de Nahum, III, 8, la ville de Thèbes est appelée *Nô' 'Amôn,* « l'habitation du dieu Ammon. » (Voir NÔ 'AMON.) Quelques exégètes ont cru retrouver aussi le nom d'Ammon dans Jérémie, XLVI, 5, où le texte original porte : אמון מנא, *'âmôn min-nô';* mais le prophète ne fait probablement qu'un jeu de mots, et il faut traduire, non pas « Ammon de Thèbes », mais « la multitude de Thèbes ». Ézéchiel fait sans doute un jeu de mots semblable, XXX, 4, 10, 15 (seulement le mot qui signifie multitude est écrit המון, *hâmôn,* et non אמון, *'âmôn*). Les Grecs appelèrent le dieu égyptien Ἄμμων, d'où est venu notre appellation française. La forme égyptienne ancienne est *Amen,* qui signifie « caché, mystérieux ». Plutarque, *De Isid. et Osir.*, IX; Champollion, *Dictionnaire égyptien*, p. 197; Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 35.

Ammon était le dieu suprême de la ville de Thèbes. Il y était adoré comme Amen-Ra ou Ammon-le-Soleil. C'est le titre qu'il porte sur les monuments thébains, à partir de la XIe dynastie égyptienne. On le représentait soit debout, soit assis, vêtu de la *schenti* (sorte de pagne attaché au moyen d'un ceinturon), portant un collier au cou, ayant sur la tête la couronne dite rouge, insigne de la domination sur le nord de l'Égypte. Deux grandes plumes, qui semblent être celles de la queue de l'épervier

et qui sont la marque distinctive d'Ammon, sont placées sur la couronne. Une sorte de cordon pend de sa coiffure et descend jusqu'aux pieds (fig. 118). Dans les fresques, il est peint en bleu. Dans les représentations figurées, il est souvent accompagné de la déesse Mout (mère) et du dieu Khons, son fils. Ces trois divinités forment la triade thébaine.

Ammon avait d'autres noms et d'autres formes, et il était vénéré en divers lieux. Comme dieu de la génération, il portait le nom de Khem et avait des attributs spéciaux. En Nubie et particulièrement aux cataractes, on l'adorait sous le nom de Noum ou Khnoum, en lui donnant la forme d'un bélier : c'est ce qui fit supposer aux Grecs qu'Ammon avait toujours des cornes de bélier. Son culte s'étendit tout le long de la côte septentrionale de l'Afrique et se répandit jusqu'en Grèce, où on l'identifia avec Zeus, d'où les noms de Zeus Ammon et de Jupiter Ammon, qui lui sont donnés par les écrivains classiques.

Ammon-Ra, d'après plusieurs égyptologues, représente le dieu invisible (*amen*, caché), qui se rend visible et prend en quelque sorte un corps sous la forme de Ra, le soleil, qui a été dès la plus haute antiquité adoré en Égypte. Ammon-Ra, sous son nom de dieu Khem, est la source de la vie; sous son nom de dieu Khnoum, il est « le fabricateur des dieux et des hommes », selon un titre qui lui est fréquemment donné, et, dans ce rôle, il est figuré façonnant, sur un tour à potier, soit l'homme, soit l'œuf mystérieux d'où la mythologie égyptienne faisait sortir le genre humain et tous les êtres de la nature. Voir fig. 22, col. 179. D'après un texte hiératique, « Ammon organise toutes choses, il soulève le ciel et refoule la terre; il donne le mouvement aux choses qui existent dans les espaces célestes; il produit tous les êtres, hommes et animaux. Enfin, après avoir organisé tout l'univers, Ammon le maintient chaque jour par sa providence; chaque jour il donne au monde la lumière qui vivifie la nature; il conserve les espèces animales et végétales, et maintient toutes choses. » Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra*, dans la *Revue archéologique*, juin 1873, p. 392.

F. VIGOUROUX.



118. — Ammon, Mout et Khons, dieux de Thèbes. D'après Wilkinson.

2. AMMON (hébreu : *Ben-'Ammî;* Septante : 'Αμμάν), fils de Lot et de sa plus jeune fille, et père des Ammonites. Gen., XIX, 38. Le texte hébreu porte simplement : « Et elle appela son nom Ben-Ammi, » ce que la Vulgate a traduit avec paraphrase explicative : « Et elle appela son nom Ammon, c'est-à-dire, fils de mon peuple. » Les Septante ajoutent de même : λέγουσα· Υἱὸς γένους μου, « disant : Fils de ma race. » Ce nom n'a une signification personnelle qu'en ce seul endroit de l'Écriture ; partout ailleurs il a un sens ethnographique. Les descendants d'Ammon sont appelés : *benê-'Ammôn,* « fils d'Ammon. » Voir AMMONITES.

3. AMMON, peuple. Les descendants d'Ammon, les Ammonites, sont appelés le plus souvent, dans l'Écriture, « les fils d'Ammon », *benê 'Ammôn,* Num., XXI, 24, etc.; deux fois seulement Ammon tout court. I Reg., XI, 11 ; Ps. LXXXII, 8. Voir AMMONITES.

4. AMMON (Pays d'), **AMMONITIDE** (hébreu : *'Éreṣ benê-'Ammôn,* « terre des fils d'Ammon, » Deut., II, 19, 37 ; Jos., XIII, 25 ; Jud., XI, 15 ; II Reg., X, 2 ; I Par., XIX, 2 ; XX, 1 ; Septante : γῆ υἱῶν 'Αμμών, dans les mêmes passages ; 'Αμμανῖτις χώρα, II Mach., IV, 26 ; 'Αμμανίτις, II Mach., V, 7), contrée située à l'orient de la mer Morte et du Jourdain inférieur, occupée par les Ammonites. Leur territoire n'a pas toujours eu la même étendue, mais a été différent à deux époques distinctes de leur histoire. Voir la carte (fig. 119).

1° Ils s'établirent originairement sur le territoire qu'ils enlevèrent à certaines races primitives appelées Zomzommim, Deut., II, 20-21 ; mais dont ils furent chassés à leur tour par Séhon, roi des Amorrhéens, Jud., XI, 13, 19-22 ; territoire finalement conquis par les tribus de Ruben et de Gad. Deut., III, 16. La relation de ces conquêtes successives nous permet de délimiter exactement le premier établissement des enfants d'Ammon. Il était compris entre l'Arnon (*Ouadi el-Modjib*) au sud, le Jaboc (*Nahr Zerqa*) au nord, le Jourdain et la mer Morte à l'ouest, Jud., XI, 13 : la frontière méridionale seule est un peu vague, confondue qu'elle est parfois dans l'Écriture avec celle de Moab. Ce pays correspondait donc à celui qu'on appelle aujourd'hui *El-Belka,* et qui, dans son ensemble, s'étend sur une longueur de 80 à 100 kilomètres du nord au sud, avec une élévation générale d'environ 1 000 mètres. Descendant comme une muraille à pic vers le lac Asphaltite, le terrain se déroule vers l'est comme un immense plateau légèrement ondulé, entrecoupé de bois et de pâturages, creusé par de nombreux courants permanents ou temporaires, qui descendent au Jourdain ou à la mer Morte, et sillonnent la plaine de ravins profonds. C'est une des plus belles parties de la Syrie. On comprend que la perte d'un tel pays ait laissé au cœur des Ammonites un regret aussi constant que vif, et qu'ils aient sans cesse cherché à le reconquérir. Voir AMORRHÉENS ; MOAB. Ce n'est pas là, en effet, qu'ils habitèrent le plus longtemps.

2° Vaincus par les Amorrhéens, ils furent obligés de se retirer vers l'est, dans une contrée qu'il est moins facile de déterminer, et qui est moins connue des explorateurs. Cependant, d'après les limites des tribus de Ruben et de Gad, telles qu'elles sont exposées, Num., XXXII, 34-38 ; Jos., XIII, 15-28, on pourrait, croyons-nous, indiquer la frontière occidentale d'Ammon par une ligne partant d'Aroër au sud, passant à l'est d'Hésébon et à l'ouest de Rabbath-Ammon, pour se terminer au Jaboc. Cette démarcation nous semble confirmée par les passages suivants : « Et aux tribus de Ruben et de Gad j'ai donné, de la terre de Galaad, jusqu'au torrent d'Arnon, *au milieu du torrent,* et les confins jusqu'au torrent de Jaboc, qui est la frontière des fils d'Ammon, » Deut., III, 16 ; « Moïse donna aussi à la tribu de Gad et à ses enfants... *la moitié* de la terre des fils d'Ammon. » Jos., XIII, 24-25. Les Ammonites auraient ainsi, pendant la plus grande partie de leur histoire, occupé un territoire dont la limite occidentale, dans la direction que nous venons d'indiquer, aurait été parallèle au *Derb el-Hadj* actuel ou route des Pèlerins de la Mecque. Quant à la limite orientale, elle aurait confiné au désert d'Arabie. Ces parages, du reste, conviennent très bien à un peuple nomade comme celui dont nous parlons. On y trouve de vastes plaines herbeuses, et les flancs des collines sont creusés de puits maintenant à demi comblés ou à sec. La route des Pèlerins traverse vers le nord un pays accidenté où naissent de nombreux ouadis, qui se dirigent de l'est à l'ouest. Le pays cependant a dû être très habité à une certaine époque, comme l'attestent



119. — Carte du pays d'Ammon.

les ruines d'Oumm el-Reçâs, de Khan ez-Zébib, d'Oumm el-Ouéléd, de Zîza, de Machitta, sans parler de celles d'Ammân. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Moab,* 2e édit., Londres, 1874, p. 138-216.

Chose digne de remarque, l'Écriture, qui se plaît à énumérer les villes de Moab (voir en particulier Jérémie, XLVIII), ne mentionne point celles d'Ammon. Elle nous dit seulement que Jephté « frappa d'un désastre immense vingt villes depuis Aroër jusqu'à Minnith et jusqu'à Abel, qui est plantée de vignes », Jud., XI, 33. M. Tristram, *ouv. cité,* p. 139-140, a découvert cette dernière localité. Voir ABEL-KERAMÎM. Nous lisons également que David infligea « à toutes les villes des fils d'Ammon » les mêmes représailles qu'à Rabbath. II Reg., XII, 31. En somme, c'est autour de cette capitale que semble se concentrer toute la vie du peuple ammonite. Sa situation, du reste, en faisait un des plus puissants remparts de la frontière occidentale. Ses ruines, conservant encore aujourd'hui, avec le nom ancien d'*Amman,* les débris de son antique splendeur, couvrent un espace assez étendu sur les deux rives de l'ouadi Ammân, affluent du Jaboc supérieur. La colline qui au nord domine la vallée comprenait la *ville haute*

ou *citadelle;* au-dessous s'étendait la *ville basse* avec un groupe de beaux monuments, théâtre, odéon, temples, voie triomphale, etc., témoins de son importance surtout aux époques grecque et romaine. Voir RABBATH-AMMON. Les souvenirs de la civilisation primitive sont représentés par les monuments mégalithiques. Très nombreux à l'est de la mer Morte, dans le pays de Moab (en 1881, on en comptait plus de 700), ils abondent dans les environs d'Ammân. Cf. *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 11. Dolmens, menhirs, cercles ou amas de pierres couronnent, pour ainsi dire, le sommet de chaque colline, destinés à rappeler les âges préhistoriques. Un des plus beaux spécimens de cromlechs se trouve auprès d'Ammân : le bloc supérieur n'a pas moins



120. — Cromlech des environs d'Ammân.

de quatre mètres de long sur trois de large (fig. 120). Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly statement,* 1882, p. 76, gravure, p. 65. Un certain nombre d'anciens tombeaux, creusés dans le roc, rappellent, par leurs dispositions, ceux des Juifs et des Phéniciens. Cf. C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 156-177, et *Palestine Exploration Fund,* 1882, p. 69, 99-109.

Les Ammonites n'eurent pas de possessions à l'ouest du Jourdain. A l'époque troublée des Juges, on les voit bien deux fois passer le fleuve : la première, comme alliés des Moabites et des Amalécites, pour « frapper Israël et s'emparer de la ville des palmes » ou Jéricho, Jud., III, 13; la seconde, « pour dévaster Juda, Benjamin et Ephraïm ; » Jud., X, 9; mais ce ne furent que des incursions et déprédations passagères. Peut-être cependant pourrait-on trouver quelque trace de leur séjour dans le nom d'une localité appartenant à la tribu de Benjamin et appelée en hébreu : *Kefar hâʿammônî,* « le village ammonite, » Vulgate : *Villa Emona.* Jos., XVIII, 24. A. LEGENDRE.

5. AMMON (Christoph Friedrich von), théologien protestant rationaliste, né à Bayreuth, le 16 janvier 1766, mort à Dresde, le 21 mai 1849. Il fit ses études à Erlangen, et y devint, en 1789, professeur extraordinaire de philosophie; en 1790, professeur extraordinaire de théologie; en 1792, quatrième professeur ordinaire et second prédicateur de l'université. En 1794, il alla à Goettingue comme professeur de théologie, premier prédicateur et directeur du séminaire théologique. Il fut rappelé à Erlangen, en 1804, où il eut le titre de surintendant et de conseiller consistorial d'Anspach. Il s'était acquis une grande réputation d'éloquence, et, en 1813, il fut choisi pour succéder à Reinhard, à Dresde, comme prédicateur de la cour (*Oberhofprediger*). Il fut en même temps conseiller consistorial supérieur (*Oberkonsistorialrath*). En 1831, il devint membre du conseil d'État de Saxe et du ministère des cultes et de l'instruction publique, et, plus tard, vice-président du consistoire de Saxe (*Landeskonsistorium*). Il joua un rôle important dans les affaires de l'Église protestante de ce pays. Il résigna toutes ses fonctions en 1849, et mourut la même année, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

Ammon a exercé une grande influence en Allemagne; il a été un des chefs de l'école rationaliste de ce pays, un écrivain fécond et érudit, versé dans la connaissance de la littérature orientale, rabbinique, grecque et latine, ancienne et moderne, mais sans profondeur. Ses derniers ouvrages surtout sont très superficiels. Le premier que nous avons à mentionner est son *Entwurf einer rein biblischen Theologie,* 1re édit., Erlangen, 1792; 2e édit., 3 in-8°, 1801-1802. Ce n'est guère qu'un recueil de matériaux, la collection de ce qu'on appelle les *dicta probantia,* c'est-à-dire des textes qu'on cite pour établir les dogmes chrétiens; mais l'auteur essaye d'expliquer pour la première fois ces textes dans un sens rationaliste, ce qui a fait de son ouvrage comme le manuel du rationalisme historique et critique. Son criterium est « le sain bon sens ». La révélation est pour lui soumise complètement à la raison, et c'est cette faculté qui nous manifeste ce que Dieu demande de nous. Cf. son *Vom Ursprung*

und Beschaffenheit von unmittelbarer göttlich. Offenbarung, in-4°, Goettingue, 1797. L'inspiration n'est qu' « une sonore idée juive ». Il n'y a ni miracles ni prophéties. Jésus est « le seul Messie moral », et c'est par la force de sa haute moralité qu'il a pu fonder une religion nouvelle. Il s'est du reste enveloppé à dessein d'une sorte de « clair-obscur allégorique ». Les mêmes idées se retrouvent pour le fond dans sa *Christliche Sittenlehre*, in-8°, Erlangen, 1795; 5e édit., 1823, inspirée par la philosophie de Kant (cf. son *Ueber die Aehnlichkeit des innern Wortes einiger neuern Mystiker mit den moral. Worte der Kantischen Schriftauslegung*, in-4°, Goettingue, 1796), et dans sa *Summa theologiæ christianæ*, in-8°, Erlangen, 1808; 4e édit., 1830. Dans ces deux ouvrages, Ammon garde encore une certaine réserve; mais il n'en est plus de même dans son *Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, eine Ansicht der höhern Dogmatik*, 4 in-8°, 2e édit., Leipzig, 1836-1838, apologie du plus vulgaire rationalisme, dans laquelle l'auteur considère la religion chrétienne comme un produit naturel du progrès de la civilisation, qui s'est modifié dans le cours des siècles. L'auteur, qui avait changé souvent lui-même d'opinion dans le cours de sa vie, applique sa propre histoire au christianisme.

Mentionnons, parmi les autres écrits d'Ammon : *Programma de repentina Pauli ad doctrinam christianam conversione ad Act.*, IX, *1-19*, in-8°, Erlangen, 1792; *Das Todtenreiche der Hebräer bis auf David*, in-4°, Erlangen, 1792; *Dissertatio inauguralis de adumbrationis doctrinæ de animorum immortalite a Jesu Christo propositæ præstantia*, in-8°, Erlangen, 1793; *Programma quo disquiritur quatenus disciplina religionis et theologiæ christianæ pendent ab historia Jesu Christi*, in-4°, Goettingue, 1794; *Entwurf einer Christologie des Alten Testaments*, in-8°, Erlangen, 1794; *Nova versio græca Pentateuchi*, 3 parties in-8°, Erlangen, 1790-1791; *Comment. de versionis Veteris Testamenti venetæ græcæ usu*, in-8°, Erlangen, 1791; *Predigten über Jesum und seine Lehre*, 2 in-8°, Dresde, 1819-1820; *Die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen dargestellt*, 2 in-8°, Leipzig, 1842-1844. — Voir *Christof Friedrich von Ammon nach Leben, Ansichten und Wirken*, 1850. L'auteur est un Saxon qui a gardé l'anonyme, sans doute pour donner un libre cours à son admiration et à son enthousiasme, qui lui fait proclamer son héros « la première notabilité théologique du XIXe siècle ».

AMMONI. Quelques commentateurs et géographes, tels qu'Adrichomius, Barbié du Bocage, etc., ont admis l'existence d'une ville d'Ammoni, qui aurait été située dans la tribu de Benjamin et d'où aurait été originaire Sélec, un des guerriers de David, parce que la Vulgate porte au second livre des Rois, XXIII, 37: « Sélec d'Ammoni. » Cette traduction doit être expliquée par celle de I Par., XI, 39, où on lit: « Sélec l'Ammonite. » La ville d'Ammoni n'a, en effet, jamais existé. Sélec était Ammonite de nation, comme le porte le texte hébreu dans les deux passages où il est nommé, et comme l'a traduit exactement la Vulgate, 1 Par., XI, 39.

AMMONIENNES (SECTIONS). On appelle ainsi les subdivisions du texte des Évangiles qui avaient été imaginées par Ammonius d'Alexandrie, au commencement du IIIe siècle (vers 220), et qui sont indiquées, à partir du Ve siècle, dans tous les manuscrits grecs et latins qui contiennent les quatre Évangiles. Ammonius, pour établir la concorde des quatre Évangiles, prit pour base l'Évangile de saint Matthieu, en le divisant en sections d'après les événements qu'il raconte et les discours qu'il rapporte, et nota vraisemblablement vis-à-vis, par des renvois en chiffres, les passages parallèles des trois autres Évangiles, subdivisés dans le même but. Eusèbe, *Epist. ad Carp.*, t. XXII, col. 1276. L'ouvrage d'Ammonius est depuis longtemps perdu; mais sa division, qui était très commode pour retrouver un passage quelconque des Évangélistes, a été conservée. Il avait partagé les quatre Évangiles en plus de mille sections, qui sont appelées tantôt *pericopæ*, tantôt *lectiones*, tantôt *canones*, le plus souvent *capitula*. Saint Matthieu en avait 355; saint Marc, 235; saint Luc, 343; saint Jean, 232. Ce chiffre varie cependant, quoique légèrement, dans les divers manuscrits. L'indication du nom de l'Évangéliste et du chiffre de la section permettait de trouver tout de suite le passage des Évangiles qu'on désirait trouver.

Eusèbe de Césarée compléta le travail d'Ammonius, et contribua beaucoup à le répandre en dressant avec exactitude les dix *Canons évangéliques*, destinés à montrer le parallélisme des quatre Évangiles, ce qui leur est commun et ce qui leur est propre. Ce sont dix tableaux, formés avec les chiffres des sections ammoniennes. Le premier contient, en quatre colonnes, tous les passages qui sont communs aux quatre Évangélistes; le second, en trois colonnes, ceux de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc; le troisième, ceux de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Jean; le quatrième, ceux de saint Matthieu, saint Marc et saint Jean; le cinquième, en deux colonnes, les passages communs à saint Matthieu et à saint Luc; le sixième, ceux de saint Matthieu et de saint Marc; le septième, ceux de saint Matthieu et de saint Jean; le huitième, ceux de saint Marc et de saint Luc; le neuvième, ceux de saint Luc et de saint Jean; le dixième enfin, les passages propres à un seul évangéliste. Voir ces canons dans Migne, *Patr. gr.*, t. XXII, col. 1277-1299.

Les sections ammoniennes n'ont pas été sans doute sans influence sur la division par chapitres et par versets, qui a prévalu plus tard dans nos Bibles. Elles ont été marquées encore de nos jours dans plusieurs éditions du Nouveau Testament de Tischendorf. Voir *Harmonia quatuor Evangeliorum juxta sectiones Ammonianas et Eusebii canones*, in-4°, Oxford, 1805; O. von Gebhardt, *Bibeltext des Neuen Testaments*, dans Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. II, p. 404; Al. Michelsen, *Evangelien-harmonie, ibid.*, t. IV, p. 425.

AMMONITES, fils d'**AMMON** (hébreu, le plus souvent : *Benê-'Ammôn;* quelquefois : *'Ammôni*, Deut., XXIII, 4; I Sam., XI, 1, etc.; plur. *'Ammônim*, Deut., II, 20; III Reg., XI, 5, etc.; deux fois seulement : *'Ammôn*, I Reg., XI, 11; Ps. LXXXIII (Vulg., LXXXII), 8; Septante : Υἱοὶ Ἀμμών; Ἀμμανῖται), peuple descendant d'Ammon ou Ben-Ammi, fils de Lot et de sa plus jeune fille. Gen., XIX, 38.

1. *Nom et origine.* — Le nom d'Ammon peut-il se rattacher à celui de Ben-Ammi, donné par la mère pour rappeler que son enfant ne portait pas dans les veines de sang étranger? M. Reuss regarde cette étymologie comme absolument arbitraire et inadmissible, *La Bible, l'Histoire Sainte et la Loi*, t. I, p. 364. Cependant, sans rappeler l'interprétation traditionnelle donnée par la Vulgate et les Septante (voir AMMON 2) aussi bien que par Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 5, d'accord avec le texte hébreu, Gen., XIX, 38, il est permis d'opposer à cette assertion l'autorité de Gesenius déclarant cette étymologie « non étrangère aux lois de la langue », *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1044. Fürst traduit le mot par *dem Volke Zugehöriger*, « qui appartient au peuple, » *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. II, p. 158, et Delitzsch trouve entre *'Ammôn*, « rejeton du peuple, » et *'Am*, « peuple, » la même analogie qu'entre *'agmôn*, « jonc, » proprement : « rejeton de l'étang, » et *'agâm*, « étang. » Keil et Delitzsch, *Biblical Commentary, The Pentateuch*, trad. anglaise, t. I, p. 238. Nous retrouvons ce nom sous la même forme dans les inscriptions assyriennes : *Bit-Ammân*, écrit *Am-ma-na (ni)*, forme semblable à celle de *Bît-Ḫumri*, « la maison d'Amri, » c'est-à-dire la Samarie. Ammon semble ainsi considéré

comme nom de personne ; aussi trouve-t-on quelquefois le déterminatif personnel placé devant *Ammân*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 141.

Le rationalisme n'a pas manqué non plus de voir dans l'origine incestueuse d'Ammon un *mythe* ethnographique, fruit de la haine nationale qui ne cessa d'exister entre les Israélites et les descendants de Lot. Cf. Reuss, *L'Histoire Sainte et la Loi*, t. I, p. 363. Mais à cette affirmation gratuite, destinée uniquement à infirmer l'authenticité et la véracité du récit mosaïque, nous répondrons en rappelant l'origine des enfants de Juda, la plus importante des tribus d'Israël, origine qui n'est guère plus honorable, et qui cependant n'en est pas moins racontée dans le même livre. Gen., XXXVIII. Cette haine du reste existait si peu au début, que Dieu ne voulut rien donner à son peuple de la terre des enfants de Moab et d'Ammon, parce qu'ils étaient fils de Lot, c'est-à-dire du même sang que les enfants d'Abraham. Deut., II, 9, 19. La moitié du pays d'Ammon que posséda la tribu de Gad, Jos., XIII, 24-25, ne fut pas conquise en violation de cette défense : elle fut prise sur Séhon, roi des Amorrhéens et par conséquent, après avoir fait partie du territoire d'Ammon, elle ne lui appartenait plus lors de la conquête israélite.

Du récit de la Genèse ressort l'étroite parenté qui unissait Israël aux Moabites et aux Ammonites. D'un autre côté, l'union très intime des deux tribus sœurs apparaît d'un bout à l'autre de leur histoire. Souvent nommées ensemble, II Par., XX, 1 ; Sophon., II, 8, elles sont accusées toutes deux d'avoir appelé Balaam pour maudire le peuple de Dieu, Deut., XXIII, 3-4, alors que le récit détaillé de l'événement ne mentionne pas Ammon. Num., XXII, XXIII. Dans la réponse de Jephté au roi d'Ammon, les allusions à Moab sont continuelles, Jud., XI, 15, 18, 25 ; Chamos, le dieu de Moab, Num., XXI, 29, y est appelé « ton dieu », Jud., XI, 24. Le pays de l'Arnon au Jaboc, que le roi ammonite appelle « ma terre », Jud., XI, 13, est donné ailleurs comme ayant appartenu à un « roi de Moab ». Num., XXI, 26.

II. *Histoire.* — Pour s'établir à l'est de la mer Morte et du Jourdain, les Ammonites eurent à vaincre une race de Rephaïm ou géants, « qu'ils appelaient Zomzommim. » Deut., II, 20-21. Vaincus eux-mêmes plus tard par les Amorrhéens, ils furent refoulés vers l'est. Num., XXI, 24 ; Jud., XI, 13, 19-22. Voir AMMON 4. Depuis ce temps, leur histoire ne fut plus qu'une longue suite d'hostilités contre le peuple d'Israël. Au moment de l'exode, ils lui refusèrent des vivres dans le désert, Deut., XXIII, 4, et, de concert avec les Moabites, firent appel contre lui aux perfides conseils et aux malédictions de Balaam. Deut., XXIII, 4, et II Esdr., XIII, 2. C'est pour cela qu'ils furent, comme leurs frères, exclus du droit de cité dans Israël, Deut., XXIII, 3 ; fait d'autant plus remarquable, que les Iduméens, qui s'étaient également opposés au passage des Hébreux, Num., XX, 18-21, mais n'avaient pas cherché à maudire la race de Jacob, pouvaient être admis, « à la troisième génération, dans l'assemblée du Seigneur. » Deut., XXIII, 7, 8. Cependant Dieu défendit à son peuple de faire la guerre aux Ammonites, lui ordonnant de respecter la terre qu'il avait donnée aux fils de Lot. Deut., II, 19. Ceux-ci n'eurent pas les mêmes égards pour la terre d'Israël.

Au temps d'Aod, ils se firent les alliés d'Églon, roi de Moab, pour opprimer les Hébreux. Jud., III, 13. Mais bientôt, se sentant assez forts pour triompher seuls, ils revinrent à la charge. Poussés par l'amour de la guerre et du pillage, et aussi par le désir de reprendre ce beau pays de Galaad, qu'ils avaient autrefois possédé en partie, ils l'envahirent, malgré les montagnes qui le défendent. Depuis leur sortie d'Égypte, les Israélites n'avaient pas rencontré de plus cruels ennemis. Pénétrant dans cette contrée fertile, « y fixant leurs tentes avec de grands cris, » Jud., X, 17, les fils d'Ammon « broyèrent, suivant l'énergique expression de l'hébreu, et brisèrent violemment » les tribus qui l'occupaient. Jud., X, 8. Traversant même le Jourdain, ils poursuivirent leurs incursions et étendirent leurs ravages jusqu'au milieu de Juda, de Benjamin et d'Éphraïm. Jud., X, 9. Jephté, choisi par les tribus transjordaniennes pour repousser les pillards, ne voulut entreprendre la guerre qu'après avoir épuisé tous les moyens de conciliation avec des adversaires qu'il redoutait. Deux fois il envoya des ambassadeurs aux Ammonites pour leur demander quels étaient leurs griefs. Les négociations diplomatiques ayant échoué, il fallut en venir aux mains. Les enfants d'Ammon furent complètement battus. Vingt villes furent saccagées, depuis Aroër (voir AROER 2) jusqu'à Minnith et Abel (voir ABEL-KERAMÎM). Jud., XI, 1-33.

Cet échec cependant n'avait pas complètement ruiné leurs armes ; car, très peu de temps après l'élection de Saül, nous voyons Naas, leur roi, mettre le siège devant Jabès Galaad. Peut-être voulait-il faire revivre les prétentions de son peuple sur un pays bien convoité, ou plutôt, si l'on en juge par la menace qu'il fit aux habitants de leur arracher l'œil droit, voulait-il venger la défaite infligée par Jephté. Ne pouvant sans doute emporter immédiatement la ville de vive force, et ne comptant pas qu'elle pût être secourue, il lui accorda un délai de sept jours. Mais Saül, arrivant avec des troupes considérables, attaqua le camp ennemi de trois côtés à la fois. Surpris tout à coup, à une heure matinale, les Ammonites sans défiance furent battus jusqu'en plein midi, et complètement dispersés. I Reg., XI, 1-11. Ce ne fut pas le seul exploit accompli contre eux par Saül. I Reg., XIV, 47.

Tout en combattant le premier roi d'Israël, Naas traitait David avec bienveillance. II Reg., X, 2. Quels services lui rendit-il ? On ne le sait pas au juste. Il est probable que le roi d'Ammon, comme celui de Moab, I Reg., XXII, 3-4, et celui de Geth, I Reg., XXVII, n'avait vu en David fugitif que l'ennemi de Saül, et comme tel l'avait couvert de sa protection. Mais l'amitié cessa quand le persécuté devint maître de tout Israël. Déjà entre celui-ci et Moab l'alliance était brisée. II Reg., VIII, 2. David néanmoins, gardant toujours au cœur la reconnaissance envers Naas, envoya, lorsqu'il eut appris sa mort, porter ses condoléances à son fils Hanon. La haine alors se réveilla chez les princes ammonites, qui jetèrent des soupçons dans l'esprit du roi et lui représentèrent les ambassadeurs comme des espions. Hanon leur fit subir un traitement ignominieux. Mais, voyant qu'ils avaient fait injure à David, les fils d'Ammon enrôlèrent à prix d'argent, — moyennant mille talents, I Par., XIX, 6, — les Syriens de Rohob et de Soba avec vingt mille fantassins, mille hommes de Maacha, et douze mille d'Istob. Outre l'infanterie, il y avait dans l'armée des chars et de la cavalerie. II Reg., X, 18 ; I Par., XIX, 6-7. En présence d'une ligue aussi formidable, David envoya un chef expérimenté, Joab, avec toute l'armée des braves (hébreu : *gibbôrîm*), c'est-à-dire la troupe d'élite. Les Ammonites se déployèrent devant Rabbath, leur capitale, pendant que les Araméens étaient disséminés dans la plaine. Pris entre deux adversaires, Joab, en habile capitaine, divisa ses troupes en deux corps ; puis, avec ses soldats d'élite, se porta lui-même contre les Syriens, tandis qu'Abisaï attaquait la ville. Les alliés se débandèrent, et, à cette vue, les Ammonites se renfermèrent dans leurs murs. Joab, sans chercher à les y forcer, rentra à Jérusalem. Cf. II Reg., X, 1-14 ; I Par., XIX, 1-15. La guerre reprit au printemps. Les Israélites ravagèrent le pays d'Ammon et assiégèrent Rabbath. II Reg., XI, 1 ; I Par., XX, 1. Joab, s'étant emparé de la ville basse, appelée « ville des eaux », voulut laisser à David l'honneur de prendre la citadelle. Maître de la capitale, David ceignit le magnifique diadème du roi vaincu, recueillit un riche butin, et exerça de dures représailles envers les hommes armés (il est probable qu'il ne s'agit que de ceux-là) : les uns furent sciés, les autres mis sous des

herses de fer ou des faux tranchantes; d'autres furent jetés dans des fours à briques. II Reg., XII, 26-31; I Par., XX, 2-3. Le roi d'Israël en usait envers les Ammonites comme ceux-ci en usaient envers leurs ennemis. Cf. I Reg., XI, 2; Amos, I, 13. David, en partant, établit probablement Sobi, frère d'Hanon, comme roi tributaire. C'est au moins ce qui nous permet d'expliquer la conduite du prince ammonite à l'égard du royal exilé fuyant devant Absalom. Sobi lui envoya à Mahanaïm, à l'est du Jourdain, des lits, des tapis et différentes provisions. II Reg., XVII, 27-29.

Sous le règne de Josaphat, les Ammonites envahirent le royaume de Juda avec les Moabites et les Maonites. II Par., XX, 1. Ils vinrent camper à Asasonthamar ou Engaddi, à l'ouest et sur les bords de la mer Morte; mais une terreur subite jeta l'épouvante parmi les alliés, et « se tournant les uns contre les autres, ils succombèrent sous de mutuelles blessures », II Par., XX, 2-23, laissant entre les mains de Josaphat et de son peuple de telles dépouilles qu'ils eurent peine à les enlever en trois jours. II Par., XX, 25. Tributaires d'Ozias, II Par., XXVI, 8, ils durent se révolter soit pendant sa maladie, soit après sa mort; car Joatham « combattit contre les fils d'Ammon et les vainquit, et ils lui donnèrent pendant trois ans cent talents d'argent, et dix mille cors de blé et autant d'orge ». II Par., XXVII, 5. Ce verset laisse supposer qu'ils se rendirent ensuite indépendants; ce qui put avoir lieu dans les dernières années de Joatham, lorsque Rasin, de Damas, et Phacée, d'Israël, commencèrent à attaquer le royaume de Juda. IV Reg., XV, 37. Pendant ce temps-là, Amos prophétisait contre eux, leur reprochant leurs cruautés. Amos, I, 13-15.

Quand l'Assyrie tourna ses armes vers l'ouest, ils furent presque toujours ses vassaux. En 854 avant J.-C., Salmanasar II trouva dans la confédération de douze rois, qui voulaient arrêter sa marche triomphante, un roi d'Ammon, nommé *Baasa, fils de Rehob.* Il le vainquit, comme les autres alliés de Damas, d'Israël, etc., *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. 8; A. Amiaud et V. Scheil, *Les Inscriptions de Salmanasar II, roi d'Assyrie,* Paris, 1890, p. 40. Vers 732 ou 731, Téglathphalasar recevait les hommages et les tributs de Sanibu ou Salipu de Bît-Ammon, en même temps que ceux d'Achaz, roi de Juda. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. II, pl. 67; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 257; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., 1889, t. IV, p. 118. Lorsque le même monarque assyrien eut transporté les tribus de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, IV Reg., XV, 29; I Par., V, 26, les Ammonites firent irruption sur leur territoire et l'occupèrent, comme si les Israélites eussent entièrement et pour toujours été détruits. C'est cet injuste attentat qui fut plus tard le point de départ de la prophétie de Jérémie contre eux, XLIX, 1-6. Dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, en 701, Sennachérib vit Puduil de Bît-Ammon venir, avec les rois de Moab, d'Édom, etc., lui apporter le tribut et faire acte d'obéissance. *Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib,* col. II, 52; *Cuneiform Inscriptions of W. Asia,* t. I, pl. 38-39; Schrader, *ouvr. cité,* p. 288; Vigouroux, *ouvr. cité,* p. 206. Le même roi ammonite est compté parmi les tributaires d'Assaraddon (681-668) en même temps que Manassé, roi de Juda, *Cylindre brisé d'Assaraddon, Cuneiform Inscrip. of W. A.,* t. III, p. 16; Schrader, *ouvr. cité,* p. 355; Vigouroux, *ouvr. cité,* p. 250.

Un autre roi d'Ammon, *Aminadab,* fut vassal d'Assurbanipal (667-625). *Cylindre C;* Schrader, *ouvr. cité,* p. 355; Vigouroux, *ouvr. cité,* p. 264. Le prince assyrien, marchant contre les Arabes révoltés, envahit le territoire des Ammonites, *Cylindre A,* Vigouroux, *ouvr. cité,* p. 294; mais, pendant que tous les peuples qui entouraient la Palestine courbaient le front devant le vainqueur, les enfants de Jacob osèrent lui résister. Holopherne, son généralissime, connaissant les sentiments haineux des Moabites et des Ammonites contre les Juifs, voulut les exploiter à son profit. Il réunit donc les chefs de ces deux peuples, dans l'espoir d'obtenir des renseignements précieux. Achior, « chef de tous les fils d'Ammon, » faillit être victime du beau témoignage qu'il rendit aux merveilles de la Providence divine en faveur des Israélites. Judith, V, VI. Cependant les enfants d'Ammon et ceux d'Édom prirent une part très active au siège de Béthulie, Judith, VII, 1-11; voir surtout le texte plus explicite des Septante. Sous Nabuchodonosor (604-561), les Ammonites, avec les Moabites, les Iduméens, le roi de Juda, etc., cherchèrent à secouer le joug et à recouvrer leur indépendance, pendant que le roi de Babylone en venait aux mains avec les Élamites. Mais bientôt celui-ci, reprenant le chemin de l'occident, soumit les révoltés et en finit avec le royaume de Juda, dont il fit une province de son empire, avec Godolias pour gouverneur. En apprenant la nomination de ce dernier, un certain nombre de Juifs, dispersés au moment de la guerre, revinrent dans leur pays; mais à peine la petite colonie eut-elle rassemblé ses membres épars qu'elle courut un nouveau danger. Baalis, roi des Ammonites, fit mettre à mort Godolias. Jérém., XL, 14; XLI, 2. Quel motif le poussait à ce crime? Peut-être l'espoir de détruire le dernier soutien des Juifs et de s'emparer ainsi plus facilement de leur pays.

La chute du royaume de Juda provoqua chez les Ammonites une joie féroce, dont le châtiment, prédit par Ézéchiel, XXI, 20-22; 28-32; XXV, 1-7, commencé par les Chaldéens, achevé par les Arabes, subsiste de nos jours dans sa plus évidente réalité. Après la captivité, ils cherchèrent, sous la conduite de Tobie, à empêcher la reconstruction des murailles de Jérusalem. II Esdr., IV, 1-8. Soumis successivement à l'Égypte et à la Syrie, ils virent leur capitale échanger son vieux nom de Rabba contre celui de Philadelphie, en l'honneur de Ptolémée Philadelphe, qui la restaura. Voir Étienne de Byzance, Leipzig, 1825, t. I, p. 416. Leurs forces cependant n'avaient pas plus diminué que leur haine; car lorsque, de concert avec les Iduméens, les Samaritains, etc., « ils résolurent d'exterminer la race de Jacob, » Judas Machabée, marchant contre eux, « trouva une forte armée et un peuple nombreux, avec Timothée pour chef; » ce qui le força à livrer beaucoup de combats, mais ne l'empêcha pas d'obtenir une victoire définitive. I Mach., V, 1-7. Gouvernés plus tard par un tyran nommé Zénon Cotylas, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VIII, 1, ils tombèrent finalement sous la domination romaine. Saint Justin nous apprend que, de son temps, ils étaient encore très nombreux. *Dialog. cum Tryphone,* t. VI, col. 752. Ils disparaissent de l'histoire au IIIe siècle et se confondent alors avec les autres Arabes qui habitent le désert à l'est du Jourdain.

III. *Mœurs, religion, langue.* — L'histoire que nous venons de résumer suffit pour nous faire apprécier le caractère des Ammonites. Il répond à la peinture que nous en ont laissée les Prophètes, qui nous les montrent pleins d'orgueil, de haine et de cruauté. Confiants dans leurs plaines fertiles et leurs trésors, les fils d'Ammon semblent tout braver, Jer., XLIX, 4; ennemis séculaires du peuple hébreu, ils applaudissent à sa ruine, Ezech., XXV, 6; pour le mieux détruire, ils égorgent ses enfants jusqu'au sein de leurs mères. Amos, I, 13. Jérémie a donné à cette nation son vrai nom en l'appelant : « fille rebelle, » XLIX, 4 (c'est le sens de l'hébreu : *bat hassôbêbâh*). Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 1375. Oubliant ses liens de parenté avec la race d'Abraham, elle a repoussé Dieu et son peuple. Tout en elle manifeste les sentiments du nomade pillard. C'est, en effet, cette vie que menèrent les Ammonites, en se retranchant derrière certaines villes, qui leur servaient de refuge, comme leur capitale. L'Écriture nous le laisse entendre; car, si elle énumère les nombreuses villes de Moab, avec leurs rues, leurs places publiques; si

elle nous représente les vignes de ce pays, ses pressoirs, les chants de ceux qui foulent le raisin, Is., xv, xvi; Jer., xlviii, elle se contente de mentionner les vallées d'Ammon et sa forteresse principale. Au lieu d'un peuple sédentaire, elle nous met sous les yeux une multitude partant pour ses incursions avec son mobilier et ses richesses, quitte à laisser, au moment de la défaite, un immense butin, ce qui arriva sous Josaphat. II Par., xx, 25. Il ne faudrait pas croire cependant que ce fût une horde sans organisation. Elle était gouvernée par un roi, Jud., xi, 12, etc., et par des princes, *śârîm*. II Reg., x, 3; I Par., xix, 3.

La religion des Ammonites n'était pas faite pour adoucir leurs mœurs. Des deux sentiments très différents, mais très violents, du cœur humain, qui caractérisent le culte chananéen, c'est-à-dire la sensualité et la terreur, c'est ce dernier qui semble dominer chez les enfants d'Ammon. Leur dieu est Moloch, Milcom ou Malkom, III Reg., xi, 7; Jer., xlix, 3, etc., le dieu du feu, du soleil brûlant. En perdant la notion primitive du vrai Dieu, ils le confondirent avec le ciel ou plutôt avec l'astre dont l'éclat frappait leurs yeux, et dont la chaleur produit partout la fécondité et la vie. La terreur engendre la cruauté. Moloch, comme Baal, voulait des rites sanguinaires et cruels. « Il était représenté, d'après la tradition juive, sous la forme d'un taureau d'airain, dont l'intérieur était creux et vide. Il étendait ses bras comme un homme qui se dispose à recevoir quelque chose. On chauffait le monstre à blanc, et on lui offrait alors en holocauste une innocente victime, un enfant, qui était promptement consumé. » Vigouroux, *ouv. cité*, t. iii, p. 255. Voir Moloch. Malgré la haine qui divisait les deux peuples israélite et ammonite, malgré les défenses et les menaces de Dieu, cette abominable idole eut, à Jérusalem, un temple bâti par Salomon, III Reg., xi, 7; et des pères de famille ne craignirent pas de lui consacrer leurs enfants. IV Reg., xxiii, 10.

La langue des Ammonites était à peu près la même que celle des Hébreux. Nous n'avons pas, comme pour les Moabites, de monuments semblables à la stèle de Mésa; mais les noms qui nous ont été conservés par la Bible ou fournis par les inscriptions assyriennes peuvent tous s'expliquer par l'hébreu ou se rapporter à des noms hébreux: *Achior*, « frère de la lumière », Judith, v, 5; Baalis (hébr.: *Ba'ălis*, « joyeux »), Jer., xl, 14; Hanon (hébr.: *Ḥânûn*, « digne de miséricorde »), II Reg., x, 1; I Par., xix, 2; équivalent du carthaginois Hannon; Moloch (hébr.: *Môlék*, « roi »), Lev., xviii, 21, etc.; Naama (hébr.: *Na'ămâh*, « douce »), III Reg., xiv, 21; Naas (hébr.: *Nâḥâš*, « serpent »), I Reg., xi, 1, etc. Aminadab, des inscriptions cunéiformes, répond à *'Ammînâdâb*, I Par., ii, 10 (Voir *Revue des Études juives*, t. ii, 1881, p. 123); Baasa à *Ba'esa'*, Baasa, III Reg., xv, 16; Puduil à *Pedahe'êl*, Num., xxxiv, 28; Sanibu à *Sin'âb*, Gen., xiv, 2.

A. Legendre.

AMMONITIDE, pays habité par les Ammonites. Voir Ammon 4.

1. AMMONIUS d'Alexandrie vivait au iiie siècle. Il ne nous est guère connu que par sa division des quatre Évangiles en sections qui, de son nom, s'appellent sections ammoniennes. Voir Eusèbe, *Epist. ad Carp.*, t. xxii, col. 1276; S. Jérôme, *De scriptor. eccl.*, 55, t. xxiii, col. 667. Beaucoup de savants ont cru qu'Ammonius avait composé un *Monotessaron* ou Concorde des quatre Évangiles, et l'on a même publié sous son nom (voir Migne, *Patr. lat.*, t. lxv, col. 255) le *Monotessaron* de Tatien (voir Tatien); mais il s'était borné à indiquer par des renvois, à l'aide de ses divisions, les passages des trois derniers Évangiles qui étaient parallèles au premier. Voir Ammoniennes (sections). Eusèbe, *H. E.*, vi, 19, t. xx, col. 568, et S. Jérôme, *loc. cit.*, nous apprennent qu'Ammonius avait aussi écrit un livre *De l'accord de Moïse et de Jésus*, Περὶ τῆς Μωϋσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας, dont il ne nous reste rien. Eusèbe s'est du reste trompé au sujet d'Ammonius, en confondant cet écrivain chrétien avec le philosophe Ammonius Saccas. Voir J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. v, p. 713-714; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. i, 1881, p. 31-34.

2. AMMONIUS d'Alexandrie, prêtre et économe de l'église de cette ville, souscrivit, en 458, la lettre des évêques d'Égypte à l'empereur Léon pour la défense du Concile de Chalcédoine. Il jouit, parmi les anciens, de la réputation d'habile exégète. Anastase le Sinaïte, en particulier, en fait un grand éloge. *Hodeg.*, xiv, t. lxxxix, col. 244. Ses œuvres ont péri; il n'en reste que quelques fragments, qui ont été recueillis dans les *Chaînes* des Pères grecs, sur les Psaumes, Daniel, saint Matthieu, saint Jean, les Actes et la première Épître de saint Pierre. Ils ont tous été publiés dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. lxxxv, col. 1361-1609. Les plus importants sont ceux qui se rapportent à l'Évangile de saint Jean et aux Actes des Apôtres. Voir J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. v, p. 722-723.

AMNER Richard, théologien unitarien, né en 1736, à Hinckley, dans le comté de Leicester, en Angleterre, mort le 8 juin 1803. Il entra à la Daventry Academy en 1755, devint pasteur de la chapelle unitarienne de Middlegate Street à Yarmouth, en 1762, d'où il alla à celle de Hampstead à Londres, en 1765. En 1777, il devint pasteur de Cosely, dans le comté de Strafford, et en 1794, abandonnant le ministère pastoral, il se retira à Hinckley, sa ville natale, où il passa les dernières années de sa vie. Son premier écrit (anonyme) est intitulé: *A Dissertation on the weekly Festival of the Christian Church*, Londres, 1768. Son ouvrage principal est *An Essay towards the interpretation of the Prophecies of Daniel, with occasional Remarks upon some of the most celebrated Commentaries on them*, in-8°, Londres, 1776; 2e édit., 1798. Le but de l'auteur est de chercher à établir, contre l'enseignement traditionnel, que les prophéties de Daniel ne se rapportent pas au Messie, mais à la persécution d'Antiochus Épiphane. Voir S. A. Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, 1880, t. i, p. 58.

AMNON, hébreu: *'Amnôn*, « fidèle; » Septante: Ἀμνών.

1. AMNON (hébreu: *'Amnôn*, une fois *'Ămînôn*, II Sam., xiii, 20), fils aîné de David et d'Achinoam la Jesraélite. Il naquit à Hébron, dans le temps où son père ne régnait encore que sur la tribu de Juda. II Reg., iii, 2. Ce prince nous est connu seulement par une action criminelle racontée II Reg., xiii, et par la mort tragique qui en fut la punition. Il avait conçu pour sa sœur Thamar, fille de David et de Maacha, une passion si violente qu'il en tomba malade, désespérant de pouvoir arriver à ses fins parce que Thamar était soigneusement gardée et qu'elle habitait, comme les autres enfants de David nommés dans cette histoire, une maison séparée. II Reg., xiii, 7, 8, 20. Cette sorte de dispersion de la famille, conséquence ordinaire de la pluralité des femmes, rendait plus difficiles et plus rares les relations entre les enfants. De là devait aussi résulter une certaine altération et un amoindrissement de l'amour fraternel, assez faible déjà entre ces demi-frères, enfants de mères toujours rivales, souvent ennemies, cf. I Reg., i, 4-7; ils pouvaient finir par se considérer plus ou moins comme des étrangers les uns vis-à-vis des autres. C'est ainsi que put s'allumer dans le cœur d'Amnon la flamme impure qui le consumait et le faisait dépérir à vue d'œil.

Jonadab, son cousin et son ami, lui arracha un jour le secret de ce mal étrange. II Reg., xiii, 2, 4. Le résultat de cette confidence fut le détestable conseil que Jonadab

donna à Amnon de feindre une aggravation de sa maladie et de s'aliter. Le roi ne manquerait pas de venir le visiter, et alors Amnon, simulant une envie de malade, demanderait à son père que Thamar vînt préparer en sa présence quelque mets appétissant qu'elle lui servirait de ses propres mains. Ce plan fut exécuté de point en point. David ne pouvait soupçonner l'abominable dessein que cachait cette prière d'Amnon : il acquiesça à son désir et lui envoya Thamar. Celle-ci prépara sous les yeux de son frère des gâteaux appelés *lebibôt*, et les lui présenta. C'est à ce moment qu'Amnon lui découvrit son infâme affection et la pressa d'y correspondre. Sa sœur repoussa cette proposition avec horreur. Elle le conjura de ne pas commettre un tel crime et, ignorant sans doute qu'une telle union était contraire à la loi, Lev., XVIII, 9, elle le pria de la demander, comme épouse, à leur père David, II Reg., XIII, 13; mais il resta sourd à ses supplications, et la force brutale eut raison de toutes ses résistances. Aussitôt après, peut-être par l'effet de la honte et du remords, son ardent amour pour Thamar se changea en une haine plus forte encore; il lui ordonna de sortir sur-le-champ. Vainement elle protesta contre cette nouvelle injure, dont l'éclat allait rendre public son déshonneur; il ne voulut rien entendre, et, appelant un serviteur, il lui commanda de la jeter dehors et de fermer la porte derrière elle. II Reg., XIII, 17.

Lorsque David apprit ce qui s'était passé, il en fut extrêmement affligé (hébreu : irrité). Le texte original n'en dit pas davantage. La Vulgate et les Septante ajoutent : « Mais il ne voulut pas contrister le cœur d'Amnon, son fils, car il l'aimait tendrement parce qu'il était son aîné. » II Reg., XIII, 21. Il laissa donc sa faute impunie, comme le donne à entendre le silence du texte sacré. Ce n'est pas la seule fois que David se soit montré faible pour ses enfants, cf. III Reg., I, 5-6; mais il est permis de penser que, dans cette circonstance, le souvenir de sa propre chute toujours présent à son esprit, Ps. L, 5, contribua aussi à lui ôter le courage de châtier un fils qui ne faisait qu'imiter son exemple. L'inceste d'Amnon était d'ailleurs à ses yeux le commencement des malheurs prédits par Nathan, II Reg., XII, 11, et XVI, 10, et c'était encore pour David un autre motif d'indulgence.

Absalom, fils de David et de Maacha comme Thamar, vit d'un autre œil l'attentat dont sa sœur avait été la victime. Dans les familles fondées sur la polygamie, les frères germains sont les protecteurs naturels de leurs sœurs. Cf. Gen., XXXIV, 31. C'est pour cette raison que Thamar alla porter ses plaintes, non chez David, mais chez Absalom, qui dès ce jour résolut de la venger quand le moment serait venu. II Reg., XIII, 32. En effet, après avoir dissimulé son ressentiment pendant deux ans, temps suffisant pour ôter à Amnon toute crainte de représailles, Absalom invita les princes, ses frères, à un grand festin qu'il donnait dans son domaine de Baalhasor, à l'occasion de la tonte des troupeaux, et, pendant le repas, lorsque Amnon, excité par le vin, fut tout entier à la confiance et à la joie, les serviteurs d'Absalom l'assassinèrent à sa place même, sur un signal donné par leur maître. II Reg., XIII, 22-29. Voir ABSALOM.

L'histoire d'Amnon est en même temps l'histoire d'une passion, dont l'auteur sacré nous retrace les progrès, les ravages et les plus terribles excès aboutissant à une amère déception, cf. Eccle., II, 2, premier châtiment auquel vient enfin s'ajouter celui d'une mort violente; et ainsi se trouve appliquée une fois de plus cette loi de la justice divine : « L'homme est puni par où il a péché. » Sap., XI, 17.
E. PALIS.

2. **AMNON**, fils de Simon, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20.

AMOC (hébreu : *'Āmôq*, « profond ; » Septante : Ἀμέκ), chef d'une famille sacerdotale qui revint de la captivité avec Zorobabel. II Esdr., XII, 6, 20. Au temps du pontificat de Joacim, elle était représentée par Héber.

AMŒNUS Prudentius, auteur ecclésiastique dont on ne connaît que le nom. On lui attribue un *Enchiridion*, appelé aussi *Dittochæon* ou *Diptychon*, poème latin de cent quatre-vingt-seize hexamètres, divisés en quarante-neuf strophes de quatre vers, ayant chacune un titre spécial, et racontant les principaux événements de l'Histoire Sainte. L'*Enchiridion* a été imprimé pour la première fois sous son nom dans la collection de G. Fabricius, *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana, thesaurus catholicæ et orthodoxæ Ecclesiæ*, in-4°, Bâle, 1564. Ce petit poème a été reproduit par Migne, *Patr. lat.*, t. LXI, col. 1075-1080. Voir W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, t. I, 1877, p. 103.

AMOMUM (Ἄμωμον), parfum. Il est nommé dans un certain nombre de manuscrits et dans les éditions critiques du Nouveau Testament grec de Griesbach, de



121. — *Cissus vitigenea.*

Lachmann, de Tischendorf, après le cinnamome, dans l'Apocalypse, XVIII, 13. Ce mot ne se lit pas dans le *textus receptus* grec et dans la Vulgate latine. Il peut avoir disparu de plusieurs manuscrits, parce qu'il se confondait avec la terminaison du mot précédent : καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον. — L'amomum nous est connu par les écrivains grecs et latins, Dioscoride, I, 14; Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 7; Fragm., 4; *De odor.*, 32; Pline, *H. N.*, XII, 13, 1; mais ils l'ont caractérisé d'une manière si vague, qu'il est impossible de dire avec certitude quelle est la plante d'où l'on tirait le parfum désigné par ce mot. Sprengel, *Hist. rei herb.*, t. I, p. 140, 247 (cf. Fraas, *Syn. plant. floræ class.*, p. 98), suppose que c'est la *Cissus vitigenea* d'Arménie (fig. 121). La *Cissus vitigenea* ou Cisse à feuilles de vigne est un arbrisseau grimpant, du genre des *Vitigénées*, qui atteint de six à sept mètres. Ses feuilles, en forme de cœur, sont persistantes; ses fleurs, nombreuses, petites et cotonneuses à l'extérieur; ses baies, bleuâtres et odorantes.

Pline décrit l'amomum dans les termes suivants : « La

grappe d'amomum est employée; c'est le produit d'une vigne indienne sauvage; d'autres ont pensé qu'elle provenait d'un arbrisseau semblable au myrte, de la hauteur d'une palme. On l'arrache avec la racine, on en forme des bottes avec précaution, car il est fragile tout d'abord. On estime surtout celui qui a les feuilles semblables à celles du grenadier, sans rides, et d'une couleur rousse. Au second rang est celui qui est pâle. L'amomum qui ressemble à de l'herbe vaut moins, et le moins bon de tous est le blanc, couleur qu'il prend aussi en vieillissant... Il naît aussi dans la partie de l'Arménie qu'on nomme Otène, dans la Médie et dans le Pont. » Pline, *H. N.*, XII, 13 (28), traduct. Littré, 1848, t. I, p. 482-483. L'amomum assyrien paraît avoir joui particulièrement d'une grande réputation. Virgile, *Eclog.*, IV, 25, édit. Lemaire, t. I, p. 131. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, II, 3, édit. Didot, t. I, p. 770. On se servait de cette huile aromatique pour parfumer les cheveux :

Si sapis, Assyrio semper tibi crinis amomo
Splendeat, et cingant florea serta caput,

dit Martial, *Epigr.*, VII, 77, édit. Lemaire, t. II, p. 364. Voir aussi Ovide, *Heroid.*, XXI, 166, édit. Lemaire, t. I, p. 391; Silius Italicus, XI, 402, édit. Lemaire, t. I, p. 672.

F. VIGOUROUX.

AMON, hébreu : *'Âmôn,* « architecte ou nourrisson [?]; » Septante : Ἀμώς, Ἀμών.

1. AMON (Septante : Ἀμώς), quatorzième roi de Juda, fils de Manassès et de Messaléméth, succéda à son père à l'âge de vingt-deux ans. IV Reg., XXI, 18-19; II Par., XXXIII, 21. Le nom d'Amon ne se rencontre que dans ces deux passages. Manassès, adonné à l'idolâtrie, avait-il appelé ainsi son fils par respect pour la grande idole des Égyptiens, Nah., III, 8, ou pour plaire au roi d'Égypte? Cela peut être, mais rien ne le prouve; car le nom *'Âmôn* a une forme vraiment hébraïque, dont la signification est exactement déterminée (*'âmôn,* « constructeur, architecte »). Héritier de l'impiété de son père, Amon se livra comme lui à l'idolâtrie, et servit « toutes les immondices qu'avait servies son père, et les adora ». IV Reg., XXI, 21. Il le dépassa même en irréligion. II Par., XXXIII, 23. Après deux ans d'un règne sans gloire et rempli de ces iniquités (642-641), il tomba victime d'une odieuse machination, et fut assassiné à l'âge de vingt-quatre ans, dans son palais, par ses propres serviteurs. IV Reg., XXI, 23; II Par., XXXIII, 24. Cet attentat souleva l'indignation publique, et le peuple fit justice des meurtriers. Pour Amon, il fut enseveli, comme Manassès, dans le jardin d'Oza, IV Reg., XXI, 26, qui entourait la maison de plaisance qu'il possédait hors de la ville, dans une situation inconnue. IV Reg., XXI, 18. Il eut pour successeur son fils Josias.

P. RENARD.

2. AMON, gouverneur de Samarie au temps d'Achab. III Reg., XXII, 26; II Par., XVIII, 25. Il reçut du roi l'ordre de garder dans une dure prison le prophète Michée.

3. AMON, Chananéen. II Esdr., VII, 59. Il est appelé Ami. I Esdr., II, 57. Voir AMI.

AMONA (hébreu : *Hămônâh ;* Septante : Πολυάνδριον). Ce mot signifie « multitude ». Ézéchiel, XXXIX, 16, appelle ainsi la ville située dans la vallée de Hamon-Gog (hébreu : *Gê' Hămôn Gôg ;* Septante : Γαὶ τὸ πολυάνδριον τοῦ Γώγ ; Vulgate : *Vallis multitudinis Gog,* Ezech., XXXIX, 11, 15), où seront ensevelies les troupes innombrables de Gog après leur défaite. Cette vallée était, d'après le ỷ. 11, « la vallée des voyageurs, à l'est de la mer. » La mer n'est pas désignée d'une manière précise : c'est la mer Méditerranée, d'après Calmet et Hengstenberg; la « vallée des voyageurs » est la plaine de Mageddo, qui était la grande route commerciale de la Palestine et le champ de bataille où de tout temps se sont livrés des combats importants, depuis les Égyptiens et les Assyriens jusqu'à Napoléon Ier; la cité d'Amona est la ville de Mageddo, qui fut appelée plus tard par les Romains *Legio* (aujourd'hui el-Ledjoun), nom presque synonyme d'Amona, « multitude. » On objecte contre cette explication que la mer dont parle le prophète ne saurait être la Méditerranée, parce que, dans ce cas, les mots « à l'est de la mer » n'auraient aucun sens, puisque toutes les vallées de la Palestine étaient à l'est de la Méditerranée.

Le Targum et un certain nombre de commentateurs pensent que la mer dont il est ici question est celle de Génésareth, c'est-à-dire le lac de Tibériade, que les Hébreux désignaient sous le nom de mer. Beaucoup de modernes croient qu'il s'agit de la mer Morte, et que les mots : « la vallée des voyageurs, » indiquent la grande route commerciale de Damas à la péninsule de l'Arabie, correspondant probablement à la route actuelle des pèlerins (Derb el-Hadj), allant de la même ville à la Mecque (voir la carte, col. 490). « La vallée où le carnage s'accomplit est au delà de la mer Morte, c'est-à-dire en un lieu profane, » dit M. Le Hir, *Les trois grands prophètes,* in-12, Paris, 1877, p. 347. D'après son explication, qui est celle d'un grand nombre d'autres interprètes, « tous ces noms, Amona, etc., sont symboliques. Les efforts que l'on a faits pour appliquer cette prophétie à la chute des Chaldéens (Ewald), de l'armée de Cambyse (dom Calmet) ou d'Antiochus Épiphane et de ses armées (Jahn), sont superflus et contredisent l'histoire, ou ne s'accordent pas avec le texte d'Ézéchiel. » *Ibid.* Il est plus probable, en effet, qu'Amona ne désigne pas une ville réelle, mais est un nom figuré de la nécropole où devaient être ensevelies les armées de Gog.

F. VIGOUROUX.

AMORAS ou **AMÔRAÏM.** Comme les *Tannaïtes* avaient pris la Bible pour base de leurs explications, et formé peu à peu le recueil appelé *Mischna,* ainsi les *Amôraïm,* « interprètes, » leurs successeurs, travaillèrent sur la Mischna, et de leurs commentaires, élaborés à Tibériade et dans les écoles de l'Iraq, résultèrent deux ouvrages parallèles, portant chacun le nom de *Ghemara,* « supplément » (de la Mischna) ou de Talmud : le Talmud de Jérusalem, œuvre des docteurs palestiniens, et celui de Babylone, œuvre des docteurs de l'Iraq. Sur les Amôraïm, voir Chiarini, *Théorie du judaïsme,* IIe partie. Le catalogue des principaux docteurs amôraïm qui parlent dans le Talmud est donné dans un autre ouvrage du même auteur : *Le Talmud de Babylone traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monuments de l'antiquité judaïque,* 2 vol. in-18, Leipzig, 1831. Au premier volume, p. 120-126, il en cite soixante-dix-huit, qui pour la plupart ne sont connus que de nom. Un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale, 187, 2°, 11, contient les noms des *auteurs de la Mischna..., du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone.* Sur quelques-uns des principaux Amôraïm, tels qu'Abba Aréka, R. Abina, R. Aschi, R. Chiya, on peut voir des détails spéciaux à l'article qui leur est consacré. Voir Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer,* in-8°, Strasbourg, 1878.

E. LEVESQUE.

1. AMORRHÉENS (hébreu : *'Ĕmôri ;* toujours avec l'article et au singulier, *hâ'ĕmôri ;* Septante : Ἀμορραῖοι), tribu chananéenne, mentionnée la quatrième parmi les onze qu'énumère la table ethnographique, Gen., X, 16, et la plus importante de celles qui occupaient le pays avant l'arrivée des Israélites.

I. *Nom.* — Plusieurs auteurs, acceptant l'étymologie proposée par J. Simonis, *Onomasticon,* donnent à *'Ĕmôri* le sens de « montagnard », d'un mot perdu *'Ĕmôr,* « élévation, mont, » et d'après la signification primitive d'*'âmar,* « élever, » cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 122 : c'est ainsi que le mot *'âmir,* Is., XVII, 6, 9, est généralement traduit par *cacumen,* « sommet ; » les Sep-

tante en ont même fait le nom propre Ἀμοῤῥαῖοι. Les Amorrhéens auraient ainsi été les « Highlanders » de la Palestine, ou habitants des pays hauts, tandis que les Chananéens proprement dits en auraient été les « Néerlandais » ou habitants des pays bas. Cette explication semble appuyée par certains passages de l'Écriture. Ainsi les explorateurs envoyés par Moïse pour examiner la Terre Promise, revinrent en disant : « Amalec habite au midi, l'Héthéen et le Jébuséen et l'Amorrhéen dans les montagnes ; le Chananéen habite près de la mer (la plaine des Philistins) et du Jourdain (vallée du Ghôr). » Num., XIII, 30. Nous lisons dans Josué, V, 1 : « Lorsque tous les rois des Amorrhéens qui habitaient au delà du Jourdain, vers la plage occidentale, et tous les rois de Chanaan qui possédaient les contrées voisines de la grande mer, eurent appris que le Seigneur avait desséché les flots du Jourdain, etc. » Cf. Deut., I, 44 ; Jos., X ; 6 ; XI, 3. De là l'expression de « montagne des Amorrhéens » employée pour désigner le massif méridional de la Palestine. Deut., I, 7, 20.

Il est bon cependant de ne presser ni l'étymologie ni les textes, et il faut reconnaître à ce mot *Amorrhéen* un sens large et un sens strict, qu'il est important de distinguer pour ne pas prêter de contradictions aux auteurs sacrés. Comment se fait-il, en effet, que les Chananéens de Num., XIV, 45, sont appelés Amorrhéens, Deut., I, 44 ; que la ville d'Hébron est attribuée aux Amorrhéens, Jos., X, 5, tandis qu'elle appartenait aux Chananéens d'après Jud., I, 10 ; que l' « hévéen » de Gen., XXXIV, 2, devient amorrhéen, Gen., XLVIII, 22, etc.? Ces difficultés tombent d'elles-mêmes, si l'on assigne au mot Amorrhéen la triple signification suivante, qui ressort du reste tout naturellement des différents passages où nous le lisons dans l'Ancien Testament.

1° Il a le sens général de Chananéen. Après la conquête de la Terre Promise, Josué, dans un dernier discours, demande au peuple s'il entend préférer au Seigneur « les dieux de ces Amorrhéens dont il occupe la terre ». Jos., XXIV, 15, 18 ; Jud., VI, 10. Sous Samuel on fait remarquer qu'à une certaine époque « la paix existait entre Israël et l'Amorrhéen ». I Reg., VII, 14, etc. Ce sens large est surtout employé quand il s'agit des idoles et de l'impiété des peuples vaincus par Israël, et dont il ne suivit que trop souvent les funestes exemples. III Reg., XXI, 26 ; IV Reg., XXI, 11 ; Ezech., XVI, 3, 45. Il est possible du reste que ce nom, appliqué d'abord à une tribu ou à une région déterminées, ait pris plus tard dans l'usage une plus grande extension, et ait fini par désigner l'ensemble des populations chananéennes ; c'est ainsi que les *Alemanni* ont donné leur nom à l'Allemagne, et que le continent africain doit le sien à la province septentrionale d'Afrique. Cette explication est d'autant plus admissible, que les Amorrhéens paraissent avoir été le plus important des peuples chananéens.

2° Ce nom indique plus strictement les principaux habitants de la Palestine méridionale. Avant comme pendant la conquête, nous voyons les Amorrhéens établis sur les points les plus avantageux de la contrée, à Asasonthamar ou Engaddi, dominant ainsi tout le rivage occidental de la mer Morte, Gen., XIV, 7 ; à Hébron, Gen., XIV, 13 ; à Lachis, à Jérimoth et à Églon, Jos., X, 5, dominant la Sephéla, et défendant l'accès de leurs montagnes. Ils sont mentionnés avec les Héthéens et les Jébuséens comme occupant le sud de Chanaan. Num., XIII, 30. Il est à remarquer d'ailleurs que, dans les vingt endroits où l'Écriture énumère les différents peuples de ce pays, elle distingue formellement l'Amorrhéen du Chananéen. Cf. Gen., XV, 21 ; Exod., III, 8 ; XIII, 5 ; XXIII, 23 ; XXXIII, 2 ; XXXIV, 11 ; Num., XIII, 30 ; Deut., VII, 1 ; XX, 17 ; Jos., III, 10 ; V, 1 ; IX, 1 ; XI, 3 ; XII, 8 ; XXIV, 11 ; Jud., III, 5 ; I Esdr., IX, 1 ; II Esdr., IX, 8 ; Judith, V, 20.

3° Enfin ce nom désigne positivement les deux royaumes de Séhon et d'Og, « les deux rois des Amorrhéens, » à l'orient de la mer Morte et du Jourdain. Deut., III, 8, 9 ; IV, 46, 47 ; Jos., II, 10 ; IX, 10 ; XXIV, 12.

II. *Pays.* — Le pays des Amorrhéens, appelé par Josèphe ἡ Ἀμωρῖτις, *Ant. jud.*, IV, VII, 3 ; ἡ Ἀμοραῖα, *ibid.*, V, I, 1, était connu des Égyptiens sous le nom de , *Amar*, ou encore *Amaûr*. Cf. P. Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, Paris, 1876, p. 24. Il comprenait deux contrées distinctes, de chaque côté du Jourdain. Voir la carte (fig. 122).



L. Thuillier, del[t]

122. — Carte du pays des Amorrhéens.

1° Pays cisjordanien. La première mention qui est faite des Amorrhéens, Gen., XIV, 7, nous les montre occupant, à l'ouest de la mer Morte, le territoire d'Asasonthamar, c'est-à-dire, d'après II Par., XX, 2, Engaddi, ville célèbre par ses vignes, Cant., I, 13, ses palmiers et son baume. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2. Plus haut, dans cette gracieuse vallée qui, entre deux chaînes de vertes collines, parsemées de bouquets d'oliviers, porte la ville d'Hébron, Abraham en rencontrait qui se faisaient ses alliés. Gen., XIV, 13. Au moment de la conquête, l'Écriture parle des cinq rois amorrhéens de Jérusalem, d'Hébron, de Jérimoth (*Khirbet-Yarmouk*, au nord-est de Beit-Djibrin), de Lachis (*Oumm el-Lakis*), et d'Églon (*Khirbet-Adjlân*, située, comme la précédente, à l'ouest de Beit-Djibrin). Jos., X, 5. Une partie de la tribu campait même aux environs d'Accaron (*Akir*) et de Joppé (Jaffa), puisqu'elle refoula les Danites dans la montagne. Jud., I, 34. Enfin leur frontière s'étendait, au midi, jusqu'à « la montée du Scorpion » (voir ACRABIM), Jud., I, 36, et allait peut-être, au nord, jusque vers Sichem. Gen., XLVIII, 22.

Les Amorrhéens occupaient ainsi principalement ce qu'on appelle les montagnes de Judée. Cette contrée, qui comprend le double versant de la Méditerranée et de la mer Morte avec une partie de celui du Jourdain, commence, du côté de l'ouest, par une région basse, formant comme le premier étage du massif orographique, et composée de collines peu élevées, séparées par de grandes

plaines et admirablement disposées pour servir de forteresses. Au-dessus, les sommets les plus élevés, aujourd'hui assez arides et de forme généralement conique, sont séparés par d'étroits ravins, dont quelques-uns sont très profonds, où se précipitent dans la saison des pluies de rapides torrents. Moins fertile naturellement que le reste de la Palestine, ce pays était néanmoins riche en pâturages, en blé, en fruits et surtout en vin.

2° Pays transjordanien. Les Amorrhéens, à l'est du Jourdain, formaient deux royaumes. Au midi, celui de Séhon, compris entre l'Arnon, le Jaboc et le Jourdain, se trouvait comme dans une presqu'île, suivant la juste comparaison de Josèphe, *Ant. jud.*, IV, v, 2. Il avait pour capitale Hésébon (*Hesbân*). Num., XXI, 24-26; Deut., II, 26-37; Jos., XII, 2-3. Celui du nord, capitale Édraï (aujourd'hui *Der'ât*), était situé, d'un côté, entre le Jaboc et l'Hermon; de l'autre, entre le Jourdain et le Djébel Haurân, confinant à la Syrie de Damas. Il portait le nom de royaume de Basan, et était gouverné par Og, « de la race des géants, et qui habitait à Astaroth et à Édraï. » Jos., XII, 4; Num., XXI, 33. Il comprenait ainsi la moitié du pays de Galaad, Jos., XII, 5; la Gaulanitide, le *Djaulân* actuel, « la région d'Argob (c'est-à-dire le *Ledjah* actuel, l'ancienne Trachonitide, suivant certains auteurs, ou la plaine du Hauran, *En-Nouqra,* selon d'autres), avec ses soixante villes. » Voir ARGOB. « Toutes les villes étaient munies de murs très hauts, de portes et de traverses, sans compter d'innombrables villes qui n'avaient pas de murs. » Deut., III, 4, 5. Selcha ou Salécha (aujourd'hui *Salkhad*) était un des forts avancés du côté de l'est. Deut., III, 10; Jos., XII, 5.

Ces deux royaumes, dans leur ensemble, s'étendaient ainsi depuis l'Arnon jusqu'au grand Hermon. Deut., III, 8; Jos., XII, 1. Tout ce pays est un immense plateau, de 750 à 900 mètres d'altitude au-dessus de la Méditerranée, n'ayant l'apparence de montagne que par sa berge occidentale, qui descend en gradins vers le lac de Tibériade et le Jourdain, et tombe à pic dans la mer Morte. Il est coupé, dans toute son épaisseur, par trois grands torrents : le Yarmouk (*Chéri'at el-Mandhoûr*), le Jaboc (*Nahr Zerqa*) et l'Arnon (*Ouadi el-Modjib*), qui divisent les hautes terres en fragments inégaux. En outre, des ouadis secondaires ravinent profondément les massifs rocheux et les sculptent en promontoires des formes les plus variées, mais dont le sommet, çà et là revêtu de laves basaltiques, semble de loin se confondre en une table uniforme, à peine dépassée par quelques pointes pyramidales. Cf. E. Reclus, *Asie antérieure,* p. 708. La contrée septentrionale, le Djaulân, n'a que des *tells,* buttes ou monts isolés, alignés du nord au sud, et échelonnés du côté du Jourdain. Un large fossé, le Yarmouk, dont les branches s'étendent au nord jusqu'au versant oriental de l'Hermon, et à l'est jusqu'au Djébel Hauran, la sépare d'un pays plus montueux, l'Adjloun, bien arrosé par les affluents directs du Jourdain, et parsemé de prairies comme la Galilée n'en eut jamais dans ses plus beaux temps. Le Jaboc vient ensuite couper en deux les anciens monts de Galaad, décrivant dans sa course une demi-ellipse d'environ 110 kilomètres. Enfin du Jaboc à l'Arnon s'étend le Belka avec ses magnifiques pâturages, ses collines boisées, ses villes nombreuses, ses monuments mégalithiques. Voir AMMON, MOAB, GALAAD, BASAN.

La région dont nous venons de décrire la physionomie générale se termine au nord-est par l'Auranitide ou le Hauran, pays remarquable autant par sa nature géologique que par le nombre infini et l'aspect tout particulier des sites ruinés qu'il renferme. Il se divise en trois parties distinctes. C'est d'abord un massif de montagnes volcaniques, le Djébel Hauran, semblable à la chaîne des Puys d'Auvergne. Plusieurs cônes, rouges comme les blocs calcinés sortis des fours, « s'alignent sur une longueur de dix kilomètres en une batterie de volcans; c'est de là que sont sorties les énormes coulées qui forment une mer de laves, l'Argob des Hébreux, s'allongeant vers le nord-ouest, dans la direction de Damas. » E. Reclus, *ouv. cité,* p. 699. Cette seconde partie, ou *Ledjah,* n'est ainsi qu'une vaste nappe de matières fondues, qui s'est craquelée dans tous les sens en se refroidissant, coupée par des crevasses profondes et un labyrinthe de défilés. Enfin « la pente du Hauran », *En-Nouqrat el-Haurân,* forme, à l'ouest, une plaine fertile, ondulée et parfois bien cultivée, couverte de villes.

Au dire des voyageurs qui ont exploré cet étrange pays, c'est bien celui d'un peuple de géants, la contrée des Rephaïm; et les nombreux monuments que le temps y a conservés sont les perpétuels témoins de la véracité du récit biblique. Parmi les anciennes habitations qu'il renferme, on peut en distinguer quatre sortes : 1° Les demeures des troglodytes, c'est-à-dire des grottes artificielles de 9 à 10 mètres de long sur 6 mètres de large et 3 mètres de haut, précédées d'une petite cour où l'on avait accès par une porte de pierre. 2° Des villages souterrains, dans lesquels on pénétrait par une tranchée profonde, qui se continuait par des passages ou rues de 5 à 7 mètres de large, flanquées d'habitations souterraines. On en trouve précisément un semblable à Der'at (*Édraï*), une des résidences d'Og, roi de Basan. Cf. G. Schumacher, *Across the Jordan,* Londres, 1886, p. 135-148, plan, p. 136. 3° Des chambres creusées dans la surface du plateau rocheux et couvertes d'une solide voûte en pierre. 4° Enfin des maisons de pierre construites en blocs de basalte parfaitement taillés. Cf. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* Berlin, 1860, p. 44 et suiv.

Quoique abandonnées et désertes depuis des siècles, les villes et bourgades de ce pays se sont bien conservées. Leur nombre et leurs ruines répondent à la description qu'en fait la Sainte Écriture. « Quelque mystérieux et incroyable que cela paraisse, dit J. L. Porter, *j'ai vu* de mes propres yeux que cela est littéralement vrai. Les cités sont encore là aujourd'hui. Quelques-unes portent encore les anciens noms mentionnés dans la Bible. » *The Giant cities of Bashan,* Londres, 1872, p. 13. Qu'il nous suffise de citer Salkhad, Bosra, Der'at, El-Qanaouât (Canath), Chaqqa, El-Mousmiyéh. Cette multitude de villes et de villages, debout au milieu de ces tristes solitudes, a quelque chose de fantastique et de désolé, qui fait sur l'âme du voyageur une impression indéfinissable. La conservation de ces cités primitives s'explique par la nature de leur construction. Les maisons sont faites en blocs épais de pierres basaltiques, et les portes elles-mêmes sont formées d'une seule dalle de six pieds de haut et d'un pied d'épaisseur, roulant sur deux forts pivots taillés dans la dalle même et insérés dans l'épaisseur des parois.

M. Maspero, d'après Brugsch, dit qu'une des tribus amorrhéennes « avait poussé jusque dans la vallée de l'Oronte, et s'appuyait sur la célèbre Qodshou (Cadès) ». *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., Paris, 1886, p. 185. Ne pouvant décrire ici que dans ses grandes lignes le territoire des Amorrhéens à l'est du Jourdain, nous renvoyons pour les détails aux ouvrages suivants : C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 106-156, 178-196; H. B. Tristram, *The Land of Moab,* Londres, 1874; G. Schumacher, *Across the Jordan,* Londres, 1886; J. L. Porter, *The Giant cities of Bashan,* Londres, 1872; p. 9-97; J. G. Wetzstein, *ouv. cité;* G. Schumacher, *The Jaulân,* Londres, 1888, ou dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. IX, 1886. Outre la carte ci-jointe, voir celles des tribus de RUBEN, de GAD et de MANASSÉ oriental.

III. *Histoire.* — Les renseignements qui nous restent sur les Amorrhéens cisjordaniens avant l'arrivée des Israélites sont peu nombreux. Ceux qui habitaient Asasonthamar ou Engaddi furent battus par Chodorlahomor et ses alliés. Gen., XIV, 7. Déjà Abraham avait trouvé des amis parmi ceux d'Hébron. Gen., XIV, 13. Unis aux Amalécites,

ils repoussèrent la première invasion que, du désert, les Hébreux tentèrent dans le pays de Chanaan malgré l'ordre formel de Dieu : « Ils poursuivirent ceux-ci comme les abeilles ont coutume de poursuivre. » Deut., I, 43-44. Attirés par les riches contrées qui s'étendent à l'est de la mer Morte et du Jourdain, ils y fondèrent les deux royaumes dont nous avons parlé. Num., XXI, 26.

Les Israélites, arrivés au torrent d'Arnon, qui séparait les Moabites des Amorrhéens, se virent obligés de traverser du sud au nord le territoire de Séhon. Ils lui envoyèrent donc des messagers pour lui demander la permission de passer, promettant « de ne pas se détourner dans les champs et dans les vignes, de ne pas boire l'eau des puits, mais de l'acheter à prix d'argent, comme tous les aliments dont ils auraient besoin, enfin de marcher par la route royale (le *Derb es-Soultân*, expression encore employée en Orient) jusqu'à ce qu'ils eussent franchi les frontières ». Num., XXI, 22; Deut., II, 26-29; Jud., XI, 19. Sourd à des propositions si raisonnables, le roi leur refusa le passage, et, rassemblant son armée, marcha contre eux dans le désert. La bataille eut lieu à Jasa. Num., XXI, 23; Deut., II, 32. Dieu, qui avait défendu à son peuple d'entrer en lutte avec les Iduméens, les Moabites et les Ammonites, Deut., II, 5, 9, 19, parce qu'ils lui étaient unis par les liens du sang, lui ordonna d'attaquer les Amorrhéens et de s'emparer de leur pays. Deut., II, 24. Les tribus chananéennes étaient, en effet, vouées à l'extermination à cause de leurs iniquités. Gen., XV, 16. La défaite de Séhon fut complète. Frappé sans quartier avec tout son peuple, il vit tomber entre les mains des Israélites le territoire qu'il avait lui-même enlevé aux enfants de Moab et d'Ammon. Num., XXI, 24-26; Deut., II, 33-37. Josèphe donne de la bataille un récit plus détaillé, *Ant. jud.*, IV, V, 2. Cette première conquête des Hébreux et surtout la prise d'Hésébon, capitale du royaume, donnèrent lieu à un chant dont quelques strophes nous ont été conservées. Num., XXI, 27-30. Séhon eut peut-être pour alliés les Madianites avec leurs cinq chefs, appelés ses vassaux. Jos., XIII, 21; Num., XXXI, 8. L'occupation de Jazer, ville importante, située au nord d'Hésébon et à l'ouest de Rabbath-Ammon, vint compléter pour Israël la conquête du premier royaume amorrhéen, en lui préparant la voie pour s'emparer du royaume septentrional.

S'avançant au delà du Jaboc, dans le pays de Galaad, les vainqueurs entrèrent sur les domaines d'Og, roi de Basan. Celui-ci vint à leur rencontre avec tout son peuple, et leur présenta la bataille à Édraï. Battu comme Séhon, il laissa aux conquérants les riches contrées que nous avons décrites. Num., XXI, 33-35; Deut., III, 1-7. Moïse distribua les terres des deux rois amorrhéens aux tribus de Ruben, de Gad, et à la demi-tribu de Manassé. Num., XXXII, 33; Jos., XIII, 8-13.

Quand les Hébreux eurent franchi le Jourdain, pris la ville de Jéricho, dont la chute entraîna celle de Haï, de Béthel, de Sichem même, au cœur du pays, les Chananéens qui habitaient le sud furent remplis d'effroi en présence de ces succès et au bruit des prodiges que Dieu avait opérés en faveur de son peuple. Jos., V, 1. Pour arrêter les progrès des envahisseurs, les rois le plus immédiatement menacés se coalisèrent. Le plus puissant d'entre eux, Adonisédec, roi de Jérusalem, se mettant à leur tête, appela Oham, roi d'Hébron; Pharam, roi de Jérimoth; Japhia, roi de Lachis, et Dabir, roi d'Églon, non pas pour attaquer Josué lui-même, mais bien les Gabaonites, qui s'étaient volontairement soumis à ce dernier. Ils vinrent camper autour de la ville de Gabaon et l'assiégèrent. Prévenu du danger que couraient ses alliés, Josué, encore à Galgala, forçant la marche de ses troupes, arriva dans une seule nuit, et tomba à l'improviste sur les Amorrhéens confédérés. Au lever du soleil, les Israélites étaient au pied des montagnes de Gabaon. Pleins d'ardeur et forts de la protection divine, ils mirent les ennemis en fuite et en firent un grand carnage. Ceux-ci avaient pris la direction de l'ouest pour gagner, après un certain détour, la plaine de Saron. La débandade, commencée sur la longue montée qui va de Gabaon à Béthoron-le-Haut (*Beit-'Our el-Fôqa*), s'acheva sur la descente qui conduit à Béthoron-le-Bas (*Beit-Our et-Tahta*). Une grêle de pierres, lancée par le ciel, fit plus de victimes que l'épée des Israélites. Arrivé au sommet du défilé où se trouve Béthoron-le-Haut, Josué vit au-dessous de lui l'armée amorrhéenne fuyant en toute hâte et dans la plus grande confusion. C'est à ce moment solennel qu'il prononça ces paroles mémorables : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon; et toi, lune, dans la vallée d'Aïalon. » Et le soleil fut immobile et la lune s'arrêta, jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis. Les cinq rois confédérés s'étaient enfuis et cachés dans une caverne de Macéda, probablement sur les dernières pentes des montagnes, au bord de la Sephéla. Josué les fit saisir et mettre à mort; puis, après avoir exposé jusqu'au soir leurs cadavres suspendus à cinq poteaux, il les jeta dans la



123. — Tête d'Amorrhéen. Bristish Museum.

caverne où ils s'étaient cachés, et plaça de grandes pierres à l'entrée de la grotte. Jos., X, 1-27. La manière dont le vainqueur traite les rois vaincus était commune dans l'antiquité. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 187, n. 2. La défaite des princes amorrhéens mit d'un seul coup entre les mains des Hébreux la partie de Chanaan qui s'étend des montagnes d'Éphraïm au désert du midi. Jos., X, 28-42.

Vaincus, les Amorrhéens, aussi bien que les autres Chananéens, ne furent pas complètement exterminés. Ils demeurèrent au milieu des Israélites, qui s'unirent à eux par des mariages et trop souvent se laissèrent aller à imiter leur idolâtrie. Jud., III, 5-7. Salomon leur imposa des tributs et des corvées. III Reg., IX, 20-21; II Par., VIII, 7-8. Après la captivité, les Juifs eurent avec eux des liaisons qu'Esdras s'appliqua à briser. I Esdr., IX, 1-2; X.

Les monuments égyptiens mentionnent quelques victoires des Pharaons sur les Amorrhéens, principalement sur ceux de la vallée de l'Oronte, sous Séti Ier et Ramsès II. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., p. 214-215, 220; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1882, t. II, p. 232.

IV. *Mœurs, religion, langue.* — La Bible n'indique aucun caractère particulier qui distingue les Amorrhéens des autres peuples chananéens. Le prophète Amos, les prenant en quelque sorte pour types de ces derniers, compare leur taille à celle des cèdres, et leur force à celle du chêne, II, 9, rappelant, par cette hyperbole poétique, l'impression qu'ils avaient produite sur les explorateurs

envoyés par Moïse. Num., XIII, 33, 34. Les artistes égyptiens, qui se sont appliqués à reproduire avec exactitude la physionomie des races vaincues et les traits des rois prisonniers, nous représentent (fig. 123) les Amorrhéens avec de longs cheveux noirs serrés autour de la tête par une bandelette souvent ornée de petits disques. La barbe est allongée en pointe, et le vêtement consiste en une longue tunique fermée, avec des manches courtes, et retenue à la taille par une ceinture dont les bouts sont pendants. Leurs armes sont l'arc et le bouclier oblong. C'est ainsi qu'on les voit sur les monuments de Médinet-Abou (fig. 124), et sur certains fragments antiques provenant du palais de Ramsès III, à Tell el-Yahudéh, dans la Basse-Égypte. Cf. H. G. Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, Londres, p. 85, et planche VI.



124. — Captif amorrhéen, Temple de Médinet-Abou.

M. Flinders Petrie, dans les fouilles qu'il a commencées en 1890 à *Tell el-Hésy*, sur la rive gauche de l'ouadi de même nom et au sud-ouest de Beit-Djibrin, a cru retrouver le site de Lachis, ancienne ville amorrhéenne, généralement placée un peu plus loin, à *Oumm el-Lakis*. Il a découvert des murs antiques qui rappellent les vieilles et fortes cités dont parle l'Écriture, Num., XIII, 29, et un grand nombre de poteries qui seraient les plus curieux spécimens de l'art amorrhéen. Voir, pour les détails, son ouvrage, *Tell el-Hesy* (*Lachish*), in-4°, Londres, 1891, et *Palestine Exploration Fund, Quarterly statement*, 1890, p. 159-170, 219-246; 1891, p. 97, 207, 282-298. Voir LACHIS.

La religion des Amorrhéens ne différait pas de celle des Chananéens en général. Cependant, comme nous l'avons fait remarquer, c'est leur nom qui est le plus souvent cité quand il s'agit de l'idolâtrie et des iniquités de ces peuples. Cf. Ezech., XVI, 3, 45. Une des résidences du roi Og, Astaroth-Carnaïm ou Astarté aux deux cornes, rappelle le nom d'une des principales divinités de ce pays, Astarté, qu'on représente quelquefois avec un croissant d'or au-dessus de la tête. De même Baal entre dans la composition de certains noms de villes, comme Baal-Gad, Baal-Hazor, Baal-Méon, etc.

Les Amorrhéens devaient également parler la même langue que les autres habitants de Chanaan. Un seul mot particulier nous a été conservé : c'est le nom qu'ils donnaient au mont Hermon, Sanir (*Šenir*), Deut., III, 9, et qu'on retrouve dans les inscriptions assyriennes sous la forme *Sa-ni-ru*. Cf. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 104. A. LEGENDRE.

2. **AMORRHÉENS (MONT DES).** Moïse, dans le Deutéronome, I, 7, appelle ainsi, non pas une montagne particulière, mais le pays montagneux qu'habitaient les Amorrhéens, à l'est du Jourdain, avant d'en avoir été chassés par les Israélites.

AMORT Eusèbe, théologien catholique allemand, né le 15 novembre 1692, à Bibermühle, près de Tolz, en Bavière, mort à Polling, le 5 février 1775. Il entra encore jeune au monastère des chanoines réguliers de Polling, et y devint, en 1717, professeur de philosophie, puis de théologie. Plus tard, le cardinal Lercari se l'attacha comme théologien, et son séjour à Rome lui permit d'acquérir beaucoup de connaissances qu'il utilisa à son retour, en 1735, dans son couvent, qu'il ne quitta plus jusqu'à sa mort, en 1775. Parmi les nombreux ouvrages qui l'ont rendu célèbre comme théologien et canoniste, nous n'avons à citer que sa *Demonstratio critica religionis catholicæ*, in-f°, Venise, 1744, qui touche à diverses questions scripturaires. Voir A. von Savioli-Corbelli, *Ehrendenkmal des Eus. Amort. Gedächtnissrede in einer öffentl. Versammlung der Akademie der Wissenschaften 1777 zu München gehalten*; Baader, *Das gelehrte Bayern*, Nuremberg, 1804, t. I, p. 20; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. I, col. 754.

1. **AMOS** (hébreu : עָמוֹס, *'Amôs*, « porteur »; Septante : Ἀμώς) qu'il ne faut pas confondre avec Amos (hébreu : אָמוֹץ, *'Âmôṣ*) père d'Isaïe, est le troisième des petits prophètes.

I. *Vie d'Amos.* — Amos, originaire de Thécué (Am., I, 1), était un pasteur (*nôqêd*) qui, de plus, cultivait les sycomores, dont il vendait les fruits (Am., VII, 14, *bôlês* = κνίζων, *distringens*). Voir THÉCUÉ et SYCOMORE. Il paissait donc un troupeau, le sien peut-être, lorsqu'il fut envoyé de Dieu en Israël pour y prophétiser. Il alla à Béthel, où était le sanctuaire national, Am., VII, 13, le centre du culte des veaux d'or, et il y remplit sa mission. Là il rencontra dans la personne d'Amasias, sacrificateur de Béthel, un violent contradicteur. Dénoncé par lui à Jéroboam II et invité à retourner en Juda : « Je suis un simple berger sans culture littéraire, répondit-il, mais enfin pourtant je suis un envoyé de Jéhovah. » Cf. Am., VII, 14-15. Il prédit ensuite à Amasias qu'il mourrait en pays étranger, que les siens subiraient la mort et la honte, et qu'Israël serait emmené en captivité. Am., VII, 10-17. Après cet épisode, on ne sait ce qu'il devint. Pseudo-Épiphane, *De vitis prophet.*, t. XLIII, col. 405, et pseudo-Dorothée racontent qu'il fut frappé aux tempes d'une massue (*clava*; autre leçon : *clavo*), qu'il fut porté mourant à Thécué, et qu'il y expira deux jours après; mais ces détails nous paraissent une légende sans autorité.

II. *Date et caractère de sa prophétie.* — Amos prophétisa sous les rois Ozias de Juda et Jéroboam II d'Israël, Am., I, 1, entre l'an 804 et l'an 779, par conséquent. Il accomplit sa mission très probablement vers la fin du règne de Jéroboam II, car plusieurs textes supposent les victoires de ce prince. L'indication : « deux ans avant le tremblement de terre, » Am., I, 1, ne dit absolument rien pour nous, puisqu'on ignore la date de ce tremblement de terre, d'ailleurs célèbre. Zach., XIV, 5. Le royaume d'Israël, à cette époque, était puissant et riche. Il n'avait plus à craindre les Syriens, ses voisins redoutables. IV Reg., XIII, 7. A Joas, heureux déjà dans ses guerres, avait succédé un roi plus brave encore; Jéroboam II avait rendu à Israël ses frontières, depuis l'entrée d'Émath jusqu'au torrent du désert. IV Reg., XIV, 25, selon la parole de Jonas. L'Assyrie avait-elle contribué à ce relèvement d'Israël? Quelques-uns le pensent, et le « sauveur » dont il s'agit IV Reg., XIII, 5, serait, selon eux, Rammanirari III. G. Brunengo, *L'impero di Babilonia et di Ninive*, Prato, 1885, t. I, p. 418 et suiv. Quoi qu'il en soit, le royaume du Nord avait atteint l'apogée de sa gloire. Mais il s'en fallait beaucoup que l'état moral et religieux répondît à ce grand éclat. A cet égard, c'était une vraie décadence : les riches et les grands opprimaient les pauvres par des exactions et

des injustices, par le vol et l'usure; les marchands faussaient les mesures : ils faisaient l'épha aussi petit et le sicle aussi grand que possible, Am., VIII, 5, 6; tous se livraient à l'orgueil, au luxe, à la vie molle et voluptueuse. D'autre part, l'idolâtrie dominait partout : on sacrifiait sur les hauts lieux; à Béthel, dans le petit temple élevé par le roi (*miqdaš mélek*), on adorait Jéhovah sous la figure d'un jeune taureau d'or; de même à Galgala. Am., IV, 4. On allait en pèlerinage sur les frontières à Bersabée. Am., V, 5. On observait les fêtes, on offrait des holocaustes, on payait les dîmes, sans doute, mais sans esprit de vérité et de justice. On conçoit que l'habileté et l'activité guerrière de Jéroboam II n'aient pu arrêter la décadence. Elle devait se précipiter. La perte était certaine.

Ce fut à cette date et dans ces conditions que parut Amos. Il vint de Juda, trait déjà caractéristique; il se rendit à Béthel, en plein centre d'idolâtrie. Dieu lui avait confié une double mission : reprocher à Israël ses infidélités à la loi, et lui dénoncer un châtiment devenu inévitable. Il remplit cette mission comme il convenait. Il parlait durement, sans voiler le crime, sans dissimuler la punition, sans crainte. Ses discours étaient brefs, pleins d'images. Il les répétait sans doute. Il avait des visions qu'il exposait comme il les avait eues. On s'imagine aisément la profonde impression qu'il dut produire sur Israël. L'épisode d'Amasias rapporté plus haut en est une preuve. Am., VII, 10-21. Son ministère de terreur fut très court, à ce qu'il semble. Il était terminé deux ans avant le tremblement de terre dont il est parlé, Am., I, 1. Amos était sans doute retourné à Thécué.

M. Renan a dénaturé le caractère et la mission de ce prophète. Amos, selon lui, « fut l'interprète des protestations de la démocratie théocratique contre les nécessités d'un monde qui échappait chaque jour aux rêves enfantins. » Ce fut « la première voix de tribun que le monde ait entendue... On peut dire que le premier article de journaliste intransigeant a été écrit 800 ans avant J.-C., et que c'est Amos qui l'a écrit... Il y a beaucoup d'exagération dans le tableau qu'il trace des crimes qui se commettaient dans Samarie. Homme d'opposition à outrance, Amos voit tout en noir... » *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1889, t. II, p. 425, 431; cf. 432, 434, 436. Rien ne justifie ces appréciations. Tout ce que l'on peut savoir d'Amos les contredit. S'il fut l'interprète de protestations, ce fut des protestations de Dieu, comme il le dit lui-même. S'il fut homme d'opposition, c'est sur l'ordre de Dieu, et, à cet égard, il a conquis notre admiration. Quant à l'exagération de ses peintures morales, elle n'existe pas : M. Renan sait-il mieux qu'Amos, un contemporain, ce qu'il en était des mœurs et de la société de ce temps? — Aucun autre rationaliste n'a osé traiter Amos avec cette injustice.

III. *Authenticité de la prophétie d'Amos.* — Rentré en Juda, Amos voulut mettre ses prophéties par écrit. Il rédigea donc le livre tel que nous l'avons aujourd'hui. A quelle date, on ne le sait pas au juste. Il paraît bien que ce fut après le tremblement de terre. Am., I, 1. Qu'il soit l'auteur de ce livre, c'est ce qui est prouvé : 1° par la tradition tant juive que chrétienne; 2° par le style du livre lui-même, qui est, par les tournures et les images qui le distinguent, celui d'un berger, comme était Amos; 3° par l'affirmation explicite qu'il contient, Am., VII, 1, 4, et VIII, 1 (« Jéhovah m'a montré ces choses »); VII, 2, 5, 8; VIII, 2; IX, 1. L'emploi du style indirect, Am., I, 1, 2 (« Paroles d'Amos », etc.); VII, 14 (« Et Amos répondant », etc.) n'infirme pas cette dernière preuve. D'ailleurs les adversaires l'avouent : « Il est incontestable, dit Th. Nöldeke (Schenkel's *Bibel-Lexicon*, au mot *Amos*), que l'ouvrage doit être attribué à Amos. Jamais un doute ne s'élèvera à cet égard. » Il s'en est élevé un cependant, car on lit dans M. Vernes, *Les Résultats de l'Exégèse biblique*, Paris, 1890, p. 208 : « Quelques lignes d'Amos... peuvent surnager, mais le corps en doit être sacrifié sans hésitation. » De son côté, M. Renan, *ouvr. cit.*, p. 435, note 2; p. 439, note 1, attribue en général la compilation, ou, si l'on veut, l'extrait des prophètes à des écrivains du Sud, qui l'auraient fait d'une « manière tendencieuse ». Mais ces affirmations ne tiennent pas debout : ce sont des hypothèses. Du reste, elles ont pour cause un préjugé dogmatique connu, la négation de l'existence de la prophétie. Voir, sur l'origine du livre, O. Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos*, Bielefeld et Leipzig, 1872, p. 152-158.

Amos est donc l'auteur de ce petit écrit, et cet écrit est inspiré. Ce point ne fait aucun doute. L'Écriture, en effet, le cite comme tel : Tob., II, 6 : « par le prophète Amos »; cf. Am., VIII, 10; I Mac., I, 41; Act., VII, 42, 43 : « Comme il est écrit dans le livre des prophètes »; voir Am., V, 25, 26; Act., XV, 15, 16, 17 : « Les paroles des prophètes s'accordent avec lui (Pierre), selon qu'il est écrit »; voir Am., IX, 1. Les prophètes postérieurs y font souvent allusion, surtout s'il s'agit des peuples étrangers (O. Schmoller, *ouvr. cit.*, p. 158). Aussi existe-t-il dans toutes les listes canoniques, privées ou officielles. Son inspiration et sa canonicité sont un point de foi.

IV. *Plan et analyse de la prophétie.* — Cet écrit ne renferme pas toutes les prophéties faites par Amos. Il n'en contient que les idées principales, et encore y sont-elles présentées dans un ordre nouveau. R. Cornely, *Introductio in utriusque Test. libros sacros*, II, 2, Paris, 1887, p. 57. — Le plan est simple : une introduction et deux parties. L'introduction est une série d'oracles analogues contre les peuples étrangers et Juda. Ils amènent naturellement les prophéties contre Israël. A leur tour, ces prophéties affectent, les unes la forme de discours, les autres celles de visions. Les discours, comme les visions, sont étroitement unis entre eux : un discours appelle l'autre, et les visions se rattachent aux discours par la similitude du sujet traité. Am., VIII, 4-14, explique la suite des visions. Or ce texte suppose les reproches et les menaces qui sont dans les discours. Tel est le plan du livre en général. Cf. O. Schmoller, *ouvr. cit.*, p. 153, 154. — En voici l'analyse. Introduction, I-II. Inscription, I, 1. Menace générale tirée de Joël, I, 2. Amos reproche à Damas, à Gaza (Philistins), à Tyr, les crimes qu'ils ont commis contre Israël. Il leur prédit le châtiment distinct qui va les frapper, I, 3-10. Il agit de même vis-à-vis d'Édom, d'Ammon et de Moab, trois peuples apparentés, I, II-II, 3. Amos passe de là à Juda, qui sera puni par le fer pour avoir violé la loi et couru après les idoles, II, 4, 5. Il s'arrête ensuite à Israël lui-même. Israël vend le juste pour de l'argent et le pauvre pour une paire de sandales. Il opprime le faible (*'ébyôn*) par l'usure, par les gages qu'il exige de lui. Il est ingrat pour les bienfaits passés. Aussi Dieu ne peut-il le souffrir, et sa colère éclatera avec bruit comme le char qui grince sous le poids du foin qu'il porte, et Israël périra inévitablement, II, 6-16.

Première partie, III-VI : elle contient trois discours. — Premier discours, III, 1-15 : Israël est un peuple choisi, il sera donc puni pour cela des péchés qu'il commet. La punition qu'il mérite est proche. Il renverse tout ordre; il opprime le juste; il accumule dans ses palais tout l'or ravi aux pauvres. Dieu le châtiera : il renversera les palais des grands : maisons d'hiver et maisons d'été; il détruira les autels qui sont à Béthel. — Deuxième discours, IV, 1-13 : Les femmes sont l'origine de tous ces maux. Dures envers les faibles qu'elles oppriment, elles se livrent à la bonne chère. Dieu le jure par sa sainteté, elles seront prises et traînées en captivité. L'idolâtrie est incurable en Israël. La famine, la sécheresse, les sauterelles, la peste et la guerre sont déjà venues pour l'en punir. Il ne s'est pas converti, c'est pourquoi Dieu le frappera plus fort pour l'amener au repentir. — Troisième discours, V, VI : Élégie sur la ruine de la maison d'Israël, V, 1-3. Dieu avait averti Israël de fuir les idoles; il ne l'a pas écouté; il n'a pas pris garde à sa toute-puissance; il s'est

livré à l'injustice, à la haine de ceux qui le reprenaient, au luxe des palais, à la vie sensuelle; aussi partout s'entendra un chant de deuil et partout retentira : « Malheur! malheur! » Il y en a qui désirent le jour de Dieu : ils ne le connaissent pas ; ce jour sera horrible : ce sera comme quand un homme fuyant devant un lion se trouve face à face avec un ours; ou comme si, entrant dans sa maison et s'appuyant contre le mur, un serpent le mord. L'horreur de ce jour ne sera pas diminuée par les sacrifices extérieurs que Dieu a en dégoût, comme le montre l'histoire du séjour dans le désert du Sinaï. Ce jour apportera l'exil au delà de Damas. Malheur aux grands du pays qui se fient à leur force! Ils mènent une vie de plaisir, sans souci du « brisement de Joseph ». Eux aussi iront en exil. Dieu le jure par son âme, il exterminera Israël. Il frappera ville, maisons, et ceux qui les habitent. Un peuple viendra, qui détruira le royaume dans son étendue actuelle. — Ces trois discours s'ouvrent par les mêmes mots : *Sim'û haddâbâr hazzêh*, « Écoutez cette parole. » Am., III, 1; IV, 1; V, 1. On y trouve répétées deux choses : des reproches et des menaces. Il est facile de voir qu'il y a dans ces discours une gradation ascendante.

Deuxième partie, VII-IX : elle comprend cinq visions symboliques, qui ont toutes pour objet la ruine et la chute d'Israël. — Vision des sauterelles, VII, 1-3 : Amos voit des sauterelles dévorant toute l'herbe du pays. A sa prière, Dieu promet que cette vision ne sera pas réalisée. — Vision du feu, VII, 4-6 : Amos voit un feu de justice ravageant l'abîme des mers et Israël, la part de Dieu. Il prie encore, et Dieu promet de ne pas l'envoyer. — Les autres visions révèlent la chute imminente de la maison royale et du royaume. Il n'y a plus d'intercession efficace. — Vision de la truelle (quelques-uns disent du fil à plomb; en réalité d'un crépissage qui est interrompu. Knabenbauer, *Prophet. min.*, p. 314 et suiv.), VII, 7-17 : Amos voit Dieu sur un mur qu'il va cesser de crépir. Israël sera détruit, et la dynastie régnante périra par le glaive. — Épisode d'Amasias, terminé par une prédiction de la captivité. — Vision du crochet à fruits, VIII, 1-14 : Amos voit un crochet préparé pour cueillir les fruits, image de la ruine du pays : à cause des iniquités commises à l'égard des pauvres, Dieu jugera la terre, changera les fêtes en jours de deuil et les chants de joie en plaintes lugubres. Il amènera sur la terre, comme peine suprême, la faim de la parole prophétique. — Vision de Dieu sur l'autel, IX : Amos voit Dieu debout sur l'autel des holocaustes, ordonnant de frapper un chapiteau (Vulgate : *cardinem*) du temple. Tous tombent dans cette chute. Les fuyards périssent par le glaive, la mort les atteint partout. Dieu est puissant. Israël est devenu semblable à un peuple païen. Il ne périra pas cependant tout entier, les pécheurs seuls mourront. Après cela viendra le jour du Seigneur. Il relèvera la maison de David, étendra son règne sur toutes les nations. Un âge d'or apparaîtra. Le peuple choisi reviendra, et jamais plus il ne sera arraché à sa terre : magnifique espérance se levant sur les jours sombres qui viennent d'être prédits. — Voir, sur la division du texte et le sujet traité, Rückert, *Hebräische Propheten*, Leipzig, 1831, p. 69; R. Cornely, *ouvr. cit.*, p. 547-550.

V. *Style d'Amos.* — La langue du livre est pure. Quelques mots s'écartent de l'orthographe ordinaire, ce qu'il faut attribuer ou à une variante de copiste ou à l'existence d'un dialecte plus doux usité dans le Sud. D'ailleurs ces mots sont peu nombreux : *mê'iq* pour *mêṣîq*, II, 13; *bôsês* pour *bôsês*, V, 11 ; *metâ'êb* pour *metâ'êb*, VI, 8; *mesârêf* pour *mešârêf*, VI, 10; *yishâq* pour *yiṣḥâq*, VII, 9, 16; *nisqâh* pour *nišqe'âh*, VIII, 8 (F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1873, p. 167). Elle a plusieurs expressions qui ne se trouvent que là : IV, 6, « la propreté des dents » ; IV, 13, « créant le vent » ; V, 11 (*bôsês*); VII, 7, 8 (*'ănâk*, *stannatio*); VII, 9, « les hauts lieux d'Isaac » (Vulgate : « les hauts lieux de l'idole »); VII, 14, *bôlês*, « ouvrant, fendant » ; VII, 16, « la maison d'Isaac » (Vulgate : « la maison de l'idole »). Les images abondent. « Nulle part ailleurs chez les prophètes, dit H. Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, Gœttingue, 1878, t. I, p. 84, on ne rencontre tant de souvenirs de la vie champêtre, exprimés avec la vérité et l'originalité la plus pure, et aussi avec une inépuisable richesse. » G. Baur a signalé toutes ces images. Indiquons au hasard, I, 2; II, 13; III, 12; IV, 13 (Dieu); IX, 6; V, 16, 17; V, 18, 19, « le jour de Jéhovah »; VI, 4-6 (vie des grands); IV, 1-3 (grandes dames samaritaines); VIII, 8-14 (invasion assyrienne); VIII, 2-3; IX, 2-5, 13-15 (âge d'or). Jeux de mots : V, 5 (*hagilgâl gâlôh yiglêh*, « Galgala sera emmenée captive »); VIII, 2 (*qâyis... bâ' haqqêṣ*); VI, 7 (*vesâr mirzâḥ serûḥîm*). Il résulte de là un style clair, vif, pressé, original. Le soin que prend Amos de séparer les sujets qu'il traite, Am., IV, 1; V, 1, etc., fait que chaque division est un morceau achevé. On y sent un rythme plein, souvent sonore. On y distingue aussi parfois des strophes régulières. Sa diction a été comparée à celle de Job. Quoi qu'il en soit, Amos écrit comme un grand prophète. Il est savant; sa connaissance du Pentateuque surtout est évidente. Trochon, *Les Petits prophètes*, p. 137. Il est éloquent, mais de cette éloquence qui ne s'apprend pas aux écoles selon les règles classiques; c'est une éloquence divine : « Neque enim hæc humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter. » S. Augustin, *De Doct. chr.*, IV, 7, 21; t. XXXIV, col. 98. C'est en ce sens qu'il faut entendre le mot de saint Jérôme : « imperitus sermone, sed non scientia, » mot appliqué par lui à Amos, et qui a égaré beaucoup d'appréciateurs de son style. Saint Augustin, *loc. cit.*, a fait la critique littéraire d'Amos, VI, 1-6, et sa conclusion est que les écrivains sacrés peuvent être des modèles du bien dire. Les modernes s'accordent à parler comme saint Augustin. R. Lowth, un juge excellent, écrit à cet égard : « Evolvat modo scripta ejus (Amos) æquus judex, de re, non de homine quæsiturus; censebit, credo, potius pastorem nostrum μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερ λίαν προφητῶν ut sensuum elatione et magnificentia spiritus prope summis parem, ita etiam dictionis splendore et compositionis elegantia vix quoque inferiorem. » *De sacra poesi Hebræorum*, Oxford, 1775, 3e édit., t. I, p. 287. Ce jugement, il faut le reconnaître, est un peu enthousiaste. O. Schmoller, *ouvr. cit.*, p. 158 et suiv.

VI. *Histoire du texte.* — Le texte d'Amos nous est parvenu dans toute son intégrité. Les citations qui en sont faites par Osée, Sophonie, Jérémie (A. Kueper, *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex*, p. 71-73, 79-82, 98, 99), Zacharie, l'auteur de Tobie et les anciennes versions le prouvent assez. G. Baur, après avoir soumis ces versions à un examen sérieux, conclut ainsi : « A comparer le texte actuel au texte primitif, tel qu'on le rétablit suivant les anciennes versions, nous devons dire que celles-ci portent en faveur de l'antiquité du texte présent un témoignage décisif. Les différences que l'on constate dans la version grecque sont en grande partie, si l'on y regarde de près, l'effet de quelques méprises du traducteur. Les autres versions grecques, comme aussi le Targum, la Peschito, la version hiéronymienne, offrent partout les mêmes leçons que notre hébreu actuel. Si quelqu'une s'en écarte, cet écart est redressé par l'accord des autres avec le texte que nous avons. Un certain nombre de variantes reposent sur une vocalisation différente, ce qui ne change en rien le texte, et prouve seulement que les traducteurs l'ont lu ou compris autrement que nous. D'autres variantes sont plus importantes, comme, par exemple, en fait de consonnes, *ki'ôr* au lieu de *kâye'ôr*, Am., VIII, 8, etc. *Ouvr. cit.*, p. 148, 149. » On pourrait en citer d'autres. Quant aux variantes des manuscrits massorétiques eux-mêmes, elles sont peu importantes (De Rossi, *Variæ lectiones*, etc., t. III, p. 186-190; *Scholia*

critica, etc., Parme, 1798, p. 84-88). G. Bickell regarde Amos, VII, 2, comme une glose ajoutée plus tard; Schrader le croit aussi; mais leurs raisons ne sont pas concluantes. Voir Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 299. — Un mot de la Vulgate. Aucune autre version ne la vaut. Suivant pas à pas le texte, elle en rend bien le sens. Parfois elle s'attache à la lettre, ce qui la rend un peu obscure. Voici quelques leçons à remarquer : Am., I, 2 : *Speciosa pastorum*, pour *ne'ôt hârô'îm* (αἱ νομαὶ τῶν ποιμένων); Am., 1, 5 : *de campo idoli, mibbiq'at 'âven; de domo voluptatis, mibbêt 'édén;* Am., 1, 15 : *Melchom, malkâm;* Am., III, 11 : *tribulabitur, ṣar* (*hostis*); Am., III, 12 : *in Damasci grabato, bidméśeq 'âréš* (*in serico damasceno lecti*); Am., IV, 6 : *stuporem dentium, niqyiôn sinnaîm* (*munditiem dentium*); Am., V, 26 : *tabernaculum Moloch vestro, sikkûṭ malkekém* (*arcam regis vestri*); *imaginem idolorum vestrorum, sidus dei vestri, kiyyûn ṣalmekém* (*kaivan, idola vestra*); *kôkab 'ĕlôhêkém* (*stellam deorum vestrorum*), cf. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 296. Am., VII, 7 : *trulla cœmentarii, 'ănâk* (*stannatio*); Am., IX, 1 : *avaritia enim in capite, ûbṣa'am berô's* (*concide eos in caput*), etc. Voir G. Baur, *ouvr. cit.*, p. 127-149.

VII. *Prophétie messianique.* — La vision d'Amos, IX, 1 et suiv., est une vision de ruine et de salut. A Israël détruit succédera un nouvel Israël, qui s'étendra partout et vivra toujours heureux. On appelle cette partie de la vision la prophétie du fils des tombés (*bar nôflîm*), par allusion au Messie, fils de la maison tombée de David; c'est une prophétie messianique :

En ce jour, je relèverai la hutte tombée de David,
Je refermerai par un mur ses ouvertures,
Je relèverai ce qui en est tombé :
Je la rétablirai comme aux anciens jours.
Ils posséderont ainsi les restes de l'Idumée,
Et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été invoqué.
— Tel est l'oracle de Jéhovah qui fait cela.
Voici venir des jours, dit Jéhovah,
Et le moissonneur suivra de près celui qui laboure,
Celui qui foule le raisin, le semeur.
Les montagnes ruisselleront de vin,
Et toutes les collines couleront [d'huile].
Je ramènerai les captifs de mon peuple d'Israël :
Ils rebâtiront les villes détruites,
Ils replanteront leurs vignobles et en boiront le vin,
Ils feront des jardins et en goûteront le fruit.
Je les replanterai sur leur sol,
Je ne les arracherai plus de la terre que je leur ai donnée,
Dit Jéhovah, ton Élohim. IX, 11-15.

Quelques-uns ont appliqué cette prédiction au relèvement de la dynastie et du royaume de David après la captivité et l'exil. Mais nous croyons qu'elle s'entend mieux, et même, selon plusieurs, qu'elle s'entend exclusivement du Messie et de l'Église. A l'Église seule, en effet, à l'Église fondée par le Messie conviennent les traits de cet oracle, cette extension, cette prospérité merveilleuse, cette durée qui ne sera pas interrompue. Ainsi ont pensé les anciens Juifs, les Pères après saint Jacques, Act., XV, 16, 17, et aujourd'hui c'est le sentiment des meilleurs interprètes : T. Beelen, *Comment. in Act. Apost.*, Louvain, 1864, p. 382-387; F.-X. Patrizi, *In Act. Apost. comment.*, Rome, 1867, p. 122, etc. L'origine de l'Église, son développement, les grâces répandues sur elle sont l'accomplissement de cette prophétie, accomplissement qui ne sera achevé que par le jugement dernier au second avènement. « Alors la terre sera un nouveau pays de Chanaan, où Dieu habitera au milieu de son peuple dans un royaume de gloire. » Les dogmes révélés ici sont l'universalité (ỷ. 12), la sainteté et l'abondance des dons surnaturels qui l'accompagnent (ỷ. 13, 14), et l'indéfectibilité de l'Église (ỷ. 15). Voir, sur cette prophétie : L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, t. III, Giessen, 1861, p. 184-208; J. Knabenbauer, *ouvr. cit.*, p. 332 et suiv.; F. Keil, *ouvr. cit.*, p. 234 et suiv.; F. Delitzsch, *Messianic Prophecies*, p. 9; C. Trochon, *Introduction générale aux Prophètes*, Paris, 1883, p. 74.

Amos est représenté, dans l'art chrétien, avec les attributs de la profession pastorale. Il tient ordinairement une houlette, et un agneau est placé près de lui, pour figurer le troupeau qu'il gardait à Thécué. Amos, I, 1. Voir Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints*, Paris, 1867, p. 21, 133. Cf. p. 719 le passage d'Amos, IX, 11, qui accompagne parfois dans un cartouche la représentation du prophète.

VIII. *Commentateurs.* — Auteurs ayant spécialement écrit sur Amos : * E. Schade, *Commentarius in Amos prophetam*, in-8°, Strasbourg, 1588; *J. Gerhard, *Adnotationes posthumæ in prophetas Amos et Jonam*, in-4°, Iéna, 1663 et 1670; *C. B. Michaelis, *Exercitatio philol.-theologica de vaticinio Amos prophetæ*, in-4°, Halle, 1736; *J. C. Harenberg, *Amos propheta expositus, interpretatione latina instructus, amplissimo commentario ex theologia ebræa et israelitica, ex linguarum adminiculis, ex ritibus antiquis, ex chronologia et geographia illustratus*, etc., in-4°, Leyde, 1763; * L. J. Uhland, *Annotationes ad loca quædam Amosi imprimis historica*, in-4°, Tubingue, 1779-1780; *J. C. W. Dahl, *Amos neu übersetzt und erlautert*, in-8°, Gœttingue, 1795; * R. W. Justi, *Amos neu übersetzt und erläutert*, in-8°, Leipzig, 1799; *J. S. Vater, *Amos übersetzt und erlautert mit Beifügung des hebräischen Textes und der grieschischen Septuaginta nebst Anmerkungen zu letzterem*, in-4°, Halle, 1810; *J. W. J. Juynboll, *De Amoso*, Leyde, 1828; * G. Baur, *Der Prophet Amos erklärt*, in-8°, Giessen, 1847 [fait autorité]; * O. Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos*, in-8°, Bielefeld und Leipzig, 1872; * C. F. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, in-8°, 2e édit., Leipzig, 1873; [*J. M. Faber], *Abweichungen der griechischen Uebersetzung des Amos von hebräischen Texte nach der Waltonischen Polyglotten Bibel*, dans le *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, in-8°, Leipzig, 1780, p. 208-262; *Vergleichung der Londoner Ausgabe der Peschito in Propheten Amos mit dem Texte derselben in Ephrem's der Syrers Werken*, dans G. Wahl's *Magazin für alte besonders morgendländische und biblische Literatur*, p. 78-99; * Haze, *Stylus Amos Prophetæ ex illius vita erutus*, Halle, 1755.

E. PHILIPPE.

2. AMOS (hébreu : *'Âmôṣ*, « vigoureux; » Septante : 'Αμώς), père du prophète Isaïe. IV Reg., XIX, 2, 20; XX, 1; II Par., XXVI, 22; XXXII, 20, 32; Is., I, 1; II, 1; XIII, 1; XX, 2. Il ne faut pas le confondre avec Amos, le quatrième des petits prophètes, dont le nom du reste s'écrit différemment. Voir AMOS 1. Les Juifs ont prétendu qu'il était frère du roi Amasias. Voir ISAÏE.


125. — Sceau hébraïque.

Le nom d'Amos, écrit comme celui du père d'Isaïe, se lit sur un sceau appartenant au Dr Grant-Bey, du Caire, et publié par M. Sayce dans le *Babylonian and Oriental Record*, octobre 1887, p. 194. L'inscription est en hébreu. Elle porte אמץ הספר, *'Amos hassôfêr*, c'est-à-dire « Amos le scribe ». A la partie supérieure du sceau est figuré le disque divin ailé; au-dessous est un autel, et de chaque côté de l'autel un personnage assyrien (fig. 125), ce qui semble indiquer que le propriétaire du sceau était un Israélite captif en Assyrie, et peut-être infidèle à son Dieu, puisqu'il avait fait graver son nom sur un sceau qui porte un emblème idolâtrique.

3. AMOS (Nouveau Testament : 'Αμώς), fils de Nahum et père de Mathathias, dans la généalogie de Notre-Seigneur selon saint Luc. Luc., III, 25.

AMOSA (hébreu : *Môṣâh*, probablement « issue, écou-

lement, source (d'eau) »; Septante : 'Αμώκη), ville de la tribu de Benjamin qui n'est mentionnée que dans Josué, XVIII, 26, entre Caphara et Récem. L'identification de cette localité est un problème. La Mischna, *Soukkah,* IV, 5, dit qu'elle était située « au-dessous de Jérusalem, en un lieu où l'on se rendait pour couper les branches de saule dont on se servait dans la fête des Tabernacles ». La Ghemara ajoute que « cet endroit s'appelle *Qôloni'a,* c'est-à-dire exempt du tribut royal ». Cf. Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* édit. Fischer, p. 1014. Cette désignation signifie qu'il y avait là une colonie romaine. Batenora, qui vivait à Jérusalem, dit que *Môṣâh* (Amosa) est à peu de distance de Jérusalem et s'appelait aussi de son temps *Qôlôni'a.* Voir Surenhusius, *Mischna,* t. II, p. 274. Tous ces détails conviennent à la moderne Kolounièh. Le village actuel de ce nom, bâti sur la pente de la montagne qui s'élève en immenses gradins, à 6 kilom. et demi environ à l'ouest de Jérusalem, paraît être ainsi appelé à cause de la colonie qu'y fonda Vespasien. Cet empereur y établit huit cents vétérans pour y garder les abords de la capitale de la Judée, à cause de la situation naturellement forte de cette vallée, placée sur la route de Jérusalem à Joppé, et qui a de plus l'avantage d'être très fertile et d'être arrosée par une source abondante, l'Aïn Kolounièh. Il y a au fond de la vallée un ouadi qu'on appelle ordinairement le torrent du Térébinthe, où l'on pouvait trouver en grand nombre les saules dont parle la Mischna.

Le Dr Sepp a soutenu l'opinion peu vraisemblable que Kolounièh est l'Emmaüs de saint Luc, XXIV, 13. Voir Sepp, *Jerusalem und das heilige Land,* t. I, p. 52. Schwarz a supposé avec plus de probabilité, *Palestine* (127, 128), que c'était la *Môṣâh* ou Amosa de Josué. Son identification est cependant loin d'être universellement acceptée. M. Conder, *Palestine,* in-12, Londres, 1889, p. 259, retrouve Amosa dans Beit-Mizéh, qui a l'avantage de rappeler le nom hébreu *Môṣâh* ou *Mozah,* mais qui ne répond pas bien aux données du Talmud. Beit-Mizéh est à une demi-heure environ au nord de Kolounièh. Ses ruines occupent la partie supérieure d'une haute colline où l'on cultive aujourd'hui l'orge et le blé, sur le sommet aussi bien que sur les pentes disposées en terrasses. Le plateau est couvert de débris de toute sorte. On y remarque des aires pratiquées sur la surface du rocher aplani et, à côté d'elles, de belles citernes creusées dans le roc, en forme d'entonnoirs renversés ; mais nulle part de cours d'eau sur les bords duquel aient pu croître les saules dont parlent les auteurs du Talmud. Voir V. Guérin, *Description de la Palestine, la Judée,* t. I, p. 263. F. VIGOUROUX.

AMPHIPOLIS ('Αμφίπολις), ville de Macédoine (fig. 126 et 127). Dans leur voyage de Philippes à Thessalonique, saint Paul et Silas, longeant les pentes septentrionales du mont Pangée, et suivant la voie Égnatienne, traversèrent Amphipolis et Apollonie. Act., XVII, 1. Colonie d'Athènes, à 49 kilom. de Philippes, au nord de l'embouchure du Strymon, sur la rive gauche, dans le golfe du même nom, Amphipolis était entourée par les deux bras du fleuve, position qui lui a valu son nom. Elle était située sur une éminence, juste à l'endroit où le fleuve Strymon sort du lac Cercinitis (lac Tachyno). On sait que, pendant la guerre du Péloponèse, il se livra sous ses murs une bataille où périrent les deux généraux ennemis, Brasidas et Cléon. Au temps de saint Paul c'était une ville importante, capi-

126. — Ruines d'Amphipolis. D'après Cousinéry.



127. — Monnaie d'Amphipolis.
Tête d'Apollon. — ℞. ΑΜΦΙΠΟΛΙΤΕΩΝ.
Torche allumée dans un carré creux.

tale de la Macédoine première. Actuellement elle est remplacée par le village de Neokhori; en turc, Ieni-Keuï (*nouvelle ville*). Voir Leake, *Northern Greece*, t. III, p. 181; Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, t. I, p. 128; Kutzen, *De Amphipoli*, Leipzig, 1836. E. JACQUIER.

AMPHORE (dans la Vulgate : *Amphora*, I Reg., I, 24; Dan., XIV, 2; Zach., V, 6-10; Luc., XXII, 10). Vase destiné à contenir du vin, de l'huile, de l'eau, etc. Son nom lui vient des deux oreilles qui étaient placées de chaque côté du col : ἀμφορεύς, pour ἀμφιφορεύς, « porté des deux côtés. »



128. — Amphores assyriennes du palais de Khorsabad. Place, *Ninive*, pl. 65.

La panse, plus ou moins large, était terminée en pointe à la partie inférieure. Il était donc nécessaire, pour faire tenir debout une amphore, de la placer sur un support ou de l'enfoncer dans le sable. Les amphores destinées à l'usage étaient en terre cuite (fig. 128). L'amphore des Grecs contenait six conges, c'est-à-dire environ vingt litres. Dans la traduction de la Vulgate, le mot *amphore* n'est jamais pris au sens propre; il désigne une mesure de capacité dans Daniel, XIV, 2, où il traduit la mesure *bath*, et dans Zacharie, V, 6, 7, 8, 9, 10, où il correspond à la mesure *'éphah*; dans I Reg., I, 24, l'hébreu porte *nêbel yaïn*, « une outre de vin. » Dans le Nouveau Testament, Luc., XXII, 10, le mot grec rendu par *amphore* est κεράμιον, c'est-à-dire « un vase d'argile », qui, d'après le contexte, ne pouvait pas être une amphore proprement dite. Voir BATH, ÉPHAH. E. BEURLIER.

AMPLIAT (Ἀμπλίας; Vulgate : *Ampliatus*), personnage nommé par saint Paul dans son Épître aux Romains, XVI, 8, et que l'Apôtre fait saluer comme très cher dans le Seigneur. D'après les Grecs, Ampliat devint et mourut évêque d'Odyssople en Mésie; ils célèbrent sa fête le 31 octobre. Voir Baronius, *Ad martyrol. rom.*, 31 octobre. Cette opinion est fondée sur le récit d'un ouvrage apocryphe attribué à saint Hippolyte sur les soixante et dix Disciples, et par conséquent n'a pas une grande autorité. Il se peut d'ailleurs que cet évêque de Mésie soit une autre personne. Au contraire, on peut conjecturer qu'Ampliat, faisant partie de l'ancienne communauté chrétienne de Rome, resta dans cette ville et y mourut.

Dans le cimetière très ancien de l'Église romaine, qui est appelé de Domitille, et dont l'origine remonte sans doute au Ier siècle, on a trouvé, au mois de mars 1881, un *cubiculum* ou chambre souterraine, avec un *arcosolium*, sur lequel on voit encore à sa place l'inscription en marbre :

AMPLIATI

Les lettres de cette courte épitaphe sont très soignées et d'une forme paléographique certainement antérieure à la seconde moitié du IIe siècle; on peut la juger presque avec certitude de la fin du Ier.

Les décorations de la chambre répondent aussi à cette époque, parce que sur les parois il y a des peintures décoratives du style que nous appelons pompéien et qu'on voit dans les parties les plus anciennes des catacombes romaines. Enfin, si l'on compare cette chambre d'Ampliat avec les galeries et les autres chambres voisines, qui sont du IIIe siècle, puisqu'on y a trouvé une inscription consulaire avec la date de l'an 289, on doit conclure que le monument en question est beaucoup plus ancien, et que cette chambre a été un des noyaux primitifs du cimetière de Domitille, c'est-à-dire un tombeau de l'époque des Flaviens, quand florissait encore la génération qui avait conversé avec les Apôtres.

Maintenant il faut remarquer qu'*Ampliatus* est un nom d'esclave, qui devint plus tard le *cognomen* des affranchis et de leurs descendants (De Vit, *Onomasticon*, au mot *Ampliatus*). Or, si un esclave a pu avoir pour lui-même et pour sa famille un tombeau si considérable dans le plus noble des cimetières chrétiens de Rome, il faut admettre qu'il a été un personnage de grande importance dans l'Église primitive. C'est pour toutes ces raisons que M. de Rossi, en rendant compte de cette belle découverte dans son *Bullettino d'archeologia cristiana*, 1881, p. 57 et suiv., dit qu'on peut soutenir avec vraisemblance que l'*Ampliatus* du cimetière de Domitille est le même personnage que celui qui est salué par saint Paul, et qui était très cher à l'Apôtre. Ces liens d'affection avec le Docteur des gentils durent faire de l'humble esclave romain un des chrétiens les plus distingués et les plus honorés, et c'est ce qui nous explique la richesse de son tombeau.

Dans la même chambre on a trouvé aussi une autre inscription où on parle d'un autre Ampliatus du IIe siècle, qui était probablement le fils de l'ami de saint Paul, et qui est ainsi conçue :

AVRELIAE · BONIFATIAE
CONIVGI · INCOMPARABILI
VERAE · CASTITATIS · FEMINAE
QVAE · VIXIT · ANN · XXV M · II · DIEB · IIII · HOR · II
AVREL · AMPLIATVS · CVM
GORDIANO · FILIO ·

Ces détails ont assurément quelque importance pour expliquer le salut solennel de la fin de l'Épître aux Romains, sur lequel la critique rationaliste a cherché à soulever des doutes et des difficultés. Voir Renan, *Saint Paul*, p. 67 et suiv. H. MARUCCHI.

AMRAM, hébreu : *'Amrâm*, « le peuple est élevé; » Septante : Ἀμβράμ.

1. **AMRAM**, lévite, fils de Caath et père d'Aaron, de Marie et de Moïse. Il mourut en Égypte, âgé de cent trente-sept ans. Exod., VI, 18-20; Num., III, 19; XXVI, 58, 59; I Par., VI, 2, 3, 18; XXIII, 12, 13; XXIV, 20. De là le nom patronymique d'Amramite. Num., III, 27; I Par., XXVI, 23.

2. **AMRAM**, descendant de Bani, qui au temps d'Esdras se sépara de la femme étrangère qu'il avait prise contre la loi, et en expiation offrit un sacrifice au Seigneur. I Esdr., X, 34.

AMRAMITE, descendant d'Amram. Voir AMRAM 1.

AMRAPHEL (hébreu : *'Amrâfél*; Septante : Ἀμαρφάλ,)

roi de Sennaar, l'un des trois tributaires de Chodorlahomor, roi d'Élam, qui vinrent avec leur suzerain pour rétablir le joug des Élamites sur la Palestine et les régions avoisinantes. Gen., XIV, 1-7. N'ayant eu d'abord affaire qu'à des adversaires isolés, ils les défirent successivement, les Raphaïm à Astaroth-Carnaïm, les Zuzim à Ham (ou bien « avec ceux-là, » comme traduisent les Septante, le Syriaque et la Vulgate, suivant une leçon hébraïque légèrement différente de la nôtre, *bâhém* pour *beḥâm*), les Émim à Savé-Cariathaïm, les Chorréens dans les montagnes de Séir, pour terminer par les Amalécites et les Amorrhéens. Dans l'intervalle, les rois de la Pentapole, — Sodome, Gomorrhe, Adama, Séboïm et Ségor-Bala, — se coalisèrent, rassemblèrent leurs troupes contre les quatre envahisseurs, mais furent battus et mis en fuite à la rencontre qui eut lieu dans la vallée de Siddim (ou *Sylvestris*, suivant la Vulgate). Les Élamites et leurs alliés pillèrent donc Sodome et Gomorrhe, et emmenèrent une partie des habitants en esclavage. Lot, se trouvant au nombre des captifs, attira Abraham, son oncle, sur la trace des envahisseurs, qui furent surpris la nuit à Dan, sans doute l'ancienne Laïs, près des sources du Jourdain, et à leur tour battus, dépouillés et poursuivis jusqu'à Hoba, un peu au nord de Damas.

Cet itinéraire des fuyards n'a rien d'étonnant quand on sait que la route de Palestine en Élam et au Sennaar, au lieu d'aller directement de l'ouest à l'est, doit faire un détour considérable vers le nord, pour éviter le désert, et atteindre l'Euphrate à l'endroit où il devient guéable.

Jusqu'à l'époque des découvertes assyriologiques, les rationalistes ont considéré ces événements comme plus ou moins fabuleux : Knobel, *Die Genesis, ad locum;* Bohlen, *Die Gen. uebers. mit. Anmerk., ad locum;* Hitzig, *Geschichte Israels*, p. 25, 44, etc.; Noldeke, *Unters. zur Kritik des Alt. Test.*, p. 156, etc. Grotefend n'y voit même qu'un mythe solaire où Amraphel représente le printemps et Arioch l'été. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1854, t. VIII, p. 800, 801. Mais les inscriptions cunéiformes ont démontré le caractère absolument historique de cette extension de la puissance des Élamites sous leurs rois dits *Koudourides*, plus de deux mille ans avant J.-C.; de la sorte, les rationalistes reconnaissent qu'il devient dangereux de toucher au moindre détail de ce chapitre de la Genèse, même dans les passages dont les monuments n'ont pas encore fourni la confirmation explicite. Voir CHODORLAHOMOR.

D'après l'hébreu et les Septante, Amraphel paraît être le principal des tributaires de Chodorlahomor, *bîmê 'Amrâfel*, ἐν τῇ βασιλεία τῇ 'Αμαρφάλ; les Targums d'Onkelos et de Jérusalem, suivis de plusieurs anciens, en font un roi de Babylone. Fr. Hommel, *Bab.-Assyrische Geschichte*, p. 169, a repris cette idée, et croit retrouver le nom d'Amraphel dans celui de *Sin-muballit*, qu'il estime pouvoir lire *Amar-(mu)-ballit*, à cause de la polyphonie du premier groupe cunéiforme de ce nom propre. Ce prince régna à Babylone (2337?-2307?); mais aucune inscription historique ne permet de lui attribuer des conquêtes en Palestine, et de plus la lecture *Amar-muballit*, au lieu de *Sin-muballit*, est purement hypothétique.

Eb. Schrader l'identifierait plus volontiers avec *Hammura-bi* (ou-*gaš*), successeur du précédent (2307?-2252?); la différence dans la finale des deux noms reposerait sur une faute de transcription, en soi très possible. Mais aucune inscription ne lui attribue non plus de campagne en Palestine; les textes cunéiformes nous le représentent même comme en guerre avec les Koudourides; ce fut lui qui les expulsa de Mésopotamie, en mettant fin au royaume élamite de *Rim-Aku* à Larsa (dans la Vulgate : *Arioch rex Ponti;* suivant l'hébreu et les Septante : *Arioch rex Elasar*). Comme son règne dura cinquante-cinq ans, Schrader peut conjecturer qu'il a commencé par être l'allié d'Arioch et de Chodorlahomor pour l'invasion de la Palestine, sauf à devenir leur ennemi après leur commun échec; mais cette hypothèse n'a pas trouvé encore un mot de confirmation dans les inscriptions d'*Hammurabi*.

Reste donc à supposer qu'Amraphel régna, non pas à Babylone, puisque nous possédons la liste complète des rois babyloniens de cette époque, mais dans la portion méridionale de la Chaldée, le pays de Sennaar ou *Sumêr* proprement dit des textes cunéiformes. C'est là, en effet, que les Koudourides exercèrent principalement leur influence, et qu'ils fondèrent leur royaume de Larsa. — Quant au nom même d'Amraphel, il paraît appartenir à l'idiome sémitique de la Chaldée; on pourrait y reconnaître la forme primitive *Amar-abal*, avec le sens de « chef (est mon) fils », ou bien « (j'ai) vu un fils »; mais aucune étymologie ne pourra être proposée comme indiscutable qu'après qu'on aura relevé avec certitude le nom de ce prince dans les inscriptions. Voir, outre les anciens commentaires, A. Dillmann, *Die Genesis*, 1875, p. 244 et suiv., dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament;* Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscription and the O. T.*, t. I, p. 120; t. II, p. 298; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 481-496. Voir la liste des rois de Babylone dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 7 décembre 1880; *Records of the Past*, new ser., t. I, p. 13; sur Hammurabi, Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 108 et suiv.; *Records of the Past*, first ser., t. I, p. 5; t. V, p. 67-76; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 101; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*, 1886, p. 188; mais, dans ces deux ouvrages, en suppléant ou corrigeant les dates à l'aide de Sayce, *The dynastic tablets of the Babylonians* dans les *Records of the Past*, new ser., t. I, p. 9-11, ou E. Pannier, *Genealogiæ biblicæ cum monumentis collatæ*, 1886, p. 192 et 149.

E. PANNIER.

AMRI, hébreu : *'Omrî*, abréviation de *'Omrîyâh*, « Jéhovah est mon partage (?). »

1. AMRI (Septante : 'Αμβρί), sixième roi d'Israël (929-917), fondateur de la troisième dynastie. Avant d'arriver au trône, il commandait l'armée d'Éla, roi d'Israël, et peut-être remplissait-il déjà cette fonction sous Baasa : c'est en cette qualité qu'il dirigeait le siège de Gebbethon, au pays des Philistins, III Reg., XVI, 15, lorsqu'il apprit que Zambri, chef de la moitié de la cavalerie, III Reg., XVI, 9, s'était révolté contre son souverain, Éla, fils de Baasa, l'avait fait périr, ainsi que toute sa famille, ỳ. 11-16, et s'était fait proclamer roi à sa place. Quand cette nouvelle parvint au corps expéditionnaire devant Gebbethon, les soldats furent indignés, refusèrent de reconnaître Zambri, et proclamèrent roi leur général Amri. Celui-ci marcha à leur tête, de la plaine des Philistins au pays montagneux d'Éphraïm, III Reg., XVI, 17, et assiégea Zambri dans sa résidence. Cette résidence était alors Thersa, qui depuis l'établissement du royaume d'Israël partageait tour à tour avec Sichem et Rama l'honneur d'être la capitale des rois d'Israël. Depuis quelque temps Thersa l'emportait, et elle possédait un superbe palais royal, auquel Zambri, se voyant vaincu, mit le feu pour y être consumé dans les flammes avec ses serviteurs, plutôt que de tomber aux mains d'Amri. III Reg., XVI, 18. Il avait régné sept jours, c'est-à-dire le temps qu'il avait fallu à Amri pour arriver avec son armée. Il se produisit alors en Israël une division qui pendant quatre ans tint le royaume dans une complète anarchie : Amri d'un côté, avec son armée et une partie du peuple; de l'autre un fils de Gineth, nommé Thebni, avec l'autre partie du peuple. III Reg., XVI, 21. L'armée finit par l'emporter, et Amri vainqueur de Thebni, qui mourut, ỳ. 22, soit dans le combat, soit, comme le rapporte Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, assassiné par les partisans de son ennemi, Amri se fixa pour quelque temps à Thersa, malgré les ravages qu'y avait faits l'incendie, et gouverna tout Israël. (Josèphe appelle ici Amri 'Αμαρῖνος, Zambri Ζαμάρης, et

Thebni Θάμανος.) C'était la quatrième révolution politique depuis Jéroboam, ce qui montre combien il y avait peu d'unité, et par conséquent de force en Israël.

Amri, devenu seul maître, chercha à affermir son autorité en lui donnant du prestige. Pour cela il voulut avoir une grande capitale, résidence fixe et incontestée de la majesté royale, qui fût dans ce royaume ce qu'était Jérusalem en Juda. Agrandir et embellir Thersa, après y avoir fait rebâtir le palais incendié, lui parut moins glorieux que de fonder une ville nouvelle; et d'ailleurs la facilité avec laquelle Thersa avait succombé à ses attaques la lui rendait suspecte. Il jeta les yeux sur une colline située à trente-cinq kilomètres environ à l'est de Thersa, au nord-ouest et près de Sichem, dans une position stratégique très forte et dans un site d'une grande beauté. Voir SAMARIE. Ce terrain appartenait à un riche Israélite nommé Somer (hébreu : *Šémer,* I (III) Reg., XVI, 24), auquel Amri l'acheta pour deux talents d'argent, III Reg., XVI, 24, environ dix-sept mille francs de notre monnaie. Il y fit bâtir une ville magnifique, « la couronne d'Éphraïm, » Is., XXVIII, 1, vraie rivale de Jérusalem et d'une défense plus facile, qu'il appela *Sômrôn* (Samarie), du nom de l'ancien propriétaire de ce terrain. C'était là une œuvre de haute sagesse, car cette capitale devint bientôt pour Israël un centre, et, par suite, une source de cohésion et d'unité politique. Cette fondation illustra à jamais le nom d'Amri.

Malheureusement ce nom devint en même temps tristement célèbre par les impiétés du roi d'Israël. Amri marcha « dans les voies de Jéroboam, fils de Nabat, et dans tous les péchés par lesquels il avait fait pécher Israël », III Reg., XVI, 26, à ce point que « ses crimes » dépassèrent tous ceux de ses prédécesseurs, ℣. 26, ce qui ne peut s'entendre que des réformes sacrilèges qu'il introduisit dans le culte divin, réformes qui furent un acheminement au culte idolâtrique de Baal, officiellement établi sous le règne de son fils, III Reg., XVI, 31-32, et si ardemment propagé par « sa fille », IV Reg., VIII, 26, c'est-à-dire sa petite-fille, IV Reg., VIII, 18, Athalie, dans le royaume de Juda. IV Reg., VIII, 26; II Par., XXII, 2. Le prophète Michée rend le même témoignage quand il assimile les « préceptes d'Amri » avec les « œuvres de la maison d'Achab ». Mich., VI, 16.

Le règne d'Amri ne fut pas plus glorieux au point de vue militaire, car la Bible nous apprend incidemment qu'il soutint une guerre malheureuse contre le père de Bénadad II, roi de Syrie, III Reg., XX, 34, qui avait sans doute profité de l'anarchie pendant la compétition d'Amri et de Thebni pour envahir les cantons-frontières. Le traité de paix qui fut la conclusion de cette guerre fit perdre à Amri plusieurs villes de son royaume, entre autres Ramoth de Galaad, III Reg., XXII, 3; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, XV, et concéda aux Syriens le droit de posséder dans Samarie un quartier spécial, sans doute pour l'établissement et le fonctionnement libre de leurs bazars, ce qui montre qu'à cette époque le commerce de la capitale d'Israël était prospère, et fournissait à celui de la Syrie un important débouché. III Reg., XX, 34. Malgré ses échecs, il est possible qu'Amri se soit toujours comporté vaillamment; car ses « combats » dont parle la Vulgate, III Reg., XVI, 27, sont appelés dans l'hébreu « actions d'éclat », *gebûrâh,* cf. I (III) Reg., XV, 23; XXII, 46, ce qui n'est pas surprenant, si l'on se rappelle les qualités dont il avait fait preuve dans le commandement des troupes d'Ela. On peut d'ailleurs penser que ces « actions d'éclat » se révélèrent en face d'autres ennemis que les Syriens, par exemple en face des Moabites, qui, d'après l'inscription de la stèle de Mésa, furent vaincus par lui : « Amri, roi d'Israël, opprima Moab des jours nombreux; » et plus loin : « Amri s'empara de la terre de Médéba (ville forte en Moab) et l'occupa durant ses jours et ceux de son fils, quarante ans, » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1889, t. IV, p. 60-61, victoires qui aboutirent à un lourd tribut en laine et en bétail, imposé par Amri aux Moabites. IV Reg., III, 4-5. En même temps et pour compenser l'état de vassalité où l'avaient réduit les Syriens, Amri, avec un rare savoir-faire, évita toute difficulté avec Juda, l'ennemi-né d'Israël, et arriva à se créer une alliance précieuse en faisant épouser à son fils Achab Jézabel, fille du roi de Tyr Ethbaal. III Reg., XVI, 31. Sous son règne, Israël et Juda, jusqu'alors ennemis, s'allièrent étroitement, nouvelle preuve de l'habileté politique d'Amri. Malheureusement cette union contraire à la loi de Dieu ne devait aboutir qu'à un redoublement d'idolâtrie et au culte de Baal, la grande divinité des Phéniciens. Jud., III, 11-13.

Ces guerres, ces relations, jointes à la fondation de Samarie, acquirent à Amri une grande renommée, dont on trouve la trace dans les inscriptions cunéiformes des rois d'Assyrie. Celle de l'obélisque de Salmanasar à Nimroud, et celle qui recouvre les taureaux du palais de ce roi, lui rapportent comme à l'ancêtre par excellence et au fondateur de la grande dynastie d'Israël, le dixième roi Jéhu, qui est appelé « fils de Humri (Amri) », bien qu'en réalité, loin d'être le descendant d'Amri, il ait été, au contraire, l'ennemi de sa race et le destructeur de sa dynastie. IV Reg., X, 6-7. A. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character,* Londres, 1851, pl. 98; *Western Asiatic Inscriptions,* t. III, pl. 5, nº 6; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 97, 104, 116; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1889, t. IV, p. 73. Dans les inscriptions du palais de Binnirar ou Rammannirar III, le royaume d'Israël est appelé « le pays d'Amri », *mat Humri,* et dans celles des palais de Téglathphalasar II et de Sargon il est nommé « le pays de la maison d'Amri », *mat bit-Humri* (*Humri,* forme assyrienne du nom d'Amri, obtenue par le changement de l'*aïn* en *heth*). E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 1883, p. 91, 145; *Keilinschriften und Getchitsforschnung,* 1878, p. 5, 207; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 127, 149, 159, 163; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 73, 114.

Amri mourut à Samarie, après avoir régné douze ans, ou, plus exactement, onze ans et quelques mois, depuis la mort de Zambri, qui arriva la vingt-septième année du règne d'Asa, III Reg., XVI, 16, jusqu'à la trente-huitième année du même règne. III Reg., XVI, 29. S'il est dit dans le même chapitre, ℣. 26, qu'Amri commença à régner la trente et unième année du règne d'Asa, on peut l'entendre en ce sens qu'à partir de cette époque seulement il fut roi incontesté sur tout Israël. Amri reçut la sépulture dans sa capitale, et eut pour successeur son fils Achab. III Reg., XVI, 28-29. Ce prince, doué de précieuses qualités et d'un grand caractère, eût été le plus illustre des rois d'Israël, s'il n'avait oublié que la vraie grandeur d'un roi, surtout d'un roi théocratique comme il l'était, est inséparable de la fidélité au service de Dieu. P. RENARD.

2. **AMRI** (Septante : Ἀμαριά), un des fils de Béchor, le fils de Benjamin. I Par., VII, 8.

3. **AMRI** (Septante : Ἀμρί), fils d'Omraï et père d'Ammiud, de la tribu de Juda et de la descendance de Pharès, I Par., IX, 4.

4. **AMRI** (Septante : Ἀμβρί), fils de Michael et chef de la tribu d'Issachar, sous le règne de David. I Par., XXVII, 18.

5. **AMRI** (hébreu : *'Imrî,* « éloquent; » Septante : Ἀμαζί), père de Zachur, qui au temps d'Esdras contribua à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esdr., III, 2.

AMSI (hébreu : *'Amṣî,* abréviation de : *'Ămaṣyâh,* « Jéhovah fortifie; » Septante : Ἀμασί), prêtre, fils de Zacharie, servait dans le temple au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 12.

AMTHAR (hébreu : *Hammetô'ar;* Septante : Μαθαραοζά ; dans quelques manuscrits : 'Αμμαθαρίμ), ville de la tribu de Zabulon, citée entre Remmon et Noa. Jos., XIX, 13. Il est possible cependant que ce mot soit simplement le participe *pual* du verbe *ṭâ'ar,* avec l'article au lieu du pronom relatif. Or ce verbe signifie, à la forme *kal,* « s'étendre, appartenir; » à la forme *piel,* « déterminer, décrire. » Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1490-1491. Il faudrait donc traduire la fin de ce verset : « qui (la limite) est déterminée par Noa (*Hannê'âh*) », ou « s'étend vers Noa ». C'est ainsi que l'entendent la plupart des auteurs modernes. La paraphrase chaldaïque, suivie et expliquée par Jarchi, donne de même : « Et de là elle faisait un détour vers Néa. » Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Josue,* t. I, p. 366. Il est juste néanmoins de ne pas négliger l'autorité des plus anciennes versions, qui se trouvent d'accord pour faire d'Amthar un nom propre : syriaque, *Mathûa;* arabe, *Mathoua* (*th* anglais dur); Septante, Μαθαραοζά. Ce dernier nom est un curieux exemple de la confusion des mots produite par la *scriptio continua* du texte original, aussi bien que de la confusion de certaines lettres semblables : au lieu de *Rimmôn Hammetô'âr Hannê'âh,* רִמּוֹן הַמְּתֹאָר הַנֵּעָה, il est probable que les traducteurs grecs auront lu *Rimmônâh Maṭ'ârâ Hôzâh,* רִמּוֹנָה מִתְאָרָה וֹצָה, prenant, dans ce dernier mot, *nun,* נ, pour *cholem,* ו, et *'aïn,* ע, pour *tsadé,* צ, ou *zaïn,* ז. Eusèbe cite Amthar sous la forme 'Αμμαθά, *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 223, et saint Jérôme, sous celle d'*Amathar, Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 872; mais tous deux avec cette seule indication : « dans la tribu de Zabulon. »

A. LEGENDRE.

AMULETTE. Ce nom vient du latin *amuletum,* qui se rencontre pour la première fois dans Pline, et qui a sans doute une origine orientale; on le rattache avec vraisemblance à la racine qui a donné en arabe le verbe *ḥamala,* « porter, » d'où *ḥamalet,* « ce qui est porté. » Cependant ce que nous désignons par amulette est appelé *talisman* en arabe et en persan. En grec on se servait de l'expression περίαμμα, περίαπτον, d'où le latin *ligatura*, *alligatura,* que l'on trouve spécialement chez les écrivains ecclésiastiques. Cf. Pline, *H. N.*, XXXVII, 12, qui dit en parlant de l'ambre : *infantibus alligari amuleti ratione solet.* Nous trouvons aussi l'idée d'*attache* dans le nom araméen dont se servent les auteurs talmudiques et rabbiniques : *qamêă'*, קמיע, de *qema'*, « attacher. » Cf. Buxtorf, *Lexicon chald. et talmud.;* Lakemacher, *Observationes philolog.*, t. II, édit. 1727, p. 143 et suiv. Les Juifs désignaient surtout par là des formules de prière ou des noms cabalistiques que l'on portait sur soi pour détourner l'influence des démons, et qui étaient autorisés à certaines conditions par le Talmud. *Tr. Schabbuot,* VI, 2. Au moyen âge on a appliqué ce même nom, sous la forme *camée,* à des pierres dures taillées en relief qui avaient dû servir non seulement d'ornements, mais aussi d'amulettes. — On appelait, en effet, ainsi des objets de différentes sortes destinés à protéger contre les maléfices, le mauvais œil, les maladies attribuées à des puissances occultes, et en général contre les influences malignes de certains dieux ou esprits, les personnes ou les choses sur lesquelles ils étaient placés. C'étaient tantôt des bandes d'étoffes ou des plaques de terre cuite, sur lesquelles on traçait certains signes ou certaines formules, comme les *lettres éphésiennes* (fig. 129), Plutarque, *Sympos.*, VII, 5, tantôt des pierres taillées, des coquillages ou des fragments de certains métaux. Pline, *H. N.*, XXXVII, *passim;* Strabon, XVI. Ces objets faisaient le plus souvent partie des ornements et des bijoux : colliers, bracelets, pendants d'oreille (fig. 130). L'usage des amulettes remontait d'après Pline, *H. N.,* XXX, 15, à une très haute antiquité. Cf. aussi Bérose, *Fragm.*, XVI, édit. Lenormant. Partout où l'on a cru à l'efficacité des pratiques magiques, on a eu recours à des objets matériels destinés à en conjurer les effets.

Chez les deux grands peuples civilisés avec lesquels les Hébreux se trouvèrent successivement en contact, les Égyptiens et les Babyloniens, la magie était très répandue. Aussi les amulettes se rencontraient-elles chez eux en grand nombre. Les papyrus égyptiens nous ont fourni plusieurs des formules de conjuration que l'on portait sur soi dans



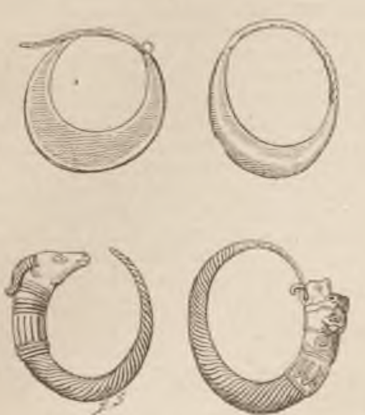
129. — Lettres éphésiennes.

Plaque de terre cuite, conservée à Syracuse. La Diane d'Éphèse est représentée au milieu de la plaque. L'inscription est inintelligible. On lit seulement à la première ligne d'en haut les mots : ΑΡΤΕΜ ΦΑΟΣ ΙΕΡΟΝ.

un étui. De plus on en munissait même les morts, dont les momies étaient couvertes, comme d'une armure magique, d'une quantité d'objets retenus dans les bandelettes : plaques constellées d'hiéroglyphes, rouleaux de papyrus, figurines de dieux ou d'animaux sacrés, surtout scarabées funéraires (fig. 131), qui remplissent aujourd'hui les vitrines de nos musées. Ces objets étaient destinés à ouvrir au défunt le chemin des sphères infernales et à détourner de lui tous les dangers. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. III, p. 130 et suivantes.

Chez les Babyloniens, l'usage des amulettes et des talismans était encore plus répandu. La Chaldée était par excellence le pays de la magie; là surtout on éprouvait le besoin d'échapper aux incantations des sorciers et à l'action des mauvais génies. Or on croyait que les dieux malfaisants ou les démons étaient mis en fuite par leur image. On a la preuve de cette croyance dans plusieurs formules d'incantations où on recommande, pour chasser les malins esprits, de former sur le sol leur image. Marduk apprend de son père Éa la recette suivante

contre le démon appelé *Asak :* « Forme sur le sol une figure de *tappini* qui lui ressemble... Que l'*asak* par son image soit chassé ! » Loisy, *Mémoire* lu au *Congrès internat. scientif. des cathol.,* 1888, t. I, p. 8-9. — Aussi la représentation des esprits malfaisants est-elle très fréquente, spécialement sur ces petits cylindres de pierre dure qui servaient de cachet, et que chacun portait sur



130. — Pendants d'oreille égyptiens servant d'amulettes.

soi comme de véritables amulettes (fig. 132). On faisait aussi des statuettes de dieux que l'on pouvait porter suspendues au cou. On en pendait même aux portes et aux fenêtres des maisons, comme cette hideuse figurine de



131. — Scarabées funéraires. Musée du Louvre. — Dans l'inscription hiéroglyphique du scarabée placé en haut et dont les deux faces sont représentées, le nom du défunt a été laissé en blanc.

bronze qui représente le démon du vent du sud-ouest (fig. 133). Lenormant et Babelon, *Hist. ancienne,* p. 210 et suiv. Dans tous les cas on attribuait à ces talismans un pouvoir absolu, on les considérait comme une barrière inviolable même pour les dieux; tels nous les montre l'incantation suivante : « Talisman, talisman, borne qu'on n'enlève pas. — Borne posée par les dieux que l'on ne franchit pas. — Borne immuable du ciel et de la terre qu'on ne déplace pas. — Seul dieu qui n'est jamais abaissé. — Ni dieu ni homme ne peuvent dissiper ta puissance. — Piège qu'on n'enlève pas, disposé contre le maléfice. » Fr. Lenormant, *Études accadiennes,* t. III, p. 105.

Chez les Hébreux, la loi mosaïque ne laissait aucune place aux croyances qui expliquent ailleurs l'usage des amulettes et des talismans. L'Israélite fidèle savait qu'il n'avait pas à redouter de divinités malfaisantes. De plus, la magie et la divination sous ses différentes formes étaient interdites comme aussi abominables que le culte cruel de Moloch. Deut., XVIII, 10-14. C'était un trait distinctif du peuple de Dieu, de n'avoir ni devin ni sorcier. Num.,



132. — Cylindre babylonien en hématite. Collect. de Clercq, nº 74.

XXIII, 23. Jéhovah veillait sur lui d'une façon spéciale, cela lui suffisait; il n'avait pas à chercher ailleurs des moyens de se prémunir contre les puissances occultes. Elles ne pouvaient rien contre lui, comme le prouvait si bien l'histoire de Balaam. Num., XXII-XXIV. Même pour les individus, Satan n'exerce pas son pouvoir malfaisant sur les biens et sur les personnes sans la permission



133. Démon du vent du sud-ouest.
Figurine de bronze du musée du Louvre. Réduite du tiers.

divine. L'histoire de Job, II, 6, le montre. Ce saint personnage ne songe pas même à expliquer ses souffrances par les maléfices. Il n'a recours qu'à Dieu, bien qu'il sache quel peut être l'effet de certaines malédictions. Job, III, 9.

Mais, de même que les cultes idolâtriques et polythéistes, ainsi la magie et son cortège de pratiques superstitieuses ne pénétrèrent que trop souvent dans la nation

sainte, malgré la révélation mosaïque. Les reproches des prophètes font souvent allusion aux sorciers et aux devins auxquels le peuple a recours; par exemple, Is., VIII, 19; Ezech., XIII, 9. Il n'est pas étonnant de trouver dès lors des amulettes figurant, comme chez les nations païennes, parmi les objets de toilette (fig. 130). Déjà Jacob, revenant de la Mésopotamie, dut enlever à ses gens, avec les idoles des faux dieux, des pendants d'oreilles auxquels on devait attacher quelque vertu occulte. Gen., XXXV, 4. Cet ancien récit vaut autant que le texte de loi le plus formel, pour montrer combien la religion des patriarches réprouvait ces pratiques superstitieuses. Les pendants d'oreilles servaient si généralement d'amulettes, que leur nom en araméen, *qedasaya*, signifie « choses sacrées ». Parmi les vingt et un objets qu'Isaïe, III, 18-23, distingue dans la toilette des femmes de Jérusalem, il en est deux qui devaient être des amulettes; c'est ce que nous indique : 1° la *forme* du premier, ỳ. 18, *śahărônim*, des lunes ou croissants lunaires (Vulgate : *lunulæ*). Les Madianites suspendaient aussi, comme amulettes, des *śahărônim* au cou de leurs chameaux. Jud., VIII, 21. La Vulgate traduit ici doublement : *ornamenta ac bullas*. 2° Le *nom* du second, ỳ. 20, *lehasim*, qui doit être traduit par amulettes ou talismans (Vulgate : *inaures*, d'après les Septante; Targum, *qedasaya*). Le mot *lahaš* a plusieurs fois le sens d'*incantation;* au pluriel et figurant parmi des objets de toilette, il ne peut s'appliquer qu'à des amulettes. Mais le nom ne nous indique pas en quoi ces objets consistaient, si c'était une plaque de métal ou une pierre avec inscription, ou bien un sachet d'étoffe renfermant quelque plante ou racine aux vertus mystérieuses. — Les bijoux dont parle Osée, II, 13 (hébreu, 15), et dont on se revêtait « aux jours des Baalim », pouvaient aussi avoir quelque chose de suspect. — Les *totafoth* ou *tefillin*, c'est-à-dire ces petites poches de cuir qui contenaient des passages de la loi, écrits sur du parchemin, et qui plus tard portèrent le nom de « phylactères », Matth., XXIII, 5, n'étaient pas à l'origine des amulettes; ils n'étaient pas destinés à servir de protection contre les maléfices ou les démons; mais, comme l'indique expressément la loi, ils devaient rappeler sans cesse au fidèle les préceptes de Dieu, Exod., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8; XI, 18; c'était pour lui un signe, un *monument*, en prenant ce mot dans son sens étymologique : *'ot, zikkarôn*. Plus tard les Juifs attachèrent aux *tefillin* des vertus prophylactiques et en firent de véritables amulettes, comme le montre le Targum du Cantique des Cantiques, VIII, 3. — Voir Hübner, *Amuletorum historia*, Halle, 1710; Emele, *Ueber Amulete*, Mayence, 1827.
J. THOMAS.

AMYRAUT Moïse, théologien et exégète protestant, né à Bourgueil, dans la Touraine, en 1596, étudia la théologie dans l'académie protestante de Saumur. Après avoir suivi les leçons de Caméron, il fut nommé pasteur de l'Église réformée de cette ville (1626), recteur de l'académie, et en même temps fut chargé de professer la théologie; mais il n'entra en fonctions qu'après les épreuves nécessaires d'un concours public (1633). Il occupa ce poste jusqu'à sa mort (1664) et s'acquit une grande réputation parmi ses coreligionnaires; il parlait et écrivait très bien le latin et le français. Ses œuvres exégétiques sont nombreuses et non sans valeur, surtout le commentaire sur les Psaumes, très estimé de Michaelis. *Paraphrases sur l'Épître aux Romains*, in-8°, Saumur, 1644; — *sur l'Épître aux Galates*, in-8°, Saumur, 1645; *Observations sur les Épîtres aux Colossiens et aux Thessaloniciens*, in-8°, Saumur, 1645 et 1665; *Considérations sur l'Épître aux Éphésiens*, in-8°, Saumur, 1645; *Paraphrases sur l'Épître aux Hébrieux* (sic), in-8°, Saumur, 1644-1645; *aux Hébreux*, 1646; *Paraphrases sur l'Épître aux Philippiens*, in-8°, Saumur, 1646; — *sur les Épîtres catholiques de saints Jacques, Pierre, Jean et Jude*, in-8°, Saumur, 1646; *Considerationes in cap.* VII *Epist. D. Pauli ad Romanos*, in-12, Saumur, 1648; *Paraphrases sur les Épîtres aux Corinthiens*, in-8°, Saumur, 1649; — *sur l'Évangile de saint Jean*, in-8°, Saumur, 1651; — *sur les Actes*, in-8°, Saumur, 1654; *Exposition des chap.* VI et VII *de l'Épître de saint Paul aux Romains et du chap.* XV *de la Ire Épître aux Corinthiens*, in-12, Charenton, 1659; *Paraphrasis in Psalmos Davidis cum annotationibus*, in-4°, Saumur, 1662, dédié à Charles II d'Angleterre; *Altera editio emendatior et auctior nova præfatione*, Utrecht, 1769; *Discours sur les songes divins dont il est parlé dans l'Écriture*, in-12, Saumur, 1659; il a été traduit en anglais par Lowde, in-8°, Londres, 1676. Son exégèse, surtout dans les Psaumes, suit assez bien le sens littéral, sans négliger le sens spirituel. Ses ouvrages sont devenus rares. Cf. *Registres de l'académie protestante de Saumur*, manuscrit de l'hôpital de Saumur; Haag, *France protestante*, t. I, p. 72; Edm. Saigey, *Moyse Amyraut, sa vie et son temps*, in-8°, Strasbourg, 1849; Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, au mot AMYRAUT.
E. LEVESQUE.

AN. Voir ANNÉE.

ANA. Hébreu : *'Anâh*, « (Dieu) exauce; Septante : 'Ανά.»

1. **ANA**, quatrième fils de Séir l'Horréen et l'un des *alloufs* du pays d'Idumée, avant Ésaü. Il eut pour fils Dison et pour fille Oolibama. Gen., XXXVI, 20, 25; I Par., I, 38, 40.

2. **ANA**, deuxième fils de Sébéon (le troisième fils de Séir) et neveu d'Ana 1. Gen., XXXVI, 24 et 29; I Par., I, 40. Il semble qu'aux versets 2 et 14, Gen., XXXVI, on dise qu'Ana était fille de Sébéon. Mais dans ce texte : « Oolibama, fille d'Ana, fille de Sébéon, épouse d'Ésaü, » l'apposition « fille de Sébéon » se rapporte non à Ana, mais à Oolibama, comme l'apposition suivante : « épouse d'Ésaü. » L'expression « fille de Sébéon » serait, ainsi qu'il arrive souvent, pour celle-ci : « petite-fille de Sébéon ». Pour résoudre la difficulté, d'autres critiques préfèrent admettre une faute dans le texte massorétique, בת, *bat*, « fille; » pour בן, *bên*, « fils, » et suivent le texte des Septante et le Samaritain. Aucun manuscrit hébreu ne portant la variante *bên*, « fils, » il est probable que le copiste samaritain et le traducteur grec ont cru trop facilement à une erreur, et se sont permis de changer le texte, en mettant le masculin à la place du féminin. La Vulgate a aussi mal rendu le ỳ. 25, par suite de la ressemblance des noms : *Habuitque* (Ana, fils de Sébéon) *filium Dison et filiam Oolibama*. D'après le texte hébreu et toutes les autres versions, comme d'après le contexte, il s'agit, dans ce ỳ. 25, du premier Ana, fils de Séir. Hébreu : « *Et voici les fils d'Ana : Dison...*, etc. » Les enfants du quatrième fils de Séir viennent ici à leur rang; s'ils n'étaient pas désignés à cette place, ils seraient complètement passés sous silence dans l'énumération régulière qui est faite des descendants des sept fils de Séir. Du reste, le texte de I Par., I, 38, dans la Vulgate même, confirme cette interprétation. — Un trait particulier est ajouté, dans cette table généalogique des Horréens au nom de notre Ana, fils de Sébéon. « C'est cet Ana qui trouva des sources thermales dans le désert, pendant qu'il menait paître les ânes de Sébéon, son père. » Gen., XXXVI, 24. Le mot *yêmîm*, que la Vulgate, le syriaque et l'arabe, ont bien rendu par « sources chaudes », a été quelquefois, mais sans fondement, traduit par « géants » ou par « mules ». D'après Hengstenberg et Keil, ce serait cette découverte qui aurait fait donner à cet Ana le surnom de Beéri, c'est-à-dire *sourcier*, de *beêr*, « source. » Gen., XXVI, 34. Dans cette hypothèse ingénieuse, Oolibama, femme d'Ésaü, ne serait pas la fille du premier Ana, mais la fille de son neveu. Le second Ana a pu donner à sa fille le nom de sa cousine, fille de son oncle Ana.

La contrée où Ana menait paître ses ânes possède encore un certain nombre de sources chaudes, en particulier celles de Callirrhoé, celles de l'ouadi el-Ahsa, et celles de l'ouadi Hamad. Les ânes furent-ils pour quelque chose dans cette découverte? est-ce pour cela que cette circonstance est mentionnée ici? Peut-être. On sait que la source thermale de Karlsbad fut trouvée par le fait d'un chien de chasse qui, tombé en poursuivant un cerf, attira par ses cris l'attention sur la nature des eaux de cette source.

E. LEVESQUE.

3. ANA (hébreu: *Hênaʿ;* Septante: Ἀνά), ville conquise par les Assyriens et mentionnée comme telle, à côté de Sépharvaïm et d'Ava, dans la proclamation du Rabsacès aux envoyés d'Ézéchias et aux habitants de Jérusalem. IV Reg., XVIII, 34; XIX, 13; Is., XXXVII, 13. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 165, et Eb. Schrader, Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 8, en parlent comme d'une localité de site inconnu; mais dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums,* t. I, p. 594, le même Eb. Schrader croit devoir la placer en Babylonie, parce que le texte sacré la mentionne à côté de Sépharvaïm, et en conséquence l'identifierait volontiers avec l'Anat ou l'ʿAnah actuelle, située sur la rive droite et aussi en partie sur une île de l'Euphrate, entre Hit et Rakka, à quatre journées de marche au nord-ouest de Bagdad. Cette identification avait déjà été proposée par d'anciens commentateurs, notamment par dom Calmet, *Comment. litt.*, in IV Reg., XVIII, 34, lequel ne décide cependant pas si Ana est un nom de ville ou un nom d'idole; mais, outre que les Sépharvaïtes n'avaient point d'idole de ce nom, le contexte de ces passages, comparé à IV Reg., XVII, 31 (où les Hévéens sont les habitants d'Ava), marque bien qu'il s'agit d'une localité. G. Rawlinson, dans *The five great Monarchies,* t. II, p. 485, et dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 786, soutient aussi cette identification. L'Anah ou Anat moderne, l'Anatho des classiques (*t* ou *tho* n'étant que la terminaison féminine) n'occupe plus qu'une longue bande sur la rive droite du fleuve: c'est une ville de quatre mille habitants, très fréquentée des caravanes, et près de laquelle on remarque des ruines anciennes. Elle paraît déjà mentionnée, sous la forme *An-at*, dans les annales du roi d'Assyrie Assour-nasir-apal, mais comme indépendante de l'empire assyrien: « *ir Anat ina kabal nahar Puratti,* la ville d'Anat au milieu de l'Euphrate. » *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 23, co. III, l. 15 et 16. Les textes cunéiformes actuellement connus ne mentionnent d'ailleurs pas la prise de cette ville, et le passage d'Assour-nasir-apal est lui-même antérieur de plus d'un siècle et demi au siège de Jérusalem et au discours du Rabsacès. Enfin Fr. Delitzsch, *Wo lag das paradies,* p. 279, tout en rapprochant aussi l'Anat des inscriptions de l'Ana biblique, la distingue cependant de l'Anah actuelle, et la place notablement plus au nord, mais sans raison bien décisive: ce qui fait qu'il n'est guère suivi par les autres assyriologues, lesquels reconnaissent d'ailleurs que la forme hébraïque, commençant par un *hé*, s'éloigne moins de la forme assyrienne que le mot arabe actuel, qui commence par un *ʿaïn.* Voir Isidore de Charax, *Mansiones parthicæ,* dans Muller, *Geographi græci minores*, édit. Didot, t. I, p. 249 et note, avec la carte IX, *Ibid., Tabulæ in geogr. gr. min. pars prima;* A. Layard, *Discoveries in Ninive and Babylon,* 1853, p. 355; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 142, note; E. Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. IX, p. 450 et 460.

E. PANNIER.

ANAAS. Voir SENAA.

ANAB (hébreu: *ʿAnâb;* Septante: Ἀναβώθ, Jos., XI, 21; Ἀνών, Jos., XV, 50), ville appartenant au district montagneux de la tribu de Juda, Jos., XV, 50, occupée primitivement par les Énacim, qui furent exterminés par Josué. Jos., XI, 21. Eusèbe et saint Jérôme nous disent qu'elle existait encore de leur temps « sur les confins d'Éleuthéropolis » (aujourd'hui *Beit-Djibrin), Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 93, 221. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 494, signale un village de même nom, mais à une certaine distance au sud-est de Beit-Djibrin et au sud-ouest d'Hébron. M. V. Guérin en décrit deux situés dans cette même contrée et tout près l'un de l'autre. Le premier s'appelle *Khirbet ʿAnab es-Serhir,* c'est-à-dire « ruines d'Anab la Petite ». « Des centaines de maisons renversées, en pierres de taille pour la plupart, couvrent le sommet et les pentes d'une colline. Quelques constructions plus étendues, et bâties avec de gros blocs, les uns aplanis, les autres relevés en bossage, semblent avoir été des édifices publics. De distance en distance, on rencontre des citernes et des magasins souterrains creusés dans le roc. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 362.

Le second, placé un peu au sud-ouest du premier, s'appelle *Khirbet ʿAnab el-Kebir,* ou « ruines d'Anab la Grande », et ces ruines sont très étendues. « La ville dont ce *Khirbet* offre les débris s'élevait sur deux collines, l'une occidentale, l'autre orientale, séparées par une vallée qui est aujourd'hui livrée à la culture, et qui paraît avoir été aussi jadis couverte d'habitations. En parcourant l'emplacement que cette ville occupait, on heurte à chaque pas les arasements de maisons bouleversées de fond en comble, qui renfermaient pour la plupart un hypogée pratiqué dans le roc. Il y a de nombreuses citernes; les unes sont obstruées par des décombres, les autres sont encore pleines d'eau. » V. Guérin, *ouv. cité,* p. 365. Sur la colline occidentale, on remarque une mosquée presque entièrement construite avec des blocs antiques, dont quelques-uns sont taillés en bossage. Sur celle de l'est se trouvent les traces d'une église chrétienne, et les vestiges considérables d'un vaste édifice qui paraît avoir eu une destination militaire; il était bâti en pierres de taille très régulièrement agencées.

« La Bible, il est vrai, ajoute M. Guérin, *loc. cit.,* ne mentionne, dans le massif montagneux de Juda, qu'une seule ville appelée *ʿAnab;* mais les deux *Khirbet* connus sous ce nom, et distingués uniquement l'un de l'autre par les épithètes de *petit* ou de *grand,* prouvent que dans l'antiquité il y avait deux villes ainsi désignées, qui pouvaient être différenciées entre elles par quelque surnom analogue. » N'en pourrait-on pas trouver comme un souvenir dans l'Ἀναβώθ des Septante, qui semblent avoir lu le pluriel du féminin *ʿAnabah,* employé dans le Talmud? Quoi qu'il en soit, l'emplacement de l'une ou de l'autre de ces localités convient parfaitement à l'antique cité biblique, mentionnée avec Hébron et Dabir (*Dhaberiéh* ou *Khirbet Dilbéh*), Jos., XI, 21, et placée dans le voisinage d'Istemo (*Semoua*) et d'Anim (*Rhoueïn*). Jos., XV, 50. L'arabe *ʿAnab,* « raisin, » avec *aïn* initial, correspond aussi exactement à l'hébreu, tant au point de vue du nom qu'au point de vue de la signification. Voir la carte de la tribu de JUDA.

A. LEGENDRE.

ANAËL (Septante: Ἀναήλ), frère de Tobie selon les Septante. Tob., I, 21.

ANAGOGIQUE (SENS). Le sens anagogique est un sens spirituel de l'Écriture, fondé sur un type ou un objet figuratif du ciel et de la vie éternelle. « Anagogia, quasi sursum ductio, quando per unum factum intelligendum est aliud, quod desiderandum est, scilicet æterna felicitas beatorum. » S. Bonaventure, *Breviloquium, prooem.*, § 5. De sa nature, l'anagogie est propre à tous les passages de l'Écriture qui, suivant la lettre ou l'esprit, traitent du ciel et des biens éternels. Dans le langage ecclésiastique, elle est restreinte aux sens spirituels qui ont cet objet. Quelques Pères, Origène, *De principiis,* IV, 21, t. XI, col. 387; *In Matth.,* X, 14, t. XIII, col. 868; S. Jérôme, *Epist.* LXXIII, 9,

t. XXII, col. 681; *In Amos*, IV, 4, 5, t. XXV, col. 1027; S. Chrysostome, *In Ps.* XLVI, 1, t. LV, col. 208; Denys l'Aréopagite, *De cælesti hierarchia*, I-II, t. III, col. 121 et 137, désignaient par ce nom le sens spirituel, qui toujours élève l'esprit des lecteurs vers des choses hautes et sublimes. Depuis le moyen âge, le sens anagogique n'est plus considéré que comme une espèce particulière du sens spirituel. Voir SPIRITUEL (SENS).

Les types anagogiques, pris dans la signification restreinte, sont peu nombreux dans l'Écriture. La plupart peuvent être rangés parmi les types allégoriques, et le plus souvent les saints Pères ne les en ont pas distingués. La ville de Jérusalem, capitale du royaume de Juda, représente anagogiquement le ciel, le royaume que Dieu a préparé aux élus pour l'éternité. Tobie, XIII, 21-22. Le sacerdoce de Melchisédech, Heb., VII, 24 et 25; VIII, 1, et celui d'Aaron, Heb., VIII, 4 et 5, figurent le sacerdoce éternel du Sauveur et son exercice au ciel. Le tabernacle et le temple dans lesquels s'offraient les sacrifices juifs étaient l'emblème du ciel, temple où le pontife éternel s'immole lui-même. Heb., XI, 2-25. L'idée la plus féconde en applications anagogiques est que les biens temporels, promis aux observateurs de la loi ancienne, étaient la figure des biens éternels réservés aux chrétiens. Les commentateurs se sont complus à la développer. Voir Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, n°s 289 et 290.

E. MANGENOT.

ANAGLYPHA, mot grec (ἀνάγλυφα) employé par saint Jérôme dans sa traduction du troisième livre des Rois, VI, 32: « Sculpsit (Salomon) in eis (sur les portes en bois d'olivier du Saint des saints) picturam cherubim, et palmarum species et anaglypha valde prominentia, » c'est-à-dire que Salomon fit sculpter sur les deux portes de l'entrée du Saint des saints des figures de chérubins et de palmes, et des bas-reliefs très saillants. *Anaglypha* vient du verbe grec γλύφω (d'où est aussi tiré notre mot français glyptique), « graver en creux ou en bosse, ciseler, sculpter, » et de ἀνά, qui marque que la gravure est en relief et non en creux. Les *anaglypha* sont donc des sculptures en relief. Le texte hébreu porte: « Il fit représenter en relief (sur les portes) des figures de chérubins, de palmes et de fleurs épanouies. » Ce genre de travail était très connu des Phéniciens, comme des Égyptiens et des Chaldéo-Assyriens, qui faisaient un grand usage des bas-reliefs dans la décoration de leurs temples et de leurs palais. La représentation des sphinx en Égypte, des chérubins en Chaldée et en Assyrie, des plantes et des fleurs dans ces divers pays, étaient les motifs les plus communs de l'art national, en dehors des scènes où figuraient les personnages divins ou humains.

ANAHARATH (hébreu: *'Ănâḥărât*; Septante: 'Αναχερέθ), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée entre Séon et Rabboth. Jos., XIX, 19. Le manuscrit alexandrin portant 'Ρεναθ et 'Αρρανέθ, certains auteurs en ont conclu que le nom était peut-être corrompu, et qu'il faudrait lire en hébreu *'Arḥanat*, en transposant le *resch* et le *noun*. On pourrait ainsi l'identifier avec celui d'*Arânéh*, petit village situé au nord de Djenin, au pied du mont Gelboé. Cf. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 154. Ce qui nous empêche d'admettre cette opinion, c'est que la paraphrase chaldaïque, la Vulgate, la version arabe, sans compter les autres manuscrits des Septante, rendent le mot de la même manière, et que, de plus, nous le trouvons reproduit sur les monuments égyptiens avec la même exactitude. Il est, en effet, dans les listes géographiques de Tothmès III, sur les pylônes de Karnak, nº 52; et la transcription est aussi parfaite que possible, sans changement ou retranchement d'aucune lettre, comme on peut s'en convaincre en comparant les caractères égyptiens et hébraïques: *Anûḥertû* (dans deux exemplaires, *Anûḥerû*), אנחרת. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 29. M. E. de Rougé avait, dès le principe, reconnu là une « de ces transcriptions... rigoureusement conformes aux règles très logiques que les hiérogrammates avaient su se tracer et qui sont fondées sur une grande connaissance des deux idiomes ». *Étude sur divers monuments du règne de Toutmès III*, dans la *Revue archéologique*, novembre 1861, p. 364. M. Maspero déclare que ce nom « a un équivalent certain dans l'onomastique de la Bible ». *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 10.

Les explorateurs anglais proposent d'identifier Anaharath avec *En-Na'ourah*, localité située à la partie septentrionale du *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon. Cf. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 10. Cet emplacement, sans être certain, convient assez bien à la cité biblique, séparée seulement par deux noms de Sunem (*Soulem*), Jos., XIX, 18, et mentionnée, dans les listes de Karnak, entre Schémesch-Adouma (peut-être Édema, Jos., XIX, 36, aujourd'hui *Khirbet Admah*) et Apourou = Apoulou (*Fouléh, El-Afouléh?*). Cf. Maspero, *ouv. cité*, p. 10, 11. M. Guérin, qui a visité En-Na'ourah, n'a rien relevé de remarquable dans ce village, autrefois considérable, réduit aujourd'hui à l'état de simple hameau. Cf. *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 124. Voir la carte de la tribu d'ISSACHAR.

A. LEGENDRE.

ANAÏA (hébreu: *'Ănâyâh*, « Jéhovah exauce; » Septante: 'Αναιά, 'Ανανιάς), un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 22. Peut-être est-il le même que celui qui se tenait au côté d'Esdras dans la lecture solennelle de la loi au peuple, et que la Vulgate appelle ANIA. II Esdr., VIII, 4.

ANAMÉLECH (hébreu: *'Anammélék*; Septante: 'Ανημελέχ; textes cunéiformes: *Anunitu-malkitu*, et, suivant d'autres: *Anu-malku* ou *Anu-malik*), idole dont les Sépharvaïtes, IV Reg., XVII, 29-41, introduisirent et perpétuèrent le culte, conjointement avec celui d'Adramélech, dans la Samarie où les avait transplantés Sargon, roi d'Assyrie, après la destruction du royaume d'Israël et la prise de sa capitale. On lui offrait des enfants en holocauste. Les anciens et les rabbins disent qu'on le représentait sous la forme d'un cheval, d'un paon, d'un faisan, etc., mais sans aucune preuve, et probablement par le seul désir de tourner en dérision le culte samaritain, à peu près comme Apion accusait les Juifs d'adorer une tête d'âne. L'une des deux portions de Sippar, la Sépharvaïm biblique, patrie de ces néo-Samaritains, était particulièrement consacrée à cette déesse Anounit; les textes cunéiformes la mentionnent fréquemment sous le nom de *Sippar sa Anunitu*, Sippar d'Anounit, à côté de *Sippar sa Samsu*, la Sippar du soleil, *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 65, l. 18, 19 *b*. *Malkitu* serait une épithète empruntée au verbe *malaku*, « être prince, » laquelle est donnée à plusieurs divinités assyro-babyloniennes, *The cun. Inscr. of Western Asia*, t. IV, pl. 56, l. 36 *b*. Anounit joue un rôle à la fois effacé, mal défini, et multiple, comme presque toutes les divinités féminines mésopotamiennes. Plusieurs textes semblent la confondre avec la déesse Istar ou Vénus, *The cun. Inscr. of Western Asia*, t. III, pl. 53, l. 34 *b*; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 257; du reste, au point de vue étymologique, ce nom signifie simplement déesse; il a donc pu être porté par plusieurs divinités différentes, H. Sayce, *Lectures on the origin and growth of the religion*, p. 261, 273 et 306.

C'est ce qui a engagé plusieurs assyriologues, notamment S. H. Rawlinson, à voir dans l'Anamélech biblique

une déesse *Aa* ou *Malkitu*, épouse du Soleil, souvent mentionnée dans les textes cunéiformes : *Aa ḫirtum naramtaka ḫadiš limmaḫḫirka*, dans les *Transact. of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, p. II, p. 168; *Ebabara sa Sippar ana Samši u Aa belia eššiš ebus. The cun. Inscr. of Western Asia*, t. I, pl. 65, c. II, l. 40-41, etc. Le terme non sémitique *aa* semble être l'équivalent du verbe sémitique *malaku*, et se décliner comme lui, ainsi que l'insinue, entre autres, l'exemple de l'*Eponymencanon*, Delitzsch, *Assyrische Lesest.*, 1878, p. 96, l. 176. — Ceux qui identifient Anamélech avec l'épouse du Soleil peuvent encore alléguer en faveur de leur opinion les sacrifices humains mentionnés dans la Bible; ils rappellent en effet le culte des divinités solaires en Chanaan, en Phénicie et à Carthage. Voir Moloch. Cette Aa-Malkit paraît avoir été une personnification féminine du soleil considéré comme principe de beauté, de grâce et de douceur, tandis que Šamsou était le principe mâle, c'est-à-dire le principe de force, d'énergie, de chaleur brûlante; il en résultait une dualité analogue à celle de Moloch-Baal en Phénicie, de Sekct-Bast en Égypte, qui représentait également l'astre dans sa force et dans sa douceur.

Dans ces deux hypothèses, il faut regarder le mot biblique comme dépouillé de sa terminaison féminine, soit intentionnellement, soit accidentellement, par le fait des transcripteurs. Du reste, ce retranchement de la terminaison féminine se remarque encore dans d'autres mots passés de l'assyrien à l'hébreu : *Idiklat(u)*, nom assyrien du Tigre, donne l'hébreu *Ḥiddékel; tehâmtu*, l'abîme, devient l'hébreu *tehôm*, etc.

Dom Calmet, *Comment. litt., ad loc.*, a cru pouvoir identifier avec la Lune l'Anamélech biblique. Mais celle-ci était considérée en Babylonie et en Assyrie comme un dieu, nommé *Sin*, indépendant du Soleil, *Samsu*, dont il était l'égal et souvent même le supérieur; d'ailleurs Sippar ne lui était pas consacrée.

Eb. Schrader croit enfin qu'Anamélech n'est autre que le dieu *Anu*, suivi de l'épithète *maliku*, prince; il identifie même, dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, t. I, p. 61, cet Anou avec l'Oannès ou dieu-poisson, qui apporta sur la terre les arts et les sciences, au dire de Bérose. Mais cet Oannès est certainement *Ea-ḫan* ou *Ea-nunu*, dieu de l'océan, de l'abîme et de la sagesse. Quant à Anou, c'était le dieu du ciel, comme Éa était le dieu de l'abîme, et Bel celui de la terre; la croix, image des quatre régions, c'est-à-dire des quatre points cardinaux, paraît avoir été son emblème. A la vérité, il était adoré spécialement à Dîr, qui portait le nom de « ville du dieu Anou », et qui était à quelques kilomètres seulement de Sippar. Fr. Hommel, *Die Semitischen Völker*, t. I, p. 330; *Zur altbabylonischen Chronologie*, p. 43, dans le *Zeitschrift fur Keilschriftforschung*, I, et *Separatabdruck*. Cependant les holocaustes dont parle la Bible semblent indiquer plutôt dans Anamélech une divinité solaire; de plus, les textes cunéiformes mentionnent toujours le culte de Šamsou et d'Anounit comme caractérisant la ville de Sippar, tandis qu'ils ne disent jamais qu'Anou y ait été particulièrement honoré. On ne voit donc pas pourquoi les Sépharvaïtes auraient introduit en Samarie, comme divinité nationale, le dieu d'une localité étrangère. Cf. J. Seldenus, *De diis syris*, 1661, I, p. 328; II, p. 308, et *passim* pour les anciens; parmi les modernes: Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 210; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 7; Th. Pinches, *Proceed. of the Society of Biblic. archæol.*, 3 novembre 1885, p. 27; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 276 Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 251 et 259; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, p. 10, t. I, p. 126-129; H. Sayce, *Lectures on the origin of religion*, Londres, 1887, p. 182-184; 176-179; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 175. E. Pannier.

ANAMIM (hébreu : *'Ănâmîm*; Septante : Ἐνεμετιείμ, Gen., X, 13; Ἀναμιείμ, I Par., I, 11), peuple égyptien, mentionné le second parmi les descendants de Mesraïm. Gen., X, 13; I Par., I, 11. Quelques-uns des anciens interprètes le plaçaient dans la basse Égypte : le pseudo-Jonathan, ou le Targum sur le Pentateuque, dans le nome Maréotique; Rabbi Saadia, ou la version arabe, dans les environs d'Alexandrie. Les commentateurs modernes ont émis des hypothèses trop souvent basées sur des étymologies douteuses et des rapprochements chimériques. S. Bochart fait des Anamim une peuplade habitant la région du temple de Jupiter Ammon et la Nasamonite, *Phaleg*, Caen, 1647, l. IV, ch. XXX, p. 322; dom Calmet les assimile aux Garamantes, indigènes du centre de l'Afrique, *Commentaire sur la Genèse*, Paris, 1707, p. 266; Gesenius compare le grec Ἐνεμετιείμ à BENEMITC, nom d'une contrée citée par Champollion, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1052. Knobel et Bunsen combinent le même mot des Septante avec *emhit*, « le nord, » et l'entendent des habitants du Delta. Cf. Crelier, *La Sainte Bible, La Genèse*, Paris, 1889, p. 134. L'opinion d'Ebers, un peu plus fondée que la précédente, est elle-même bien incertaine. D'après lui, le peuple dont nous parlons serait identique aux *Aamû* ou *An-Aamû*, pasteurs asiatiques établis sur le bras bucolique du Nil, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 98 et suiv.

Les principaux égyptologues français reconnaissent les Anamim dans les *'Anou*. Cf. E. de Rougé, *Recherches sur les monuments des six premières dynasties*, dans les *Mémoires de l'académie des Inscriptions*, t. XXV, 1866, p. 228 et suiv.; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., Paris, 1886, p. 14; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 269. « Les *Anamim*, dit ce dernier, sont les *'Anou* des monuments égyptiens, population qui apparaît, aux âges historiques, brisée en débris répandus un peu partout dans la vallée du Nil; elle a laissé son nom aux villes d'Héliopolis (en égyptien *'An*), Tentyris ou Dendérah (appelée aussi quelquefois *'An*) et Hermonthis (*'An-res*, la 'An du sud); deux de ses rameaux gardèrent pendant un certain temps, après les autres, une vie propre, l'un dans une portion de la péninsule du Sinaï, l'autre dans la Nubie; ce sont probablement les gens de ce dernier rameau, les *'Anou-Kens* des inscriptions égyptiennes, que l'auteur du document ethnographique de la Genèse a eu en vue. » Il est probable que les Anou formèrent l'avant-garde des populations primitives qui vinrent se fixer en Égypte, et qu'ils eurent ensuite à supporter le poids des tribus venues après eux. Refoulés en grande partie vers le midi, ils habitaient, sous la douzième dynastie, dans le désert et au delà de la seconde cataracte, errant avec cent tribus aux noms étranges, toujours prêtes aux razzias, toujours battues et jamais soumises. Les Pharaons, comprenant combien il leur était nécessaire de réduire ces peuples, tandis qu'ils étaient encore indécis et flottants, tournèrent leurs armes contre eux, et, à force de persévérance, parvinrent à les dompter pour la plupart, à détruire ou à refouler vers le sud ceux qui s'obstinèrent à la lutte. Cf. Maspero, *ouv. cité*, p. 104-105. A. Legendre.

1. ANAN (hébreu : *'Ânân*, « nuage; » Septante : Ἠνάμ), un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 26.

2. ANAN ben David, célèbre docteur juif qui vivait au VIIIe siècle dans l'école rabbinique de Sora, en Babylonie. Écarté de la dignité de *Gaon* ou chef de cette école, à laquelle il aspirait, il fut blessé de cette exclusion. Aussi, par ressentiment contre ses collègues, et peut-être aussi entraîné par l'exemple des Chiites, qui, dans l'islamisme, se déclaraient alors les adversaires de la tradition, Anan secoua le joug de la hiérarchie rabbinique, et fonda, vers 760, la secte des Caraïtes. Comme les rabbins et leur mé-

thode régnaient en maîtres dans la Babylonie, il y eut peu de succès. Accompagné de son fils Saül, il alla à Jérusalem, où le rabbinisme était alors moins florissant. Il sut y acquérir une grande influence : il s'éleva contre les traditions des rabbins et leurs interprétations artificielles, ramena à l'étude trop oubliée du texte de la Bible, et imprima à l'exégèse de Palestine une direction plus rationnelle. Voir Caraïtes. Cf. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse,* p. 196-197. E. Levesque.

ANANI, hébreu : *'Anâni,* abréviation pour *'Ănanyâh,* « Jéhovah couvre, protège; » Septante : Ἀνάν.

1. ANANI, septième fils d'Éliœnaï, descendant par Zorobabel de la famille de David. I Par., III, 24.

2. ANANI. Voir Hanan.

ANANIA (hébreu : *'Ănanyâh ;* Septante : Ἀνιά), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée, avec Anathoth et Nob, comme ayant été réhabitée après le retour de la captivité. II Esdr., XI, 32. Le nom et la position nous permettent de l'identifier avec *Beit-Hanina* (Hanina généralement écrit avec *ha,* quelquefois aussi avec *aïn*), village situé à une petite distance au nord de Jérusalem, entre *Anata* (Anathoth) au sud-est, et *El-Djib* (Gabaon) au nord-ouest. Voir la carte de la tribu de Benjamin. Assis sur une colline qui court du nord au sud, il possède quelques maisons fort anciennes et intérieurement voûtées. Près d'une mosquée, sous le vocable de *Sidi Ibrahim,* est un chapiteau de colonne, probablement antique, et creusé en forme de mortier. On trouve dans les environs de superbes plantations d'oliviers, où des essaims de tourterelles voltigent d'arbre en arbre. L'an 1334 de notre ère, les Juifs vénéraient en cet endroit le tombeau d'un ancien rabbin, appelé *Chanina ben-Dosa,* dont le nom, identique avec celui du village actuel, aura pu faire oublier, en l'altérant un peu, l'antique dénomination de *'Ananiah.* Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. I, p. 394. A. Legendre.

ANANIAS. Voir Ananie.

ANANIE, ANANIAS, hébreu : *'Ănanyâh,* « Jéhovah couvre, protège, » ou *Ḥănanyâh,* « Jéhovah traite avec miséricorde; » Septante : Ἀνανιάς.

1. ANANIE (hébreu : *Ḥănanyâh*), prêtre, un de ceux qui faisaient les parfums sacrés. I Par., IX, 30. Il rebâtit une partie des murs de Jérusalem à l'époque de Néhémie. II Esdr., III, 8.

2. ANANIE, prêtre, ancêtre d'Azarias, qui rebâtit une partie des murs de Jérusalem après la captivité. II Esdr., III, 23.

3. ANANIE, père d'Azarias, dont le nom fut pris par l'ange Raphaël lorsqu'il s'offrit pour accompagner le jeune Tobie à Ragès. Tobie le père, ayant demandé à l'ange, qu'il ne connaissait pas, de quelle famille et de quelle tribu il était, Raphaël lui répondit : « Je suis Azarias, fils du grand Ananias. » Tobie le père lui répondit : « Vous êtes d'une race illustre. » Tob., V, 16-19. Nous ne savons rien de plus sur cet Ananie. Le texte grec ajoute seulement ces paroles placées dans la bouche de Tobie le père : « J'ai connu Ananie et Jonathas, fils du grand Séméi, quand nous allions ensemble adorer à Jérusalem. » Tob. (Septante), V, 13.

4. ANANIE, nom d'un ancêtre de Judith dans le *Codex Sinaïticus.* Judith, VIII, 1. Il ne se lit pas dans l'édition ordinaire des Septante, non plus que dans la Vulgate.

5. ANANIE, compagnon de Daniel, qui reçut à Babylone le nom chaldéo-assyrien de Sidrach. Dan., I, 6-7. Voir Sidrach. Il était de la famille royale de David, comme le montre le choix que fit de lui Asphenez, le chef des eunuques de Nabuchodonosor, pour le faire élever dans l'école du palais avec Daniel, Misaël et Azarias. Dan., I, 3. Ananie est toujours nommé après Daniel et avant Misaël et Azarias, Dan., I, 6, 7, 11, 19; II, 17, etc., sans doute comme étant un personnage moins important que Daniel, mais plus important que ses deux autres compagnons.

C'était l'usage, à Ninive et à Babylone, de faire élever à la cour des enfants appartenant aux familles principales des peuples vaincus, afin de les attacher ainsi aux vainqueurs et de s'en servir ensuite pour gouverner les nouveaux sujets de l'empire qui étaient de même race. Ananie reçut ainsi, avec Daniel, Misaël et Azarias, une éducation babylonienne, et apprit des maîtres chaldéens tout ce qui constituait la science d'alors. Dan., I, 4. Avec ses compagnons, pour observer strictement la loi mosaïque qui défendait l'usage de viandes impures, il ne se nourrit dans le palais que de légumes, et Dieu bénit cette fidélité. Dan., I, 12, 16. Après avoir fait les plus grands progrès dans les sciences chaldéennes, Ananie fut investi de fonctions élevées à la cour de Nabuchodonosor. Dan., I, 19-20. Sur la demande de Daniel, lorsque le jeune prophète eut expliqué le premier songe du roi de Babylone, Ananie fut placé, avec Misaël et Azarias, à la tête des affaires ou des travaux publics de la province de Babylone. Une si grande faveur excita contre lui et ses compagnons une vive jalousie. Nabuchodonosor ayant fait élever une statue d'or dans la plaine de Dura, près de Babylone, et ayant ordonné à tous ses officiers de l'adorer, les trois jeunes Hébreux refusèrent d'exécuter un ordre qui blessait leur conscience. Les Chaldéens saisirent aussitôt cette occasion de satisfaire leur haine contre eux, et les dénoncèrent au roi, qui, n'ayant pu les déterminer à commettre un acte d'idolâtrie, les fit jeter dans une fournaise ardente. Dan., III, 1-23. Dieu récompensa la foi d'Ananie, de Misaël et d'Azarias, en les conservant vivants au milieu des flammes, et ils le remercièrent de ce grand miracle par le cantique connu sous le nom de *Benedicite, omnia opera Domini, Domino,* qui nous a été conservé dans la partie deutérocanonique du livre de Daniel, III, 52-90. Nabuchodonosor, frappé de ce prodige, maintint Ananie, Misaël et Azarias dans le gouvernement de la province de Babylone. Dan., III, 97 (30). Nous ne savons plus rien de l'histoire d'Ananie; mais son exemple devait être fécond. Plus tard, le vieux Mathathias mourant rappelait à Judas Machabée et à ses frères la fermeté des compagnons de Daniel, pour exhorter ses enfants à être eux-même fidèles à leur Dieu et braver la persécution d'Antiochus Épiphane. I Mach., II, 59. Les premiers chrétiens les représentaient aussi, souvent, au milieu des flammes de la fournaise, dans les catacombes, afin de s'exciter par leur exemple à confesser généreusement leur foi devant les tribunaux romains.

6. ANANIE, époux de Saphire. — Ananie était un chrétien de la communauté primitive de Jérusalem, qui, de concert avec sa femme Saphire, essaya de tromper saint Pierre sur le prix d'un champ qu'il avait vendu. Act., V, 2. Il aurait pu, ainsi que le lui fait remarquer l'apôtre, ne pas vendre son champ, et même après l'avoir vendu en garder le prix tout entier; mais en feignant d'apporter à la communauté tout le prix de vente, lorsque, au contraire, il en retenait une partie pour son propre usage, il mentait non pas tant aux hommes qu'à Dieu. A l'audition des reproches de saint Pierre, Ananie tomba et expira. Des jeunes gens (νεώτεροι, ceux qui probablement étaient chargés des besognes matérielles de la communauté par opposition aux πρεσβύτεροι, chargés des fonctions spirituelles) se levèrent, enveloppèrent le corps, et allèrent l'ensevelir. Trois heures après, le même sort atteignit sa femme Saphire, complice de son crime, et convaincue de

mensonge par saint Pierre. — L'apôtre a-t-il voulu la mort des deux coupables? C'est probable pour celle d'Ananie, et certain pour celle de Saphire.

Le péché d'Ananie et de Saphire a été double. Dans la communauté primitive de Jérusalem les biens étaient communs, Act., IV, 32; tous vendaient ce qu'ils possédaient et en livraient le prix aux Apôtres, puis on distribuait à chacun selon ses besoins. Act., V, 34, 35. Ananie et Saphire voulurent participer aux biens de tous, sans livrer le leur en entier; c'était une injustice. En outre ils essayèrent de tromper les Apôtres, et mentirent ainsi à Dieu, qui inspirait ceux-ci.

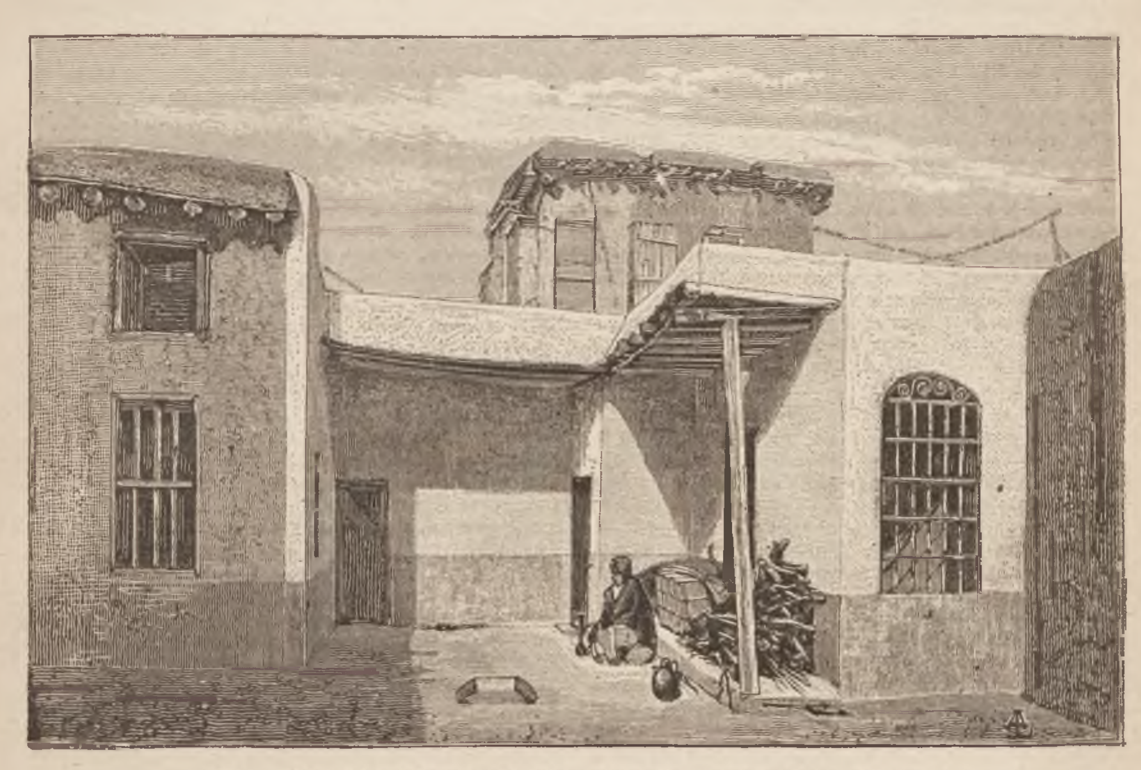
Quelques rationalistes (Heinrichs, Neander) ont expliqué cette double mort par des causes naturelles : apoplexie, congestion cérébrale, émotion causée par la vénération dont était entouré saint Pierre, simple évanouissement suivi d'un ensevelissement précipité. Rien n'autorise de pareilles suppositions; de l'ensemble du récit il ressort clairement que l'événement a été miraculeux. Comment admettre d'ailleurs que cette double mort ait été causée naturellement à quelques heures de distance par un reproche de saint Pierre?

D'autres (Baur, Holtzmann) croient que le récit a un fondement historique, mais qu'il a été arrangé. Ananie et Saphire auraient péri d'une façon inusitée, et comme on avait à leur reprocher des actes d'indélicatesse envers la communauté, on aurait supposé que cette mort en était le châtiment. Les faits se seraient précisés dans la suite des temps. A une hypothèse aussi gratuite on ne peut répondre que par une fin de non-recevoir. Saint Luc a certainement voulu raconter un événement miraculeux. Rien dans son récit n'est contradictoire ou impossible, si l'on admet le surnaturel. Cela doit suffire.

E. JACQUIER.

7. **ANANIE** de Damas devint de très bonne heure disciple de l'Évangile. Act., IX, 10. Son nom était fort commun parmi les Juifs, et les derniers mots du ℣. 12, Act., XXII, prouvent qu'il était de race israélite. Observateur zélé de la loi, ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, il avait l'estime de ses compatriotes établis comme lui à Damas (fig. 134). Saint Paul observe, en effet, que tous rendaient témoignage à sa haute vertu. Act., XXII, 12. On ne voit pas cependant qu'il ait eu rang parmi les chefs de l'Église naissante, et saint Chrysostome suppose qu'en recourant ainsi à un simple disciple, nouveau-né dans la foi, pour introduire Paul dans l'Église, Dieu voulut faire entendre que l'Apôtre des Gentils tenait, comme les Douze, sa mission de Jésus lui-même, et non d'un des chefs officiels de la religion nouvelle. Dans une vision, Ananie reçut l'ordre d'aller trouver Paul chez Judas, un Juif qui habitait la rue Droite de Damas, pour lui rendre la vue et lui communiquer le Saint-Esprit. Act., IX, 11-17. Après un premier mouvement de frayeur, dont il fait naïvement l'aveu, en rappelant qui était Paul et ce qu'il avait fait jusqu'à ce jour, le disciple alla vers celui qui n'était plus à craindre pour l'Église, mais à utiliser. Il le salua du nom de frère, lui révéla ce que Dieu attendait de sa générosité, et, lui ayant imposé les mains, commença par lui rendre miraculeusement la lumière du jour. Après quoi il le baptisa, ayant ainsi la gloire d'attacher à Jésus-Christ un disciple qui allait devenir son plus vaillant champion. Josèphe parle d'un Juif, appelé Ananie, qui faisait du prosélytisme à la cour d'Izate, roi d'Adiabène. Il ne serait pas impossible que ce prédicateur fût un chrétien, et peut-être l'Ananie qui avait baptisé Paul. Voir Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, t. I, p. 342. La tradition de l'Église d'Orient fait d'Ananie le premier évêque de Damas et un martyr, mais elle n'est fondée sur rien de certain.

E. LE CAMUS.



134. — Maison bâtie à Damas sur l'emplacement traditionnel de la maison d'Ananie.

8. **ANANIE** (Ἀνανίας ou Ἀνανία chez Josèphe, Jonathan dans le Talmud), grand prêtre juif. Ananie était de l'illustre famille de Hanan et fils de Nébédée; il

fut connu surtout par ses immenses richesses et par son extrême gloutonnerie. Nommé grand prêtre en 48 par Hérode de Chalcis, il conserva probablement la charge jusqu'en l'an 59, époque à laquelle Agrippa II conféra le souverain pontificat à Ismaël, fils de Phabi. Cependant Josèphe rapporte qu'en 55, le grand prêtre Jonathan, fils de Hanan, fut assassiné par l'ordre du procurateur Claudius Félix. Ce Jonathan est-il appelé grand prêtre (ἀρχιερεύς), parce qu'il l'était au moment où il périt, ou bien parce qu'il l'avait été vers l'an 36? La réponse à cette question pourrait nous expliquer les paroles de saint Paul, Act., XXIII, 5, que nous discuterons plus loin.

En 52, le grand prêtre Ananie fut envoyé enchaîné à Rome, avec son fils Hanan et Jonathan, par le proconsul de Syrie, pour se justifier de la part qu'il avait prise dans un conflit entre les Juifs et les Samaritains. Ces derniers, soutenus par Cumanus, procurateur de Judée, et le tribun Celer, tous deux d'ailleurs compromis dans l'affaire, auraient gagné leur cause, si Agrippa II et Agrippine, femme de l'empereur, n'avaient obtenu de Claude qu'on fit une enquête, laquelle aboutit au triomphe d'Ananie et des Juifs.

En 53, le grand prêtre Ananie assista au conseil rassemblé par le tribun Claudius Lysias pour savoir de quoi était accusé saint Paul, qui venait d'être arrêté au milieu d'une émeute. Dès les premières paroles de l'Apôtre, Ananie ordonna de le frapper au visage. Saint Paul lui reproche vivement cet ordre illégal, et le traite de « muraille blanchie ». Cf. Matth., XXIII, 27. Les assistants lui faisant observer qu'il injuriait le grand prêtre, saint Paul répond qu'il ne savait pas qu'Ananie fût grand prêtre. Act., XXIII, 2-6.

Comment saint Paul a-t-il pu ignorer qu'Ananie était ou avait été grand prêtre? — Rien n'indiquait à l'Apôtre la qualité d'Ananie. Il n'est pas dit que celui-ci présidât le Sanhédrin, fonction qui probablement d'ailleurs n'était pas réservée au grand prêtre; en outre il ne portait pas un costume qui le distinguât des assistants. Et saint Paul, depuis sa conversion, ne faisait à Jérusalem que de rares et courts séjours; ce n'était pas Ananie qui lui avait autrefois délivré ses lettres de créance pour aller rechercher les chrétiens de Damas, Act., IX, 1-2; les grands prêtres à cette époque se succédaient rapidement: tout autant de raisons qui expliquent la réponse de l'Apôtre. On a fait remarquer aussi qu'Ananie pouvait bien n'être plus en fonction à cette époque. La scène se passa à son retour de Rome, et il est possible que, destitué à cause des accusations portées contre lui, on ne l'ait pas rétabli dans ses fonctions. Josèphe ne mentionne la nomination d'aucun grand prêtre avant 59; mais la formule inusitée qu'il emploie (*Ant. jud.*, XX, VIII, 8) pour relater l'entrée en charge d'Ismaël, le grand prêtre nommé en 59, fait supposer l'intercalation d'un pontife entre Ananie et Ismaël. Les Actes des Apôtres appellent Ananie ἀρχιερεύς; mais, comme on le verra à l'article ANNE, ce terme ne désignait pas exclusivement le grand prêtre en fonction; d'autres personnages le recevaient. Le texte dit même, Act., XXII, 30, qu'on avait rassemblé en conseil les ἀρχιερεῖς et tout le Sanhédrin. Ananie pouvait donc être ἀρχιερεύς parce qu'il avait été grand prêtre, et être appelé de ce nom, sans que saint Paul, presque toujours absent de Jérusalem pendant le pontificat d'Ananie, sût qu'il avait droit à ce titre.

Au chapitre XXIV, 1, on retrouve le grand prêtre Ananie, descendant à Césarée avec des anciens pour accuser saint Paul auprès du procurateur Félix. Après discussion, l'affaire fut ajournée.

Quoiqu'il ne fût plus grand prêtre, Ananie, grâce à ses richesses et à ses partisans, à la faveur des procurateurs romains qu'il avait su gagner, exerçait dans Jérusalem une autorité despotique. Josèphe fait de ses violences et de ses iniquités un récit qui explique et confirme ce que racontent les Actes des Apôtres, XXIII, 2; *Ant. jud.*, XX, IX, 2. Ananie fut assassiné par les sicaires, comme ami des Romains, au commencement de la révolte des Juifs, en 66 ou 67. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2; VI, 2; IX, 2; *Bell. jud.*, II, XII, 6; XVII, 6, 9. E. JACQUIER.

ANANIEL (Septante: Ἀνανιήλ; de l'hébreu: *Ḥânân* et *'Êl*, « Dieu est bon, miséricordieux »), grand-père de Tobie, dans le texte grec du livre de ce nom. Ananiel était fils d'Aduel et père de Tobiel, qui eut pour fils Tobie. Tob., I, 1 (texte grec).

ANANUS (Ἄνανος), forme du nom d'Anne, le grand prêtre, dans Josèphe. *Ant. jud.*, XX, IX, 1; *Bell. jud.*, IV, III, 7. Voir ANNE 5.

1. ANASTASE LE SINAÏTE (VIIe siècle), — que l'on a l'habitude de confondre à tort, soit avec cet Anastase qui fut évêque d'Antioche de 559 à 598, soit avec cet autre Anastase qui fut aussi évêque d'Antioche et successeur du précédent (599-610), — le premier, auteur de cinq discours, *De rectis dogmatibus veritatis, Pat. Gr.*, t. LXXXIX, col. 1309-1361, et de quatre *Orationes festales, ibid.*, col. 1362-1398, — le second, auteur d'une traduction grecque du *De cura pastorali* du pape saint Grégoire, qui ne nous est pas parvenue. — Voir, sur ces deux Anastase, Lequien, *Oriens christianus,* t. II, p. 734-738. Anastase le Sinaïte est un auteur du milieu du VIIe siècle, contemporain de Jean, patriarche jacobite d'Alexandrie. Lequien, *ibid.*, p. 447. Moine dans un couvent du Sinaï, il paraît surtout s'être fait connaître comme controversiste, et par la publication de son *Hodegos*, important traité de théologie polémique contre les monophysites alexandrins, *Pat. Gr.*, t. LXXXIX, 35-310. On a aussi de lui un ouvrage intitulé *Interrogationes et responsiones de diversis capitibus,* répertoire de réponses, tirées des Pères, à une série de difficultés dogmatiques, scripturaires ou morales, *Pat. Gr.*, t. LXXXIX, col. 311-824. C'est à cet Anastase le Sinaïte que l'on attribue, de préférence au second Anastase d'Antioche († 610), le traité sur l'œuvre des six jours, intitulé *Anagogicarum contemplationum in Hexæmerum libri* XII *ad Theophilum*, t. LXXXIX, col. 851-1077; peu intéressant pour la doctrine, mais beaucoup pour les citations d'auteurs anciens qu'il renferme: Ambroise d'Alexandrie, Ammonius, Eustathe d'Antioche, saint Justin, Théodore d'Antioche, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, saint Irénée, Pantène d'Alexandrie, Papias d'Hiérapolis, Philon, Origène, etc. Il est le seul écrivain connu qui ait cité un apocryphe hébreu intitulé *Testamentum protoplastorum, ibid.*, col. 967. Notons enfin qu'il rapporte, col. 984, que l'évangile selon saint Matthieu a été écrit en hébreu et traduit, ou plutôt remanié en grec, par saint Luc et saint Paul. Voir sur Anastase le Sinaïte: Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harless, t. X, p. 571-595, Kampfmüller, *De Anastasio Sinaita dissertatio,* Ratisbonne, 1865. P. BATIFFOL.

2. ANASTASE Martin, savant bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin. Il prit l'habit de son ordre à Palerme, d'où il était originaire, le 22 juillet 1595, et mourut dans cette ville, en 1644. On a de lui: *De monogamia beatæ Annæ parentis Deiparæ seu veritas vindicata,* in-4°, Inspruck, 1659; une *Concordia quatuor Evangelistarum,* restée manuscrite, et divers autres ouvrages théologiques et historiques qui n'ont pas été imprimés.

ANASTATIQUE, *Anastica hierochuntina,* nom scientifique de la plante appelée vulgairement rose de Jéricho. Voir ROSE DE JÉRICHO.

ANATH (hébreu: *'Ănâṯ,* « exaucement; » Septante: Διναχ, Ἀνάθ), père de Samgar, juge d'Israël. Jud., III, 31; V, 6.

ANATHÉMATISER. Voir ANATHÈME, col. 548-549.

ANATHÈME, mot grec employé par les Septante et les écrivains du Nouveau Testament et qui a été conservé par la Vulgate latine, d'où il est passé dans notre langue. Le mot ἀνάθεμα, d'ἀνά et de τίθημι, équivaut à τὸ ἀνατεθειμένον, « ce qui est placé en haut, suspendu, » et signifie spécialement, dans les écrivains classiques, « un objet consacré à la divinité, et suspendu aux murs ou aux colonnes d'un temple, ou bien placé dans un endroit remarquable, » une sorte d'*ex-voto*. Il est employé dans ce sens, II Mach., IX, 16, — où Antiochus Épiphane mourant promet d'orner καλλίστοις ἀναθήμασι (Vulgate : *optimis donis*) le temple de Jérusalem, qu'il avait auparavant dépouillé, — ainsi que dans saint Luc, XXI, 5, parlant des objets offerts en don, qui ornent ce même temple. Voir aussi Judith, XVI, 19. Dans ces trois passages, ἀνάθημα est écrit avec un η, au lieu d'un ε, et c'est l'orthographe ordinaire chez les auteurs classiques; mais, dans la Bible grecque, on trouve partout ailleurs ἀνάθεμα, forme qui paraît propre au dialecte hellénistique, et n'implique d'ailleurs aucune différence de signification. Les manuscrits, au surplus, confondent assez fréquemment les deux orthographes.

Le mot « anathème » n'est employé dans son acception grecque d'objet offert à la divinité que dans Judith, XVI, 19 (Vulgate, 23); II Mach., IX, 16, et Luc, XXI, 5; dans toutes les autres parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, il a une signification particulière qui n'a qu'une analogie éloignée avec sa signification primitive d'objet sacré ou consacré à Dieu; il traduit l'hébreu *ḥêrém*, pour lequel la langue grecque n'a aucune expression exactement correspondante. Les Septante durent éprouver un grand embarras, quand ils eurent à rendre dans leur version cette expression hébraïque, qui exprime une idée importante dans la religion juive, mais exclusivement sémitique. Ce qui leur parut sans doute s'en rapprocher le plus, ce fut ἀνάθεμα. Parce que, chez les païens, ce mot désignait un don offert dans les temples aux faux dieux, ils considérèrent sans doute ἀνάθεμα comme une chose idolâtrique, odieuse au vrai Dieu, et par conséquent digne de destruction et d'extermination; tel fut vraisemblablement le motif de leur choix. Quoi qu'il en soit, du reste, l'expression « anathème » est vague dans nos langues. Il importe cependant d'en avoir une idée exacte pour l'intelligence d'un grand nombre de passages des Écritures; il faut donc en préciser le sens dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Notion du « ḥêrém »*. — Pour comprendre le mot « anathème », nous devons rechercher d'abord quelle est la véritable signification de *ḥêrém*, dont il est l'équivalent. *Ḥêrém* vient du verbe *ḥâram*, « retrancher, séparer, maudire; » il désigne ce qui est maudit et condamné à être retranché ou exterminé, soit une personne, soit une chose; par conséquent, ce dont la possession ou l'usage est interdit à l'homme. Il y a opposition entre ce qui est saint (*qôdeš*) et ce qui est *ḥêrém*. Deut., VII, 2, 6 (texte hébreu). Ce qui est saint peut être offert à Dieu, sanctifié, consacré (*hiqdîs*, II Sam. (Reg.), VIII, 11); mais ce qui est *ḥêrém* doit être exterminé, et personne ne peut se l'approprier, sous peine d'encourir lui-même la malédiction qui y est attachée. « Tu ne feras pas entrer d'idole (*tô'êbâh*) dans ta maison, dit Dieu à son peuple, pour que tu ne sois pas anathème (*ḥêrém*) comme elle; tu la détesteras et tu l'auras en abomination, parce qu'elle est anathème (*ḥêrém*). » Deut., VII, 26. Si les habitants d'une ville d'Israël se livrent à l'idolâtrie, ils deviennent *ḥêrém*, comme la ville elle-même, comme tout ce qu'elle renferme; les autres Israélites doivent attaquer cette ville, la détruire avec ceux qui l'habitent, sans en épargner les troupeaux, ni même les meubles qui seront brûlés et anéantis, afin que le *ḥêrém* ne s'attache pas à Israël. Deut., XIII, 12-17. Ces prescriptions sévères ont pour but d'inspirer aux enfants de Jacob la plus grande horreur pour les idoles, qui sont ce qu'il y a de plus opposé à Dieu, et, si l'on peut ainsi dire, de plus *ḥêrém*. Le Seigneur ne pouvait obtenir le but qu'il se proposait qu'en rendant responsable du *ḥêrém* le peuple entier, quand il supportait la violation des ordres divins et ne la punissait pas rigoureusement; c'est pourquoi, Achan s'étant approprié, après la prise de Jéricho, à l'insu de ses frères, des objets qui étaient *ḥêrém*, Israël tout entier souffre du péché d'Achan, jusqu'à ce qu'il l'ait expié. Jos., VII, 1-26.

2° *Personnes et choses qui sont « ḥêrém » dans l'Ancien Testament*. — *A*) *Peuples étrangers*. — Quelques-uns des peuples idolâtres auxquels Israël eut à faire la guerre furent *ḥêrém* ou voués à l'anathème et à l'extermination. — *a*) Dieu lui-même déclara *ḥêrém* les anciens possesseurs de la Terre Promise et certaines tribus voisines, avec lesquelles il voulait empêcher Israël de faire alliance, pour qu'il ne fût pas entraîné à l'idolâtrie par leurs pernicieux exemples. « Quand Jéhovah, ton Dieu, te fera entrer dans la terre dont tu vas prendre possession, dit Moïse à son peuple, et qu'il chassera devant toi des peuples nombreux, l'Héthéen, le Gergéséen, l'Amorrhéen, le Chananéen, le Phérézéen, l'Hévéen et le Jébuséen, sept peuples plus nombreux et plus forts que toi; lorsque Jéhovah te les livrera entre les mains et que tu les frapperas, tu les traiteras comme *ḥêrém* (*haḥărêm taḥărîm*; Vulgate : *percuties eas usque ad internecionem*); tu ne feras pas alliance avec eux, tu ne leur feras pas grâce,... parce qu'il éloignerait de moi ton fils et lui ferait servir les dieux étrangers... Tu renverseras ses autels, tu briseras ses cippes (idolâtriques), tu couperas ses *'ăšêrîm* (symboles en bois de Baal), et tu brûleras ses statues (d'idoles), parce que tu es un peuple saint (*qâdôš*, consacré) à Jéhovah ton Dieu. » Deut., VII, 1-6. Voir aussi Deut., XX, 16-18. — Nous apprenons par I Sam. (I Reg.), XV, 3, 18; cf. Deut., XXV, 17-19; que les Amalécites étaient aussi *ḥêrém* (*haḥăramtem*, I Sam., XV, 3; Vulgate : *demolire*); ce fut pour n'avoir pas détruit complètement les ennemis d'Israël et tout ce qui leur appartenait, ainsi que le prescrivait la loi du *ḥêrém*, et pour avoir épargné le roi amalécite Agag et ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux, I Reg., XV, 9, 15, que Saül fut rejeté de Dieu comme roi. I Reg., XV, 10-23. — Il est aussi question du *ḥêrém* dans les prophètes, pour divers peuples ennemis d'Israël. Is., XXXIV, 2; XLIII, 28; Jer., XXV, 9 (texte hébreu); Mal., IV, 6 (III, 24).

b) Un peuple ou une ville pouvait devenir *ḥêrém* et être vouée par conséquent à l'extermination par un vœu du peuple, sans que Dieu intervînt directement. C'est ainsi qu'Israël, après avoir été battu par le roi chananéen Arad, lors de son séjour dans le désert du Sinaï, fit le vœu suivant à Jéhovah : « Si tu livres ce peuple dans ma main, je détruirai (*haḥăramti*) ses villes. » Num., XXI, 2. Et s'étant emparé de Sephaath, la capitale d'Arad, il la détruisit, en effet, et l'appela Horma (de *ḥêrém*), « anathème. » Num., XXI, 3; cf. Jud., I, 17. Voir aussi I Par., IV, 41 (texte hébreu).

c) Il faut remarquer cependant qu'il y avait des *degrés* dans l'anathème. — 1° Lorsque le *ḥêrém* était tout à fait strict, tout devait être exterminé et détruit, hommes et troupeaux; les villes devaient être brûlées; l'or, l'argent, les vases de cuivre et de fer, devaient être offerts à Jéhovah; mais les troupeaux qui avaient été pris ne pouvaient lui être offerts comme victimes. Jos., VI, 17, 19, 21, 24; I Reg., XV, 21-22. La ville anathématisée ne devait pas être rebâtie, mais rester en ruines; Jos., VIII, 28; quiconque essayerait de la réédifier n'échapperait pas à la vengeance divine, comme le montre l'exemple de Jéricho. Jos., VI, 17, 26; III Reg., XVI, 34. — 2° Le *ḥêrém* pouvait être moins rigoureux et exiger seulement la mort des hommes, Jos., X, 28-40; les troupeaux et les biens étaient conservés et partagés comme butin; quelquefois les villes n'étaient point détruites ou pouvaient être relevées, c'est ce qui eut lieu dans la guerre contre Og et Séhon, à l'est du Jourdain, Deut., II, 32-35; III, 3-7, et contre divers

peuples de la terre de Chanaan. Jos., VIII, 2, 24, 27; XI, 10-15. — 3° L'obligation de faire périr toutes les créatures humaines était elle-même quelquefois adoucie, et les jeunes filles étaient épargnées et partagées entre les vainqueurs. C'est ainsi que sont conservées les vierges madianites, Num., XXXI, 18, et les vierges de la tribu de Benjamin. Jud., XXI, 11-12.

Les rigueurs du *ḥêrém* dans la guerre sont expressément justifiées dans l'Écriture, comme nous l'avons vu, par la nécessité de soustraire le peuple de Dieu à la contagion de l'idolâtrie. Deut., XX, 16-18. Il faut, de plus, observer que telle était la loi de la guerre chez les Sémites. Mésa, roi de Moab, dit dans la stèle de Dibon (lignes 11 et 12) : « J'assiégeai la ville (de Cariathaïm), je la pris et je fis périr tout le peuple qui était dans la ville, spectacle (agréable) à Chamos, dieu de Moab. » Voir Mésa. Le second livre des Paralipomènes, XX, 23, nous dit expressément que les Moabites et les Ammonites traitèrent les habitants du mont Séir comme *ḥêrém* (*lehaḥărîm*). Les rois d'Assyrie faisaient de même à l'égard de leurs ennemis (*lehahărimâm*, II (IV) Reg., XIX, 11; Is., XXXVII, 11; *héḥĕrîmû*, II Par., XXXII, 14); leurs inscriptions nous apprennent comment ils faisaient périr ceux qui tombaient entre leurs mains, et entreprenaient toutes leurs guerres en l'honneur de leurs dieux. Tacite raconte, *Ann.*, XIII, 57, qu'un usage analogue existait chez les Germains. Voir aussi ce que dit César des Gaulois. *Bell. gall.*, VI, 17. Des coutumes plus ou moins semblables subsistent toujours chez les peuples dont les mœurs n'ont pas été adoucies par le christianisme, par exemple en Afrique. Voir le P. Marcot, *Les missionnaires et l'esclavage au Soudan français*, dans le *Correspondant*, 10 décembre 1891, p. 893.

B) Israélites. — Ce n'étaient pas seulement les personnes étrangères au peuple de Dieu qui pouvaient être « anathèmes »; l'Israélite pouvait, lui aussi, être *ḥêrém*. — 1° Les particuliers, les habitants d'une ville d'Israël et la ville elle-même devenaient « anathèmes », comme nous l'avons vu plus haut, s'ils s'abandonnaient au crime de l'idolâtrie, et ils devaient subir les conséquences de leur faute dans toute leur rigueur. Exod., XXII, 19 (*yâḥŏrâm*; Vulgate : *occidetur*). Deut., XIII, 12-17. — 2° Celui qui s'appropriait un objet frappé d'anathème encourait lui-même le *ḥerem*, et devait être exterminé, comme le fut Achan. Jos., VII, 1, 13, 25. Cf. Deut., VII, 25-26; II Mach., XII, 40.

C) Animaux et objets inanimés. — Les animaux et les objets inanimés pouvaient devenir « anathèmes » par la volonté d'un Israélite. Voici ce que nous apprend la loi à ce sujet : « Tout *ḥêrém* qu'un homme consacre (*yaḥărim*) à Jéhovah (Vulgate : *Omne quod Domino consecratur*), de ce qui lui appartient, soit homme, soit animal, soit champ, qui est en sa possession, ne sera ni vendu ni racheté; tout *ḥêrém* est sanctifié et appartient à Jéhovah; tout *ḥêrém* qu'un homme consacre (*yâḥŏram*) ne sera pas racheté, mais mourra. » Lev., XXVII, 28-29. Le *ḥêrém* provenant d'un Israélite n'était donc pas de même nature que le *ḥêrém* divin. Le champ ainsi anathématisé appartenait aux prêtres, Lev., XXVII, 21, de même que d'autres objets qui étaient devenus *ḥêrém*. Num., XVIII, 14 : « Tout *ḥêrém* (Vulgate : *Omne quod ex voto reddiderint*) en Israël est à toi, » dit Dieu à Aaron. Voir aussi Ézéchiel, XLIV, 29, qui reproduit mot à mot les paroles du texte original de Num., XVIII, 14.

Dans Ezéchiel, XLIV, 29, la Vulgate traduit, comme aussi ailleurs, *ḥêrém* par « vœu », quoique le vœu soit une chose fort différente. Voir Vœu. Ailleurs elle rend *ḥêrém* par « consécration, consacré ». Lev., XXVII, 28, 29. Elle ne se sert donc pas toujours du mot « anathème » pour rendre le mot hébreu, suivant en cela l'exemple des Septante. C'est que l'hébreu *ḥêrém* est intraduisible d'une manière exacte dans les langues occidentales, comme nous l'avons remarqué; de là la nécessité de l'exprimer tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, selon les cas et les circonstances.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Le « ḥêrém » dans le Nouveau Testament.* — Le *ḥêrem* s'atténue après la captivité de Babylone. Du temps d'Esdras, il n'entraîne plus la mort, mais la perte des biens (*yâḥŏram kolrekûšô*) et l'excommunication ou exclusion de l'assemblée des fidèles. I Esdr., X, 8. La mort spirituelle est ainsi en quelque sorte substituée à la mort corporelle. C'est là le châtiment du *ḥêrém* à l'époque de Notre-Seigneur. Il en est plusieurs fois question dans l'Évangile de saint Jean, IX, 22; XII, 42; XVI, 2; mais celui qui est ainsi excommunié est désigné par un nom nouveau, inventé par les Juifs hellénistes : ἀποσυνάγωγος (Vulgate : *extra synagogam*, Joa., IX, 22; *e synagoga*, Joa., XII, 42; *absque synagogis*, Joa., XVI, 42). Cette expression ne se lit pas dans les autres Évangiles, mais saint Luc, VI, 22, fait aussi allusion à l'exclusion des synagogues et même, d'après plusieurs interprètes, aux divers degrés de l'excommunication juive.

Les rabbins, dans la suite des temps, distinguèrent : 1° l'excommunication temporaire, appelée *nidduy*, « séparation, » qui durait trente jours. Elle n'était pas accompagnée de malédictions. — 2° Si, au bout du mois, le coupable ne se repentait point, on prononçait ordinairement contre lui la seconde espèce d'excommunication, accompagnée de malédictions, qui était appelée simplement et plus spécialement *ḥêrém*; les fidèles devaient se séparer de sa société et s'abstenir de manger et de boire avec lui. Cf. I Cor., V, 11; II Joa., 10-11. — 3° Enfin, si le pécheur persévérait dans son impénitence, il était condamné à la peine la plus grave, nommée *šammatâ'*, « imprécation : » c'était l'exclusion complète de la société des fidèles et l'abandon de l'endurci au jugement de Dieu et à la perte finale. Voir Elias Levita, *Sepher Ṭisbi*; Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, col. 1304. — Ces distinctions techniques sont postérieures à l'ère chrétienne. Dans le Talmud, on emploie encore les termes *nidduy* et *šammatâ'* comme synonymes. Cependant déjà du temps de Notre-Seigneur, toutes les excommunications n'étaient pas également sévères, et l'on peut voir des degrés divers et une gradation ascendante dans les paroles de Jésus à ses disciples, rapportées par saint Luc, VI, 22 : « Heureux serez-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous excommunieront (vous sépareront de leurs assemblées, ἀφορίσωσιν), quand ils vous injurieront et rejetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme. » Le Sauveur annonce aux siens, dans ce passage, qu'ils ne seront pas seulement chassés des synagogues, mais qu'ils auront encore davantage à souffrir. Quelques exégètes voient une allusion aux malédictions du *ḥêrém* ou second degré de l'excommunication juive dans les mots : « Quand ils vous injurieront (ὀνειδίσωσι) et rejetteront (ἐκβάλωσι) votre nom. » Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain qu'il y a des allusions aux degrés des excommunications juives dans Matth., XVIII, 15-17. Cf. II Thess., III, 14.

Dans ses Épîtres, saint Paul parle deux fois d'un châtiment qui consiste « à être livré à Satan ». I Cor., V, 5; I Tim., I, 20. On a vu dans ces expressions une allusion à la plus grave des excommunications usitées chez les Juifs. L'allusion est possible, mais l'effet de l'excommunication apostolique est certainement différent, d'après le langage même de saint Paul. Les Juifs livraient l'excommunié à la perte finale, tandis que l'Apôtre borne sa sentence « à la destruction de la chair », I Cor., V, 5, c'est-à-dire de la nature corrompue et dépravée, « afin que l'esprit puisse être sauvé au jour du Seigneur Jésus, » c'est-à-dire que le coupable se convertisse.

2° *Le mot « anathématiser » dans le Nouveau Testament.* — Dans tous ces passages, on voit que l'idée du *ḥêrém* est restée, mais que le mot a disparu. Dans aucun de ces cas, l'expression « anathème » n'est employée. Elle se rencontre cependant plusieurs fois dans le Nouveau Testament, de même que le verbe ἀναθεματίζω, « anathéma-

tiser, » qui est de création biblique, et ne se rencontre jamais chez les écrivains profanes. Le verbe ἀναθεματίζω se lit déjà dans les Septante, où il traduit le verbe *hébe-rim*. Deut., XIII, 15 (hébreu, 16); XX, 17; Jos., VI, 21, etc.; cf. I Mach., V, 5. En saint Marc, XIV, 71, il signifie « affirmer avec imprécation qu'on dit la vérité », et dans les Actes, XXIII, 12, 14, 21, « s'obliger sous des peines graves à faire quelque chose. » Dans la Vulgate latine, *anathematizare* n'est employé que I Mach., V, 5, et Marc, XIV, 71; au livre des Actes, (ἀναθέματι) ἀναθεματίζειν, XXIII, 12, 14, 21, est traduit par *se devovere*. Saint Matthieu, XXVI, 74, dans le passage parallèle à celui de saint Marc, XIV, 71, porte dans le *textus receptus* : καταναθεματίζω, ayant le même sens que ἀναθεματίζω; les éditions critiques de Griesbach, Lachmann, Tischendorf, lisent : καταθεματίζω, qui en est simplement une contraction. La Vulgate traduit : *detestari*.

3° *Le mot « anathème » dans le Nouveau Testament.* — Quant au mot « anathème », nous avons déjà vu que saint Luc, XXI, 5, l'a employé dans son sens véritablement grec de « don offert à Dieu et consacré dans le temple ». C'est la seule fois que nous le lisons dans les Évangiles. Il se retrouve une autre fois dans les Actes, XXIII, 14, joint au verbe « anathématiser », pour en augmenter la force : Ἀναθέματι ἀναθεματίσαμεν, « nous nous sommes engagés sous peine d'anathème. » En dehors de ces deux passages, le terme d'anathème ne se rencontre que dans les Épîtres de saint Paul. — 1° L'Apôtre déclare « anathème », c'est-à-dire exécré et exécrable et voué aux plus sévères châtiments, et peut-être excommunié de l'assemblée des fidèles, celui qui prêcherait un autre Évangile que le sien. Gal., I, 8, 9. — 2° Dans la première Épître aux Corinthiens, XII, 3, saint Paul écrit : « Personne, parlant dans l'Esprit de Dieu, ne dit anathème à Jésus, » c'est-à-dire ne le maudit. Ce n'est pas une allusion à une sentence judiciaire prononcée par les autorités juives contre le Sauveur, mais à l'usage oriental, attesté par les écrits rabbiniques, d'accompagner, dans la conversation, de termes d'imprécation et de malédiction, le nom d'un personnage odieux, de même que, lorsqu'on prononçait un nom vénéré, on le couvrait de bénédictions : « Le Christ,... béni (εὐλογετός) dans tous les siècles. Amen. » Rom., IX, 5, etc. — 3° A la fin de la même Épître, saint Paul dit : « Si quelqu'un n'aime pas Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème, *maran atha*. » Ἀνάθεμα μαρὰν ἀθά. I Cor., XVI, 22. Les mots *maran* et *atha* sont araméens et signifient : « Notre-Seigneur vient. » D'après quelques commentateurs, cette locution serait équivalente à la forme d'excommunication la plus sévère en usage chez les Juifs, au *šammaṭâ'*, parce qu'ils supposent que l'araméen *mârân 'âṭâ'* est l'équivalent de *šêm 'âṭâ'*, « le nom (de Jéhovah) vient. » Mais c'est là une pure conjecture qui ne repose sur rien de solide : il est fort douteux que l'excommunication appelée *šammaṭâ'* fût déjà usitée du temps de saint Paul; le mot *šammaṭâ'* n'a jamais été expliqué de cette manière par les écrivains juifs (voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, col. 2466) et la phrase *maran atha* ne se trouve dans aucun écrivain rabbinique. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, in I Cor., XVI, 22. Voir MARAN ATHA. Quoi qu'il en soit, du reste, de la raison pour laquelle l'Apôtre a employé ces mots araméens dans son Épître, le mot « anathème » désigne ici, d'après les uns, l'excommunication ou l'exclusion de l'Église chrétienne, et d'après les autres, avec plus de vraisemblance, il est simplement l'expression de l'horreur qu'on doit éprouver pour celui qui n'aime pas le Sauveur. Nous devons d'ailleurs observer que, quoique la signification expresse d'excommunication, attachée au mot « anathème », ne soit pas rigoureusement établie dans la langue du Nouveau Testament, ce sens lui fut donné dans la primitive Église, comme nous le voyons dans les Canons apostoliques, dans saint Jean Chrysostome, dans Théodoret et dans d'autres Pères grecs, ainsi que dans les canons des conciles : le concile d'Elvire, en 303, can. 52; le concile de Laodicée, en 307, can. 29, se servit de cette expression; le concile de Nicée, en 325, déclare les ariens « anathèmes », etc. — Voir Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, aux mots Ἀνάθεμα et Ἀφορισμός. — 4° Reste un dernier passage dans lequel saint Paul, écrivant aux Romains, IX, 3, dit : « Je désirais moi-même être anathème pour mes frères, qui sont mes proches selon la chair. » La plupart des Pères ont entendu ici le mot anathème dans le sens de l'excommunication, selon l'usage juif. Saint Jean Chrysostome et d'autres pensent qu'il s'agit d'une mort violente ou même de la séparation finale, non pas de l'amour, mais de la présence du Sauveur. Quelques-uns supposent que cette phrase est une parenthèse, dans laquelle l'Apôtre rappelle la haine qu'il a éprouvée d'abord contre le Christ. Tregelles, *Account of the Greek text of the New Testament*, p. 219. Cf. Polus, *Synopsis*, in Rom., IX, 3. Il est plus naturel d'expliquer ainsi ce passage : « J'avais une telle affection pour mes frères les Juifs, que j'aurais consenti pour les sauver, si c'eût été possible, à souffrir moi-même les plus grands maux et la séparation même du Christ. »

Saint Jean, dans l'Apocalypse, XXII, 3, emploie un composé d'ἀνάθεμα, le mot κατανάθεμα, inconnu aux auteurs profanes. Plusieurs éditions critiques du Nouveau Testament, comme celles de Griesbach, Lachmann, Tischendorf, lisent par contraction κατάθεμα. Le sens est le même que celui d'anathème. Dans la Jérusalem céleste, « il n'y aura plus d'anathème, » de malédiction, de *ḥêrém*.

F. VIGOUROUX.

ANATHOTH, hébreu : *'Ănâṭoṭ*, « prières exaucées; » Septante : Ἀναθώθ.

1. ANATHOTH, fils de Béchor, Benjamite. I Par., VII, 8. Peut-être le fondateur de la ville d'Anathoth.

2. ANATHOTH, un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 19.

3. ANATHOTH, ville de la tribu de Benjamin, attribuée, avec ses faubourgs, aux prêtres, Jos., XXI, 18; I Par., VI, 60; III Reg., II, 26 : elle est omise dans la liste de Jos., XVIII, 12-28. C'est probablement l'*'Anath* du Talmud de Babylone, *Yoma*, 10 *a*, « bâtie par le géant Ahiman. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 154. Elle se trouvait non loin de la grande route qui, du nord, se dirigeait vers Jérusalem, au-dessous de Machmas (*Moukhmas*), et de Rama (*Er-Ram*). Is., X, 28-30. Josèphe évalue à vingt stades (3 kilom. 699 mètres) la distance qui la séparait de la Ville Sainte. *Ant. jud.*, X, VII, 3. Eusèbe est plus près de la vérité en donnant le chiffre de trois milles (4 kilom. 445 mètres), c'est-à-dire vingt-quatre stades. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 222. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Jérémie*, t. XXIV, col. 682, précise encore la position de cette ville en l'indiquant « au nord de Jérusalem ».

Tous ces détails confirment l'opinion commune qui identifie Anathoth avec *'Anata*, localité située à une heure de marche au nord-nord-est de Jérusalem. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. C'est actuellement « un petit village de deux cents habitants, placé sur une colline élevée (fig. 135). Une dizaine de maisons ont été récemment construites; d'autres, très délabrées, ont été bâties en partie avec des matériaux antiques, trouvés certainement sur place. Des citernes, des caveaux creusés dans le roc et quelques tronçons de colonnes proviennent également de l'ancienne cité à laquelle Anata a succédé, et dont le nom survit dans la dénomination actuelle. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 76. Anata semble avoir été autrefois une ville fortifiée, dont il reste encore quelques pans de murailles bâtis avec de larges pierres taillées. Des champs cultivés, des figuiers

et des oliviers épars çà et là couvrent le sommet et les flancs de la colline. De ce point, la vue s'étend sur tout le versant oriental du district montagneux de Benjamin, jusqu'à la vallée du Jourdain et la pointe septentrionale de la mer Morte. C'est toute la région mentionnée par Isaïe, x, 28-32, quand il décrit la marche des Assyriens vers Jérusalem, c'est-à-dire une suite de profondes vallées courant, vers l'est, entre les larges sommets de plateaux inégaux. Cf. E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 437-438.

Anathoth doit surtout sa célébrité au nom de Jérémie, dont elle fut le berceau. Jer., I, 1. Avant lui, elle avait vu naître Abiézer, l'un des trente héros (*gibbôrîm*) de David, II Reg., XXIII, 27, I Par., XI, 28, et Jéhu, l'un des vaillants hommes qui s'attachèrent à ce prince fuyant devant Saül, et qui contribuèrent à ses succès militaires. I Par., XII, 3. Le grand prêtre Abiathar était de la même ville, et c'est là, dans le domaine de sa famille, que Salomon le relégua, après l'avoir déposé, pour le punir d'avoir favorisé le parti d'Adonias. III Reg., II, 26, 27. Isaïe, décrivant la marche des armées assyriennes sur Jérusalem, mentionne Anathoth, qu'il appelle « la pauvre » dans un sentiment de commisération pour le sort qui l'attend. Is., x, 30. Jérémie fut en butte à la haine de ses compatriotes : comme ils ne voulaient pas croire à ses prédictions, il les menaça de la colère divine, qui devait les visiter au jour de sa fureur, annonçant que les jeunes gens périraient par le glaive; que leurs fils et leurs filles mourraient de faim. Jer., XI, 21-23. Pendant le siège de Jérusalem, le prophète reçut de Dieu l'ordre de racheter, conformément à la loi mosaïque, le champ de son cousin Hanaméel, à Anathoth. Après avoir rédigé le contrat de vente, qui fut scellé en présence de témoins, il le remit à Baruch en lui disant : « Voici ce que dit le Seigneur des armées, Dieu d'Israël : Prends ces actes, ce contrat d'acquisition qui est cacheté, et cet autre qui est ouvert, et dépose-les dans un vase de terre, afin qu'ils puissent se conserver longtemps. » Ayant ainsi prédit la longue durée de l'exil, il ajoute, pour annoncer le retour certain de la captivité : « Car voici ce que dit le Seigneur des armées, Dieu d'Israël : On possédera encore des maisons, des champs et des vignes en cette terre. » Jer., XXXII, 6-15. Et en effet, à la fin de l'exil, la ville fut repeuplée par « les hommes d'Anathoth, au nombre de cent vingt-huit ». I Esdr., II, 23; II Esdr., VII, 27.

A. LEGENDRE.



135. — Anathoth, d'après une photographie.

ANATHOTHIA (hébreu : *'Anṭotiyâh,* « prières exaucées de Jéhovah; » Septante : Ἀναθώθ καὶ Ἰαθίν), Benjamite, fils de Sésac. I Par., VIII, 24.

ANATHOTHITE (hébreu : *Hâ'anṭoti;* Septante : ὁ Ἀναθωθί, ὁ ἐξ Ἀναθώθ), habitant d'Anathoth. I Par., XI, 28; XII, 3; XXVII, 12; Jer., XXIX, 27.

ANCESSI Victor Antoine, orientaliste français, né à Saint-Affrique (Aveyron), le 16 août 1844, mort dans cette ville, le 12 décembre 1878. Issu d'une famille très chrétienne, après avoir fait ses études au collège des jésuites, dans sa ville natale, il résolut de suivre l'exemple de trois de ses oncles qui étaient prêtres, et d'embrasser l'état ecclésiastique. Il entra au séminaire de Saint-Sulpice, en 1863, et s'y livra bientôt avec ardeur à l'étude des langues orientales, sous la direction de M. Le Hir. Quand il eut reçu l'ordination sacerdotale, il partit, en 1869, pour l'Égypte, où il passa une année, étudiant sur place les monuments égyptiens dans leurs rapports avec la Bible. De retour à Paris, il fut d'abord vicaire à Saint-Étienne-du-Mont; puis, à la fin de 1874, chapelain de Sainte-Geneviève. Il se livra au travail avec une ardeur infatigable. Malheureusement ses forces le trahirent; il fut obligé, en 1877, de se retirer dans sa famille, et il y mourut l'année suivante. La vivacité de son esprit, l'originalité de ses vues, l'étendue de ses connaissances linguistiques et archéologiques sont attestées par plusieurs publications de valeur, qui font vivement regretter sa fin prématurée : *L'Égypte et Moïse. Les vêtements du grand prêtre et des lévites, le sacrifice des colombes, d'après les peintures et les monuments égyptiens contemporains de Moïse,* in-8°, Paris, 1875; *Atlas biblique pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, vingt cartes en plusieurs couleurs, et vingt planches archéologiques avec dictionnaire spécial pour chaque partie,* in-4°, Paris, 1876; *Job et l'Égypte, le Rédempteur et la vie future dans les civilisations primitives,* in-8°, Paris, 1877. M. l'abbé Ancessi a aussi publié des études remarquables de lin-

guistique dans les *Actes de la Société philologique: Études de grammaire comparée. L'S causatif et le thème M dans les langues de Sem et de Cham*, t. III, 1873-1874. p. 51-148; *La loi fondamentale de la formation bilitère; les adformantes dans les langues sémitiques, ibid.*, 1874, t. IV, p. 1-72; *Le thème M dans les langues de Sem et de Cham, ibid.*, p. 95-144. F. VIGOUROUX.

1. ANCIEN DES JOURS, nom donné à Dieu par Daniel, VII, 9. « Je regardais, dit le prophète dans une de



136. — Roi assyrien. D'après Botta, *Monuments de Ninive*, pl. 105.

ses visions, jusqu'à ce que des trônes furent placés, et l'Ancien des jours (chaldéen : *'Atîq yômîn*, Septante : Παλαιὸς ἡμερῶν; Vulgate : *Antiquus dierum*) s'assit; son vêtement était blanc comme la neige et les cheveux de sa tête comme de la laine mondée, » c'est-à-dire sans doute semblables aux cheveux des grands personnages chaldéens, qui étaient bien peignés et frisés comme de la laine (fig. 136). « L'Ancien des jours » est nommé encore Dan., VII, 13, 22. Le titre que le prophète donne à Dieu dans cette vision où il nous montre la fragilité et la caducité des plus grands empires du monde, convient parfaitement au Maître « éternel » qui règne sans commencement ni fin. Assis sur son trône, il assiste à toutes les révolutions qui bouleversent la terre; il confie son pouvoir au « Fils de l'homme », le Messie, et il prononce sans appel des jugements auxquels les plus puissants monarques eux-mêmes doivent se soumettre. Dan., VII, 13-14, 22, 26. La description graphique de Daniel peint si bien le Père éternel, que l'art chrétien s'en est emparé pour représenter la première personne de la Sainte Trinité.

2. ANCIENNE (PORTE). Hébreu : *ša'ar yešânâh*; Septante : πύλη Ἰασαναί; Vulgate : *porta Vetus*, II Esdr., III, 6; *porta Antiqua*, II Esdr., XII, 38 (hébreu, 39). Porte de la ville de Jérusalem qui fut construite, du temps de Néhémie, par Joïada, fils de Phasca, et par Mosollam, fils de Besodia. II Esdr., III, 6. Elle est appelée Ancienne, sans doute parce qu'il y avait eu autrefois une porte de la ville à l'endroit où elle fut reconstruite. Plusieurs l'identifient avec la porte qui est appelée « Porte de Benjamin », Jer., XXXVII, 12; XXXVIII, 7; Zach., XIV, 10. La porte Ancienne est nommée une seconde fois, II Esdr., XII, 38 (39), dans la description de la procession solennelle qui fut faite à l'occasion de la dédicace des murs de Jérusalem. Cette porte était située au nord de la ville. Voir JÉRUSALEM.

3. ANCIENS (hébreu : *zeqênîm*, vieillards; Septante : πρεσβύτεροι; Vulgate : *seniores* ou *majores natu*). Ce mot n'implique pas seulement l'idée de grand âge. Cf. VIEILLARDS. Il s'applique, dans la Bible, à une classe de personnages investis d'une autorité plus ou moins étendue, suivant les époques. En ce sens, le titre d'*ancien* est d'origine patriarcale : l'aïeul était le chef naturel de la famille qui se développait autour de lui. Quand plusieurs familles patriarcales furent amenées à se réunir, les chefs de ces familles formèrent un conseil d'anciens. Les intérêts communs étaient ainsi mis sous la sauvegarde de la sagesse, de l'expérience, de la maturité des vieillards, et les décisions de ces derniers étaient acceptées avec respect. « Bientôt cependant, surtout lorsque le contact avec d'autres sociétés civiles eut amené des luttes pour la prééminence ou pour la possession des territoires, ce ne furent plus les vieillards qui durent être jugés les plus aptes à gérer les affaires publiques. On dut leur préférer des hommes d'un âge mûr, mais n'ayant rien perdu de la vigueur qu'on regardait comme offrant plus de garanties pour le maintien et le développement de la prospérité sociale. Le terme primitif ne fut pas moins conservé, surtout sous la forme collective γερουσία, πρεσβυτικον, en latin *senatus*, pour désigner soit l'assemblée des chefs qui administraient la cité, soit un conseil officiel dont ils avaient à prendre l'avis dans les affaires d'une grande gravité. » De Smedt, *Congrès scientifique des catholiques*, 1889, t. II, p. 303. Sous le nom d'*anciens*, l'idée d'autorité se substitua donc assez vite à celle de vieillesse. Ce titre désigne déjà une fonction chez les Égyptiens, Gen., XXIV, 2; L, 7; chez les Moabites et les Madianites, Num., XXII, 4, 7, etc.

I. HISTOIRE DES ANCIENS DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Depuis l'époque patriarcale jusqu'à l'époque des rois.* — Sous le gouvernement des pharaons, les Hébreux avaient conservé et développé leur organisation patriarcale. Dans la terre de Gessen, ils avaient des anciens qui exerçaient l'autorité sur le peuple, et auprès desquels le Seigneur envoya Moïse, quand il lui imposa sa mission. Exod., III, 16; IV, 29; XII, 21. La tradition juive croyait que ce corps d'anciens était officiellement constitué; c'est pourquoi les Septante emploient dans les deux premiers passages le mot γερουσία, « sénat. » Au désert, les anciens furent comme les représentants du peuple et les intermédiaires entre Moïse et la multitude. Ils sont appelés pour être témoins des miracles, Exod., XVII, 6, interviennent dans certains sacrifices, Levit., IV, 15, et sont comme un moyen de communication entre Moïse et les tribus. Exod., XIX, 7. Cependant ils ne paraissent point exercer une grande autorité, car tous les différends sont portés devant Moïse, au point de l'accabler. C'est alors que sur le conseil de Jéthro, son beau-père, le législateur établit des juges à la tête de mille, de cent, de cinquante et de dix chefs de famille, pour rendre la justice dans les cas ordinaires. Beaucoup de ces juges furent naturellement choisis parmi les anciens. Ceux-ci subsistèrent cependant avec leur nom et leurs attributions d'autrefois; ainsi, sur le point de remonter au Sinaï, Moïse ordonne que soixante-dix anciens accompagnent Aaron et ses fils sur le flanc de la montagne, et s'y mettent en adoration. Exod., XXIV, 1.

C'est un peu plus tard seulement que le Seigneur commande à Moïse de rassembler soixante-dix hommes parmi

les anciens d'Israël; ils doivent être « des anciens du peuple et des maîtres », et ils sont destinés à recevoir l'esprit de Moïse, « pour soutenir avec lui le fardeau du peuple. » L'esprit divin leur est en effet communiqué, et ils « prophétisent », c'est-à-dire reçoivent le pouvoir et la grâce de parler et d'agir au nom du Seigneur. Num., XI, 16, 17, 24-30. Ils deviennent ainsi les organes officiels du gouvernement théocratique. A partir de ce moment, le conseil des soixante-dix anciens connaît de toutes les affaires qui intéressent l'ensemble de la nation, Num., XVI, 25; Levit., IX, 1, et il commande de concert avec Moïse. Deut., XXVII, 1. Le pouvoir conféré aux soixante-dix était à vie. Ils continuèrent donc leurs fonctions sous Josué, Jos., VII, 6; VIII, 10, 33, et gardèrent leur préséance sur toutes les autres autorités. Jos., XXIII, 2; XXIV, 1. Ceux qui survécurent au conquérant contribuèrent puissamment à maintenir le peuple dans la fidélité. Jos., XXIV, 31; Jud., II, 7. Il n'y a point trace d'une transmission de leur pouvoir théocratique à des successeurs. Le rôle de ce conseil avait été temporaire, et s'était exercé seulement pendant que tout le peuple était réuni pour la marche dans le désert et pour la conquête de la Terre Promise. Comme il n'était point dans les desseins de Dieu qu'immédiatement après la conquête le pouvoir fût centralisé dans les mêmes mains, le conseil des soixante-dix n'avait plus de raison d'être.

Mais dès cette époque se dessine l'organisation du corps des anciens, telle qu'elle se perpétuera jusqu'au temps du Messie. Cette organisation, suggérée par la nature même des choses, est celle qui se retrouve sous des noms et des formes diverses chez tous les peuples sédentaires, et qui existe chez nous sous les noms de conseils municipaux, conseils généraux et parlement. Les attributions, le mode de nomination, la durée des pouvoirs, etc., ont varié suivant les temps et les pays; mais ces trois degrés de pouvoir collectif ont fonctionné presque partout, et en particulier chez les Israélites. Il y a un conseil d'anciens dans les villes. Deut., XIX, 12; XXI, 3; XXII, 15, etc.; Jos., XX, 4; Jud., VIII, 14; Ruth, IV, 2; I Reg., XI, 3; III Reg., XXI, 8; IV Reg., X, 1; Judith, VI, 12; I Esdr., X, 14. Ainsi, les anciens qui sont à la tête des villes sont signalés à toutes les époques, même après la captivité. Au temps de Notre-Seigneur, ils sont représentés par ces ἀρχισυναγῶγοι, « chefs de synagogues » qui, au nombre de trois, président la synagogue jusque dans les moindres villages, par ces πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, « anciens des Juifs, » que le centurion de Capharnaüm envoie au Sauveur, pour demander la guérison de son serviteur, Luc., VII, 3, et par cet ἄρχων, « chef, » qui en Pérée vient interroger Notre-Seigneur. Luc., XVIII, 18.

D'autres anciens sont à la tête des tribus, Deut., XXIX, 10; XXXI, 28; I Reg., XXX, 26, etc., et à l'époque même des Machabées, quand les tribus sont depuis longtemps mélangées géographiquement, on retrouve des πρεσβύτεροι τῆς χώρας, « anciens de la région, » distincts des princes du peuple. I Mach., XIV, 28.

2° *Depuis les rois jusqu'à Jésus-Christ.* — De Josué à Samuel, il n'y a point trace de conseil succédant à celui des soixante-dix anciens de Moïse. Mais, dès le début, les livres de Samuel, ou premiers livres des Rois, mentionnent des « anciens d'Israël », qui ensuite semblent bien constituer un corps jouissant d'un caractère officiel et agissant au nom de toute la nation. I Reg., IV, 3; XV, 30; II Reg., III, 17; V, 3; XVII, 4, 15; I Par., XI, 3; XV, 25; II Par., V, 2, etc. Ce sont ces anciens d'Israël qui prennent l'initiative de demander un roi à Samuel. I Reg., VIII, 4. Plus tard, ils forment un conseil auprès du roi, III Reg., VIII, 1; XII, 6, et il y a dans le palais royal une salle affectée à leurs réunions. I Par., XXVI, 15. Les détails font absolument défaut sur leur mode de recrutement et sur l'étendue de leurs pouvoirs. Ces pouvoirs ont naturellement varié avec les époques et les circonstances; sous la royauté, ils ont dû être singulièrement amoindris. Les anciens n'en avaient pas moins une réelle influence, capable d'atténuer dans bien des cas le mauvais effet des exemples donnés par les rois impies, et c'est pour n'avoir pas toujours exercé cette influence salutaire qu'ils sont pris à partie par les prophètes. Is., III, 14; Jer., XIX, 1; Ezech., VII, 26; VIII, 12. C'est dans ce dernier passage que le prophète montre les anciens du peuple réunis clandestinement dans une salle du temple pour adorer des images idolâtriques.

Pendant la captivité, les anciens continuent à l'étranger leurs fonctions habituelles vis-à-vis de leurs compatriotes, autant du moins que les circonstances le permettent. Jer., XXIX, 1; Dan., XIII, 5, 41. Au retour, ils président à la construction du temple, I Esdr., V, 5; VI, 14, et commandent au peuple conjointement avec le scribe Esdras. I Esdr., X, 8. Mais l'organisation reste flottante. Esdras, qui avait tant de choses à restaurer, ne paraît pas s'être préoccupé de reconstituer le conseil national des anciens. Il établit seulement la grande Synagogue, dont les membres, de compétence exclusivement théologique, n'avaient aucune attribution administrative ou politique. Encore l'existence de cette grande Synagogue est-elle contestée; il n'en est fait mention ni dans les livres postérieurs de la Bible, ni dans les écrits de l'historien Josèphe. Les Talmudistes sont les premiers à en parler, et on peut les soupçonner d'avoir voulu donner plus d'autorité à leurs traditions, en imaginant un corps constitué par Esdras pour les fixer.

D'Esdras aux Machabées (433-177), l'histoire biblique fait défaut. Pendant cette période, le corps des anciens prit certainement plus de consistance; car, au rapport de Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, il y avait une γερουσία chez les Juifs sous Antiochus Épiphane (176-163). Le fils de ce persécuteur, Antiochus Eupator (163), écrivit une lettre τῇ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων, « au sénat des Juifs, » II Mach., XI, 27. Sous les Séleucides, ce sénat ne dut avoir qu'une autorité précaire. Les anciens néanmoins coopérèrent avec les princes asmonéens à l'affranchissement de la nation. I Mach., I, 27; XI, 23. Quand Jonathas fut vainqueur, ils devinrent à ses côtés ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους, « le sénat de la nation, » et en cette qualité négocièrent des alliances importantes. I Mach., XII, 6; II Mach., I, 10; IV, 44. Cette γερουσία n'était autre que le sanhédrin. Voir SANHÉDRIN. Les anciens qui en faisaient partie étaient prêtres ou laïques, mais en tout cas de haute compétence sur toutes les questions qui intéressaient les destinées politiques et religieuses de la nation.

II. LES ANCIENS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Dans les Évangiles.* — Quand l'Iduméen Hérode usurpa le trône des princes asmonéens, la plupart des anciens du sanhédrin furent mis à mort et remplacés par d'autres plus complaisants. Ceux-ci et leurs successeurs partagèrent les destinées de ce sanhédrin amoindri, tenu en tutelle par les Hérodes, puis par les procurateurs romains, et réduit à discuter les subtilités pharisaïques qui avaient remplacé pour lui les grandes questions politiques et religieuses en vue desquelles il avait été institué. Les anciens dont parle si souvent l'Évangile composaient la plus grande partie du sanhédrin, et y siégeaient avec les grands prêtres et les scribes. Ils étaient recrutés parmi les chefs de familles riches et influentes. Mais comme leur nomination dépendait pratiquement des grands prêtres, ces derniers s'efforçaient de n'introduire dans le sanhédrin que des anciens appartenant comme eux à la secte matérialiste des Sadducéens. Toutes les fois qu'il est question d'anciens dans l'Évangile (sauf un seul passage de saint Luc, VII, 3), il s'agit de membres du sanhédrin, dont il a été parlé plus haut, I, 1°. Ils se montrèrent opiniâtrement hostiles à Notre-Seigneur, et poussèrent l'acharnement jusqu'à le condamner à mort, au mépris de toutes les conditions de fond et de forme requises par le droit naturel et le droit positif. Nicodème et Joseph d'Arimathie, qui s'illustrèrent par leur courage et leur piété au moment de la sépulture du Sauveur, faisaient partie du sanhédrin, selon toute

probabilité, à titre d'anciens. Il est à croire qu'ils ne furent convoqués ni l'un ni l'autre à la séance dans laquelle Notre-Seigneur fut condamné à mort. Ils n'auraient pas manqué de faire entendre une protestation dont l'Évangile eût gardé le souvenir.

2° *Dans les Actes et les Épîtres.* — Le Nouveau Testament réservait à la dignité d'*ancien* des destinées plus glorieuses. L'Église, dès sa naissance, a des πρεσβυτέρους, *seniores* ou *majores natu.* Act., XI, 30; XV, 4, 6; XX, 17, etc. Mais ce sont des chefs spirituels remplissant les fonctions sacrées : ils prennent part au concile de Jérusalem et promulguent le décret avec les Apôtres, Act., XV, 23, 41, ils administrent les sacrements, Jac., V, 14, dirigent les églises particulières, Tit., I, 5, etc. En un mot, ce sont des *prêtres,* par conséquent des ministres sacrés dont les fonctions sont bien différentes de celles des *anciens.* Voir Prêtres.

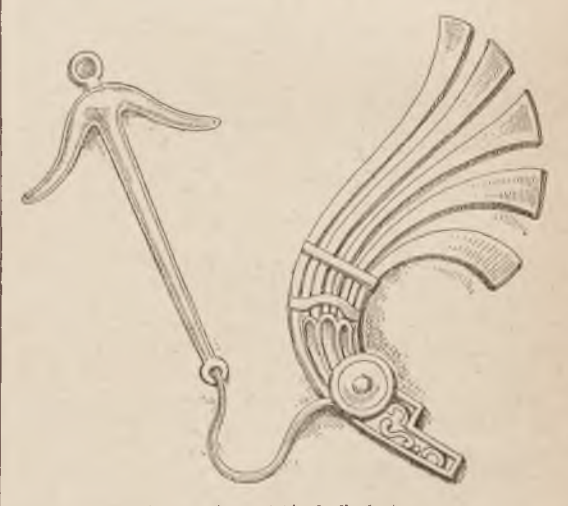
3° *Dans l'Apocalypse.* — Vingt-quatre vieillards ou « anciens » occupent des trônes dans le ciel autour du trône de l'Agneau, Apoc., IV, 4; XIX, 4. Ils se prosternent devant lui, et offrent dans des coupes d'or les prières des saints, V, 8. L'un d'eux parle à saint Jean pour lui expliquer ce qu'il a sous les yeux, V, 5; VII, 13. La cité céleste est conçue par l'écrivain sacré à l'image de la cité terrestre. Il est donc naturel que le Roi du ciel ait autour de lui des anciens. Ces anciens sont des πρεσβύτεροι, à la fois vieillards et prêtres, comme l'indiquent la place qu'ils occupent et les fonctions qu'ils remplissent. Ils représentent en général la totalité des élus, et plus spécialement les douze patriarches, chefs des douze tribus de l'ancien peuple, et les douze Apôtres, chefs du peuple nouveau. Apoc., XXI, 12-14. H. Lesêtre.

4. ANCIEN TESTAMENT, nom donné, par opposition au Nouveau Testament : 1° à l'ancienne loi et à l'histoire du peuple de Dieu avant la venue du Messie; 2° aux livres inspirés et canoniques antérieurs à Jésus-Christ. Voir Testament 1.

1. ANCILLON Jean-Pierre-Frédéric, pasteur protestant français à Berlin, né dans cette ville, le 30 avril 1766, mort le 10 avril 1837. Il descendait de David Ancillon (1617-1692), qui était pasteur de Metz, d'où il était originaire, lors de la révocation de l'édit de Nantes, et qui se réfugia alors à Francfort (1685) et puis à Berlin. Les fils de David occupèrent une place importante parmi les réfugiés français en Prusse. Jean-Pierre-Frédéric, son arrière-petit-fils, fut nommé professeur à l'académie militaire de Berlin, après avoir terminé ses études théologiques. Il fut en même temps prédicateur à l'église française protestante de cette ville. Le succès de ses sermons attira sur lui l'attention du roi de Prusse, qui, en 1806, lui confia l'éducation du prince royal. En 1825, il devint ministre des affaires étrangères, et conserva cette dignité jusqu'à sa mort, en 1837. Il était aussi membre de l'académie des sciences de Berlin. Parmi ses ouvrages, nous n'avons à signaler que son *Discours sur la question : Quels sont, outre l'inspiration, les caractères qui assurent aux Livres Saints la supériorité sur les livres profanes?* in-8°, Berlin, 1782, ouvrage estimé, quoique un peu superficiel. Voir Haag, *La France protestante,* t. I, p. 90; Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux d'Ancillon,* dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques,* 1850, t. VI, p. 59-85.

2. ANCILLON Louis-Frédéric, petit-fils de David et père de Jean-Pierre-Frédéric, prédicateur protestant français à Berlin, né dans cette ville, le 30 avril 1767, mort en 1814, a laissé entre autres écrits : *Tentamen in Psalmo sexagesimo octavo denuo vertendo,* in-8°, Berlin, 1797. Voir Barbier, *Dictionnaire des anonymes,* au titre *Tentamen;* Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie,* au mot *Ancillon.*

ANCRE (ἄγκυρα, *anchora*). On appelle ainsi l'instrument de fer, à un ou plusieurs crochets, qu'on laisse tomber, à l'aide d'un câble, au fond de l'eau, pour retenir les navires. Les Hébreux ne furent jamais un peuple de navigateurs; cependant les choses de la mer occupent une certaine place dans leur littérature, et si l'Ancien Testament ne mentionne nulle part les ancres, c'est moins peut-être parce que l'occasion ne s'en est pas présentée, que parce que cet instrument n'était pas encore inventé. Dans Homère il n'est question que des εὐναί, c'est-à-dire de ces pierres qui par leur poids servaient à fixer les navires. Longtemps aussi les Phéniciens employèrent de simples objets pesants dans le même but. L'ancre à une seule dent d'abord, cf. Pollux, I, 9, puis à deux bras (ἀμφίστομος), paraît être une invention des Grecs. Dans l'hébreu postbiblique, il n'y a pas non plus de nom sémitique pour l'ancre; le *'uggin* de la *Mischnâ, Babâ bathra,* V, 1, comme le *'uqinos* et *'uqinâ* de la version syriaque, ne sont que des transcriptions du grec ὄγκη, ὄγκινος, crochet. Dans le Nouveau Testament il est fait mention de l'ancre en deux passages : dans l'un, au sens



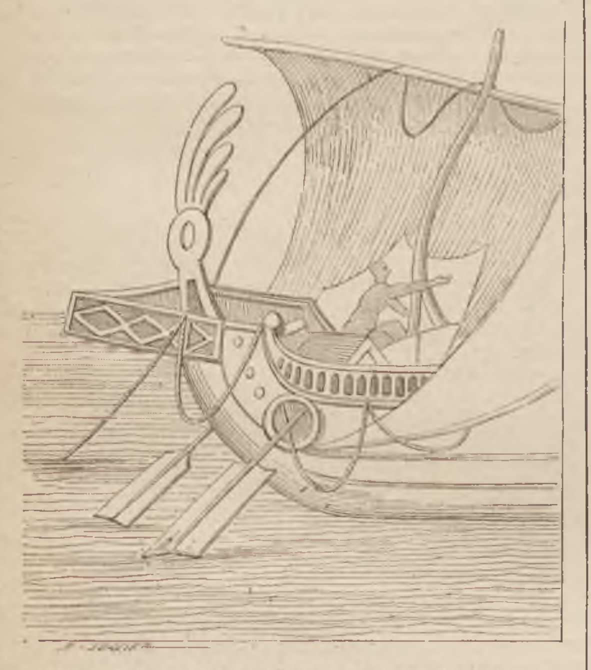
137. — Ancre jetée de l'aplustre.
D'après un bas-relief du musée du Capitole, à Rome.

propre, Act., XXVII, 29, 30, 40, et dans l'autre, au figuré, Hebr., VI, 19.

I. Le passage des Actes nous reporte au moment le plus critique du naufrage de saint Paul dans son voyage de Césarée à Rome; on est à la quatorzième nuit depuis que le navire, perdu dans la tempête, va à la dérive dans l'Adria, sans que l'on puisse se reconnaître. Tout à coup, sans doute avertis par le bruit de quelques brisants, qu'une oreille exercée sait distinguer du mugissement ordinaire de la tempête, « les matelots, vers le milieu de la nuit, crurent (ὑπενόουν) qu'ils approchaient de quelque terre. Ayant jeté la sonde, ils trouvèrent vingt brasses, et un peu plus loin quinze. Alors craignant de donner contre quelque écueil, ils jetèrent de la poupe quatre ancres, et ils souhaitaient que le jour se fît. » Act., XXVII, 27-29. Les ancres jetées de la poupe, sans autre explication, voilà un des nombreux traits qui dans ce récit décèlent le témoin oculaire. Un auteur qui aurait écrit d'imagination s'en serait tenu à la donnée ordinaire : *anchora de prorâ jacitur,* Virgile, *Æn.,* III, 277; il ne s'en écarterait pas au moins sans en indiquer la raison. La situation seule justifie cette manœuvre. La sonde avait montré que le fond se relevait brusquement; en jetant les ancres de l'arrière, on empêchait aussitôt le vaisseau d'aller plus avant. En outre, « mouiller au moyen des ancres de l'avant, dit un homme habitué à la mer, c'eût été forcer le navire à venir présenter l'avant au vent, et ce mouvement tournant qu'on

appelle en marine *évitage* n'eût pas été sans danger, car dans son évolution le navire fût resté un temps plus ou moins long de travers à la lame. » Trèves, *Une traversée de Césarée de Palestine à Puthéoles au temps de saint Paul,* 1887, p. 36. Enfin, on pensa dès lors peut-être au plan qu'on exécuta le lendemain : ancré par l'arrière, le vaisseau se trouvait dans une position plus favorable pour saisir, dès que le jour le permettrait, l'occasion d'aller atterrir.

Du reste, quoique l'ancre fût généralement suspendue à l'avant ou sur le flanc du bâtiment, comme on le voit dans les bas-reliefs de la colonne Trajane et dans celui de Narbonne, l'ancrage par l'arrière devait être connu et pratiqué en certains cas par les anciens ; sur un bas-relief du musée du Capitole, l'ancre est jetée de l'*aplustre,* ornement de la poupe (fig. 137). Il en est de même pour

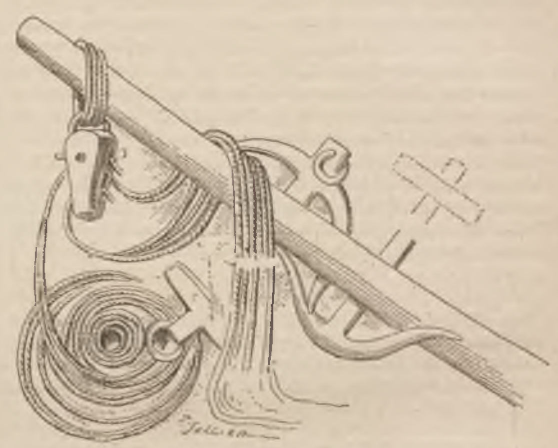


138. — Vaisseau à l'ancre. D'après une peinture d'Herculanum.

un vaisseau d'une peinture d'Herculanum, qui a de plus l'avantage de nous expliquer une autre manœuvre de notre récit ; le lendemain, quand on leva les ancres placées tout autour de la poupe (τὰς ἀγκύρας περιελόντες), on détacha les gouvernails (ἅμα ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων), Act., XXVII, 40 ; la figure d'Herculanum (fig. 138) montre, en effet, la nécessité de les attacher pour les empêcher de s'engager dans les cordages des ancres.

Quant au nombre des ancres, il variait suivant l'importance des vaisseaux, cf. Athénée, V, 43 ; de là la locution « lever *les ancres* », αἰρεῖν τὰς ἀγκύρας, Polybe, XXXI, 22, dans le sens de *s'en aller*. Dans le *De Bello civ.,* I, 25, César parle de deux vaisseaux que l'on tient réunis pour former une plate-forme immobile : *has quaternis anchoris ex quatuor angulis distinebat ne fluctibus moveretur.* « Tant que l'art de forger n'a pu fournir au navigateur des ancres d'un grand poids, on y a suppléé par le nombre. Cet état de choses a duré fort longtemps ; deux nefs construites pour saint Louis à Gênes, aux dimensions de vingt et un mètres de quille et de huit mètres de largeur, devaient suivant les conditions de marche être pourvues chacune de vingt-six ancres. » Trèves, *ouvr. cité,* p. 37. Le vaisseau qui portait saint Paul n'était pas moins bien muni. Les matelots, craignant qu'il ne pût tenir jusqu'au lendemain, conçurent l'indigne projet de s'enfuir dans la chaloupe en abandonnant les passagers. On sait comment l'Apôtre déjoua leur complot ; mais il faut noter ici le prétexte qu'ils alléguaient pour descendre à la mer dans la chaloupe : ils voulaient, disaient-ils, *tendre encore des ancres de la proue,* Act., XXVII, 30. Au lieu de les jeter, comme on avait fait pour celles de l'arrière (ῥίψαντες, ỳ. 29), on les aurait portées aussi loin que le permettaient les câbles tendus, comme pour mieux empêcher le mouvement du navire. On a ainsi la clef de cette locution assez obscure : « tendre les ancres. »

Nous n'insisterons pas sur la forme des ancres ; l'ancienne, à une seule dent, n'est pas représentée sur les monuments ; mais on y voit fréquemment l'ancre à deux bras, quelquefois comme sur le bas-relief de l'arc de triomphe d'Orange (fig. 139), avec la barre transversale ou *jas* qui se trouvait à l'extrémité opposée au bras ; le plus souvent celle-ci est simplement munie d'un anneau où l'on passait le câble qui tenait l'ancre. Au point de jonction des deux bras, il n'est pas rare de voir un autre anneau sans



139. — Ancre à deux bras. Arc de triomphe d'Orange.

doute destiné, selon la conjecture de Jal (*Glossaire nautique,* au mot *Ancre*), à recevoir l'*orin* ou cordage, dont l'autre bout, retenu à la surface par un corps flottant, indiquait aux marins la position précise de l'ancre.

II. Dans Hebr., VI, 19, l'espérance chrétienne est comparée à une ancre qui retient l'âme solidement fixée à la région invisible où habite le Christ. C'est pour les fidèles une puissante consolation que de se sentir à l'abri « en tenant ferme l'espérance proposée, que nous avons comme l'ancre de l'âme, sûre, solide et pénétrant jusqu'au dedans du voile où Jésus est entré comme notre précurseur ». Belle image, que Sedulius, *In Ep. ad Hebr.,* commente ainsi : « Nous jetons en haut notre ancre dans les profondeurs du ciel, comme on jette l'ancre de fer dans les profondeurs de la mer. » L'ancre devint dès l'origine pour les chrétiens le symbole de l'espérance. Après la colombe c'est le symbole qui se rencontre le plus souvent sur les monuments figurés des premiers siècles (fig. 140). Clément d'Alexandrie, *Pædag.,* I, 3, t. VIII, col. 634, nomme l'ancre parmi les signes qu'il recommande aux fidèles de graver sur leurs anneaux. Ce n'est pas seulement un des symboles les plus répandus, mais encore un des plus anciens, un de ceux même dont l'usage demeure confiné aux premiers siècles. On en a des exemples qui peuvent remonter jusqu'à la première moitié du deuxième ; il a son plein épanouissement au troisième ; mais après la paix de l'Église, à partir du quatrième, il disparaît. Cf. de Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. 315. Déjà, chez les païens, on attachait un caractère religieux à l'ancre qui, entre toutes celles d'un navire, était réputée la plus solide et comme la dernière ressource du naviga-

teur ; on l'appelait l'*ancre sacrée*, au point que la locution « jeter l'ancre sacrée » était prise dans le sens de « recourir aux moyens suprêmes ». Cf. Pollux, I, 93 ; Lucien, *Jup. traq.*, 51 ; Plutarque, *Sol.*, 19, 25 ; S. Jean Chrysostome, *Hom. in red. Flaviani*, 2, t. XLIX, col. 213. Mais, chez les chrétiens, la signification de l'ancre comme symbole de l'espérance est beaucoup plus déterminée, comme le montre sa fréquence sur les pierres tombales de défunts qui portent les noms de *Spes, Elpis,* ou de leurs dérivés.



140. — Ancre dans les catacombes.
De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVIII, n° 2.

ou bien la lettre E, sigle d'*elpis*, gravée à l'extrémité de la traverse, ou bien encore sa présence à côté du divin poisson servant ainsi à écrire, comme en idéogramme, la formule *spes in Christo*. Or ce n'est que dans l'Épître aux Hébreux qu'on a puisé une signification si précise du symbole de l'ancre ; dès lors sa présence, spécialement fréquente sur les monuments de l'Église romaine aux IIe et IIIe siècles, peut servir à montrer que l'Épître aux Hébreux y était bien connue, comme il résulte du reste d'autres témoignages, et, bien qu'elle n'y fût pas encore lue publiquement, qu'on la tenait déjà en grand honneur, puisque le symbole qu'on lui empruntait était à la fois si vénéré et si populaire. J. THOMAS.

ANDALA Ruard, théologien hollandais, né près de Boolsward, dans la Frise, en 1665, mort à Franeker, le 12 septembre 1727. Il avait fait ses études dans cette dernière ville et y était devenu professeur de théologie. C'était un ardent cartésien. Il publia un grand nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques. Ses écrits exégétiques sont les suivants : *Exegesis illustrium locorum Sacræ Scripturæ ; accedit clavis apocalyptica,* Franeker, 1720 ; *Dissertationes in præcipua Zachariæ dicta*, Franeker, 1720 ; *Verklaaring van de Openbaringe van Joannes*, in-4°, Leeuwarden, 1726. Ce commentaire de l'Apocalypse est fort estimé par les protestants. Voir Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, au mot *Andala ;* Vriemoet, *Athenæ Frisiacæ*, p. 728-737 ; Chalmot, *Biographisch. Woordenboek der Nederlanden*, t. I, p. 241-243 ; Ypeij et Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche hervormde Kerk*, t. II, p. 458.

ANDERSEN LARS (Andreä Laurentius), traducteur de la Bible en suédois, né probablement à Strengnas, en Suède, en 1480, mort dans cette ville, le 29 avril 1552. Il exerça d'abord le ministère sacerdotal à Strengnäs, et devint ensuite archidiacre d'Upsal. Étant passé à Wittenberg au retour d'un voyage à Rome, il y fut gagné aux idées de Luther, et, à son arrivée en Suède, il fut nommé chancelier par le roi Gustave Wasa, qui le soutint de toute sa puissance pour introduire l'hérésie dans son royaume. Elle fut établie officiellement par la diète de Westeraasen (1527). Andersen contribua beaucoup à la propagation des idées protestantes par sa célèbre traduction du Nouveau Testament en suédois, faite avec le concours d'Olaüs Petri (Olof Person). Elle parut in-folio, en 1526. Quinze ans plus tard, en 1541, Andersen publia la Bible suédoise complète, connue sous le nom de « version gustavienne ». Le traducteur s'aida dans son travail de la Vulgate latine et des anciennes traductions allemandes, en particulier de celle de Luther. Cette version joua en partie, en Suède, le rôle de celle du père du protestantisme en Allemagne : non seulement elle rendit l'hérésie populaire, mais elle exerça la plus grande influence sur le développement de la langue suédoise, qui se rendit indépendante de la langue danoise. Andersen jouit de la plus haute faveur jusqu'en 1540. Il fut alors accusé de n'avoir pas dénoncé au roi une conspiration dont il avait eu connaissance, et condamné à mort. La sentence ne fut pourtant pas exécutée ; il obtint sa grâce en payant une forte somme d'argent, et se retira à Strengnäs, où il mourut en 1552. Voir J. Magnus, *Historia de omnibus Gothorum regibus*, Rome, 1553, p. 477 ; A. Michelsen, dans Herzog et Plitt, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, p. 375-383.

1. **ANDERSON** Christopher, ministre baptiste, né à Édimbourg, en Écosse, le 19 février 1782, mort dans la même ville, le 18 février 1852. Élevé au collège baptiste à Bristol, il devint ministre de sa secte à Édimbourg. Il fut l'un des principaux fondateurs de la Société biblique établie dans cette ville en 1809. On a de lui, entre autres ouvrages, *Annals of the English Bible*, 2 in-8°, Londres, 1845. C'est une histoire complète de la « Version autorisée » anglaise et des autres traductions en cette langue, antérieures à Jacques Ier, roi d'Angleterre. Voir Jamieson, *Relig. Biogr.*, p. 16.

2. **ANDERSON** Robert, pasteur anglican à Brighton, né en 1793, mort le 22 mars 1853. Il a publié *A practical Exposition of St. Paul's Epistles to the Romans*, exposition homilétique, mais sans importance exégétique et critique.

ANDRADA (Thomas d'), plus connu sous le nom de Thomas de Jésus, augustin portugais, mort le 17 avril 1582. Issu d'une famille illustre du Portugal, il avait fait profession au monastère de Coïmbre. En 1578, il commença la réforme des « Déchaussés ». Peu après, il suivit en Afrique le roi don Sébastien dans sa guerre contre les Maures, et il fut fait prisonnier à la bataille d'Alcacer, le 4 août 1578. Vendu à un marabout, son maître le jeta au fond d'une prison, où il n'avait pas d'autre lumière que celle qui lui arrivait par le soupirail de son cachot. Il se consola de sa captivité en composant en portugais l'admirable livre des *Trabalhos de Jesus*, qui fut imprimé à Lisbonne, en deux volumes, en 1602 et 1607. Thomas avait laissé son œuvre inachevée. Elle fut complétée par Jérôme Romain, du même ordre que lui. Le P. Alleaume, jésuite, a traduit les *Trabalhos* en français sous le titre de *Souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Cette traduction a été souvent réimprimée, ordinairement en 2 volumes in-12. Les *Trabalhos de Jesus* ne sont pas seulement une œuvre de piété, ils sont aussi une étude détaillée des souffrances, et en particulier de la passion du Sauveur, d'après le récit des quatre Évangiles. Quoique l'auteur n'eût aucun livre sous la main, sa mémoire l'a bien servi. On peut seulement lui reprocher de se laisser aller quelquefois trop facilement aux conjectures. D'Andrada mourut au Maroc ; quoique sa rançon eût été envoyée par sa sœur, la comtesse de Linhares, il préféra demeurer chez les Maures pour consoler, pendant le reste de ses jours, les prisonniers chrétiens qui souffraient avec lui. Sa vie a été écrite par le P. Alexis de Meneses et imprimée, en 1631, en tête des *Souffrances de Notre-Seigneur*. Les éditions françaises contiennent aussi une biographie abrégée d'Andrada.

1. **ANDRÉ** (Ἀνδρέας, « le vaillant »), nom dérivé de ἀνδρεία ou ἀνδρία, et usité dans Hérodote, Plutarque, Pausanias, fut, comme Philippe et Nicodème, un de ceux qui, avec l'influence grecque, devinrent très communs parmi les Juifs, dès le second siècle avant l'ère chrétienne. Dans le Talmud de Jérusalem, *Migd. Perek.*, 4 ; Lightfoot, *Harm. quat. Ev.*, in Luc., V, 10, t. I, p. 500, il est question d'un rabbin appelé André, et dans Dion Cassius, LXVIII, 32,

d'un Juif cyrénéen du même nom, qui joua un rôle sous Trajan. C'est parce qu'il fut porté par l'un des douze Apôtres que ce nom est célèbre dans la littérature biblique.

Fils de Jona ou Jean et frère de Simon, André était originaire de Bethsaïde, Joa., I, 44, et pêcheur de son état. Les occupations matérielles n'ont jamais empêché les hommes de l'Orient de se passionner pour les questions religieuses. Les deux frères, tout en gagnant leur vie sur le lac de Génésareth, s'étaient vivement intéressés au mouvement théocratique que Jean-Baptiste venait de provoquer en Judée. L'un et l'autre avaient tenté de devenir les disciples du Précurseur. C'est en l'entendant désigner Jésus comme « l'Agneau de Dieu », qu'André et un de ses amis se mirent à la suite de celui qui leur était ainsi révélé comme le Messie. L'histoire naïve de cette première vocation est admirablement racontée par celui qui fut le compagnon d'André en cette circonstance. Joa., I, 35-40. Après avoir passé quelques heures avec Jésus, André, enthousiasmé de ce qu'il avait vu et entendu, se hâta de chercher son frère, et l'ayant abordé par cette parole qui nous révèle l'ardeur de son âme : « Nous avons trouvé le Messie ! » il le conduisit, le soir même, au jeune Maître, comme une nouvelle recrue qui ne devait pas être la moins importante de toutes. Joa., I, 41. En s'attachant, dès ce jour, à la doctrine ou même à la personne de Jésus, les deux frères ne renoncèrent pas cependant entièrement à leurs filets. Il leur fallait pourvoir aux nécessités de la vie pour eux et surtout pour leur famille. Nous savons qu'ils habitaient tous deux, à Capharnaüm, une même maison, où Jésus guérit la belle-mère de Pierre. Marc., I, 29. Peut-être André était-il plus jeune que son frère et non encore marié, puisqu'il avait quitté Bethsaïde pour s'établir chez sa belle-sœur. Mais on ne pouvait guère être réellement disciple de Jésus, encore moins Apôtre, sans avoir renoncé à toutes les attaches terrestres de la vie : famille, biens, et préoccupations matérielles diverses. Jésus alla un jour surprendre les deux frères qui pêchaient sur les bords du lac, et les ayant invités à laisser désormais leur vulgaire métier, il leur proposa de devenir tout simplement des pêcheurs d'hommes. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2. C'est dire qu'il y eut pour eux, après une vocation préliminaire, une seconde vocation définitive. Le récit de Jean n'exclut aucunement celui des synoptiques, mais le prépare. La première fois il s'était agi pour Jésus de s'attacher les deux frères par des liens généraux de foi et d'affection, la seconde il entendit établir entre eux et lui les relations officielles et suivies qui doivent exister entre les disciples et le Maître. On comprend surtout que Simon et André, aussi bien que Jacques et Jean, aient entendu le second appel de Jésus, si bref, si impératif, s'ils avaient déjà vécu avec lui et subi ses saintes influences.

Dans les quatre listes que nous avons des douze Apôtres, André fait invariablement partie du premier groupe présidé par Pierre, et dont les membres vécurent toujours dans une intimité plus particulière avec le Maître. Voir APÔTRES. Toutefois il n'occupe pas le même rang dans chacune d'elles. Ainsi, tandis qu'il est le premier après Pierre dans saint Matthieu, X, 2, et dans saint Luc, VI, 14, il ne se trouve que le troisième, et par conséquent après les deux fils de Zébédée, dans Marc, III, 18, et Act., I, 13. Ce fut peut-être là son classement véritable, car nous le trouvons encore nommé après Pierre, Jacques et Jean dans Marc, XIII, 3, lorsque les quatre du principal groupe interrogent Jésus sur la fin des temps.

André ne figure nommément que trois fois dans les récits évangéliques : c'est d'abord dans le passage de saint Marc, que nous venons de citer; puis dans la première multiplication des pains, Joa., VI, 9, où, prenant la parole après Philippe, il observe qu'il y a bien dans la foule un petit jeune homme avec cinq pains d'orge et deux poissons, ressources insuffisantes pour tant de gens affamés; et enfin, quand les Grecs demandent à voir Jésus, Joa., XII, 22, il se joint à Philippe pour appuyer leur requête auprès du Maître. Assez naturellement on pourrait supposer que, Jésus ayant fait de Pierre et des fils de Zébédée ses trois disciples privilégiés, André était devenu le compagnon plus ordinaire de Philippe, natif comme lui de Bethsaïde, et chef du second groupe. Il est remarquable, en effet, que, sur trois fois où il est mis en scène par l'Évangile, il intervient deux fois pour appuyer Philippe dans ce qu'il dit ou dans ce qu'il veut. Bien que le livre des Actes ne mentionne André que dans la liste des Apôtres, il suppose qu'il eut part à tout ce que le groupe apostolique entreprit et supporta pour la gloire du Seigneur. Les Épîtres ne parlent pas de lui, mais la tradition conservée par Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216, et dont il faut chercher l'origine dans des documents qui, pour avoir été défigurés par l'esprit de secte et de ridicules légendes, n'en furent pas moins tout d'abord une histoire peut-être très authentique de l'œuvre des Apôtres, assure qu'André alla prêcher chez les Scythes : 'Ανδρέας δὲ [εἴληχεν] τὴν Σκυθίαν. Ce qui n'exclut pas l'évangélisation des colonies grecques qu'il trouva sur sa route vers la rive méridionale du Pont-Euxin, Héraclée, Sinope, Trapézonte. Nicéphore, *H. E.*, II, 39, 40, 41, 42, 43, 44, t. CXLV, col. 860-880. Après être retourné à Jérusalem, par Néocésarée et Samosate, il serait remonté de nouveau jusqu'à Byzance, d'où il passa en Grèce, S. Jérôme, *Epist.* LIX *ad Marcell.*, t. XXII, col. 589, et Théodoret, *In Ps.* CXVI, t. LXXX, col. 1805, pour y mourir à Patras, sur une croix dressée en forme d'X, et depuis appelée la Croix de Saint-André. Voir Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, p. 105-166; ou *Epistola de martyrio Sancti Andreæ*, dans Migne, *Patr. gr.*, t. II, col. 1218-1248. E. LE CAMUS.

2. **ANDRÉ BERNA.** Voir BERNA.

3. **ANDRÉ D'ALERET** ou **DALERET**, mineur conventuel, est qualifié simplement de *Segusianus*, c'est-à-dire de *Forézien*, par Franchini, bibliographe des conventuels, Wadding et autres. Sbaraglia estime que cet auteur n'était pas conventuel, mais capucin ; il le conclut de ce qu'un de ses ouvrages est une défense de l'Apologie des capucins, parue sous le pseudonyme de Bonice Combasson, conventuel, dissimulant un nom de capucin. Nous estimons que l'orthographe d'Aleret et Daleret doit être remplacée par d'Allerey, qui est le nom d'un village du département de Saône-et-Loire, compris par conséquent dans la région dont Lyon était le chef-lieu, à laquelle les géographes étrangers étendaient le nom de Forez. André d'Allerey a publié : *Notæ in universam Sacram Scripturam*, 2 in-f°, Sion (en Valais), 1625.

P. APOLLINAIRE.

4. **ANDRÉ** de Césarée, archevêque de la ville de ce nom, en Cappadoce, vivait vers la fin du Ve siècle. Voir Rettig, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1831, p. 739. Quelques savants le placent cependant au VIe et même au VIIIe ou IXe siècle. Il nous reste de lui un commentaire de l'Apocalypse (Migne, *Patr. gr.*, t. CVI, col. 216-457); œuvre importante, non seulement parce qu'elle est l'explication la plus ancienne de ce livre qui soit parvenue jusqu'à nous dans son intégrité, mais aussi et surtout parce que les commentateurs ecclésiastiques qui sont venus après André, lui ont beaucoup emprunté. Il distingue dans l'Apocalypse le sens littéral ou historique, le sens tropologique et le sens anagogique. Il s'attache principalement à montrer l'accomplissement des prophéties de saint Jean ; mais il a soin de remarquer qu'on ne peut tout expliquer, parce qu'une partie des prédictions ne sont pas encore réalisées et ne se réaliseront que dans un avenir encore obscur. Voir R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, t. XII, 1862, p. 426; Wetzer et Welte, *Kirchen lexicon*, 2e édit., t. I, col. 830.

5. **ANDRÉ DE PÉROUSE**, frère mineur, fut fait évêque

de Gravina, dans la Pouille, en 1343, et mourut deux ans après, laissant entre autres ouvrages : 1° *Postilla super Genesim*; 2° *Postilla super novem Psalmos*.

P. Apollinaire.

6. **ANDRÉ** Émeric, prémontré belge, mort en 1640, abbé de Saint-Michel d'Anvers, a laissé plusieurs ouvrages parmi lesquels se trouve un *Commentaire sur les Épîtres et les Évangiles de l'année*.

7. **ANDRÉ PLACUS.** Voir Placus.

8. **ANDRÉ SOTO.** Voir Soto.

ANDREA (D') Bernard, de Naples, capucin de la province de ce nom, né le 26 octobre 1819, de Gabriel d'Andrea et de Fortunata Arienzo, prit l'habit religieux le 30 janvier 1836. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie dans les couvents de sa province, de 1844 à 1858, il en fut élu ministre provincial en cette dernière année, devint examinateur du clergé des diocèses de Naples, Nole, Aversa et Salerne, et membre des académies Tibérine et des Arcades. Il est mort à Naples, le 22 juin 1889, laissant au public un grand nombre d'œuvres oratoires et poétiques, parmi lesquelles *La Cantica volta in rima italiana dal testo ebraico*, in-8°, Naples, 1854.

P. Apollinaire.

ANDREW James, orientaliste écossais, né à Aberdeen, en 1773, mort à Édimbourg, le 13 juin 1833. Il fut le premier directeur de l'East India College à Addiscombe. On a de lui : *Hebrew Dictionary and Grammar without points*, in-8°, Londres, 1823; *A Key to Scripture Chronology made by comparing Sacred History with Prophecy, and rendering the Bible consistent with itself*, in-8°, Londres, 1822. Voir *Gentleman's Magazine for 1833*, p. 89.

ANDREWES Lancelot, théologien anglican, né à Londres en 1555, mort le 25 septembre 1626. Il fut élevé à Cambridge et y donna, en 1585, des « Lectures », célèbres en Angleterre, sur les dix commandements. Il occupa successivement des positions importantes dans l'Église anglicane. Jacques Ier le nomma, en 1605, évêque de Chichester, d'où il fut transféré, en 1609, à Ély, et enfin, en 1618, à Winchester, siège qu'il occupa jusqu'à sa mort. Il avait une grande réputation de science. Sur l'ordre de Jacques Ier, il écrivit en latin *Tortura Torti sive ad Matthæi Torti librum responsio*, in-4°, Londres, 1609. Ouvrage mis à l'index par décrets du 9 novembre 1609 et du 30 janvier 1670. C'est une réponse à Bellarmin, qui, sous le nom de Matthieu Tortus, avait réfuté le livre du roi Jacques Ier sur la Prérogative royale (*Oath of allegiance*, in-8°, Oxford, 1851). Andrewes est un des auteurs de la célèbre « Version autorisée » anglaise. Il a traduit les livres historiques de l'Ancien Testament depuis Josué jusqu'aux Chroniques ou Paralipomènes. On a aussi de lui des sermons, etc. Voir Isaacson, *Life of Bishop Andrewes*; Cassan, *Life of the Bishops of Winchester*, Londres, 1827.

ANDRONICUS. Voir Andronique.

ANDRONIQUE. Grec : Ἀνδρόνικος, « homme vainqueur, conquérant. » Nom commun parmi les Grecs, et porté par plusieurs personnes mentionnées dans l'Écriture.

1. **ANDRONIQUE,** officier d'Antiochus Épiphane, roi de Syrie, qui le laissa comme vice-roi (διαδεχόμενος, II Mach., iv, 31) à Antioche, pendant qu'il allait lui-même faire la guerre contre les villes de Tarse et de Mallo, en Cilicie (171 avant J.-C.). Andronique abusa de son pouvoir pour faire périr le grand prêtre juif Onias III. Ménélas, frère de Simon, Juif ambitieux de la tribu de Benjamin, s'était fait le zélé partisan des idées grecques, afin d'arriver au souverain pontificat, quoiqu'il ne pût point y aspirer légitimement, n'étant pas de la descendance d'Aaron. Il acheta le souverain sacerdoce, vers 172, du roi de Syrie, en surenchérissant sur Jason. Mais, comme il ne put payer à Antiochus Épiphane les sommes qu'il lui avait promises, il fut chassé du pontificat. Cet échec ne le découragea pas. Il déroba des vases d'or du temple de Jérusalem et en offrit à Andronique, pendant que ce dernier remplissait les fonctions de vice-roi à Antioche, afin de capter sa faveur. Quand Onias III, le pontife légitime déposé par Antiochus Épiphane, eut appris le sacrilège commis par Ménélas, il lui en fit des reproches, mais en ayant soin, pour prévenir sa vengeance, de se tenir à Daphné, près d'Antioche, à l'abri du sanctuaire d'Apollon et de Diane, lieu de refuge sacré pour les Syriens. Ménélas se plaignit à Andronique; le vice-roi, pour le satisfaire, décida, par un faux serment, le malheureux Onias à sortir de son asile et le mit à mort. Cette violation frauduleuse du droit d'asile excita l'indignation générale à Antioche. Au retour du roi, Andronique fut publiquement dégradé et exécuté dans le lieu où il avait commis son crime (170 avant J.-C.). II Mach., iv, 30-38. Josèphe place la mort d'Onias III avant le pontificat de Jason, *Ant. jud.*, XII, v, 1, et ne dit rien d'Andronique. G. Wernsdorf, *Commentatio historica de fide librorum Machabæorum*, Breslau, 1747, p. 90, a voulu se servir de l'autorité de Josèphe pour contester la véracité du récit du second livre des Machabées; mais la plupart des critiques protestants eux-mêmes reconnaissent que la narration vague de l'historien juif ne saurait prévaloir contre les témoignages circonstanciés et précis que nous venons de rapporter.

2. **ANDRONIQUE,** officier d'Antiochus Épiphane, différent du vice-roi d'Antioche du même nom, quoi qu'en aient dit quelques critiques. Il commandait les troupes syriennes qui occupaient le mont Garizim, à cause de sa forte situation, et peut-être aussi à cause du temple qu'y avaient élevé les Samaritains. Il ne nous est connu que par la mention qu'en fait II Mach., v, 23. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, iii, 4, parle d'un Andronique, fils de Messalomos, qui convainquit Ptolémée Philométor de l'orthodoxie du temple de Jérusalem, par opposition à celui du mont Garizim. On a supposé que cet Andronique était le même que le gouverneur de Garizim, mais il est impossible de le prouver.

3. **ANDRONIQUE,** chrétien d'origine juive, parent de saint Paul et son compagnon de captivité. Rom., xvi, 7. Il s'était converti avant saint Paul au christianisme, comme Junias ou Junie que le docteur des nations nomme avec Andronique et qu'il qualifie l'un et l'autre « d'apôtres », c'est-à-dire sans doute, dans un sens large, de prédicateurs de l'Évangile. Nous ignorons dans quelles circonstances ils avaient partagé l'un et l'autre la captivité de saint Paul. D'après le Pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. xcii, col. 1061, Andronique devint évêque d'Espagne; d'après saint Hippolyte, t. x, col. 956, de Pannonie. Voir Orlog, *De Romanis quibus Paulus epistolam misit*, Copenhague, 1722; Bosc, *De Andronico et Junio*, Leipzig, 1742.

ANE. — I. *Nom et caractères.* — Cet animal domestique est nommé plus de cent trente fois dans l'Écriture. Il porte en hébreu le nom de *ḥămôr*, qui signifie *roux*, parce qu'il a souvent cette couleur en Orient. *Ḥămôr* désigne toujours le mâle, excepté II Sam. (II Reg.), xix, 27 (26), où il s'applique à l'ânesse. La dénomination ordinaire de celle-ci est *'âtôn*. Num., xxii, 23, 33; II (IV) Reg., iv, 24. L'ânon s'appelle *'ayir*. Gen., xlix, 11; Zach., ix, 9, etc. L'âne sauvage ou onagre avait un double nom, celui de *pér'é* (rapide) et celui de *'ârôd* (le fuyant). Voir Onagre. Cette richesse de noms, peu commune en hébreu, montre combien l'âne était répandu en Palestine et, l'on peut ajouter, combien il y était apprécié et estimé.

L'âne d'Orient ne mérite pas, en effet, le mépris dont

l'âne d'Occident est l'objet parmi nous. Cet animal est une espèce du genre cheval. Il se distingue du cheval proprement dit par ses longues oreilles, par la touffe de crins qui pend seulement au bout de sa queue, par son braiment et par la croix noire qui est tracée sur le dos et sur les épaules du mâle (fig. 141). Il est originaire de l'Asie et du nord-est de l'Afrique, où on le trouve encore à l'état sauvage. Dans sa patrie primitive, il est plus vigoureux et plus vif que dans nos contrées; et la durée de sa vie, qui n'est que de quinze à seize ans en Europe, est de vingt-cinq à trente dans son pays d'origine. La chaleur



141. — Anes d'Orient.

lui est favorable, mais les soins lui sont également nécessaires; aussi dans l'Inde, où il n'a pas été assez bien traité, il a dégénéré, malgré la chaleur du climat. En Syrie et en Égypte, où cet animal est convenablement entretenu, il dépasse en taille et surtout en vigueur ses congénères de l'Occident. Les Arabes et les Persans conservent la généalogie de leurs ânes comme celle des chevaux. En Syrie, d'après Darwin, il y en a quatre espèces principales : « La première, gracieuse et légère avec une allure agréable, sert principalement aux dames; la seconde, race arabe, est réservée exclusivement pour la selle; la troisième, plus forte, sert au labourage et à des travaux divers; la quatrième, qui est la race de Damas, est la plus grande et se distingue par la longueur du corps et des oreilles. » *Animals and Plants under domestication*, t. I, p. 62. Damas et Bagdad se glorifient particulièrement de leurs ânes blancs. Les animaux de cette couleur paraissent aussi avoir été fort appréciés chez les Israélites, d'après le cantique de Débora, qui dit aux chefs de son peuple : « Vous qui montez de blanches ânesses. » Jud., v, 10 (texte hébreu; la Vulgate traduit : *nitentes asinos*, « ânes luisants »). Quelques interprètes pensent que le terme hébreu *ṣâḥôr*, employé dans ce passage du livre des Juges, indique que les ânesses dont parle la prophétesse Débora étaient peintes de bandes de couleur. Tous ceux qui ont visité l'Orient, et en particulier le Caire, ont remarqué ces singulières peintures par lesquelles on veut parer les plus beaux ânes et rehausser les couleurs voyantes de leur riche harnachement. Le mot arabe correspondant à *ṣâḥôr*, صَحُور et أَصْحَر, *ṣaḥor* et *'aṣoḥaru*, se dit d'un âne blanc et roux. Quelque bizarre que nous paraisse la coutume d'orner ainsi cet animal domestique, elle nous montre du moins combien il est aimé de ceux à qui il sert de monture.

Ce qui rend l'âne si précieux en Égypte et en Syrie, c'est qu'il est fait pour les pays chauds et pour les régions montagneuses et arides. Ses sabots sont longs, creux en dessous, avec des bords aigus, de sorte qu'il plante son pied avec sûreté, soit dans les montées, soit dans les descentes, là où le sabot plat du cheval est exposé à glisser. De plus, il souffre peu de la soif et de la chaleur; il boit rarement, et en petite quantité; la transpiration est chez lui presque insensible, grâce à sa peau dure et coriace. Les herbes sèches et aromatiques sont sa nourriture de prédilection; il préfère les chardons (fig. 142) et les plantes épineuses au fourrage le plus tendre et le plus succulent. Ce sont là tout autant de qualités inappréciables dans un pays sec et entrecoupé de collines et de vallées.



142. — Ane broutant. Le scribe Uerchu est assis sur son âne. Il est précédé d'un coureur (Ve Dynastie). Lepsius, *Denkmäler*, II, 43.

On n'a point trouvé l'âne domestique représenté sur les monuments assyriens, A. Layard, *Nineveh and its remains*, 1849, t. II, p. 425; mais Hérodote le nomme néanmoins parmi les animaux connus dans la région de l'Euphrate I, 194, édit. de Londres, 1679, p. 81; cf. I Esdr., II, 67, et les bas-reliefs reproduisent souvent l'onagre, qui y existait alors et y existe encore aujourd'hui. A. Layard, *ibid.*, t. I, p. 324. Voir ONAGRE. Quoi qu'il en soit, du reste, de l'Assyrie, il est certain que l'âne était très commun en Égypte et en Palestine.

II. *Histoire de l'âne dans l'Écriture.* — Les ânes ont toujours été considérés par les Hébreux comme une partie importante de leurs richesses. Exod., XIII, 13; XXI, 33; XXII, 4, 10; XXIII, 4, 5, 12; Deut., v, 14, etc.; Luc., XIII, 15; XIV, 5. Les patriarches en possédaient de véritables troupeaux, Gen., XII, 16; XXIV, 35; XXX, 43; XXXII, 5; cf. XXXVI, 24; Job, I, 3, 14; XLII, 12; Num., XXXI, 39, 45, de même que les Égyptiens, ainsi que nous l'attestent leurs monuments (fig. 143). Voir aussi I Sam. (I Reg.), IX, 3; I Par., XXVII, 30; I Esdr., II, 67; II Esdr., VII, 69. La loi défend de convoiter l'âne de son prochain, Exod., XX, 17; Deut., v, 21; cf. Job, XXIV, 3, parce qu'il était souvent un objet d'envie. Cf. Deut., XXVIII, 31. C'était, avec le bœuf et les brebis, l'animal domestique par excellence. Cf. Gen., XXII, 5; Exod., XXII, 4, etc. L'âne était en effet, comme nous l'avons dit, la monture la plus commode et la plus usitée, Gen., XXII, 3, etc., comme elle l'est encore aujourd'hui en Orient, où il sert aux personnes du plus haut rang et est richement harnaché comme le cheval. Celui-ci n'était pas élevé en Palestine avant Salomon; il y fut probablement toujours rare dans l'antiquité, et l'on n'en fit guère usage que pour la guerre. Le chameau n'était pas non plus très commun; c'est d'ailleurs un animal moins agréable à monter que l'âne, et celui-ci, dont le pas est très sûr dans les montagnes, peut rendre beaucoup plus de services dans toutes les parties de la Palestine. Non seulement il portait les hommes et les femmes dans leurs voyages, Gen., XXII, 3; Exod., IV, 20; Num., XXII, 21; Jos., XV, 18; Jud., I, 14; v, 10; x, 4; XII, 14; I Reg., XXV, 20, 23, 42; II Reg., XVII, 23; XIX, 26; I (III) Reg., XIII, 23;

II (IV) Reg., iv, 24; Zach., ix, 9; Matth., xxi, 7; Marc., xi, 7; Luc., xix, 30; mais il transportait aussi les fardeaux. Gen., xlii, 26; xlv, 23; Jos., ix, 4; I Reg., xvi, 20; xxv, 18; II Reg., xvi, 1; I Par., xii, 40; II Esdr., xiii, 15; Eccli., xxxiii, 25 (fig. 144). On l'employait, du moins du temps de Notre-Seigneur, pour tourner la meule et moudre le blé, comme le prouve l'expression du texte grec de saint Matthieu, xviii, 6; de saint Marc, ix, 41, et de saint Luc, xvii, 2, μύλος ὀνικός, « meule d'âne » (voir Meule); on l'utilisait également pour labourer les champs, Is., xxx, 24; xxxii, 20; cf. Deut., xxii, 10, et aussi, d'après Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 7, pour battre le blé. Il servait certainement à ce dernier usage en Égypte. Voir fig. 45 et 48, col. 277, 283.



143. — Troupeau d'ânes en Égypte. Un scribe en inscrit le compte. Tombeau de Beni-Hassan (XIIe Dynastie). Lepsius, *Denkmäler*, ii, 132.

144. — Anes portant des fardeaux en Égypte. Dans l'original, la scène se continue sur la même ligne. Peinture du Musée Guimet, à Paris.

L'âne de Palestine est capable de faire une bonne journée de marche, à un pas modéré. Aujourd'hui on lui préfère le cheval pour les longues courses; mais, depuis Abraham jusqu'à l'époque de Notre-Seigneur, les personnages les plus honorables faisaient leurs voyages à âne, comme nous le voyons en particulier par l'histoire des Juges, x, 4; xii, 14, de même que par les monuments égyptiens (fig. 142 et 143). Notre-Seigneur lui-même se servit de cette monture pour faire son entrée triomphale à Jérusalem, le dimanche des Rameaux, Matth., xxi, 7; Marc., xi, 7; Luc., xix, 30, non pour nous donner un exemple d'humilité, comme on pourrait le croire d'après nos idées occidentales, mais pour montrer qu'il était un roi pacifique, l'âne étant comme l'emblème de la paix, de même que le cheval celui de la guerre. Voir Anon.

De cette manière différente d'envisager l'âne en Orient

et en Occident, il résulte qu'il n'est pas dans nos Livres Saints, comme il l'est parmi nous, l'objet de comparaisons désavantageuses et méprisantes. Au contraire, il est considéré comme un animal noble, auquel on assimile les personnages dont on veut faire l'éloge, dans la plus haute poésie. Ainsi Issachar est appelé « un âne fort », Gen., XLIX, 14, dans la prophétie de Jacob. Voir aussi Jud., v, 10; Is., I, 3, etc. Cf. *Iliade,* XI, 588. Néanmoins, après sa mort, cet animal utile est jeté à la voirie. De là la prophétie de Jérémie, XXII, 19, contre Joakim, roi de Juda : « Il aura la sépulture d'un âne; il sera traîné (pourri, dit la Vulgate) et jeté hors des portes de Jérusalem. » Voir JOAKIM.

On ne se servait point primitivement de selle pour monter l'âne, mais on étendait simplement sur son dos une couverture ou un morceau d'étoffe qu'on attachait pour l'empêcher de tomber. C'est ce que le texte original appelle « lier autour » ou « ceindre » l'âne. Gen., XXII, 3; Num., XXII, 21; Jud., XIX, 10; II Sam., XVI, 1; IV Reg., IV, 24, etc. Les Apôtres étendirent leurs vêtements sur l'âne dont se servit Notre-Seigneur pour faire son entrée solennelle à Jérusalem. Matth., XXI, 7. L'ânier ou un serviteur accompagnait souvent la monture (fig. 142), Jud., XIX, 3; IV Reg., IV, 24; *Erubin,* IV, 10, en courant à côté ou en arrière, comme cela se pratique de nos jours en Orient. Le mari marchait aussi à pied, à côté de l'âne qui portait sa femme et ses enfants, Exod., IV, 20; c'est ce qu'on voit encore fréquemment, quand on voyage en Palestine. L'Évangile ne nous donne point de détails sur la manière dont s'accomplit la fuite en Égypte; mais l'art chrétien, en représentant la sainte Vierge et l'enfant Jésus sur un âne, et saint Joseph à pied, a reproduit fidèlement les coutumes orientales.

On recourait aux services de l'âne, même en temps de guerre, où il était chargé de porter les bagages. IV Reg., VII, 7. Chez les Perses, on faisait même monter cet animal par des soldats, et Isaïe nous montre la cavalerie de Cyrus, composée non seulement de chevaux, mais aussi de chameaux et d'ânes. Is., XXI, 7. Cet usage est attesté par Strabon, XV, 14, édit. Didot, p. 618, qui rapporte que les Caramaniens, peuple qui faisait partie de l'empire perse, combattaient sur des ânes, et aussi par Hérodote, IV, 129, édit. Teubner, 1874, p. 350, qui nous apprend que Darius, fils d'Hystaspe, marcha avec des ânes contre les Scythes. Chez les Phéniciens et les Syriens, l'âne était un animal sacré. Les Juifs furent accusés par les païens d'adorer une tête d'âne. Le grammairien Apion prétendait qu'Antiochus Épiphane, en pillant le temple de Jérusalem, y avait découvert une tête d'âne en or. Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 7. On retrouve des traces de cette calomnie dans Plutarque, *Sympos.,* IV, 5, et dans Tacite, *Hist.,* V, 3-4. On sait que le même reproche fut fait aux chrétiens. Voir J. G. Müller, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1843, p. 906-912, 930-935, et ce que nous avons dit nous-même sur ce sujet dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. I, p. 99-102.

III. *Prescriptions légales relatives à l'âne.* — On voit souvent aujourd'hui, en Égypte et en Syrie, des animaux d'espèce différente attelés à la même charrue. La loi de Moïse, Deut., XXII, 10, défend d'attacher au même joug le bœuf et l'âne, parce qu'on se servait de ces deux espèces d'animaux pour labourer les champs. La prescription de Moïse était fort humaine en interdisant de faire travailler ensemble des bêtes de force et de taille très différentes. Il est probable que cette défense avait aussi une portée morale plus haute et qu'elle était destinée, comme les ordonnances de Lev., XIX, 19, à inspirer aux Israélites l'horreur de tout commerce avec les païens, pour leur faire mieux conserver la pureté de leur foi religieuse. Moïse avait prescrit aussi de prendre soin de l'âne de son prochain, s'il s'était égaré ou s'il lui était arrivé un accident. Deut., XXII, 3-4.



145. — Ane de la reine de Pount. La reine, remarquable par son embonpoint, vient de descendre de son âne pour aller au-devant des Égyptiens à qui elle apporte son tribut. Temple de Deir el-Bahari.

Chez les Perses et les Tartares, on faisait grand cas de la chair de l'âne sauvage. Chez les peuples chananéens, il ne devait pas en être de même. Cf. Ezech., XXIII, 20. Ils ne paraissent pas avoir fait usage de la viande d'âne. Les règles posées par le Lévitique, XI, 26 (cf. Deut., XIV, 6-8), rangent cet animal domestique parmi les animaux impurs, parce qu'il ne rumine pas. En cas de famine, on mangeait cependant les ânes, comme bien d'autres espèces d'animaux. Pour donner une idée de l'extrémité à laquelle était réduite la ville de Samarie, lorsqu'elle fut assiégée, sous Joram, par Benadad, roi de Syrie, l'auteur sacré raconte qu'une tête d'âne se vendait dans cette ville quatre-vingts sicles d'argent (225 francs environ). IV Reg., VI, 25. Plutarque rapporte un trait analogue. Il dit qu'Artaxercès ayant fait la guerre en Égypte, ses troupes manquèrent complètement de vivres dans un désert, de sorte qu'on mangea la plupart des chevaux et qu'on avait peine à trouver une tête d'âne à acheter au prix de soixante drachmes (52 francs environ). *Artax.,* XXIV, 1, édit. Didot, t. II, p. 1219.

IV. *L'âne dans la grotte de Bethléhem.* — L'art chrétien représenta de bonne heure un âne et un bœuf à côté

de la crèche de Notre-Seigneur. Le plus ancien monument connu à ce sujet est un petit monument de l'an 343 (fig. 146). Voir de Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, n° 73, p. 51. Cette représentation n'est guère que la mise en scène du passage d'Isaïe, I, 3 : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui :* « Le bœuf a reconnu son maître, et l'âne, la crèche de son Seigneur. » De ces paroles du prophète, rapprochées de celles d'Habacuc, III, 2, telles qu'elles sont traduites dans les Septante et l'ancienne Italique : « Vous vous manifesterez entre deux animaux, » est venu l'usage de représenter l'âne et le bœuf dans la grotte de la Nativité, quoique



146. — L'âne et le bœuf dans l'étable de Bethléhem.

ces textes n'aient pas directement la signification qu'on leur a attribuée. Dans Habacuc, III, 2, le texte original porte, comme le traduit exactement notre Vulgate : « Au milieu des années, » c'est-à-dire bientôt, sans attendre trop longtemps, et non pas : « entre deux animaux. » Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, note V, 2e édit., 1701, t. I, p. 423, et pour la thèse contraire Baronius, *Annales ecclesiastici*, ann. 1, n° 3, édit. de Lucques, 1738, t. I, p. 2. L'âne et le bœuf sont représentés dans le mystère de la naissance de Notre-Seigneur sur de nombreux sarcophages, à Rome, à Milan, à Arles, sur des gemmes et sur des diptyques. Voir F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. I, 1880, p. 431 ; J. E. de Uriarte, *El buey y el asno, testigos del nacimiento de Nuestro Señor*, dans *La ciencia christiana*, t. XII, 1879, p. 260-275 ; t. XIII, 1880, p. 64-87 ; 167-188.

Sur l'âne, voir J. G. Wood, *Bible animals*, in-8°, Londres, 1869, p. 264-279. — Pour l'âne sauvage, voir ONAGRE ; pour l'ânesse de Balaam, voir BALAAM ; pour la mâchoire d'âne de Samson, voir SAMSON et RAMATHLECHI.

F. VIGOUROUX.

ANEITUMÈSE (VERSION) DE LA BIBLE. — La langue aneitumèse, parlée dans l'île d'Aneitéum, la plus méridionale des îles Hébrides, appartient à l'extrême groupe polynésien et est une branche du papou. Le Nouveau Testament a été traduit en aneitumèse par deux ministres protestants, J. Geddie et J. Inglis; il a paru en 1863. L'impression de l'Ancien Testament, traduit par J. Inglis, a été terminée en 1878.

ANEM (hébreu : *'Ânêm ;* Septante : τὴν Ἀιναν), ville de la tribu d'Issachar, donnée, avec ses faubourgs, aux fils de Gerson. I Par., VI, 73 (hébreu, 58). Dans le passage parallèle, Jos., XXI, 29, et dans la liste générale des villes de la même tribu, Jos., XIX, 17-23, elle est omise, et à sa place on trouve Engannim. Aussi la plupart des auteurs regardent *'Anem* comme une contraction de ce dernier nom, de même que *Carthan,* Jos., XXI, 32, est mis pour *Cariathaïm.* I Par., VI, 76. Cependant Conder et les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *'Anîn,* village situé à l'ouest de la plaine d'Esdrelon, non loin de *Djenin* (Engannim). Cf. Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 402 ; *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 10. Voir ENGANNIM.

A. LEGENDRE.

ANÉMONE, genre de la famille des Renonculacées, type de la tribu des Anémonées, dont on compte un très grand nombre d'espèces et de variétés. Pline dit, *H. N.,* XXI, 23 (94), que son nom vient du grec ἄνεμος, « vent, » parce que cette fleur ne s'ouvre qu'au souffle du vent. La mythologie la fait naître du mélange du sang d'Adonis et des larmes de Vénus, *flos de sanguine concolor ortus,* dit Ovide, *Metam.,* X, 735. Elle fait par là allusion à la couleur de l'anémone rouge commune en Syrie. Cette plante est une herbe vivace, à tige souterraine souvent charnue et ramifiée. Ses feuilles sont alternes, découpées, d'un vert foncé, du milieu desquelles s'élève une hampe portant une fleur solitaire. Les anémones croissent dans l'hémisphère boréal et dans l'hémisphère austral. L'anémone rouge abonde en Syrie. Quand on arrive en février ou en mars en Palestine, dès qu'on quitte Jaffa pour se rendre à Jérusalem, et qu'on entre dans la plaine de Saron, on est aussitôt frappé par la vue de cette petite fleur, dont la couleur vive attire invinciblement le regard au milieu de la verdure qui l'entoure. On la trouve ensuite sur toute sa route, à Jérusalem, au mont des Oliviers, en Samarie, en Galilée. Nulle autre fleur n'est aussi commune en Palestine, et c'est presque invariablement la variété rouge qu'on rencontre ; parce que les jaunes, les bleues et les pourpres fleurissent de très bonne heure ou sont plus rares.

L'éclat de sa couleur (fig. 147) a porté plusieurs naturalistes à supposer que cette fleur est celle dont Notre-Seigneur dit, dans son sermon sur la montagne : « Jetez les yeux sur les lis des champs (τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ) : ils ne travaillent point, ils ne tissent point, et cependant Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux. » Matth., VI, 28-29; cf. Luc, XII, 27. « L'*anemone coronaria,* dit M. Tristram, est la plus magnifiquement colorée, la plus remarquable au printemps, la plus universellement répandue de toutes les fleurs que renferme la riche flore de la Terre Sainte. Si une plante peut prétendre à la prééminence parmi cette opulence merveilleuse qui couvre la terre d'Israël d'un tapis de fleurs au printemps, c'est l'anémone, et c'est donc à elle que nous nous arrêtons comme étant le plus probablement *le lis* des champs du discours de Notre-Seigneur. » H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine,* 1884, p. 208.

Cette identification n'est pas sans souffrir quelques difficultés, et elle est loin d'être admise par tout le monde. Ce qui est du moins certain, c'est qu'elle a des raisons à faire valoir en sa faveur et que, sur le mont des Béatitudes, à l'endroit même où la tradition place la scène du Sermon sur la montagne, le divin Maître pouvait montrer à ses auditeurs de nombreuses anémones qui y étalaient alors, comme aujourd'hui, leur riche et brillante couleur. Ce qui est également certain, c'est que « le lis des champs » n'est pas le lis blanc ordinaire; car on ne le rencontre nulle part dans les champs de la Palestine. Une autre raison à faire valoir en faveur de l'anémone, c'est que les traits par lesquels le Cantique des cantiques caractérise le *šôšannâh* ou *lilium convallium* lui conviennent en général fort bien, tandis qu'ils ne sauraient s'appliquer à ce que nous appelons le lis. L'anémone se voit partout dans les « vallées » de la Palestine, Cant. II, 1, et elle étale ses pétales rouges « au milieu des épines », II, 2, ainsi que dans les prairies où les bergers font paître leurs troupeaux, II, 16 ; VI, 2 ; dans les champs où broutent les gazelles, IV, 5; là où la rosée féconde la terre. Osee, XIV, 6; cf. Eccli., L, 8. Elle croît aussi dans les jardins, où celui qui aime les belles fleurs la cueille volontiers. Cant., VI, 1. Sa forme gracieuse nous explique pourquoi l'épouse du Cantique dit d'elle-même :

« Je suis le *sôšannâh* des vallées, » Cant., II, 1, et sa couleur rouge fournit à l'épouse la comparaison de Cant., V, 13 : « Ses lèvres sont des *sôšannîm* qui distillent la myrrhe. »

On objecte contre l'identification de l'anémone avec le *šôšannâh* que les Septante ont rendu le mot hébreu par κρίνον, et la Vulgate par *lilium,* « lis; » ce qui, assure-t-on, ne permet pas de douter que le terme sémitique ne désigne une plante liliacée, quoique tout le monde reconnaisse qu'il ne saurait être question du lis ordinaire. Mais la raison tirée des anciennes versions peut n'être pas aussi concluante qu'elle le semble de prime abord. On peut admettre, en effet, sans difficulté, que le terme *sôšannâh* s'appliquait en général, chez les Hébreux, aux diverses espèces de lis, et que les traducteurs grecs devaient par conséquent le traduire naturellement par lis; toutefois il ne suit point de là que l'anémone ne fut pas comprise dans le mot *sôšannâh.* Les Hébreux n'avaient point fait, tant s'en faut, dans la flore de la Palestine toutes les distinctions qu'a établies la science occidentale; ils rangeaient sous un même nom des plantes très différentes. Aujourd'hui encore, et c'est une remarque importante dans la question présente, les Arabes comprennent l'anémone dans les fleurs qu'ils appellent *susan.* En Égypte, le *sésen* désignait le lotus. Les anciens Hébreux ont donc bien pu comprendre l'anémone parmi les plantes qu'ils appelaient *šôsannîm* et avoir voulu souvent désigner par ce mot, dans leurs descriptions poétiques, cette belle fleur, si commune en Terre Sainte. Les Septante ayant traduit le *šôšannâh* de l'Ancien Testament par κρίνον, il est naturel que l'Évangile ait employé le même mot, quoique κρίνον fût le nom du lis véritable chez les Hellènes. On peut observer enfin que si le *šôšannâh* ne s'applique pas à l'anémone, il en résulte que cette fleur, l'une des plus belles et les plus communes en Palestine, n'est jamais nommée dans l'Écriture, ce qui est difficile à admettre et paraît peu vraisemblable. S'il existe quelques difficultés contre l'identification du « lis des champs » avec l'anémone, il faut donc convenir du moins que l'on peut apporter aussi, en sa faveur, des raisons qui ne sont pas sans force. Voir LIS. F. VIGOUROUX.

ANER, hébreu : *'Ânêr;* Septante : Αυνάν.

1. **ANER,** un des trois chefs amorrhéens d'Hébron qui avaient fait alliance avec Abraham, et l'aidèrent à poursuivre Chodorlahomor et ses alliés, et à reprendre le butin qu'ils emportaient. Gen., XIV, 13, 24.

2. **ANER** (hébreu : *'Ânêr;* Septante : τὴν 'Ανάρ), ville de la tribu de Manassé occidental, attribuée, avec ses faubourgs, aux fils de Caath. I Par., VI, 70 (hébreu, 55). Dans la liste parallèle de Jos., XXI, 25, on lit, à sa place, *Thanach.* On peut donc admettre ici une corruption de mot ou une faute de copiste, ענר, *'Aner,* pour תענך, *Ṭa'ănâk,* par l'omission du *thav* initial et la confusion entre le *resch* et le *caph* final. Cependant Conder et les auteurs de la carte anglaise proposent de l'identifier avec 'Ellâr, localité située « sur les collines sud-ouest de la plaine d'Esdrelon », à quelque distance au nord-ouest de *Sebastiyéh* (Samarie). Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 11; *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 10. Voir THANACH.
A. LEGENDRE.

ANESSE. Voir ANE et ANON.

ANETH. Voir ANIS.

ANGARIER ('Αγγαρεύω; Vulgate : *angariare*), terme vieilli qu'on n'emploie plus en français. Il est d'origine perse, et signifie « contraindre, forcer », parce que les courriers publics des rois de Perse, appelés ἄγγαροι, obligeaient ceux dont ils avaient besoin à un service forcé. Ces courriers étaient chargés de porter les lettres et les édits des rois de Perse, appelés dans les livres de l'Ancien Testament écrits sous la domination perse, *'iggerôṭ* (singulier : *iggèret;* perse : انگاره, *engârè,* « écrit. ») Neh. (II Esdr.), II, 7, 8, 9; VI, 5, 17, 19; II Par., XXX, 1, 6 (Vulgate : *epistola, epistolæ*). L'organisation de la poste perse a été décrite en détail par Hérodote, VIII, 98. Les rois Achéménides, pour faire transmettre plus rapidement leurs messages, avaient créé des relais d'hommes et de chevaux, stationnés de distance en distance. Les courriers, montés sur leurs chevaux, n'étaient arrêtés ni par le mauvais temps ni par l'obscurité, et ils se remettaient de main en main leurs lettres, comme les lampadophores grecs se remettaient le flambeau allumé dans la λαμπαδηφορία ou course aux flambeaux. Afin de ne pas éprouver de retard, ils avaient le droit d'exiger de vive force les hommes, les chevaux et les barques qui leur étaient nécessaires. Ces courriers sont nommés dans Esther, VIII, 10, 14 : *hârâṣîm rokbê hârèkès,* « des coureurs montant des chevaux rapides » (Vulgate : *veredarii celeres*). Le mot ἀγγαρεία devint ainsi synonyme de contrainte et de corvée forcée pour le service public.

La domination perse introduisit le nom et la chose en Palestine. Le nom se trouve sous la forme *'angaryâ'* dans le Talmud. Voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* col. 131; Lightfoot, *Horæ hebraicæ,* in Matth., V, 41. Entre autres avantages que Démétrius Soter offrit au grand prêtre Jonathas Machabée pour l'attacher à sa cause, il lui proposa d'affranchir les Juifs de l'obligation de fournir (ἀγγαρεύεσθαι) leurs animaux domestiques pour le service public, d'après ce que raconte Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, II, 8. Tous ces détails montrent que l' *'angaryâ'* était odieuse aux populations qui avaient à la supporter; mais l'organisation perse de la poste était si avantageuse aux gouvernements, qu'elle avait été adoptée par les Séleucides après la ruine de l'empire de Darius, et qu'elle le fut plus tard par les Romains, qui latinisèrent le mot sous la forme *angario* (cf. Pline, *H. N.,* X, 14, 121, 122), comme les Hellènes l'avaient grécisé sous la forme ἀγγαρεύω. Cf. Xénophon, *Cyrop.,* VIII, 6, § 17, 18; Athénée, III, 91, 122; Eschyle, *Agamemnon,* 282; *Pers.,* 217 (édit. Dindorf); Plutarque, *De Alexandro,* p. 326.

Le mot ἀγγαρεύω, *angariare,* se lit trois fois dans les Évangiles : une première fois dans le Sermon sur la montagne, Matth., V, 41 : « Si quelqu'un te force (t'angarie comme un courrier) à faire avec lui un mille de chemin (ou mille pas), fais-en deux autres milles. » Les deux autres passages où se retrouve ce mot sont les deux passages parallèles de Matth., XXVII, 32, et Marc, XV, 21, où il est rapporté comment ceux qui conduisirent Jésus au supplice, ayant rencontré sur leur passage Simon le Cyrénéen, l'« angarièrent », c'est-à-dire exigèrent de lui comme un service public de porter la croix du Sauveur.

1. **ANGE.** On donne le nom d'anges d'une manière générale à des esprits que Dieu a créés sans les destiner, comme nos âmes, à être unis à des corps. Leur vertu ayant été mise à l'épreuve, plusieurs de ces esprits se révoltèrent contre Dieu et devinrent ainsi de mauvais anges. En punition, ils furent précipités en enfer. Ce sont les *démons.* D'autres furent fidèles à Dieu, qui les confirma en grâce et leur donna le bonheur du ciel. Ce sont les bons anges, qui sont appelés d'une façon plus particulière anges tout court. C'est de ces derniers uniquement que nous nous occuperons dans cet article.

I. *Noms des anges.* — Les anges sont désignés dans la Bible par des noms multiples qui ne leur sont pas exclusivement réservés. Leur nom le plus habituel est celui de messager : en hébreu, *mal'âk;* en grec, ἄγγελος, que la Vulgate a presque toujours traduit par *angelus,* mais qu'elle a aussi rendu parfois par *nuncius, legatus,* « messager, envoyé. » C'est ce nom grec ἄγγελος, qui a fourni



ANÉMONE

l'étymologie de leur nom latin *angelus* et de leur nom français *ange*. Ils sont aussi appelés fils de Dieu, Job, I, 6; II, 1; saints, Dan., VIII, 13; habitants du ciel, Matth., XVIII, 10; armée des cieux, II Esdr., IX, 6; esprits, Ps. CL, 6; Hebr., I, 14. L'Écriture nous indique, en outre, les noms de divers chœurs d'anges. Ce sont les Chérubins, Gen., III, 24; Exod., XXV, 22; Ezech., X, 1-20; les Séraphins, Is., VI, 2, 6; les Principautés, les Puissances, les Dominations, Eph., I, 21; Col., I, 16; les Vertus, Eph., I, 21; les Trônes, Col., I, 6; les Archanges, I Thess., IV, 15; Judæ, 9.

Les livres inspirés ne nous donnent que trois noms propres d'anges: Gabriel, « Dieu est force, » Dan., VIII, 16; IX, 21; Luc., I, 19, 26; Michel, « qui est comme Dieu? » Dan., X, 13, 21; XII, 1; Judæ, 9; Apoc., XII, 7; Raphaël, « Dieu guérit, » Tob., III, 25. Le quatrième livre d'Esdras met en scène les anges Jérémiel, IV, 36, et Uriel, V, 20, et les rabbins croient connaître les noms d'autres anges encore; mais l'Écriture ne nous fournit que les trois noms de Gabriel, de Michel et de Raphaël. Aussi les autres noms ont-ils été rejetés par le pape Zacharie au concile de Rome de 745 et par le XVIe chapitre du concile d'Aix-la-Chapelle de 789. Héfelé, *Histoire des conciles*, traduction Delarc, Paris, 1870, § 367, t. IV, p. 446, et § 393, t. V, p. 87; cf. § 93. Il est clair d'ailleurs que les noms par lesquels nous désignons les anges ne sont pas ceux qu'ils se donnent mutuellement, attendu que leur langage n'a rien de vocal et de sensible. On a remarqué aussi que le nom d'aucun ange n'avait été connu des Juifs avant la captivité de Babylone. Cette ignorance contribua sans doute à les empêcher d'adorer les anges, Jud., XIII, 18, comme ils y auraient été portés au temps des Juges et des rois.

II. *Erreurs et opinions sur l'existence et la nature des anges.* — L'existence des anges a été niée autrefois par les Sadducéens, Act., XXIII, 8, qui rejetaient également la spiritualité de l'âme et la résurrection des corps. Tous les chrétiens ont toujours cru à la réalité des esprits angéliques, dont il est si souvent parlé dans le Nouveau Testament; mais quelques Pères se sont trompés plus ou moins gravement sur leur nature. Origène, *De princ.*, I, VIII, 4; II, VIII, 3, t. XI, col. 180, 222 et *passim*, entraîné par les théories platoniciennes, et imitant en cela Philon, *De confusione linguarum* et *De gigantibus*, *Opera*, Genève, 1613, p. 270, 222, soutint que la nature des anges ne différait pas de celle de nos âmes. Il pensait, en effet, que celles-ci avaient été unies à un corps en punition d'une faute. Voir Ame. L'opinion d'Origène sur la communauté de nature des anges et des âmes a été renouvelée par les spirites de nos jours. Un assez grand nombre de Pères des premiers siècles, trompés par l'autorité qu'ils accordaient au livre d'Hénoch (voir ce mot), pensèrent que les anges avaient un corps plus ou moins subtil, voir Klee, *Histoire des dogmes*, traduct. Mabire, Paris, 1848, t. I, p. 343, et Petau, *De Angelis*, lib. I, c. II, édit. Vivès, 1865, t. III, p. 607. Plusieurs crurent même que la Genèse parle des anges, quand elle rapporte, VI, 2, que les fils de Dieu épousèrent les filles des hommes et en eurent des enfants. Quelques rabbins ont été jusqu'à penser qu'il y a entre les anges différence de sexe et qu'ils se multiplient par la génération. Calmet, *Dissertation sur les bons et les mauvais anges*, en tête de son *Commentaire sur saint Luc*. Ce que Notre-Seigneur dit dans l'Évangile, Matth., XXII, 30, des anges de Dieu qui ne se marient point, n'a permis à aucun auteur chrétien d'admettre qu'ils ont un sexe. Cependant M. Reuss conteste que telle ait été la pensée de Notre-Seigneur, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1864, t. I, p. 464.

Les exégètes rationalistes ne veulent point reconnaître l'existence des anges. Ils expliquent donc de diverses manières ce que la Bible rapporte du monde angélique. Les uns prétendent que notre notion des anges n'existait pas chez les Juifs avant la captivité; ils la recueillirent parmi les Babyloniens, et elle devint chez eux une croyance populaire; Notre-Seigneur et les évangélistes n'admirent pas cette croyance, bien qu'ils y aient accommodé leur langage. Voir Oswald, *Angelologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 6. D'autres pensent que les Juifs étaient primitivement polythéistes; à mesure qu'ils devinrent monothéistes, ils regardèrent les anges comme d'une nature inférieure à celle de Jéhovah; ils en firent, en conséquence, ses messagers et les ministres de ses desseins auprès des hommes, et Jésus-Christ et les auteurs du Nouveau Testament adoptèrent cette conception. Haag, *Théologie biblique*, Paris, 1870, § 96, 108, 121, 132, p. 338, 411, 459, 497. Cette manière de voir est fort en vogue aujourd'hui.

III. *Doctrine catholique sur l'existence et la nature des anges.* — La doctrine catholique sur l'existence et la nature des anges a été formulée par le quatrième concile de Latran (1215) et par le concile du Vatican (voir § V), qui affirment l'existence et la complète spiritualité des anges, et les distinguent non seulement des créatures corporelles, mais encore des hommes composés de corps et d'âme. Les théologiens catholiques admettent que la connaissance des anges s'est accrue depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ par des révélations successives (voir § 7); mais, à leurs yeux, c'est une erreur de penser que la croyance aux anges est la simple transformation d'un polythéisme primitif, ou qu'elle n'est pas confirmée et démontrée par le Nouveau Testament. — Montrons que le témoignage des plus anciens livres de la Bible, comme celui des plus récents, confirment la doctrine catholique et renversent les théories qui lui sont opposées.

Les anges sont très souvent en scène dans les récits des premiers livres de la Bible, le Pentateuque, Josué, les Juges. Ils y jouent un rôle qui démontre qu'on les regarde comme des êtres absolument personnels et qu'ils le sont réellement. Pour ne rien dire des chérubins, dont il sera question dans un article spécial, un ange apparaît à deux reprises, Gen., XVI, 7; XXI, 17, à Agar fugitive dans le désert et lui parle; des anges prédisent à Abraham la naissance d'Isaac et vont délivrer Loth de Sodome, XVIII, XIX; un ange empêche Abraham d'immoler son fils, XXII, 11-19; Jacob, endormi, voit des anges qui montent au ciel par une échelle et en descendent, XXVIII, 12; cf. XXXI, 11; XXXII, 1; XLVIII, 16; un ange apparaît à Balaam et lui marque ce qu'il devra faire, Num., XXII; un ange, l'épée à la main, promet à Josué de combattre avec lui, Jos., V, 13-16; un ange rappelle au peuple les bienfaits et les volontés de Dieu, Jud., II, 1-4; un ange donne à Gédéon sa mission, Jud., VI, 11-23; un ange annonce la naissance de Samson, Jud., XIII. Ces anges sont sans aucun doute des êtres doués d'intelligence et de volonté, et ils se présentent dans les autres livres de la Bible avec les mêmes caractères. Le Nouveau Testament raconte des apparitions semblables à Zacharie, à la sainte Vierge, à saint Joseph, aux bergers de Bethléhem, aux saintes femmes après la résurrection. Notre-Seigneur dit que les anges des petits enfants voient la face de Dieu, Matth., XVIII, 10; il parle de ceux qui assisteront au jugement dernier, et sépareront les bons des méchants, de ceux qui sont au ciel et auxquels les élus seront semblables. Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25. Il serait trop long d'énumérer ici toutes ces apparitions et tous ces témoignages; ce qui précède montre suffisamment que les auteurs des premiers livres de la Bible et ceux du Nouveau Testament regardaient les anges comme de véritables personnages.

Quant à la nature de ces personnages, reconnaissons qu'elle n'est pas complètement expliquée dans les plus anciens livres de la Bible. Cependant le Pentateuque et les livres suivants nous fournissent bien des traits qui la caractérisent de plus en plus. On ne leur attribue point la nature de l'homme. Sans doute ils revêtent souvent sa

forme et, pour ce motif, sont parfois appelés des hommes; mais aussitôt qu'on les reconnaît pour des anges, on leur suppose une nature à part. D'ailleurs la manière dont ils paraissent et disparaissent et tout ce qu'ils font prouvent qu'ils n'ont rien d'humain. L'Écriture déclare du reste que l'homme leur est inférieur, Ps. VIII, 6; Hebr., II, 7; II Petr., II, 11, et si quelques Pères ont affirmé la supériorité de l'homme sur eux, c'est en se plaçant au point de vue surnaturel. Voir Klee, *Histoire des dogmes,* t. I, p. 347.

Mais la nature angélique est-elle purement spirituelle? les anges n'ont-ils point de corps? C'est aujourd'hui une vérité que les définitions invoquées plus haut rendent certaine; mais nous avons dit que plusieurs Pères en avaient douté. Cependant l'Écriture s'exprime assez clairement à ce sujet. Quoique elle raconte leur apparition aux hommes sous une forme corporelle, jamais elle ne dit qu'il leur soit naturel d'avoir un corps. Pendant qu'elle parle de l'âme ou de l'esprit de l'homme, marquant ainsi que nous sommes composés de deux principes, elle ne parle jamais de l'esprit des anges; elle les appelle simplement des esprits. Hebr., I, 14; Apoc., I, 4; cf. Matth., VIII, 16; Luc., X, 20. Job dit qu'ils n'ont point comme nous des corps formés de terre. Job, IV, 18, 19. D'après d'autres textes, ils sont invisibles, Col., I, 16; ce n'est qu'en apparence qu'ils prennent la nourriture que les hommes leur offrent, Tob., XII, 19; ils n'ont aucun commerce charnel. Matth., XXII, 30. Les enfants de Dieu dont la Genèse, VI, 2, nous raconte l'union avec les filles des hommes, ne sont donc point des anges, mais des descendants du vertueux Seth.

Mais les anciens Hébreux faisaient-ils une différence entre ces esprits si élevés et la Divinité? Ne faut-il pas considérer la croyance aux anges comme un reste de polythéisme? Les Livres Saints, particulièrement dans la Genèse, nous rapportent des apparitions où un même personnage est appelé tantôt ange et tantôt dieu. Cette manière de parler soulève la question de savoir si ce personnage était Dieu lui-même ou un ange. Nous reviendrons, au § XI, sur cette question. En tout cas, quelque solution qu'on lui donne, il est certain que les Hébreux ont toujours regardé les anges comme des êtres supérieurs à l'homme, mais inférieurs à Dieu. Sans doute ils n'ont pas précisé, comme nos théologiens chrétiens, les différences qui distinguent la nature angélique de la nature divine; mais ils présentent sans cesse les anges comme des ministres de Jéhovah, qui agissent en son nom et exécutent ses ordres, jamais comme des êtres indépendants. Jacob fugitif voit une échelle qui relie le ciel à la terre et sur laquelle les anges montent et descendent; mais Jéhovah est au haut de l'échelle, c'est sa protection qui est promise à Jacob. Gen., XXVIII, 12-13. Au commencement du livre de Job, I, 6, les anges sont représentés autour de Dieu. Les anges sont multiples; Dieu est unique, et il n'y a que Dieu à qui l'on puisse rendre le culte d'adoration proprement dite. Aussi est-ce à Dieu que l'ange qui apparaît à Manué fait offrir un holocauste. Jud., XIII, 16.

Nous ne dirons rien de la connaissance naturelle des anges et de leur langage. Les théologiens ont longuement étudié ces questions, mais à la lumière de la philosophie plutôt qu'à celle de l'Écriture Sainte et de la révélation.

IV. *Hiérarchie et nombre des anges.* — La Bible ne nous a pas seulement fait connaître les anges en général; elle nous parle aussi de divers ordres entre lesquels ils se partagent et nous en donne les noms (voir § I); mais elle ne s'explique pas sur la nature de chacun de ces ordres ni sur leur rang respectif dans la hiérarchie céleste. Aussi les anciens Pères ne sont-ils pas d'accord sur ce point. Cependant la division adoptée par le livre de la *Hiérarchie céleste,* attribuée à saint Denys l'Aréopagite, est devenue courante depuis longtemps. Elle partage les anges en trois hiérarchies, qui sont elles-mêmes partagées en trois ordres. La première hiérarchie se compose des Séraphins, des Chérubins et des Trônes; la seconde, des Dominations, des Vertus et des Puissances; enfin la troisième, des Principautés, des Archanges et des Anges. Saint Thomas et les thomistes soutiennent que dans ces ordres chaque ange est d'une espèce à part et a sa nature distincte; mais leurs raisons sont plutôt empruntées à la philosophie qu'à la révélation. Les anges forment une multitude innombrable. Jacob, Gen., XXVIII, 12, en voit qui montent au ciel et en descendent; et plus tard il en rencontre une armée. Gen., XXXII, 2. Daniel, VII, 10, dit qu'un million d'anges servaient l'Ancien des jours et que mille millions se tenaient en sa présence. Notre-Seigneur assure à ses apôtres, Matth., XXVI, 53, qu'il pourrait obtenir de son Père plus de douze légions d'anges. L'Épître aux Hébreux, XII, 22, et l'Apocalypse, V, 11, nous donnent des chiffres qui expriment qu'il y a une quantité incalculable de ces esprits bienheureux. Les Livres Saints s'en tiennent à cette affirmation générale. Plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques ont essayé de déterminer ce chiffre en se fondant sur diverses conjectures. Ils appliquent, par exemple, aux anges et aux hommes la parabole du pasteur qui abandonne quatre-vingt-dix-neuf brebis pour aller à la recherche d'une centième égarée dans le désert. Matth., XVIII, 12; Luc., XV, 4. Ils en concluent que le nombre des anges est quatre-vingt-dix-neuf fois plus considérable que celui des hommes.

V. *Création des anges.* — Les anges ont-ils été créés, c'est-à-dire tirés du néant? Ont-ils été créés dans le temps ou de toute éternité? Ont-ils été créés avant le monde matériel, après lui ou en même temps que lui? — Le premier verset de la Genèse: « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » semble répondre à ces trois questions. Le ciel, en effet, renferme les anges; et ce texte paraît nous dire que les anges ont été créés de Dieu, qu'ils ne l'ont pas été de toute éternité, mais dans le temps et avec la terre. Seulement on peut contester cette interprétation, car les anges ne sont pas mentionnés nominativement dans ce passage. Mais les Livres Saints nous fournissent ailleurs des renseignements sur ces trois questions. Ils nous disent, en effet, que tous les êtres finis ont Dieu pour auteur, Eccli., XVIII, 1; Esther, XIII, 10; Rom., XI, 36, et ils rangent expressément les anges parmi les créatures. Ps. CXLVIII, 2 et suiv.; Dan., III, 57; II Esdr., IX, 6; Col., I, 16. C'est donc contrairement à l'Écriture que les gnostiques Cérinthe, Carpocrate, Saturnin, et que les manichéens ont prétendu que les anges procédaient de Dieu par émanation. Klee, *Histoire des dogmes,* t. I, p. 340. Suivant la doctrine de quelques philosophes, il ne serait pas absolument impossible que les anges aient été créés de toute éternité. Origène semble même avoir admis qu'ils ont été produits de cette manière. Klee, *ibid.;* Freppel, *Origène,* Paris, 1868, lec. 16 et 17. Mais l'Écriture Sainte est positive sur ce point. Elle nous représente l'éternité comme n'appartenant qu'à Dieu, et elle affirme qu'il vivait avant qu'il existât aucun autre être. Ps. XCIX, 3; Prov., VIII, 22; Eccli., XXIV, 5; Joa., XVII, 5, 24; Eph., I, 4; Col., I, 16. Les anges ne sont donc pas éternels.

S'ils n'ont pas toujours été, depuis quel temps existent-ils? Un assez grand nombre de Pères: saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, saint Jean Damascène, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Jérôme, ont pensé que les anges avaient été créés longtemps ou au moins quelque temps avant la matière. Ils s'appuient sur un texte de Job, XXXVIII, 4-7, qui représente les anges assistant dans la joie à l'œuvre de Dieu, qui posait les fondements de la terre. Gennade croyait que la création des anges avait eu lieu après celle de la matière brute, pendant que les ténèbres couvraient la terre, et cela plusieurs siècles avant la production de la lumière. Sa raison,

c'est qu'il fut convenable que Dieu ne restât pas inactif pendant ce temps. Suarez traite son opinion assez sévèrement. Le Juif Philon et saint Eucher ont cru que la création des anges avait suivi celle de l'homme, parce que les anges sont plus parfaits que l'homme, et que l'œuvre de Dieu a été en se perfectionnant. Mais le texte de Job que nous avons rapporté est contraire à ce sentiment.

Aussi plusieurs Pères, parmi lesquels saint Épiphane, saint Augustin, et à peu près tous les théologiens du moyen âge et des derniers siècles ont-ils admis que les anges ont été créés en même temps que le monde terrestre et avant l'homme. Le texte de Job cité en faveur de la première opinion ne suppose pas, en effet, que les anges ont été créés avant la terre, mais seulement qu'ils assistaient à l'œuvre des six jours. D'autre part le livre des Proverbes, VIII, 22, laisse entendre qu'avant la production de la terre il n'existait aucune créature, mais seulement la Sagesse éternelle. La simultanéité de la création des habitants du ciel et de la terre est en outre affirmée dans ces paroles de l'Exode, XX, 11 : « Le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment, » et dans ces paroles plus succinctes de l'Ecclésiastique, XVIII, 1 : « Dieu a créé toutes les choses ensemble, *creavit omnia simul.* » Mais ce dernier texte a reçu un grand nombre d'interprétations. Cornelius a Lapide en énumère jusqu'à dix. On peut les ramener à deux classes principales. Les unes entendent *simul* d'une simultanéité de temps, et y voient l'expression du sentiment que les anges ont été créés en même temps que le ciel et la terre. Les autres donnent à ce mot un des sens du terme grec κοινῇ, qu'il traduit. Ici, selon eux, *simul* voudrait dire en commun, soit qu'il exprime que Dieu a fait également toutes choses, soit qu'il signifie qu'il a fait toutes choses suivant un plan d'ensemble qui les embrasse toutes.

Cette dernière interprétation avait autrefois assez peu de partisans, mais elle est plus communément adoptée aujourd'hui. C'est que la simultanéité temporelle de la production des anges, du monde et de l'homme n'offrait aucune difficulté au temps où l'on pensait que Dieu avait produit toutes les créatures en six jours de vingt-quatre heures; car six de ces jours font un espace de temps si court, que les parties d'une œuvre considérable accomplie en ce temps seraient appelées simultanées dans notre langage courant. Mais il n'en est plus de même dans la théorie des jours-périodes suivie aujourd'hui par tant d'exégètes; car, d'après cette théorie, il s'est écoulé de longs siècles entre l'apparition de la première créature et celle de l'homme; et, cela posé, il paraît peu exact de dire que Dieu a fait toutes choses au même temps.

La création des anges a été l'objet de déclarations dogmatiques de l'Église. A la fin du XII[e] siècle et au commencement du XIII[e], les Albigeois prétendaient que ce n'était pas Dieu, mais le démon, qui avait créé la matière; au sujet du démon, ils disaient tantôt, avec les manichéens, qu'il n'avait pas Dieu pour auteur, tantôt qu'il avait été créé bon par Dieu, puis qu'il s'était perverti. Héfélé, *Histoire des conciles,* § 645, t. VIII, p. 62. Le quatrième concile de Latran, tenu en 1215, condamna leur erreur. Nous avons déjà, § III, col. 578, parlé de son décret. « Dieu, dit-il, par sa vertu toute-puissante a produit du néant ensemble, au commencement du temps, les deux classes de créatures spirituelles et corporelles, c'est-à-dire les anges et le monde; puis ensuite les créatures humaines comme réunissant dans leur constitution l'esprit et le corps. » Cap. *Firmiter;* Denzinger, *Enchiridion,* n° 355. Le concile du Vatican a reproduit textuellement ce passage du concile de Latran dans le premier chapitre de la constitution *Dei Filius.* Il a en outre défini, au quatrième canon de ce chapitre, que les *choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ne sont pas des émanations de la substance divine,* et, au cinquième, *que le monde et toutes les choses qu'il renferme, tant les spirituelles que les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance.* Il est donc de foi, en ce qui concerne les anges, qu'ils ont été tirés du néant par Dieu, ou, autrement dit, créés dans la totalité de leur substance; par conséquent, qu'ils ont eu un commencement et ne sont point éternels.

Mais ces déclarations ont-elles tranché la question de savoir à quel moment les anges ont été créés? Sur ce point les théologiens sont loin de s'accorder. Remarquons d'abord que les assertions des anciens théologiens au sujet du concile de Latran s'appliquent au concile du Vatican, qui le reproduit textuellement. Or, d'après saint Thomas (*Opusc. XIX* ou *XXIII,* suivant les éditions, *In Decretalem,* I, cap. II), l'erreur que le concile de Latran a voulu frapper serait celle des origénistes, qui regardaient la création de la matière comme n'entrant point dans le plan que Dieu avait en vue en créant les esprits. Suivant le même docteur, *Sum. theol.,* I, q. 61, art. 3, il n'est pas certain, mais seulement plus probable, que les anges ont été créés au même moment que la matière. Cajetan, Sixte de Sienne, Vasquez et Petau disent avec saint Thomas que le décret de Latran n'a point transformé en erreur le sentiment des Pères qui plaçaient la création des anges avant celle de la matière. Sylvestre de Ferrare, *In 2 cont. Gent.,* c. 83 (D. Thomæ *Opera,* Anvers, 1612, t. IX, p. 206), pense, au contraire, que le concile a voulu définir et qu'il a défini la simultanéité de ces deux créations. Suarez, *De Angelis,* lib. I, c. III, n[os] 13-15, Paris, 1856, t. II, p. 11, estime que le concile ne s'est point proposé de trancher ce point, attendu qu'il s'est contenté d'y toucher en passant. Il ajoute que la pensée du décret de Latran est que les deux créations ont été simultanées; il conclut qu'à cause de ce décret, il serait téméraire de nier cette simultanéité. Il reconnaît cependant qu'on peut admettre que le corps de l'homme n'est pas le seul qui ait été formé après la création des anges; car, si le concile ne parle que de l'homme, cela peut venir de l'impossibilité où il était de nommer toutes les créatures. Le sentiment de Suarez était et est resté jusqu'à ces derniers temps l'opinion commune des théologiens. Nous le retrouvons sans aucun correctif dans Mazzella, *De Deo creatore,* 2[e] édit., Rome, 1880, n[os] 258 et 259, p. 173, qui l'appelle *certain.* Mais d'autres auteurs, comme Hurter, *Theol. dogm.,* 6[e] édit., Inspruck, 1886, t. II, n[os] 425 et 426, p. 231; Jungmann, *De Deo creatore,* 4[e] édit., Ratisbonne, 1883, n° 77, p. 63, admettent qu'on peut entendre le mot *simul* employé par les conciles de Latran et du Vatican dans le sens, non d'une simultanéité de temps, mais d'un plan unique ou d'une communauté d'origine. Ils font observer cependant qu'en plaçant *au commencement du temps, ab initio temporis,* la création des anges et de la matière, le texte laisse entendre que les anges n'ont pas été créés longtemps avant les corps. A notre avis, le concile de Latran visait surtout l'erreur des Albigeois, voir Héfélé, *Hist. des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1872, t. VIII, § 645, qui plaçaient la création de la matière après la chute des anges et en dehors du plan primitif de Dieu. Cela ressort de la suite du décret, qui justifie la déclaration qui nous occupe par cette autre : « *En effet,* le diable et les autres démons ont été créés tous par Dieu; mais, par leur propre fait, ils sont devenus mauvais. Pour l'homme, il a péché à la suggestion du diable. » Bien que saint Thomas dise que cette condamnation a été portée contre les origénistes et non contre les Albigeois, il nous semble donc l'avoir mieux comprise que personne.

Cependant le concile de Latran et celui du Vatican ont aussi marqué le temps des diverses créations. Ils affirment nettement que la création de l'homme a eu lieu après celle des anges et du monde corporel. Le sentiment de Philon et de saint Eucher est donc rejeté par l'Église. Nos conciles affirment encore que les anges et les corps ont été tirés du néant au commencement du monde. Ce qui suppose, comme le remarque Hurter, *ibid.,*

que ces deux créations n'ont point été séparées par un très long intervalle, ou, en d'autres termes, qu'elles ont été moralement simultanées. Il importe donc assez peu qu'on entende le mot *simul* dans le sens que lui attribue saint Thomas, ou dans celui que leur donnent Suarez et Mazzella. Il est d'ailleurs indubitable que les Pères du Vatican ne regardaient point leur déclaration comme inconciliable avec la théorie des jours-périodes ; car la plupart d'entre eux admettaient cette théorie, et tous la considéraient au moins comme soutenable.

VI. *Élévation surnaturelle des anges.* — Les anges furent-ils créés dans l'état de pure nature, c'est-à-dire avec les seuls dons auxquels leur nature leur donnait droit, ou bien furent-ils élevés dès le premier moment de leur existence à l'état surnaturel, c'est-à-dire à la participation de la vie divine, à laquelle ils n'avaient aucun droit? Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Bonaventure et beaucoup de leurs contemporains, ont pensé que l'élévation des anges à l'état surnaturel ne s'était produite qu'après qu'ils eurent été laissés quelque temps à leurs seules ressources naturelles. Saint Thomas a soutenu, au contraire, qu'elle avait eu lieu au moment même de leur création, et cette opinion a été adoptée par la grande majorité des théologiens. Les jansénistes l'outrèrent en prétendant que les anges non plus que l'homme n'auraient pu vivre dans l'état de pure nature. Les théologiens ont réfuté cette erreur ; car qui dit état de nature, dit un état dans lequel une créature possède tout ce à quoi elle a droit, et par conséquent un état possible. Mais quoi qu'il en soit de l'état dans lequel furent créés les anges, il est certain qu'au moment de leur épreuve ils avaient été élevés à l'état surnaturel. L'Écriture les appelle, en effet, anges de lumière, II Cor., XI, 14; fils de Dieu, Job, XXXVIII, 7 ; saints, Dan., VIII, 13; Marc., VIII, 38. Ces noms indiquent que les anges participent à la vue de Dieu, à sa vie et à la sainteté surnaturelle. Ils jouissent aujourd'hui au ciel de la vision intuitive de Dieu. Matth., XVIII, 10. Ils possèdent par conséquent un bonheur surnaturel, qui est une récompense pour eux, comme l'enfer est un châtiment pour les démons. Or une récompense surnaturelle suppose des actes de vertu surnaturelle, et par conséquent une élévation surnaturelle dans ceux qui ont accompli ces actes. Parmi les théologiens, les scotistes pensent que la grâce fut donnée aux anges en vue des mérites futurs de Jésus-Christ ; mais les thomistes combattent ce sentiment.

VII. *Épreuve des anges.* — L'épreuve des anges n'est pas racontée expressément dans l'Écriture ; mais son existence n'est point douteuse, car la tradition l'affirme unanimement. Il est en outre certain que les démons ont été créés bons, et qu'ils étaient primitivement comme les anges. Or saint Pierre nous dit que les démons ont été précipités en enfer à cause de leur péché, II Petr., II, 4 ; cf. Matth., XXV, 41 ; Judæ, 6, d'où il résulte que les bons anges auraient pu pécher comme eux, et qu'ils ont été soumis à une épreuve.

En quoi consiste cette épreuve? Nous pouvons le conclure encore de la nature du premier péché des démons, qui, suivant l'opinion commune, fut une faute d'orgueil. Eccli., X, 15 ; Tob., IV, 14 ; I Tim., III, 6. Il semble probable que cette épreuve ne fut pas de longue durée, car l'Écriture ne laisse pas entendre qu'aucun des bons anges ait péché ; elle suppose, au contraire, que les démons furent précipités en enfer dès leur première faute. II Petr., II, 4.

Quel fut le nombre des anges qui tombèrent et celui des anges qui persévérèrent? Nous l'ignorons. Plusieurs auteurs ont cru que les démons sont deux fois moins nombreux que les anges, parce que l'Apocalypse, XII, 4, nous représente le dragon entraînant avec sa queue le tiers des étoiles du ciel et les précipitant sur la terre ; mais, outre que ces étoiles du ciel paraissent être les saints persécutés, on ne doit pas regarder le chiffre donné ici comme ayant une précision mathématique.

VIII. *État actuel des bons anges.* — Les bons anges depuis leur épreuve jouissent du bonheur du ciel. L'Écriture les appelle non seulement, comme nous l'avons vu, anges de lumière, fils de Dieu, saints, mais encore anges élus, II Mach., XI, 6 ; XV, 23 ; anges du ciel, Matth., XXII, 30. Elle dit qu'ils sont en la présence de Dieu, Tob., XII, 15 ; Dan., VII, 10 ; qu'ils habitent le ciel, Marc., XII, 25 ; qu'ils sont citoyens de la Jérusalem céleste, Hebr., XII, 22 ; qu'ils ont le sort qui sera donné aux élus, Luc., XX, 36 ; que ceux même qui nous gardent sur la terre voient sans cesse au ciel la face de Dieu. Matth., XVIII, 10. Puisque les anges du ciel ont le sort que Dieu réserve aux saints ses élus, ils ne perdront jamais le bonheur dont ils jouissent. Du reste Notre-Seigneur dit expressément qu'ils voient toujours et pour toujours (διὰ παντός) la face de Dieu.

La gloire des anges n'est pas égale. Nous avons déjà parlé de leur hiérarchie. L'Écriture nous apprend en outre qu'il y en a sept d'entre eux qui se tiennent devant le trône de Dieu. Tob., XII, 15. Tout ce qui est vrai du bonheur des saints dans le ciel, de leur connaissance de Dieu, de la manière dont ils l'aiment et le louent, de leur impeccabilité, de leur connaissance surnaturelle du monde, est également vrai des anges. Aussi n'en parlerons-nous point ici. Mais nous devons nous occuper des fonctions qu'ils exercent vis-à-vis des hommes et qui leur ont fait donner le nom d'anges ou députés.

IX. *Fonctions des anges. Les anges gardiens.* — Dieu se sert de ses créatures pour accomplir ses desseins. Ce n'est point qu'il ait besoin d'elles ; mais, dans sa bonté, il veut leur donner une part à ses œuvres. C'est pour cela qu'il a accordé à tous les êtres une certaine puissance naturelle. C'est aussi pour ce motif qu'il se sert du ministère des hommes pour nous instruire des vérités révélées et pour nous communiquer la grâce des sacrements. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'il emploie le ministère des anges pour exécuter les plans de sa providence, soit dans l'ordre naturel, soit surtout dans l'ordre surnaturel. Il a chargé ces esprits bienheureux de protéger le juste, Ps. XC, 11-13 ; Hebr., I, 14 ; d'écarter de lui les dangers, *ibid.*, et Judith, XIII, 20 ; de le défendre contre les embûches du démon, Tob., VIII, 3 ; de présenter ses prières à Dieu, Tob., XII, 12 ; de conduire son âme en l'autre vie, Luc., XVI, 22 ; il leur réserve aussi le soin de séparer les bons des méchants au jour du jugement général. Matth., XIII, 49. Un ange est même député auprès de chacun de nous pour nous aider. On l'appelle pour ce motif *ange gardien.* C'est une doctrine certaine et qu'il serait téméraire de contredire en ce qui regarde les fidèles prédestinés ; elle est communément admise dans l'Église pour les autres hommes. Elle était déjà crue par les premiers chrétiens ; car lorsque saint Pierre, tiré miraculeusement de la prison, frappait à la porte de Marie, mère de Jean, les chrétiens stupéfaits se disaient les uns aux autres que c'était son ange. Act., XII, 15. Notre-Seigneur avait, du reste, confirmé cette croyance en disant, Matth., XVIII, 10, que les anges des petits enfants voient sans cesse la face de Dieu ; et elle s'appuyait sur les paroles du patriarche Jacob, Gen., XLVIII, 16, et de Judith, Judith, XIII, 20, qui affirment que l'ange de Dieu les avait gardés.

Chaque peuple a aussi un ange spécialement chargé de lui, suivant un sentiment admis par les saints Pères et par les théologiens catholiques. Le livre de Daniel, X, 13, 21, fait en effet mention de l'ange des Grecs et de celui des Perses. En outre, la traduction des Septante, Deut., XXXII, 8, porte que Dieu a partagé la terre aux nations suivant le nombre de ses anges. Et plusieurs auteurs en ont conclu que chaque nation a son ange gardien. L'ange du peuple juif était Michel, Dan., X, 13, 21 ; XII, 1 ; Judæ, 9, qui est maintenant le protecteur spécial de l'Église universelle, Apoc., XII, 7, pour laquelle il combat. Il était assez naturel de penser que les Églises particulières ont aussi leur ange gardien. C'est donc un sentiment fort

répandu. Il est même des interprètes qui pensent que saint Jean s'adresse aux anges des sept Églises d'Asie au début de l'Apocalypse ; mais ceux qu'il appelle *anges* en cet endroit sont les évêques de ces Églises, comme le prouvent les reproches qu'il leur fait. La croyance aux anges gardiens n'est point particulière aux Juifs et aux chrétiens ; elle existait chez les Perses, chez les Grecs et chez d'autres peuples ; mais ce n'est pas une raison pour la rejeter.

Saint Étienne, Act., VII, 53, et saint Paul, Hebr., II, 2 ; Gal., III, 19, déclarent que la loi et la révélation mosaïques avaient été données aux Juifs par le ministère des anges. Saint Paul en prend occasion de montrer la supériorité de la révélation chrétienne qui a été apportée au monde par le Fils de Dieu en personne. Hebr., I.

Si la participation des anges aux ouvrages de Dieu a été considérable, il est cependant des œuvres que Dieu s'est réservées à lui seul, savoir : la création et la rédemption du monde.

Cependant Simon le Magicien et après lui Ménandre, Saturnin et en général les gnostiques, attribuaient la création du monde aux anges (Voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Belet, t. I, § 31 et 32, p. 251-255). Marcion et les manichéens attribuaient celle des corps au démon. Ces opinions furent toujours rejetées par l'Église, qui, dans ses symboles et ses conciles, proclama Dieu le créateur de toutes choses. Les théologiens se demandèrent même si Dieu pouvait communiquer, dans une certaine mesure, sa puissance créatrice à des êtres finis. Quelques-uns crurent cette communication possible ; mais la plupart admettent avec saint Thomas, I, q. 45, a. 5, qu'aucune créature ne peut recevoir le pouvoir de créer.

Basilides et les autres gnostiques faisaient de Jésus-Christ un *éon*. Ils attribuaient, en conséquence, notre rédemption aux anges. Mais la doctrine de saint Paul, Hebr., I et II, des Pères et des théologiens, voir Klee, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 4, c'est que l'homme n'aurait pu être sauvé par un ange et qu'il l'a été par le Fils même de Dieu. On trouvera traitées dans les théologiens les questions relatives à la manière dont les anges agissent sur les corps, se transportent d'un lieu dans un autre (voir en particulier Schmid, *Quæstiones selectæ ex theologia dogmatica*, Paderborn, 1891, q. II, p. 128-145), et nous suggèrent des pensées. L'Écriture affirme ces faits sans les expliquer. L'Écriture ne nous fait pas non plus connaître si Dieu confie des missions sur la terre à tous ses anges ou s'il n'en donne qu'aux cinq derniers ordres. Un grand nombre de Pères, saint Athanase, saint Chrysostome, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Bernard, après eux Scot, et plus près de nous Petau, Knoll et d'autres auteurs ont pensé que tous les anges remplissent des ministères auprès des hommes. L'Épître aux Hébreux, I, 14, dit en effet que tous les anges sont les ministres que Dieu emploie pour le salut des élus. Dieu plaça des chérubins à l'entrée du paradis pour en défendre l'accès, et les anges Michel, Gabriel et Raphaël, qui accomplirent plusieurs missions, sont du nombre des anges qui se tiennent devant le trône de Dieu. Néanmoins, à la suite de l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, connue sous le nom de saint Denys l'Aréopagite, et de saint Grégoire le Grand, les principaux théologiens du moyen âge, saint Bonaventure, saint Thomas et l'école thomiste ont soutenu que les quatre premiers ordres d'anges n'étaient occupés qu'à louer et à adorer Dieu. Suivant cette opinion, lorsque ces anges supérieurs remplissent un ministère parmi les hommes, c'est par l'intermédiaire des anges des cinq derniers ordres. D'après saint Thomas, I, q. 112, a. 2, quand l'Écriture nous parle d'un ministère rempli sur la terre par les séraphins, Is., VI, 2-6, ou les chérubins, Gen., III, 24, il faut regarder ces termes comme une dénomination générale qui ne désigne pas un ordre particulier de la hiérarchie céleste, mais qui s'applique à tous les anges, ou qu'explique la forme revêtue par les envoyés de Dieu.

X. *Culte des anges.* — Il était naturel que ceux qui attribuaient aux anges la création et la rédemption leur rendissent le culte qui n'est dû qu'à l'Être suprême. Saint Paul met les Colossiens, Col., II, 18 ; cf. Matth., V, 34, en garde contre ce qu'il appelle la religion des anges. C'est sans doute à cause de ce culte que l'ange devant qui saint Jean voulait se prosterner, dans l'Apocalypse, lui défendit de le faire, et lui dit de réserver ses adorations pour Dieu. Apoc., XXII, 9. Cependant l'Écriture ne condamne point les honneurs rendus aux anges en tant que ministres de Dieu, ni les prières qu'on leur adresse pour qu'ils les portent au pied de son trône. Moïse, Exod., III, 5, et Josué, V, 13, 14, ôtent leur chaussure par respect pour le lieu où l'ange du Seigneur leur apparaît. Daniel se prosterne devant un ange qui se présente à lui sur le Tigre, X, 5, 6. Cf. Gen., XVIII, 2 ; XXXII, 36 ; XLVIII, 16 ; Exod., XXIII, 20 ; Ose., XII, 4. Saint Jean, Apoc., V, 8, nous montre ces esprits bienheureux occupés à présenter à Dieu les prières des saints. Aussi l'Église catholique rend-elle un culte aux anges ; mais le culte qu'elle leur rend n'est point celui de *latrie*, qui est réservé à Dieu, c'est le culte de *dulie*.

XI. *L'ange de Jéhovah. Les apparitions des anges.* — C'est ici le lieu de nous poser une question qui a été l'objet de nombreuses discussions. Les anges ont apparu très souvent aux hommes. Parmi les apparitions rapportées dans l'Ancien Testament, il en est un grand nombre où celui qui apparaît est nommé l'*ange de Jéhovah*. Gen., XVI, 7 ; XXI, 17 ; XXII, 11, 15 ; XXIV, 40 ; XXXI, 11 ; Num., XX, 17 ; XXII, 22 ; Jud., II, 1, 4 ; VI, 11 ; XIII, 3 ; II Reg., XXIV, 16 ; III Reg., XIX, 5-7 ; IV Reg., I, 15 ; XIX, 35 ; I Par., XXI, 15 ; Ps. XXXIII, 8 ; Isai., XXXVII, 36, etc. Il arrive aussi assez souvent que le même personnage qui vient d'être appelé ange est ensuite nommé Dieu. Ainsi par exemple, Gen., XVIII, 19, lorsque le Seigneur apparaît à Abraham, celui-ci voit trois personnages ; or, dans la suite du récit, tantôt ces personnages sont supposés plusieurs, tantôt ils sont supposés un seul ; deux d'entre eux vont à Sodome secourir Loth, et sont appelés anges ; l'un reste avec Abraham et est appelé le Seigneur. De même encore Dieu, ou l'ange de Dieu suivant l'hébreu, Exod., III, 2, apparut à Moïse dans le buisson ardent, et saint Étienne, rappelant cet événement, nomme celui qui apparut à Moïse tantôt un ange, tantôt Dieu. Act., VII, 31-35. Or on s'est demandé si l'ange de ces apparitions n'était point Dieu lui-même, avec lequel il semble se confondre, ou le Fils de Dieu, qui est nommé ailleurs l'Ange du Testament. Malac., III, 1.

On peut ramener à trois classes les opinions diverses qui ont été émises à ce sujet. La plupart des Pères ont pensé que dans toutes ces apparitions ce n'était point un ange, mais Dieu lui-même qui se montrait. Leur raison, c'est que ce personnage est appelé Dieu et agit comme Dieu, et aussi que ces apparitions étaient des préliminaires de l'Incarnation. Plusieurs ont vu la Trinité dans quelques-unes de ces apparitions, en particulier dans les trois anges qui visitèrent Abraham ; d'autres ont vu une manifestation du Dieu unique dans cette apparition, qui montre l'unité de nature des trois personnes divines, et dans celle où Dieu déclare qu'il se nomme Jéhovah, qu'il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; mais ordinairement on a cru, aux quatre premiers siècles de l'Église, que c'était le Fils de Dieu qui se manifestait sous la forme des anges, et préparait ainsi son incarnation. Cette opinion a été formulée par saint Irénée, saint Justin, Origène, Tertullien, saint Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome, saint Hilaire, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise. Elle a gardé d'ailleurs jusqu'à nos jours des représentants très autorisés. Citons Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 10e semaine, 6e élévation, qui s'exprime en ces termes : « Croyons que toutes ces apparitions, ou du Fils de Dieu ou du Père même,

étaient aux hommes un gage certain que Dieu ne regardait pas la nature humaine comme étrangère à la sienne, depuis qu'il avait été résolu que le Fils de Dieu égal à son Père se ferait homme comme nous. Toutes ces apparitions préparaient et commençaient l'incarnation du Fils de Dieu, l'incarnation n'étant autre chose qu'une apparition de Dieu, I Tim., III, 16, au milieu des hommes plus réelle et plus authentique que toutes les autres : pour accomplir ce qu'avait vu le saint prophète Baruch, III, 37, 38, que *Dieu même, après avoir enseigné la sagesse à Jacob et à ses enfants,* avait été vu sur la terre et avait conversé parmi les hommes. » Cf. Vandenbrœck, qui s'applique à établir cette opinion dans sa *Dissertatio theologica de theophaniis sub Veteri Testamento,* Louvain, 1851, p. 58-113.

Cependant saint Jérôme, saint Augustin et saint Grégoire pape s'étaient montrés favorables à un sentiment différent, celui qui attribue ces apparitions à des anges. Ce sentiment fut suivi par la plupart des théologiens et des exégètes scolastiques. Citons saint Bonaventure, saint Thomas, les théologiens de Salamanque, Sylvius, Estius, Suarez, Billuart, Perrone, Tostat, Cornelius a Lapide, Bonfrère, Calmet, Menochius. Suivant ces auteurs, ce sont des anges qui ont apparu aux hommes non seulement dans les cas où celui qui apparaît est appelé tantôt Dieu, tantôt ange, mais encore dans les apparitions où il n'est point parlé des anges, et où Dieu seul semble intervenir. Ils s'appuient principalement sur divers passages de l'Écriture où il est affirmé tantôt que personne n'a jamais vu Dieu, Joa., I, 18; Joa., IV, 12, tantôt que dans l'Ancien Testament Dieu s'est toujours servi du ministère des anges. Heb., I, 1; II, 2; Gal., III, 19; Act., VII, 53. Voir en particulier saint Thomas, *Quæst. disp. de Potentia,* q. 6, art. 8, ad. 3; Suarez, *De Angelis,* VI, XX, édit. Vivès, 1856, t. II, p. 765; Cornelius a Lapide, *In Exodum,* cap. III, édit. Vivès, 1868, t. I, p. 451.

Une troisième manière d'expliquer les apparitions qui nous occupent consiste à dire que ce sont des anges qui ont apparu, mais que c'est Dieu qui parlait en eux. Elle a été admise par le franciscain Frassen. M. Vandenbrœck, *De theophaniis sub Veteri Testamento,* p. 59, l'attribue aussi à Wouters et aux Bénédictins qui ont édité saint Hilaire. Cette troisième opinion mérite à peine d'être signalée; car elle est peu en harmonie avec les textes de l'Écriture, qui dit que les paroles sont prononcées par le personnage qui se montre dans les apparitions.

M. Vandenbrœck distingue une quatrième opinion, qu'il attribue à Witasse, et suivant laquelle Dieu aurait apparu médiatement et les anges immédiatement. Mais ce sentiment est celui de tous les scolastiques, qui attribuent ces apparitions aux anges; car ils font tous observer que ces anges remplissaient une mission de Dieu et parlaient en son nom. C'est pourquoi, suivant eux, l'Écriture affirme tantôt que c'est un ange, tantôt que c'est Dieu qui parle et se manifeste.

Les anges ont apparu sous des formes diverses : sous forme de chérubins à corps d'animaux, à Ézéchiel et probablement à Adam, sous forme de nuée dans le désert, sous forme de voyageurs, de guerriers, de prêtres en habit de lin, parfois avec et le plus souvent sans ailes. On peut se demander s'ils ont pris pour ces apparitions des corps véritables. L'opinion commune est qu'ils se sont formés, ou que Dieu leur a formé des corps véritables pour les apparitions que la Bible présente comme réelles. Il en est autrement dans le cas où les anges apparaissent en songe, comme cela eut lieu pour la vision de Jacob, Gen., XXVIII, 12, 13, et pour celles de saint Joseph, Matth., I, 20; II, 19.

XII. *Développement de la doctrine des anges.* — On peut considérer ce développement soit dans la Bible, soit dans la théologie catholique. L'angélologie de l'Écriture Sainte s'est précisée peu à peu; mais on en trouve tous les éléments en germe dès les premiers récits bibliques. Certaines couleurs de ces récits ont changé, certaines parties des croyances se sont développées, mais le fond est resté le même. La plupart des représentants de l'exégèse rationaliste se sont cependant persuadé que la croyance aux anges avait été notablement modifiée depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ. Voici quelle serait, suivant plusieurs d'entre eux, les étapes de ce développement. A l'origine les Hébreux auraient été polythéistes et auraient adoré les astres. Le monothéisme, qui prit racine en Israël, aurait rabaissé les anciens dieux à un rang secondaire et les aurait transformés en ces anges, serviteurs de Jéhovah, qui forment la milice céleste. Ce serait pour ce motif que le même personnage nous est présenté dans les premiers récits de la Bible, tantôt comme un envoyé de Dieu, tantôt comme Dieu lui-même. Les anges auraient gardé le caractère des dieux de l'Olympe dans Job, où ils forment le conseil de Dieu, Job, I, 6, et dans les passages nombreux où ils paraissent en guerriers. Gen., XXXII, 1-2; Jos., V, 14; I Reg., XXII, 19; II Reg., VI, 17, etc. Ensuite ils auraient pris de plus en plus le caractère de simples messagers. Leur spiritualité n'aurait pas été admise dans les premiers temps, mais seulement plus tard. Ainsi s'expliquerait qu'ils aient bu et mangé avec Abraham, Gen., XVIII, 8, tandis qu'ils refusèrent de s'asseoir à la table de Manué, père de Samson, Jud., XIII, 16, et qu'ils déclarèrent à Tobie, Tob., XII, 19, que ce n'était qu'en apparence qu'ils prenaient la nourriture des hommes. Les Juifs auraient adopté pendant la captivité de Ninive et de Babylone diverses croyances des Chaldéens et des Perses, en particulier la distinction entre les bons et les mauvais anges, qui fait le fond du zoroastrisme. C'est aussi à cette source qu'ils auraient emprunté la division hiérarchique des anges, la notion des sept anges qui se tiennent devant le trône de Dieu et les noms de quelques-uns d'entre eux. Plusieurs autres conceptions contraires aux croyances primitives de l'hébraïsme se seraient introduites à partir de ce moment. « Dans l'âge patriarcal, dit M. Haag, *Théologie biblique,* Paris, 1870, p. 414, Dieu habitait au milieu des tentes de son peuple et protégeait directement la famille du patriarche. Pendant la période de l'hébraïsme (avant l'exil), la Bible nous montre le Dieu national des Israélites trônant entre les chérubins dans la tente-sanctuaire (le tabernacle) et intervenant encore quelquefois dans les affaires de la nation. Depuis l'exil, retiré dans le ciel comme les rois d'Orient dans leur palais, d'où ils ne sortent que rarement pour se montrer à leurs sujets, nous le voyons continuant à gouverner le monde, non pas encore, il est vrai, par des lois physiques et morales établies de toute éternité et immuables comme lui (qu'était donc le Décalogue?), mais par des ministres de sa volonté, par des anges, et à cet égard les Juifs vont si loin dès la fin de cette période, que déjà les Septante traduisent *'ês dât,* Deut., XXXIII, 2, qui signifie feu de la loi, par ἄγγελοι, les anges, première trace d'une croyance que l'on trouve enseignée dans le Nouveau Testament, comme dans le Talmud. » (Notre Vulgate traduit *'ês dât* par *lex ignea;* mais comment M. Haag n'a-t-il point remarqué que, dans le même verset et le suivant, le texte original parle de *qôdês,* de « saints » qui accompagnent Dieu par milliers, et dans lesquels les rabbins voient les Docteurs qui ont composé le Talmud, pendant que les exégètes catholiques y voient les anges?) « Cette croyance qui fait intervenir directement les anges dans la promulgation de la loi sur le Sinaï est aussi étrangère à l'hébraïsme que la doctrine des anges protecteurs, qui commence seulement à se produire dans les apocryphes de l'Ancien Testament. » Notre-Seigneur et ses Apôtres auraient accepté les idées courantes parmi les Juifs de leur temps. Voir Haag, *Théologie biblique,* § 96, 108, 121 et 132, p. 338-347, 411-415, 459-460 et 497-502.

Ces vues sont absolument exagérées, et par conséquent fausses. Sans doute la connaissance des anges, de leur caractère personnel et de leur nature s'est précisée de plus en plus. Il en est résulté que la part des anges

dans l'œuvre de Dieu a paru davantage; mais il n'y a eu là qu'un éclaircissement des données les plus anciennes de la Bible. Au temps des patriarches, les anges ne se distinguent point les uns des autres par des noms particuliers. On ne prend presque point garde à eux, mais seulement au Dieu dont ils sont les députés. C'est pourquoi on les appelle tantôt anges de Dieu, tantôt Dieu. Il faut remarquer cependant que la même confusion apparente qui fait donner au même personnage le nom d'ange et de Dieu se retrouve jusque dans les derniers livres du Nouveau Testament. Qu'on lise pour s'en convaincre le discours de saint Étienne, Act., VII, 30, 33, et la fin de l'Apocalypse, XXII, 9, 13. Il est certain pourtant que les auteurs de ces derniers livres distinguaient parfaitement Dieu des anges, et que leur croyance sur ces derniers n'avait rien de polythéiste. Dieu, sur lequel toute l'attention se porte dans les premières pages de la Bible, semble par suite remplir en personne les ministères qui seront plus tard attribués aux anges qu'il envoie. Cependant, dès les temps les plus reculés, les anges s'acquittent, à la sortie du paradis terrestre, près d'Abraham, d'Agar, de Loth, de Jacob, de Moïse, de ministères de la même nature que ceux dont ils seront chargés auprès de Tobie, de Daniel, de Marie et de Joseph. Du reste, le nom de *messager* donné aux anges de toute antiquité montre bien qu'on leur a toujours attribué le même ministère que dans les derniers temps de l'Ancien Testament.

Les anges n'étant pas distingués individuellement les uns des autres à l'époque des patriarches, on ne pouvait arriver à la conception d'un ange gardien spécial, chargé de protéger les individus et les peuples pendant toute leur existence. Cependant Agar est sans cesse protégée par un ange; Jacob mourant invoque l'ange qui l'a délivré de tous les dangers, Gen., XLVIII, 16, et un ange accompagne et guide le peuple d'Israël dans le désert, avec la même vigilance que Raphaël mit à accompagner Tobie. Sans être formulée théoriquement, la notion des anges gardiens des individus et des peuples a donc toujours fait partie des croyances hébraïques. Quant à la pensée que les anges concoururent à la promulgation de la loi qui fut entourée de tant de prodiges, on voit qu'elle était conforme aux idées reçues du temps de Moïse. Du reste, ce n'est pas seulement d'après la version des Septante, mais encore d'après le texte hébreu aussi bien que d'après la Vulgate, que le cantique de Moïse rapporté au Deutéronome, XXXIII, 2, parle de la part que les anges ont eue à la promulgation de la loi.

Les démons sont mieux connus et se distinguent mieux des anges après la captivité, mais de la même manière que les bons anges sont mieux connus et se distinguent mieux les uns des autres. L'attention était moins appelée à l'origine sur la différence de ces êtres supérieurs à l'homme, mais qui n'agissent que par l'ordre ou la permission de Dieu. Cependant la notion de l'esprit mauvais et méchant est dans les plus anciens livres de la Bible. Le serpent qui tente Ève a une personnalité aussi nettement dessinée qu'aucun des bons anges qui interviennent dans la Genèse; or son rôle est celui du démon. Il en est de même du rôle de Satan vis-à-vis de Job, Job, II, et de celui de l'esprit malin qui agite le roi Saül. I Reg., XVI, 14. Sans doute ces esprits mauvais nous sont présentés, au moins dans ces deux derniers cas, comme agissant par la permission, et d'une certaine manière par la volonté de Jéhovah, tandis que dans les livres postérieurs de la Bible le démon semble avoir plus d'initiative; mais nous avons déjà fait une remarque analogue pour les bons anges. Du reste, il ne faut pas oublier qu'alors même que la Bible représente le démon laissé à lui-même, elle sous-entend toujours cette permission de Jéhovah sur laquelle les anciens récits portent notre attention. Il y a en effet toujours eu une différence radicale entre le dualisme des doctrines zoroastriennes, qui égalent le principe du mal au principe du bien, et les doctrines de la Bible, qui sont essentiellement monothéistes et soumettent à Dieu le principe même du mal.

Les divers ordres de la hiérarchie des anges n'avaient pas été déterminés avant la captivité; mais leur existence était déjà indiquée d'une façon générale, car dès lors les anges étaient comparés à une armée, et celui qui apparut à Josué s'était nommé le chef de l'armée du Seigneur. Josue, V, 14.

Enfin les exégètes catholiques ne font pas difficulté de reconnaître que les noms des anges et quelques détails de l'angélologie hébraïque ont pu être empruntés aux croyances des Perses. Ces croyances n'étaient pas, en effet, fausses à tous égards. L'esprit de Dieu a pu révéler et faire discerner aux écrivains inspirés ce qu'elles contenaient d'exact. Pour ce qui est des noms donnés aux anges, nous avons déjà remarqué que ce ne sont pas les noms par lesquels ils se désignent eux-mêmes dans leur langage, puisqu'ils ne se servent pas de mots comme nous. Il importe, du reste, de ne pas oublier que s'il existe quelque ressemblance entre les croyances des Hébreux sur les anges et celles des autres peuples, et en particulier des Perses, il y a aussi de notables différences, et que l'angélologie des Juifs s'est développée sur un fonds tout hébraïque, ainsi que nous l'avons montré.

Ce fonds s'est encore développé davantage dans la théologie catholique. Deux influences y ont puissamment contribué : c'est l'action de la dogmatique chrétienne et les données de la philosophie grecque. Nous avons signalé les principaux problèmes sur lesquels l'attention des Pères et des théologiens s'est portée et les solutions diverses qu'ils ont reçues. Ces problèmes sont surtout la question de la nature des anges qui s'éclaircit en même temps que la doctrine de la spiritualité de l'âme humaine; la question de l'action des anges dans l'Ancien Testament, qui fut envisagée différemment par les Pères et par les scolastiques; celle de leur hiérarchie, sur laquelle l'accord ne se fit qu'au moyen âge sous l'influence du traité attribué à saint Denys l'Aréopagite; la question de l'objet de leur science étudiée déjà par les Pères, en particulier par saint Augustin; les questions plus philosophiques que théologiques qui ont été discutées par la scolastique au sujet de leur mode de connaissance, de leur langage et de leur action sur le monde et sur nos âmes.

A consulter : Pierre Lombard, *II Sententiarum liber*, D. 3-11, et tous ses commentateurs; S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I p., q. 50-62, 106-108, 111-113, et ses commentateurs; Suarez, *De Angelis*, lib. I-IV; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, tract. VII, *De Angelis*; Petau, *Dogmata theologica, de Angelis*; D. Calmet, *Dissertation sur les bons et sur les mauvais anges*, avant son *Commentaire sur saint Luc*; Albertus (Knoll) a Bulsano, *Institutiones theologiæ theoreticæ*, 5e édit., Turin, 1875, p. 2, cap. III; Jungmann, *De Deo creatore*, editio quarta, Ratisbonne, 1883, p. 57-96; Mazzella, *De Deo creante*, editio altera, Rome, 1880, disput. 2a, p. 169-340; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 5e édit., Inspruck, 1888, t. II, p. 319-336; Scheeben, *La dogmatique*, trad. Belet, Paris, 1881, § 135-142; Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1890, t. II, p. 170-262; Oswald, *Angelologie*, 2e édit., Paderborn, 1889; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. IV, 1886; article *Engel*.

A. VACANT.

2. ANGE CÉLESTIN, mineur observant, né à Monte-Corvino, ville du Principato, se rendit recommandable par l'enseignement, par la prédication et par la publication de beaucoup de bons ouvrages, parmi lesquels Alva note un Commentaire italien sur le *Magnificat*, imprimé à Naples en 1609, in-4°.

P. APOLLINAIRE.

3. ANGE DE ANGELIS, natif de Feltria, mineur réformé de la province dite de Saint-Antoine-de-Padoue, dans laquelle il fut honoré des dignités de définiteur et de

custode. Il mourut au couvent de Venise, en 1694. Il a publié : *Lux desiderata ad intelligendos Psalmos et Cantica*, in-4°, Venise, 1684. P. APOLLINAIRE.

4. **ANGE DE L'ABÎME** (ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου). Un des chefs des démons, appelé Abaddon ou Exterminateur. Apoc., IX, 11. Voir ABADDON.

5. **ANGE DEL PAS.** Voir PAS (ANGE DEL).

6. **ANGE DE LUMIÈRE** (ἄγγελος φωτός), nom par lequel saint Paul, II Cor., XI, 14, désigne les bons anges. Parlant de Satan, qui est un ange de ténèbres, parce qu'il habite l'enfer, le royaume des ténèbres, et qu'il cherche à faire le mal, l'Apôtre dit que le chef des démons se transforme quelquefois en « ange de lumière », c'est-à-dire veut paraître un ange bon, pour tromper les justes. Cf. Matth., VII, 15.

7. **ANGE DE SATAN** (Ἄγγελος Σατᾶν). II Cor., XII, 7. Satan est considéré dans l'Écriture comme un prince qui domine sur le royaume de l'enfer et commande à des démons qui lui sont soumis. Cf. Matth., XII, 16. Ces démons sont appelés « ses anges », Matth., XXV, 41 ; Apoc., XII, 7, parce qu'ils exécutent ses messages et accomplissent les ordres qu'il leur donne. « L'ange de Satan soufflette » saint Paul, c'est-à-dire le traite d'une manière cruelle et humiliante. Voir AIGUILLON, col. 309-310.

8. **ANGES DES ÉGLISES.** Saint Jean, dans l'Apocalypse, I, 20 ; II, 1, 8, 12, 18 ; III, 1, 7, 14, parle des anges des sept Églises d'Asie et leur adresse des messages. On entend communément par le mot « ange » de ces Églises, dans ces passages, l'évêque qui les gouvernait et qui était « l'envoyé » de Dieu auprès d'elles, selon la signification du mot ἄγγελος, « ange » en grec. L'usage de désigner les évêques par ce nom ne prévalut point dans le langage ecclésiastique. On trouve cependant quelques exemples de cette dénomination dans les anciens historiens. Ainsi Socrate, *H. E.*, IV, 23, t. LXVII, col. 520, appelle « ange » Sérapion, évêque de Thmuis. — Des exégètes protestants ont entendu : les uns, des anges gardiens des sept Églises, les anges dont parle saint Jean ; les autres, des messagers envoyés à saint Jean par les sept Églises. Ces explications sont inadmissibles. — 1° Les esprits célestes ne pouvaient être blâmés par l'Apôtre, comme le sont quelques-uns de ceux à qui il écrit. Apoc., II, 4, 14, 20, etc. — 2° On n'écrit pas aux messagers, mais à ceux qui les ont envoyés.

9. **ANGE EXTERMINATEUR.** 1° Nom donné communément à l'ange qui frappe les sujets de David de la plaie de la peste, II Reg., XXIV, 16-17, et qui extermine l'armée de Sennachérib. IV Reg., XIX, 35 ; Is., XXXVII, 36 ; Eccli., XLVIII, 24 ; I Mach., VII, 41. Cet ange est surnommé Exterminateur, à cause de la mission qu'il remplit ; mais ce titre, adopté dans la langue usuelle, ne se lit pas dans l'Écriture, qui appelle simplement « ange de Jéhovah » ce ministre des vengeances célestes. Voir DAVID et SENNACHÉRIB. — 2° Le nom d'exterminateur (*Exterminans*) n'est donné dans la Vulgate qu'à un mauvais ange, Abaddon, un des chefs des démons. Apoc., IX, 11. Voir ABADDON.

10. **ANGE** ou **ANGELO ROCCA.** Voir ROCCA.

ANGÉ, montagne de la Cappadoce, mentionnée seulement dans la Vulgate à propos d'une campagne d'Holopherne contre l'Asie Mineure. Judith, II, 12. Le généralissime d'Assurbanipal, nous dit le texte latin, « ayant franchi les frontières de l'Assyrie, vint aux grandes montagnes d'Angé, qui sont à gauche (c'est-à-dire, d'après le langage oriental, au nord) de la Cilicie ; et il entra dans toutes les forteresses, et il s'empara de toutes les places fortes. Il emporta d'assaut la ville fameuse de Mélothi (Mélite ou Mélitène de Cappadoce), et il pilla tous les habitants de Tharsis (Tarse en Cilicie), etc. » Laissant ainsi au sud l'Amanus et le Taurus oriental, Holopherne se dirigea tout de suite vers le centre ou l'ouest de l'Asie Mineure, l'un des principaux foyers de la révolte. Le mont Angé, qui se trouvait sur sa route, ne peut être que le mont Argée des auteurs classiques, l'Ἀργαῖος de Strabon, XII, p. 538, le pic principal du massif central de la Cappadoce. Cf. Calmet, *Commentaire sur le livre de Judith*, Paris, 1712, p. 381.



148. — Mont Argée.

Le mont Argée, aujourd'hui Ardjéh-dagh (fig. 148), appartient à la région volcanique qui s'étend au nord du Taurus cilicien et à l'ouest de l'Anti-Taurus. C'est avec raison que la Vulgate le qualifie de « grand » ; ce cône puissant, en effet, dépasse toutes les autres cimes de l'Anatolie, et son altitude, selon les différents voyageurs, va de 3 962 à 4 008 mètres. Strabon, né à quelques journées de marche au nord du volcan, dit de son côté, *loc. cit.* : « C'est la plus haute de toutes les montagnes de cette contrée ; son sommet est toujours couvert de neige. Ceux qui l'ont escaladé (et ils sont peu nombreux) assurent que, par un ciel clair, le regard découvre à la fois les deux mers, le Pont-Euxin et la mer d'Issus. » Cette assertion est démentie par les explorateurs modernes. Élisée Reclus, dont la description s'appuie sur les données de P. de Tchihatcheff, d'Hamilton et de Tozer, dit que du sommet on contemple, il est vrai, un immense horizon ; mais, au sud, les remparts du Boulgar-dagh et de l'Aladagh cachent la Méditerranée, et c'est à peine si au nord-est on aperçoit les vagues linéaments des montagnes pontiques. *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 476.

« Le mont Argée, continue le même géographe, repose sur un socle très élevé : au nord, la plaine de Kaïsariéh (Césarée), la plus basse du pourtour, a plus de mille mètres d'altitude, tandis qu'à l'ouest un col, qui sépare le massif central d'un autre groupe volcanique, dépasse la hauteur de quinze cents mètres. Des contreforts, des cônes

adventices, des coulées de roches fondues entourent la montagne proprement dite, et donnent à l'ensemble du groupe une superficie qui dépasse onze cents kilomètres carrés. En montant par le versant du sud, que choisit Hamilton, le premier gravisseur moderne de l'Argée, on s'élève successivement sur de larges terrasses disposées en degrés autour de la cime. Le cône suprême, haut d'environ huit cents mètres, est coupé de crevasses profondes, et les intempéries y ont creusé des ravins divergents, qui dessinent au bord du cratère une collerette de neiges blanches, descendant en longues traînées entre les scories rougeâtres... En été, la neige disparaît complètement du versant méridional de l'Argée ; mais il en reste toujours dans le profond cratère, où elles forment même de véritables glaciers. Encore à l'époque de Strabon, le mont avait un reste d'activité volcanique. Les pentes étaient couvertes de forêts, — qui ont disparu ; — mais la plaine était « minée par un feu intérieur », d'où jaillissaient fréquemment les flammes. » E. Reclus, *ouv. cité*, p. 476-478. A. LEGENDRE.

ANGELICUS (CODEX), manuscrit du Nouveau Testament grec, ainsi appelé parce qu'il a fait partie de la bibliothèque Angelica des religieux augustins de Rome (A 2, 15). Il a porté autrefois le nom de *Passionei*, parce qu'il avait appartenu au cardinal de ce nom. On le désignait autrefois par la lettre G, on le désigne aujourd'hui par L 2. Il est du IXe siècle. Il commence aux mots μις τοῦ θεοῦ, Act., VIII, 10, contient toute la suite des Actes et les Épîtres de saint Paul jusqu'à Heb., XIII, 10, οὐκ ἔχουσιν. Il a été collationné par Scholz, par Fleck, par Tischendorf et par Tregelles.

ANGELIS (Mutius de), jésuite italien, né à Spolète en 1561, mort à Rome, le 1er décembre 1597. Il entra dans la Compagnie de Jésus, en 1577, et professa la théologie au Collège romain. Il a laissé en manuscrit *Notæ in Epistolas D. Pauli, in Evangelium D. Matthæi*. Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 1890, t. I, col. 388.

ANGÉLOME, commentateur bénédictin, de l'abbaye de Luxeuil, mort vers 855. Il fut élevé dans cette abbaye, sous la direction de Mellin, et fut quelque temps professeur à l'école du palais de l'empereur Lothaire. On a de lui un *Commentarius in Genesin* et des *Enarrationes in libros Regum*, dans lesquels il s'attache principalement à exposer le sens littéral, et enfin des *Enarrationes in Cantica canticorum*, dont il dit : « Nihil in hoc volumine historialiter quæras, sed flores allegoriarum cum morali sensu investiges. » *Præf.*, t. CXV, col. 554. Voir ces trois commentaires dans Migne, *Patr. lat.*, t. CXV, col. 107-628. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 133-140 ; R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, 1862, p. 442-446.

ANGER Rudolph, théologien protestant, né à Dresde, en Saxe, en 1806, mort à Elster, le 10 octobre 1866. Il professa la théologie à l'université de Leipzig et composa un grand nombre d'ouvrages : *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, Leipzig, 1830-1833 ; *Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das alte und neue Testament*, Leipzig, 1843 ; *De Onkelo, Chaldaico, quem ferunt Pentateuchi paraphraste*, 2 fascicules, Leipzig, 1846 ; *Der Stern der Weisen und das Geburstjahr Christi*, Leipzig, 1847 ; *Zur Chronologie des Lehramtes Christi*, Leipzig, 1848 ; *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci, Lucæ, cum locis qui supersunt parallelis*, Leipzig, 1852 ; *Ratio qua loci Veteris Testamenti in Evangelio Matthæi laudantur*, 3 fascicules, Leipzig, 1861-1862.

ANGLAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — I. *Premières versions ; versions anglo-saxonnes.* — On ne connaît point de traduction complète des Écritures en anglo-saxon, c'est-à-dire dans la langue d'où est sortie la langue anglaise actuelle. Les premiers essais de traduction ou au moins de vulgarisation de l'histoire sainte en anglo-saxon se trouvent dans les remarquables poèmes de Cædmon, moine du couvent de Streoneshalch en Northumbrie, qui vivait au VIIe siècle, et auquel le V. Bède a consacré tout un chapitre de son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, IV, 24, t. XCV, col. 212-215. Cædmon avait mis en vers toute la Genèse et plusieurs autres parties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il n'en reste que des fragments, qui ont été publiés par Fr. Junius, *Cædmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac præcipuarum sacræ paginæ Historiarum abhinc annos CMLXX anglo-saxonice conscripta*, in-4°, Amsterdam, 1655. D'autres éditions ont été données par Benj. Thorpe, *Metrical paraphrase of parts of the Holy Scripture in Anglo-Saxon, with an English translation*, Londres, 1832 ; par C. W. Bouterwek, *Cædmon's des Angelsachsen biblische Dichtungen*, 2 in-8°, Gütersloh, 1849-1854 ; par C. W. M. Grein, à Gœttingue, en 1857, dans sa *Bibliothek der angelsächsischen Poesie*. Voir Sandras, *De carminibus saxonicis Cædmoni adjudicatis*, Paris, 1859. Cf. Frd. Hammerich, *Aelteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer, aus dem Dänischen* von Al. Michelsen, in-8°, Gütersloh, 1874.

Les versions littérales des parties de l'Écriture qui ont été traduites en anglo-saxon nous sont parvenues pour la plupart sous forme de versions interlinéaires dans les manuscrits latins. C'est ainsi qu'un psautier latin, qu'on dit avoir été envoyé par le pape saint Grégoire le Grand à saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre, est conservé au British Museum parmi les manuscrits Cottoniens et contient une version interlinéaire anglo-saxonne dont la date est inconnue. Saint Aldhelm, évêque de Sherborne, et Guthlac, le premier anachorète anglo-saxon, traduisirent les Psaumes au commencement du VIIIe siècle ; mais leur traduction est perdue, de même que celle de diverses parties des Écritures faite par le V. Bède, qui employa les dernières heures de sa vie, au rapport de son biographe, à achever sa traduction de l'Évangile de saint Jean. Cuthbert, *Vita Bedæ*, Migne, *Patr. lat.*, t. XC, col. 40-41. Le roi Alfred le Grand traduisit aussi quelques passages des Livres Saints en anglo-saxon, quelques fragments de l'Exode, qu'il inséra avec le Décalogue dans un code, et des extraits qu'il inscrivait dans un *Hand-boc*. Voir W. de Malmesbury, *De Gestis reg. Angl.*, édit. Bohn, p. 44, 121.

On connaît trois versions différentes des quatre Évangiles en anglo-saxon. La plus ancienne est la Glosse northumbrienne, connue sous le nom de *Durham Book* et conservée parmi les manuscrits Cottoniens. C'est un des plus beaux spécimens de l'écriture saxonne. Dans ce manuscrit, le texte latin de la Vulgate a été écrit par Eadfrith, évêque de Lindisfarne, vers 680 ; son successeur sur le siège épiscopal, Ethilwold, l'orna de belles enluminures, et un prêtre nommé Aldred y ajouta plus tard, probablement vers l'an 900, une version interlinéaire (*of gloesade on Englisc*). — La seconde version anglo-saxonne des Évangiles est du Xe siècle : elle fut faite, à Harewood, par deux prêtres, Farmen et Owen, sur un texte latin de la Vulgate, datant du VIIe siècle et écrit par Macregol. Le manuscrit, connu sous le nom de Glosse de Rushworth, du nom d'un de ses premiers propriétaires, est conservé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford. — La troisième version des Évangiles, œuvre d'un inconnu, paraît avoir été faite peu de temps avant la conquête normande, non sur la Vulgate actuelle, mais sur une version latine plus ancienne.

Une édition des quatre Évangiles en anglo-saxon fut publiée in-4°, à Londres, en 1571, d'après un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, avec une version anglaise parallèle, par l'archevêque hérétique Parker. La préface est de John Fox. Cette édition, collationnée sur

quatre manuscrits par Fr. Junius le jeune, fut réimprimée par Marshall, in-4°, à Dort, en 1665, en colonnes parallèles avec la version mœsogothique. Quelques exemplaires ont reçu un nouveau titre, qui porte la date d'Amsterdam, 1684. Toutes les versions connues des Évangiles anglo-saxons furent publiées par Thorpe, in-12, Londres, en 1642. M. W. W. Skeat en a donné une édition critique : *The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian, and old Mercian versions, synoptically arranged, with collations exhibiting all the readings of all the mss.; together with the early Latin version as contained in the Lindisfarne ms., collated with the Latin version in the Rushworth ms.*, 4 parties en 1 in-4°, Cambridge, 1871-1887.

Outre les versions anglo-saxonnes des Évangiles, on a publié des versions de quelques parties de l'Ancien Testament. Une édition du Psautier anglo-saxon fut publiée en 1640, in-4°, à Londres, par Spelman, d'après un ancien manuscrit anonyme : la version est faite sur le latin de la Vulgate. Une autre édition, d'après un manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, a été donnée par Thorpe, in-4°, Oxford, 1835. L'éditeur la rapporte au XI[e] siècle; d'autres critiques supposent que c'est la copie de la version d'Aldhelm, évêque de Sherborne; c'est moins une traduction qu'une paraphrase, et elle est partie en prose et partie en vers.

Le British Museum conserve, parmi les manuscrits Cottoniens, une version partielle interlinéaire des Proverbes faite au X[e] siècle. A la même époque appartiennent les traductions d'Alfric ou Ælfric, archevêque de Cantorbéry; elles comprennent les sept premiers livres de l'Ancien Testament et Job, traduits sur la Vulgate latine, ordinairement d'une façon littérale, quelquefois en abrégeant ou résumant. Ces traductions ont été publiées par Thwaites, in-8°, Oxford, 1699, d'après un manuscrit unique de la bibliothèque Bodléienne; le livre de Job a été imprimé d'après une copie d'un manuscrit de la bibliothèque Cottonienne.

Il existe aussi quelques manuscrits contenant des traductions des Psaumes de l'époque de la conquête normande qui méritent d'être mentionnées parce qu'elles ne sont plus écrites en anglo-saxon, mais, comme on l'appelle, en anglo-normand. L'anglo-normand servit de transition entre l'anglo-saxon et l'anglais simplement dit.

II. *Premières versions anglaises.* — Les premiers essais de traduction de la Bible, en anglais comme en anglo-saxon et en diverses autres langues, furent faits sous une forme poétique. Pendant la seconde partie du XII[e] siècle, un prêtre nommé Orm ou Ormin, qu'on croit, à cause du dialecte qu'il a employé, avoir habité le nord de l'Angleterre, composa une paraphrase métrique de l'histoire évangélique, en vers de quinze syllabes. Elle est connue sous le titre d'*Ormulum,* du nom de son auteur, et conservée en manuscrit à la bibliothèque Bodléienne.

Une autre paraphrase métrique, plus étendue, comprenant tout l'Ancien et le Nouveau Testament, se trouve dans un recueil de poésies religieuses intitulé *Sowle-hele* ou *Santé de l'âme,* qui appartient à la bibliothèque Bodléienne; on le rapporte à la fin du XII[e] siècle.

Il existe encore quelques autres traductions ou paraphrases, du XIII[e] ou XIV[e] siècle, de diverses parties des Livres Saints. Parmi elles on remarque celle des Psaumes, par William de Schorham, prêtre de Chart Sutton (Kent), parce qu'elle est la première version en prose anglaise d'un livre entier de la Bible. Elle est généralement fidèle et littérale et date de la première partie du XIV[e] siècle. Cette version des Psaumes n'était peut-être pas encore terminée, quand une nouvelle fut entreprise par Richard Rolle, prêtre et chantre de Hampole, près de Doncaster, mort en 1349. Elle est accompagnée d'un commentaire. Toutes ces traductions sont faites sur le latin.

On a communément attribué une traduction complète de la Bible à John de Trevisa, vicaire de Berkeley dans le comté de Glocester; mais il paraît n'avoir traduit que des passages détachés. La première version complète de la Bible en anglais est celle de John Wickliffe ou Wicklef (1324-1384), l'un des précurseurs du protestantisme. Elle est faite sur la Vulgate, et fut achevée vers 1380. On croit qu'il traduisit lui-même le Nouveau Testament et que l'Ancien fut traduit par Nicholas de Hereford et d'autres disciples de Wicklef. Cette version provoqua une grande agitation. Un bill fut présenté en 1390, à la Chambre des lords, pour sa suppression complète; mais le duc de Lancastre l'empêcha de passer. Ses sectateurs, sans doute vers cette époque, en publièrent une édition revisée par Purvey. En 1408, une assemblée, tenue à Oxford par l'archevêque Arundel, défendit la traduction et la lecture des Écritures en langue vulgaire. La version du Nouveau Testament de Wicklef n'a été imprimée qu'en 1731 par Lewis. Elle est précédée d'une introduction contenant l'histoire des traductions anglaises de la Bible. Elle a été rééditée, en 1810, par H. H. Baber; en 1841, par Bagster, dans les Hexaples anglais. Ce n'est pas la version propre de Wicklef comme l'avaient cru les éditeurs, mais la revision de Purvey. La véritable traduction du Nouveau Testament de Wicklef a été publiée pour la première fois en 1848, in-4°, par Pickering, d'après un manuscrit de 1380 environ, faisant partie de la collection Lea Wilson. L'Ancien Testament a été imprimé, pour la première fois, à Oxford, en 1850, 4 in-4° (avec le Nouveau Testament et la revision de Purvey en colonnes parallèles), par J. Forshall et F. Madden.

III. *La version autorisée* (*Authorised version*). — La version officielle de l'anglicanisme, connue sous le titre de *Authorised version,* peut être considérée comme remontant historiquement à l'an 1524, époque où les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, formant les premières parties de la traduction de William Tyndal (1477-1536), furent imprimés à Hambourg. Le Nouveau Testament parut en entier, in-4°, à Cologne, et petit in-8°, à Worms, en 1525. Le seul exemplaire connu de l'édition in-8° est conservé dans la bibliothèque du Baptist College, à Bristol. Il a été reproduit, en 1862, à Bristol, en fac-similé, par Fr. Fry. Tyndal publia à Anvers en novembre 1534 une nouvelle édition de son Nouveau Testament, « soigneusement corrigé et comparé avec le grec. » La version de Tyndal a été faite en effet sur le texte original, d'après la troisième édition du Nouveau Testament grec d'Érasme (1522); elle a servi de base à toutes les versions anglaises postérieures.

Tyndal publia aussi, en 1530-1531, une traduction sur l'hébreu du Pentateuque et de Jonas; il avait également traduit les autres livres historiques de l'Ancien Testament jusqu'aux Paralipomènes inclusivement et divers autres fragments des Livres Saints; mais il subit le dernier supplice, à cause de ses opinions religieuses, en 1536, près d'Anvers, sans avoir complété la version de l'Ancien Testament. La traduction de Miles Coverdale compléta son œuvre : elle embrasse tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et fut publiée, en 1535, sur le continent, on ignore en quel endroit (peut-être à Zurich). Elle est intitulée : *Biblia, the Bible, that is the holy Scripture of the Olde and New Testament,* 1535. Il se servit beaucoup des travaux de Tyndal. Son œuvre plut à Henri VIII, qui l'autorisa et qui ordonna, en 1536, qu'un exemplaire de la Bible complète, en latin et en anglais, serait placé dans le chœur de toutes les églises du royaume, à la disposition de ceux qui voudraient la lire.

La Bible, appelée *Matthew's Bible,* fut publiée par John Rogers, un ardent ami de Tyndal. Tout le Nouveau Testament, la première partie de l'Ancien jusqu'à la fin du second livre des Paralipomènes et plusieurs chapitres des prophètes sont tirés de la version imprimée ou restée manuscrite de Tyndal; le reste, que Tyndal n'avait pas traduit, est pris de la version de Coverdale. Cette Bible fut imprimée in-folio, en 1537, jusqu'à Isaïe inclusivement, à l'étranger (probablement à Lubeck); à partir

d'Isaïe, à Londres. Rogers y prit le pseudonyme de Thomas Matthew, d'où le nom donné à cette version. Elle fut d'abord proscrite par le gouvernement, mais ensuite elle reçut son approbation (*Set forth with the King's most gracious license*), et le clergé reçut l'ordre d'en placer un exemplaire dans toutes les églises.

On publia plusieurs revisions de la Bible de Matthew. — La Grande Bible (*Great Bible*) est ainsi appelée à cause de la grandeur de son format. Cette édition revisée de Matthew fut commencée à Paris, mais elle y fut saisie avant d'être terminée; les imprimeurs français transportèrent alors leurs caractères et leurs presses à Londres, et c'est là que la grande Bible parut en 1539, après avoir été revue et corrigée par Coverdale. Une nouvelle édition, parue en 1540, est connue sous le nom de *Cranmer's Bible*, parce qu'elle est précédée d'un prologue de l'archevêque Cranmer. — La Bible de Taverner, in-f°, 1539, est également une revision de celle de Matthew, faite sous le patronage de Cromwell.

La « Bible de Genève » est une revision de celle de Tyndal, dans laquelle le travail de ce dernier a été de nouveau comparé avec les textes originaux, pour le Nouveau Testament par William Wittingham, qui devint dans la suite doyen de Durham; pour l'Ancien Testament par Wittingham, Gilby et Sampson. L'Ancien Testament parut en 1540. Le Nouveau Testament fut publié à Genève, en 1557; c'est le premier de la langue anglaise où la distinction des versets soit indiquée par des chiffres.

La « Bible de l'archevêque Parker » ou « des évêques » (*Bishops' Bible*) est ainsi nommée parce que, parmi les quatorze savants qui y travaillèrent, huit étaient évêques. Parker, qui avait conçu le projet de cette œuvre, la dirigea lui-même; mais, outre les quatorze reviseurs qui avaient été chargés chacun d'une partie de la version, il eut recours encore à d'autres critiques qui la comparèrent avec les autres éditions savantes des Écritures. Son but n'était pas de faire une traduction nouvelle, mais de corriger et de perfectionner celle de Cranmer. Son édition, publiée en 1568, et exécutée avec grand luxe (elle est ornée de 143 gravures), fut imposée pour l'usage des églises, en 1571, et elle resta pendant quarante ans la version officielle, quoique la Bible de Genève fût lue de préférence dans les familles. La Bible des évêques fut réimprimée, en 1572, grand in-folio, avec des corrections; cette dernière édition est communément appelée la Bible de Matthew Parker.

La Bible du roi Jacques (*King James' Bible*) est la « Version autorisée » de l'Église anglicane. Elle fut commencée avec l'approbation de ce prince, en 1604, à la suite d'objections qu'on avait formulées contre la Bible des évêques. Cinquante-quatre personnes furent choisies, parmi celles qui avaient la plus grande réputation de savoir, pour travailler à cette version; mais quarante-sept seulement purent y travailler de fait. Les traducteurs se partagèrent en six groupes, chargés chacun d'une partie des Livres Saints. Ces groupes se réunissaient périodiquement et examinaient avec grand soin la partie qui avait été préparée. La version de Tyndal servit de base; mais elle fut comparée minutieusement avec les textes originaux, et l'on se servit aussi des éditions de Coverdale, de Matthew, de Cranmer, de Taverner, et de la Bible de Genève, auxquelles on emprunta tout ce qui parut bon. La « Version autorisée » est donc plutôt une compilation des anciennes versions qu'une version nouvelle. Commencée au printemps de 1607, elle fut terminée en 1611 et parut en un magnifique in-folio, sous ce titre : *The Holy Bible Conteyning the Old Testament and the New: Newly translated out of the originall Tongues : And with the former translation diligently compared and reuised by his Majesties speciall Comandement. Appointed to be read in Churches.* C'est un monument classique de la langue anglaise. Le style en est simple, pur, nerveux. Elle est restée jusqu'à ces derniers temps la Bible de tous les anglicans, et elle a exercé sur l'Église d'Angleterre une grande influence. « Qui voudrait soutenir, dit le P. Faber, *Lives of the Saints*, p. 118, que la Bible protestante n'est point, par sa rare beauté et son style merveilleux, l'une des principales citadelles de l'hérésie dans ce pays (l'Angleterre)? Elle continue à vivre dans l'oreille, comme une musique qu'on ne peut oublier... Elle est une portion de l'esprit national et l'ancre de la gravité nationale. »

Cependant les progrès de la philologie et de l'exégèse ont fait reconnaître aux anglicans eux-mêmes qu'elle avait besoin de corrections; de plus, la langue a vieilli. Quoique généralement fidèle, elle n'a pas toujours saisi exactement le sens; des termes obscurs n'ont pas été compris; les modes et les temps des verbes sont souvent mal rendus; les règles de la poésie hébraïque, en particulier le parallélisme, sont ignorées, etc. Certaines expressions qu'elle emploie sont aujourd'hui hors d'usage ou choquantes. Aussi depuis le XVIII[e] siècle en demande-t-on la revision. H. Ross la réclama dès 1702, *Essay for a new Translation*, mais sans réussir à attirer l'attention publique. Plus tard, en 1758, le célèbre Lowth se prononça aussi en faveur d'une revision, et ce projet gagna peu à peu du terrain. Un catholique, Geddes, proposa un plan de revision, *Prospectus for a new translation*, 1786, et l'exécuta en partie. La révolution française fit oublier quelque temps la question. Elle fut reprise, en 1818, par John Bellamy. Depuis, on n'a cessé de s'en occuper. Enfin, en février 1870, la convocation ou synode de la province ecclésiastique de Cantorbéry nomma un comité composé d'un grand nombre de savants, qui se mit à l'œuvre de la revision. On remarquait parmi eux : Ellicott, président; Alford, Lightfoot, Scrivener, Tregelles, Westcott, Wordsworth. Voir *The Nineteenth Century*, juin 1881, p. 919; Farrar, *The revised Version*, dans la *Contemporary Review*, mars 1882. Depuis 1816, il existait aux États-Unis une société de revision qui n'était pas restée inactive. Des reviseurs travaillèrent dès lors dans ce pays avec un nouveau zèle, en même temps qu'en Angleterre. L'édition fruit de tous ces travaux a paru enfin. Le Nouveau Testament a vu le jour en 1881; l'Ancien, en 1884. Cette publication a été applaudie et attaquée avec passion; l'émotion qu'elle a soulevée n'est pas encore calmée, et les avis sont très partagés sur la valeur du travail exécuté par les nouveaux éditeurs. Voir, sur les règles suivies dans la revision, la préface placée en tête du *New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, translated out of the Greek : being the version set forth A. D. 1611 compared with the most ancient authorities and revised A. D. 1881*, in-32, Oxford, 1881, p. V-XVIII.

IV. *Version catholique anglaise de Reims et de Douai.* — Les catholiques anglais, écrasés par la tyrannie d'Henri VIII et d'Élisabeth, ne pouvaient plus pratiquer librement leur religion sur le sol de la Grande-Bretagne; un grand nombre avaient été obligés de se réfugier sur le continent et surtout en France. C'est dans l'exil que fut faite et publiée la traduction anglaise des Écritures à l'usage des catholiques. Des hommes de grand mérite, professeurs du collège anglais de Reims : Grégoire Martin, gradué de Cambridge; Allen, depuis cardinal, et Bristow, traduisirent et publièrent dans cette ville le Nouveau Testament, en 1582, d'après la Vulgate, avec des notes dogmatiques et polémiques. L'Ancien Testament parut à Douai, en deux volumes, en 1609 et 1610. Cette version a été attaquée fort injustement par plusieurs critiques protestants. Voici ce qu'a écrit sur cette traduction un juge compétent, M[gr] Kenrick, archevêque de Baltimore : « L'auteur de l'introduction historique des *Hexaples* anglais reconnaît que « les traducteurs possédaient toutes les qualités néces- « saires pour remplir leur tâche, en tant que le savoir et « l'habileté peuvent y servir ». Scrivener dit de cette version : « Elle est très recommandable pour son exacti- « tude scrupuleuse et sa fidélité. C'est un acte de justice

« de reconnaître qu'on n'a jamais pu reprocher chez nous « aux traducteurs de Reims aucun cas d'altération volon- « taire des Écritures... » Toutefois, quoique je ne puisse être d'accord avec Geddes, qui caractérise la version de Reims comme « barbare », je ne nierai point que l'attachement scrupuleux des traducteurs à la lettre de la Vulgate, en rendant les noms de lieux et de personnes, et leur désir de conserver des mots hébreux et grecs qui avaient été gardés dans le latin, de même que leur système d'exprimer les mots latins par des termes anglais correspondants d'origine latine, au lieu de puiser aux sources du pur anglais, n'aient nui beaucoup à la clarté et à la beauté de leur version. Pour remédier à ces défauts, le Dr Cornelius Nary, prêtre irlandais, publia, en 1709, à Londres, une version nouvelle qui fut réimprimée à Paris, en 1717. Le Dr R. Witham, théologien anglais du collège de Douai, publia, en 1736, une revision de la traduction de Reims, avec de savantes notes où il n'y a aucune aigreur. La nécessité de cette revision était alors si profondément sentie, que le Dr Challoner et d'autres théologiens, alors attachés au collège de Douai, lui donnèrent leur approbation écrite, et quelques années après, en 1749-1750, ce vénérable prélat publia lui-même à Londres, en cinq volumes, une édition revisée de toute la Bible, avec des notes peu nombreuses et nullement agressives. On lui reproche d'avoir considérablement affaibli le style, en évitant les inversions qui mettent souvent en relief les parties principales de la phrase, et en insérant des qualificatifs inutiles; mais sa revision n'en a pas moins été favorablement accueillie, et elle a toujours servi depuis de règle aux éditions qui ont été publiées en Angleterre, en Irlande, en Écosse et aux États-Unis. — Une édition de Dublin, approuvée par l'archevêque catholique de cette ville, Mgr Troy, fut publiée, en 1791, par R. Cross. — En 1810, Bernard Mac Mahon fit paraître une autre édition, dans laquelle on signala de graves erreurs typographiques et quelques changements de texte. Des libertés semblables ont été prises par d'autres éditeurs, de sorte qu'il n'est pas aisé de déterminer toujours la vraie leçon; des omissions et des méprises importantes déparent la plupart des éditions, en remontant jusqu'à l'édition de Dublin, donnée par Reilly, en 1794. — Une autre édition de Dublin, par Coyne, en 1816, contient la préface de Reims, qui est placée au commencement de la Bible, et les notes de Reims, pour le Nouveau Testament; mais le texte, ainsi que les notes pour l'Ancien Testament, sont de la revision de Challoner. Mgr Troy désavoua les notes. Un écrivain de la *Dublin Review*, qu'on croit être le cardinal Wiseman, a insisté sur la nécessité impérative de la revision et de la correction de la version catholique. » Fr. P. Kenrick, *The New Testament*, 2e édit., Pref., in-8°, Baltimore, 1862, p. IV-VI. Cette revision désirée par les catholiques de langue anglaise a été faite par le savant archevêque de Baltimore lui-même, Mgr Kenrick (1797-1863). Il a publié, en 1849, la revision des Évangiles; en 1851, celle du Nouveau Testament complet, et celle de tout l'Ancien Testament, de 1858 à 1860. — Voir aussi, sur la Bible catholique anglaise, Th. G. Law, *Introductory Dissertation on the Latin Vulgate, reprinted from the new edition of the Douai Bible,* in-12, Londres, 1877; Fr. Newman, *The Douay Version*, dans le *Rambler*, juillet 1859, et *Tracts theological and ecclesiastical,* 1874.

V. *Bibliographie.* — Baber, *Account of Saxon and English versions,* dans son édition de Wyckliffe, *New Testament,* in-4°, Londres, 1810; Johnson, *Account of the several English translations of the Bible,* in-8°, Londres, 1730; Newcome, *Historical view of the English Biblical translations,* in-8°, Dublin, 1792; Marsh, *History of the translations which have been made of the Scriptures from the earliest to the present age*, in-8°, Londres, 1812; Lewis, *History of the principal translations of the Bible,* 3e édit., in-8°, Londres, 1818; Todd, *Vindication of our Authorised Translation,* in-8°, Londres, 1819; Walter, *Letter on the Independence of the Authorised Version of the Bible,* in-8°, Londres, 1823; Wilson, *Catalogue of Bibles,* Londres, 1845; Anderson, *Annals of the English Bible*, 2 in-8°, Londres, 1845; Anonyme, *Renderings of the principal English Translations of the Bible*, in-4°, Londres, 1849; Hinds, *Scripture and the Authorised Version,* in-12, Londres, 1853; Mac Lure, *Authors of English Bible,* New-York, 1853; Malan, *Vindication of the Authorised Version of the Bible,* in-8°, Londres, 1856; Harness, *State of the English Bible,* Londres, 1856; Mrs. Conant, *History of English Bible translations,* in-8°, New-York, 1856; Londres, 1859; Cumming, *Bible Revision,* Londres, 1856; Scholefield, *Hints for an improved Translation of the New Testament,* in-12, Londres, 1832; 1857; Trench, *On the Authorised Version of the New Testament*, Londres, 1858; Beard, *Revised English Bible the Want of the Church*, in-8°, Londres, 1857; 2e édit., 1860; Dowes, *Plea for translating Scriptures,* in-8°, Londres, 1866; (S. Bagster), *The Bible of every Land,* in-4°, Londres (1860), p. 191-205; E. Beckett, *Should the revised New Testament be authorised*, Londres, 1881; Samson, *The English Reviser's Greek Text shown to be unauthorised,* New-York, 1882; W. A. Osborne, *The revised Version of the New Testament,* Londres, 1882; *The Revisers and the Greek Text of the New Testament*, Londres, 1882; L. Cl. Fillion, *La revision du Nouveau Testament de l'Église anglicane*, dans les *Essais d'exégèse*, in-12, Lyon, 1884, p. 177-203; Mac Clintock et J. Strong, *Cyclopædia of Biblical literature*, t. I, p. 554-566; t. III, p. 208-233; H. A. Glass, *The Story of the Psalters, a history of the metrical versions of Great Britain and America from 1549 to 1885*, in-16, Londres, 1888; *English Hexapla,* contenant les versions de Wyckliffe, Tyndal, Cranmer, de Genève, anglo-rémoise, autorisée, in-4°, Londres, 1841; J. B. Lightfoot, *On a fresh revision of the English New Testament,* 3e édit., in-12, Londres, 1891.
F. VIGOUROUX.

ANGLE (PORTE DE L'). Hébreu: *šaʿar happinnâh* (*happônéh*, II Par., XXV, 23); Septante: πύλη τῆς γωνίας; Vulgate: *porta Anguli*; (*porta Angulorum*, Zach., XIV, 10), porte de la ville de Jérusalem. II (IV) Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23; XXVI, 9; Jer., XXXI, 38; Zach., XIV, 10. Elle était située à l'ouest de Jérusalem, au nord de la ville haute, à un endroit où le mur de la ville formait sans doute un angle très prononcé, d'où son nom. Elle était à quatre cents coudées (210 mètres environ) de la porte d'Éphraïm. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. Joas, roi d'Israël, ayant battu et pris Amasias, roi de Juda, à Bethsamès, amena son prisonnier à Jérusalem, où il fit abattre le mur de la ville depuis la porte d'Éphraïm jusqu'à la porte de l'Angle. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. C'était la partie la plus vulnérable de Jérusalem et par conséquent celle où elle avait le plus besoin de défense; aussi Ozias, successeur d'Amasias, se hâta-t-il de la fortifier (Josèphe, *Ant. jud.*, IX, x, 3) par un « large mur », cf. II Esdr., III, 8, et de protéger par des tours la porte de l'Angle et les autres portes de ce côté de sa capitale. II Par., XXVI, 9. La tour de la porte de l'Angle est probablement celle qui est nommée dans Néhémie « la tour des Fours ». II Esdr., III, 11; XII, 37 (hébreu, 38). Voir JÉRUSALEM.

ANGLO-SAXONNES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir ANGLAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

ANGRIANI Michel, carme italien, appelé aussi AYGRIANI, AYGUANI, et plus communément MICHEL DE BOLOGNE, parce qu'il était né dans cette ville, dans la première moitié du XIVe siècle; il y mourut le 16 novembre 1400, selon l'opinion la plus probable. Il étudia à l'université de Paris et y reçut le titre de docteur; en 1354, il y fut aussi prieur du couvent des Carmes. Vers 1372, on lui confia la chargé de

définiteur de la province de Bologne. Dans un chapitre de son ordre tenu à Bruges, en 1379, et dans un autre tenu à Milan, en 1381, Angriani fut élu général. Il fut déposé, en 1386, par le pape Urbain VI; on ignore pour quelle cause. Il se retira alors dans le couvent de Bologne, où il mourut. On a de lui *Commentaria in Psalmos*, in-f°, Milan, 1510. Cet ouvrage, de médiocre valeur, est souvent appelé *Incognitus in Psalmos* ou *Opus auctoris incogniti*, et a eu plusieurs éditions. Il est composé en grande partie de citations de Pères. L'auteur n'a fait aucun usage du texte original. Il s'attache presque exclusivement à appliquer les Psaumes à Notre-Seigneur. Angriani avait aussi composé des commentaires sur l'Évangile de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, sur l'Apocalypse, etc.; mais ils n'ont pas été imprimés. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, t. v, p. 222.

ANGULAIRE (PIERRE), hébreu : *'ében pinnâh*, « pierre de l'angle, » Job, XXXVIII, 6; Is., XXVIII, 16; *r'ôs pinnâh*, « tête de l'angle, » Ps. CXVIII, 22; Septante : λίθος γωνιαῖος, Job, XXXVIII, 6; ἀκρογωνιαῖος, Is., XXVIII, 16; Eph., II, 20; I Petr., II, 6; κεφαλὴ γωνίας, Ps. CXVII, 22; Vulgate : *lapis angularis*, Job, XXXVIII, 6; Is., XXVIII, 16; Eph., II, 20; I Petr., II, 6; *caput anguli*, Ps. CXVII, 22. Ἀκρογωνιαῖος, composé d'ἄκρος, « extrême, » et de γωνία, « angle, » est un mot exclusivement biblique et ecclésiastique, inconnu des auteurs profanes. L'expression « tête de l'angle » du Ps. CXVII (CXVIII), 22, est citée dans Matth., XXI, 42; Marc., XII, 10; Luc., XX, 17; Act., IV, 11; I Petr., II, 7.

1° La pierre angulaire est celle qui est placée à l'angle d'un édifice. Elle a une grande importance pour tenir les deux côtés du bâtiment; aussi est-elle choisie avec soin. Chez les Juifs, elle était d'ordinaire de dimensions considérables : parmi celles qui ont été employées pour les fondements du temple, il y en a qui ont six à sept mètres de longueur et deux à trois mètres d'épaisseur. En Assyrie, les angles sont aussi formés quelquefois par une pierre angulaire, quoique les constructions soient en briques (A. Layard, *Nineveh and its remains*, t. II, p. 254), et c'est aux angles que sont placées, dans une sorte de cassette, les tablettes cunéiformes destinées à conserver le souvenir de l'érection du monument.

2° Comme la tribu et le peuple sont souvent appelés une « maison », Gen., XLVI, 27; Exod., XVI, 31, etc., et que la pierre angulaire tenait dans l'édifice la place principale, elle désigne, dans un sens métaphorique, un grand personnage, tel que les chefs de l'Égypte. Is., XIX, 13. Cf. Jud., XX, 2; I Reg., XIV, 38 (« l'angle, les angles du peuple »). Le Psalmiste, Ps. CXVII, 22, et Isaïe, XXVIII, 16 (cf. I Petr., II, 6), appellent le Messie « la pierre angulaire », et le Psalmiste fait remarquer que la pierre qu'on avait rejetée, c'est-à-dire Jésus, repoussé par les Juifs, est devenue la pierre angulaire de l'Église, son fondement et son chef. Matth., XXI, 42, etc.; Eph., II, 20.

ANI (hébreu : *'Unni*, « affligé; » Septante : Ἐλιωήλ, Ἠλωνεί), Lévite du nombre des musiciens qui accompagnèrent l'arche d'alliance, lorsque David la fit transporter à Jérusalem. I Par., XV, 18-20.

ANIA. Chef du peuple, II Esdr., VIII, 4, le même que celui qui est appelé Anaïa. II Esdr., X, 22. Voir ANAÏA.

ANIAM (hébreu : *'Ănî'âm*, « gémissement du peuple; » Septante : Ἀνιάν), fils de Sémida, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 19.

ANIM (hébreu : *'Ânîm*; Septante : Αἰσάμ), ville des montagnes de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 50. Les deux villes qui la précèdent peuvent nous servir à déterminer son emplacement : Anab est l'une des deux localités qui portent encore le même nom, *'Anab es-Serhir* (Anab la Petite) et *'Anab el-Kebir* (Anab la Grande), situées à peu de distance l'une de l'autre, au sud-ouest d'Hébron. Voir ANAB. Istémo est, d'après l'opinion générale des commentateurs, *Semou'a*. Voir ISTEMO. Or, dans la même contrée, un peu au sud des endroits que nous venons de mentionner, il y avait, du temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, deux villes voisines, appelées *Anéa*, Ἀνεά ou Ἀναιά, placées l'une à l'est, l'autre à l'ouest, la première habitée par des chrétiens, la seconde, et alors la plus considérable, habitée par des Juifs. Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 221, aux mots Ἀνάβ et Ἀνσήμ; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum hebr.*, t. XXIII, col. 871, aux mots *Anab* et *Anim*. Elles correspondent, croyons-nous, aux ruines actuelles de *Rhoueïn ech-Charkiéh*, « Rhoueïn orientale, » et de *Rhoueïn er-Rharbiéh*, « Rhoueïn occidentale, » éloignées seulement de dix minutes l'une de l'autre, dans la direction du nord-est au sud-ouest. Robinson avait d'abord vu dans ces ruines, qu'il écrit *El-Ghuwein*, la ville d'Aïn. Voir AÏN 2. *Biblical Researches in Palestine*, 1re édit., 1841, t. II, p. 625, note 2. Mais plus tard il les identifia avec Anim, après le Dr Wilson, *Lands of the Bible*, I, p. 354. « Le nom de *'Anîm* (pour *'Ayânîm*), dit-il, est le pluriel de *'Aïn*, « fontaine. » L'arabe *Ghuwein* est un diminutif de la forme *'Aïn*. » *Ouv. cité*, 2e édit., 1856, t. II, p. 204, note 1. Il faut reconnaître, avec le même savant, que le nom arabe répond mieux à l'hébreu *'Aïn*; car, la première lettre étant remplacée par le *ghaïn* (*r* grasseyé), comme dans Gaza (hébreu : *'Azza*; arabe : *Ghazzéh* ou *Rhazzéh*), les autres sont semblables; mais la position des deux Rhoueïn nous semble favoriser leur identification avec l'Anim de Josué et les deux Anéa d'Eusèbe et de saint Jérôme : identification admise, au moins pour Anim, par un bon nombre d'auteurs. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 11; et la carte de la Palestine publiée dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1890, t. XIII, n° 1, etc.

Mariette prétend que le n° 95 des listes de Karnak, *Aïna*, n'est autre chose que l'Anim de Juda, et l'Ἀναιά, de l'Onomasticon, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 39. M. Maspero fait remarquer que ce nom figure sur une seule des trois listes, et le suivant, *Karman*, sur deux. « On a, dit-il, le droit d'en conclure, soit que les deux noms désignaient une même localité, soit qu'ils s'appliquaient à deux localités, différentes, mais si rapprochées, qu'on pouvait les prendre l'une pour l'autre. » Il en cherche l'emplacement au milieu des vignobles qui enveloppent Hébron de toutes parts. Alors Aïna serait Aïn ech-Chems, et Karman serait Khirbet Sérâsir, bien plus au nord que Rhoueïn. *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III, qu'on peut rapporter à la Judée*, 1888, p. 13-15.

Les ruines de Rhoueïn er-Rharbiéh « couvrent les flancs et le sommet d'une colline, située dans une vallée. Le point culminant du monticule est occupé par les restes d'un petit fort en pierres de taille, de forme carrée. Plusieurs autres constructions, bâties également en pierres de taille, sont encore en partie debout alentour; elles renferment des citernes et des caveaux creusés dans le roc... A dix minutes de marche de ce point, vers l'est-nord-est, les ruines recommencent à se montrer, et comprennent un espace plus considérable encore... Elles sont désignées sous le nom de Rhoueïn ech-Charkiéh. De nombreuses habitations, dont les assises inférieures existent encore, et dont une vingtaine même ont conservé leurs voûtes cintrées, s'élevaient jadis en amphithéâtre sur les pentes d'une colline. Chacune de ces habitations contenait intérieurement un petit magasin souterrain, pratiqué dans le roc. La plupart étaient bâties avec des pierres bien taillées, de dimensions plus ou moins grandes. Une église chrétienne, maintenant renversée, avait été construite avec des pierres d'un bel appareil, comme l'attestent quelques

pans de mur encore debout. Les traces d'une enceinte murée, qui environnait cette ville, sont reconnaissables sur plusieurs points. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 191-192. Voir la carte de la tribu de JUDA. A. LEGENDRE.

ANIMAUX *mentionnés dans les Écritures.* — La Bible hébraïque désigne les « animaux » en général par le mot *ḥayyâh,* forme féminine de l'adjectif *ḥay,* « vivant. » Cf. Gen., IX, 5, 10; Lev., XI, 46; Septante : ζῶον; Vulgate : *anima vivens, bestia. Ḥayyâh* signifie proprement « un être vivant » quelconque, Gen., III, 1, mais il est souvent employé dans un sens restreint; tantôt il s'applique aux quadrupèdes domestiques ou sauvages, par opposition aux oiseaux, Gen., I, 28; Lev., XI, 2, 27, etc.; tantôt, et fréquemment, il se dit des quadrupèdes sauvages, Gen., VII, 14, 21; VIII, 1, 19, etc.; dans ces deux cas, il est quelquefois suivi du mot *hassadéh,* « animaux des champs. » Exod., XXIII, 11; Lev., XXVI, 22; Deut., VII, 22; Jer., XII, 9, etc. Les Septante ont traduit : τετράπους, θηρίον, θήρ, et la Vulgate : *fera, bestia, quadrupes.* — Deux autres mots hébreux signifient aussi « animal », mais toujours dans un sens plus ou moins restreint : 1° Le mot *be'ir* désigne toutes les espèces de bétail, Exod., XXII, 4 (Vulgate, 5); Num., XX, 4, 8, 11; Ps. LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 48, et quelquefois, plus spécialement, les bêtes de somme, Gen. XLV, 17; Septante : κτῆνος; Vulgate : *jumentum.* 2° Le mot *behêmâh* désigne ordinairement les quadrupèdes, et encore dans un sens restreint, ainsi que nous l'expliquons plus bas.

La classification des animaux, dans la Bible, est des plus simples; Moïse et, à sa suite, les Hébreux ont divisé les animaux en quatre grandes catégories : les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles et les poissons. Cette classification, sans être nulle part enseignée scientifiquement, est cependant proposée ou supposée dans un grand nombre d'endroits. Gen., I, 26; IX, 2; Lev., XI, 46; Deut., IV, 16-18; III Reg., IV, 33; Ez., XXXVIII, 20; Jac., III, 7. Cette division est tirée du mode de mouvement des animaux : parmi eux, les uns marchent, les autres volent, ceux-ci nagent, ceux-là rampent; c'est là ce qu'il y a de plus apparent et de plus frappant dans l'animal, et aussi ce qui entraîne entre les diverses espèces d'animaux les différences les plus importantes. Cette même division est aussi proposée par des auteurs profanes. Cf. Cicéron, *Tuscul.,* V, XIII, édit. Lemaire, Paris, 1830, t. III, p. 482; et *De natura deorum,* II, XLVII, t. IV, p. 213. Nous devons dire un mot de chacune de ces quatre catégories d'animaux.

1° *Quadrupèdes :* Moïse appelle le quadrupède *behêmâh;* cette expression, dans la Bible, désigne tous les quadrupèdes terrestres, pourvu qu'ils ne soient pas de très petite taille; nous disons les quadrupèdes « terrestres », pour exclure certains animaux aquatiques ou amphibies, comme le crocodile, qui ont quatre pieds, et que Moïse n'a jamais classés parmi les *behêmôt;* de même, les petits quadrupèdes, comme les rats, les taupes, etc., sont classés par Moïse, non parmi les *behêmôt,* mais parmi les reptiles. Cf. Bochart, *Hierozoicon,* Londres, 1663, I, 2, p. 4. Remarquons, pour éviter les confusions, que quelquefois Moïse a donné au mot *behêmâh* un sens plus restreint, l'entendant simplement des quadrupèdes domestiques, comme le bœuf, la chèvre, le chameau, etc., et l'opposant ainsi aux quadrupèdes sauvages, comme le lion, le loup, l'ours, etc., qu'il appelle alors *ḥayyat hâârés;* Septante : θηρία τῆς γῆς; Vulgate : *bestiæ terræ.* Gen., I, 24, 25.

2° *Oiseaux,* ou, généralement, « tous les animaux à ailes, » *'ôf.* Gen., I, 20, 21; Lev., XI, 13, 20; Deut., XIV, 11, etc. Parmi ces animaux à ailes, Moïse distingue une catégorie particulière, qu'il appelle *kôl sérés ha 'ôf,* « tout être qui se traîne (sur la terre), et a des ailes. » Lev., XI, 20-25. Ce sont les « insectes ailés », comme les différentes espèces de sauterelles.

3° *Poissons,* ou, généralement, « tous les êtres vivants qui nagent (*šéréṣ* a ici ce sens) dans l'eau. » Gen., I, 20, 21; Lev., XI, 9; Deut., XIV, 9. Parmi ces animaux aquatiques, Moïse fait une mention spéciale des grands cétacés, qu'il appelle *ṭannînim gedôlim;* Septante : κήτη μεγάλα; Vulgate : *cete grandia.*

4° *Reptiles;* Moïse les appelle *šéréṣ šôrêṣ 'al hâârés,* c'est-à-dire les animaux « qui se traînent en rampant sur la terre ». Gen., I, 24, 25; Lev., XI, 29. Il les distingue ainsi, soit des poissons, appelés aussi *sérés,* mais qui se meuvent « dans l'eau » (cf. Bochart, *loc. cit.,* c. 6, p. 37), soit de ces insectes ailés, que nous venons de signaler, appelés également *sérés,* qui peuvent se mouvoir ou ramper sur la terre, mais qui ont des ailes, et qui, de ce chef, sont classés parmi les oiseaux. Remarquons que les mots « rampant sur la terre », qui désignent les reptiles, se prennent dans un sens très large, et s'entendent non seulement des reptiles proprement dits, qui sont apodes, mais encore des animaux dont les pieds sont si petits, qu'ils semblent moins marcher que se glisser ou ramper, comme les taupes, les lézards, et un grand nombre d'insectes.

Environ cent cinquante-cinq mots hébreux désignent cent vingt-deux espèces d'animaux, auxquelles il faut ajouter deux espèces nouvelles mentionnées par les livres grecs de l'Ancien Testament, et quatre, mentionnées dans le Nouveau Testament; en tout cent vingt-huit espèces signalées dans la Bible.

Voici la liste de tous ces animaux; nous la donnons dans l'ordre alphabétique, sans aucune distinction de classes, afin qu'on puisse les trouver plus facilement. À côté du nom de chaque animal, nous indiquons le mot hébreu qui le désigne dans l'Écriture, puis le mot qui lui correspond dans les Septante et dans la Vulgate; enfin, s'il y a lieu, le mot qui désigne l'animal dans le Nouveau Testament; nous signalons les cas où l'identification est douteuse. Les articles spéciaux sur chaque animal compléteront les renseignements qui le concernent.

Abeille; hébreu : *debôrâh,* Jud., XIV, 8, etc.; Septante : μέλισσα; Vulgate : *apis.*

Addax, espèce d'antilope; hébreu : *dišôn,* Deut., XIV, 5, etc.; Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus.*

Agneau, désigné en hébreu par les mots suivants : — 1. Agneau de moins d'un an, agnelet, *ṭâléh,* I Reg., VII, 9, etc.; Septante : ἀρὴν γαλαθηνός; Vulgate : *agnus lactens.* — 2. Agneau d'un an à trois, *kébés* ou *késéb* (par transposition des deux dernières radicales), Num., VII, 15, 17; Lev., III, 7, etc.; Septante, ordinairement : ἀμνός; quelquefois : ἀρήν, ἀρνίον, πρόβατον; Nouveau Testament : ἀμνός, Act., VIII, 32, etc.; Vulgate : *agnus.* — 3. Agneau gras, *kar,* Deut., XXXII, 14, etc.; Septante : tantôt ἀρήν, tantôt ἀμνός, une fois κριός; Vulgate : *agnus.* — 4. Signalons encore le mot chaldaïque, *'immar,* I Esdr., VI, 9, 17; Septante : ἀμνός; Vulgate : *agnus.*

Aigle; hébreu : *néser,* Lev., XI, 13, etc.; Septante et Nouveau Testament : ἀετός; Vulgate : *aquila.* Le mot *néser* désigne toutes les espèces d'aigles, et même en quelques endroits, par exemple, Michée, I, 16, le vautour.

Aigle de mer; hébreu : *'ozniyâh,* Lev., XI, 13; Septante : ἁλιαίετος; Vulgate : *haliæetus.* Toutefois cette identification est douteuse; d'après d'autres, le mot *'ozniyâh* signifierait le circaète (espèce d'aigle) ou le balbusard.

Ane, désigné par trois mots hébreux : — 1. *ḥâmôr,* Gen., XLIX, 14; Ex., XIII, 13, etc. — 2. *'ayir,* signifiant surtout « jeune âne », Gen., XLIX, 11, etc. — 3. *'âṭôn,* ânesse, Gen., XLIX, 11; Num., XXII, 23, etc. — Les Septante ont traduit par ὄνος, des deux genres, et πῶλος τῆς ὄνου; Vulgate : *asinus, asina, pullus asinæ;* Nouveau Testament : mêmes mots.

Ane sauvage, ou onagre, désigné par deux mots hébreux : — 1. *'ârôd,* Job, XXXIX, 5, etc.; Septante : ὄνος ἄγριος; Vulgate : *onager.* — 2. *péré'* ou *péréh,* Gen., XVI, 12; Job, VI, 5, etc.; Septante : ὄνος ἄγριος; Vulgate : *onager.*

Antilope. Voir, dans la présente liste, les quatre espèces

d'antilopes dont parle la Bible : *Addax, Bubale, Gazelle, Oryx.*

Araignée; hébreu : *'akkābîš*, Job, VIII, 14; Is., LIX, 5, etc.; Septante : ἀράχνη; Vulgate : *aranea*. Quelques auteurs traduisent aussi par « araignée » le mot hébreu *šemâmît*. Voir *Lézard*.

Aspic, serpent venimeux; hébreu : *péten*, Deut., XXXII, 33; Job, XX, 14, etc.; Septante et Nouveau Testament (Rom., III, 13) : ἀσπίς, βασιλίσκος; Vulgate : *aspis, basiliscus*.

Aurochs, sorte de taureau sauvage; hébreu : *re'êm*, Num., XXIII, 22. Voir *Rhinocéros*.

Autruche; hébreu : *bat hayya'ănâh* (« la fille des cris »), Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15; Septante : στρουθός; Vulgate : *struthio*.

Balbusard, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *'oznîyâh*. Voir *Aigle de mer*.

Béhémoth. Voir *Hippopotame*.

Belette; hébreu : *ḥôléd*, Lev., XI, 29; Septante : γαλῆ; Vulgate : *mustela*.

Bélier; hébreu : *'ayil*, Gen., XV, 9, etc.; Septante : κριός; Vulgate : *aries*.

Blaireau, désigné, d'après quelques auteurs, par l'hébreu *taḥaš*. Ce mot désigne plutôt le dugong.

Bœuf : 1. Un troupeau de bœufs; hébreu : *bâqâr*, Gen., XII, 16; XIII, 5, etc.; — 2. Un animal quelconque de l'espèce bovine, sans distinction de sexe ni d'âge, hébreu : *šôr*, Ose., XII, 12 (11), etc.; — 3. Un taureau, surtout jeune, hébreu : *par*, Ex., XXIX, 1; Lev., IV, 3, 14, etc.; — 4. Un veau, *'égel*, Ex., XXXII, 4, etc.; — 5. Une génisse, *pârâh*, Num., XIX, 2, 6, etc., ou *'eglâh*, Gen., XV, 9, etc. — Septante et Nouveau Testament : βοῦς, des deux genres, bœuf; ταῦρος, taureau; μόσχος, des deux genres, veau, génisse; δάμαλις, vache, génisse (Hebr., IX, 13). Vulgate : *bos, taurus, vitulus, vitula, vacca*.

Bouc, désigné, en hébreu, par quatre mots : — 1. *śâ'ir*, Lev., IV, 24 (23); XVI, 9, etc. — 2. *ṣafîr*, Dan., VIII, 5, etc.; Esdras, VI, 17. — 3. *'attûd*, Gen., XXXI, 10. — 4. *tayyiš*, Gen., XXX, 35, etc. — Septante : τράγος, quelquefois χίμαρος (quoique ce mot signifie surtout « chevreau »); Vulgate : *caper, hircus*; Nouveau Testament : τράγος, *hircus*, Hebr., IX, 12, etc.

Bouquetin; hébreu : *yâ'êl*, Ps. CIV (CIII), 18; Job, XXXIX, 1, etc.; femelle du bouquetin ou chèvre sauvage, *ya'ălâh*, Prov., V, 19. Septante : τραγέλαφος (qui est plutôt le chevreuil); Vulgate : *ibex*; l'ibex est une espèce de bouquetin.

Brebis; hébreu : *râḥêl*, Gen., XXXI, 38, etc.; Septante : πρόβατον; Vulgate : *ovis*. Le mot *ṣô'n*, Gen., XXIX, 10, etc., signifie un troupeau de petit bétail, *grex* (brebis et chèvres); et principalement un troupeau de brebis; de même, le mot *śéh*, Deut., XIV, 4, etc., signifie un animal quelconque du troupeau, *pecus*; et surtout une brebis. Voir aussi *Agneau*.

Bubale, espèce d'antilope; hébreu : *yaḥmûr*, Deut., XIV, 5; les Septante n'ont pas traduit ce mot; Vulgate : *bubalus*. Toutefois l'identification est douteuse; d'après d'autres, le mot *yaḥmûr* signifierait le daim.

Buffle, désigné, d'après quelques auteurs, par l'hébreu *yaḥmûr*; d'après d'autres, par l'hébreu *re'êm*.

Busard. Voir *Faucon*.

Butor; hébreu : *qippôd*, Is., XIV, 23, d'après quelques interprètes. Voir *Hérisson*.

Caille; hébreu : *šelâv*, Ex., XVI, 13; Num., XI, 31, etc.; Septante : ὀρτυγομήτρα; Vulgate : *coturnix*.

Caméléon; hébreu : *kôaḥ*; Septante : χαμαιλέων; Vulgate : *chamæleon*. Malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate, le mot *kôaḥ* désignerait plutôt un lézard ou la grenouille, et le caméléon correspondrait à l'hébreu *tinšemét*, Lev., XI, 30. Voir *Taupe*.

Canard, n'est pas expressément désigné dans la Bible; il est peut-être compris dans le mot *barburim*. Voir *Oie*.

Céraste, espèce de serpent; hébreu : *šefîfôn*, Gen., XLIX, 17; Septante : ἐγκαθήμενος (« celui qui dresse des embûches »); Vulgate : *cerastes*.

Cerf; hébreu : *'ayyâl*; biche : *'ayyâlâh*, Gen., XLIX, 21; Deut., XIV, 5, etc.; Septante : ἔλαφος; Vulgate : *cervus*.

Cétacés, terme générique qui désigne les monstres marins, comme le requin, etc.; hébreu : *tannînim*, Gen., I, 21; Job, VII, 12, etc.; Septante : τὰ κήτη τὰ μεγάλα; Vulgate : *cete grandia*.

Chacal, désigné en hébreu par trois noms : — 1. *šu'al* (qui lui est commun avec le renard), Jud., XV, 4, etc.; Septante : ἀλώπηξ; Vulgate : *vulpes*. — 2. *'i*, pluriel *'iyyim*, « les hurleurs, » Is., XIII, 22, XXXIV, 14; Septante : ὀνοκένταυρος; Vulgate : *ulula* (au premier endroit); *onocentaurus* (au second). — 3. *tan*, inusité au singulier, pluriel *tannîm*, Is., XIII, 22; XXXIV, 13; XXXV, 7, etc.; Septante : δράκοντες, σειρῆνες, ἐχῖνοι, etc.; Vulgate : *dracones, lamiæ*.

Chameau ou **dromadaire**; hébreu : *gâmâl*, Gen., XII, 16, etc.; Septante : κάμηλος; Vulgate : *camelus*. Le mot hébreu *békér*, Is., LX, 6, désigne un jeune chameau.

Chat, ne se lit que dans Baruch, VI, 21 : αἴλουρος; Vulgate : *catta*. Le texte original hébraïque de Baruch étant perdu, nous ne connaissons pas le nom hébreu du chat.

Chauve-souris; hébreu : *'ăṭallêf*, Lev., XI, 19; Septante : νύκτερις; Vulgate : *vespertilio*.

Cheval, désigné principalement en hébreu par le mot *sûs*, Gen., XLVII, 17; Ex., XIV, 9, etc., Septante : ἵππος; Vulgate : *equus*. Cf. Nouveau Testament : Jac., III, 3; Apoc., VI, 2, 4, etc. Toutefois quatre autres mots hébreux désignent quelquefois le cheval : — 1. Le mot *pârâš*, qui signifie souvent « cavalier » et est rendu ordinairement ainsi par les interprètes, signifie quelquefois « cheval », par exemple : III Reg., V, 6 (hébreu); Ezech., XXVII, 14; Is., XXVIII, 28 (hébreu). — 2. Le mot *rékéš*, de signification controversée, indique vraisemblablement le « cheval », au moins I Sam. (III Reg.), V, 8 (hébreu); Esther, VIII, 14 (hébreu). — 3. Le mot *rammâk*, qui ne se trouve que Esther, VIII, 10 (hébreu), désigne la jument. — 4. Le mot *rékéb*, qui signifie habituellement « char », signifie quelquefois le « cheval », II Reg., VIII, 4; I Par., XVIII, 4.

Chevêche, espèce de hibou; hébreu : *kôs*, Lev., XI, 17; Septante : νυκτικόραξ; Vulgate : *bubo*.

Chèvre; hébreu : *'êz*, Gen., XV, 9; Deut., XIV, 4, etc.; Septante : αἴξ; Vulgate : *capra*. Voir aussi *Bouc* et *Chevreau*.

Chevreau; hébreu : *gedi*, Gen., XXXVIII, 23; Ex., XXIII, 19, etc.; Septante : ἔριφος; Vulgate : *hædus*.

Chevreuil; hébreu : *'aqqô*, Deut., XIV, 5; les Septante n'ont pas traduit ce mot dans ce passage du Deutéronome; Vulgate : *tragelaphus*. Identification douteuse; d'autres traduisent *'aqqô* par « bouquetin ».

Chien; hébreu : *kéléb*, Exod., XI, 7; Jud., VII, 5, etc.; Septante : κύων; Nouveau Testament : κύων, Luc., XVI, 21; II Petr., II, 22; Vulgate : *canis*.

Chouette, désignée probablement en hébreu par le même mot que « chevêche ». Voir ce mot.

Cigogne; hébreu : *ḥasidâh*, « la pieuse, » Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18, etc., d'après l'interprétation la plus commune. Toutefois les Septante et la Vulgate traduisent *ḥasidâh* par « héron », ἐρωδιός, *herodio*.

Circaète, espèce d'aigle. Voir *Aigle*.

Cochenille; hébreu : *tôla'at* (cramoisi, couleur produite avec la cochenille), Exod., XXVI, 31; XXXV, 25, etc.; Septante : πορφύρα; Vulgate : *purpura*.

Colombe; hébreu : *yônâh*, Gen., VIII, 8-9, etc.; Septante : περιστερά; Vulgate : *columba*.

Coq; la Vulgate a traduit par « gallus » deux mots hébreux : — 1. le mot *śékvî*, Job, XXXVIII, 36; — 2. le mot *zarzir*, Prov., XXX, 31. — Au second endroit, les Septante ont traduit aussi par « coq », ἀλέκτωρ. Ces interprétations paraissent maintenant abandonnées. Le mot *śékvî* signifie plutôt « âme, cœur, » et le mot *zarzir* « ceint, brave ». — Nouveau Testament : ἀλέκτωρ, Matth., XXVI, 34; ὄρνις, Matth., XXIII, 37, etc.; Vulgate : *gallus, gallina*.

Corail ; hébreu : *râ'môt* (littéralement : « choses élevées »), Job, XXVIII, 18; Ezech., XXVII, 16; Septante : Job, μετέωρα, « objets élevés ; » Ezech., 'Ραμώθ (comme si c'était une ville) ; Vulgate : Job, *excelsa ;* Ezech., *sericum.*

Corbeau ; hébreu : *'ôrab,* Gen., VIII, 7, etc. ; Septante : κόραξ ; Vulgate : *corvus.*

Cormoran ; hébreu : *šâlak,* Lev., XI, 17. Voir *Plongeur.*

Coucou ; hébreu : *šaḥaf,* Lev., XI, 16, d'après quelques interprètes. Voir *Mouette.*

Cousin ; hébreu *kinnim,* Exod, VIII, 16-19 ; Septante : σκνίφες ; Vulgate : *sciniphes.*

Crapaud ; hébreu : *ṣefardê*, comme la grenouille. Voir *Grenouille.*

Crécerelle. Voir *Faucon.*

Criquet, sorte de sauterelle. Voir *Sauterelle.*

Crocodile ; hébreu : *livyâṭan,* Job, III, 8 ; XL, 25 (20), etc. ; Septante : δράκων, μέγα κῆτος ; Vulgate : *leviathan, draco.*

Crocodile terrestre, espèce de grand lézard ; hébreu : *ṣâb,* Lev., XI, 29 ; Septante : κροκόδειλος ὁ χερσαῖος ; Vulgate : *crocodilus.* D'après quelques auteurs, le mot *ṣâb* désignerait la tortue.

Cygne ; hébreu : *ṭinšemét,* Lev., XI, 18 ; Deut., XIV, 16 ; Septante : κύκνος ; Vulgate : *cygnus.* L'hébreu *ṭinšemét* désigne plutôt l'ibis. Remarquons que le mot *ṭinšemét,* qui signifie ici un oiseau, signifie ailleurs un reptile. Voir *Taupe.*

Daim, désigné très probablement, en hébreu, par le même mot que le cerf, *'ayyâl.* Voir *Cerf.* D'après d'autres, il serait désigné par le mot *yaḥmûr.* Voir *Bubale.*

Daman, désigné, d'après l'interprétation aujourd'hui la plus commune, par le mot hébreu *šâfân,* Lev., XI, 5. Voir *Porc-épic.*

Dromadaire. Voir *Chameau.*

Duc (**Grand**), espèce de hibou, désigné, d'après beaucoup d'auteurs, par le mot hébreu *yanšûf.* Voir *Ibis.*

Dugong, vulgairement « vache marine » ; hébreu : *taḥaš,* Exod., XXV, 5 ; XXVI, 14 ; Ezech., XVI, 10. Les Septante et la Vulgate ont traduit ces trois passages, où il s'agit de « peaux de *taḥaš* », en substituant au nom de l'animal celui de la couleur : δέρματα ὑακίνθινα, *pelles ianthinæ.*

Éléphant, n'est pas mentionné directement dans les livres hébreux de l'Ancien Testament. D'après quelques auteurs, son nom hébreu serait, au pluriel, *habbim ;* la raison en est dans le mot *šénhabbim,* qui signifie « ivoire » ou dent d'éléphant. Le mot *šen* signifiant « dent », il est probable que le reste du mot signifie « éléphant ». Les Septante ont traduit, III Reg., X, 22 et II Par., IX, 21, le mot *šénhabbim* par : ὀδόντα ἐλεφάντινα ; la Vulgate, III Reg., *dentes elephantorum.* Le mot ἐλέφας se trouve dans les livres grecs de l'Ancien Testament : I Mach., I, 18 ; II Mach., XI, 4, etc.

Émouchet. Voir *Faucon.*

Engoulevent, espèce d'hirondelle. Voir *Hirondelle.*

Épervier. Voir *Faucon.*

Éponge ; Nouveau Testament : σπόγγος, Matth., XXVII, 48 ; Marc., XV, 36 ; Joa., XIX, 29 ; Vulgate : *spongia.*

Escargot. Voir *Limaçon.*

Faucon ; hébreu : *nêṣ,* Lev., XI, 16 ; Deut., XIV, 15 ; Septante : ἱέραξ ; Vulgate : *accipiter.* Le mot *nêṣ* semble désigner aussi tous les autres petits oiseaux de proie : épervier, crécerelle, busard, émouchet. D'après quelques auteurs, le faucon serait encore désigné par le mot hébreu *'ayyâh,* Lev., XI, 14. Voir *Vautour.*

Fourmi ; hébreu : *nemâlâh,* Prov., VI, 6 ; XXX, 25 ; Septante : μύρμηξ ; Vulgate : *formica.*

Frelon ; hébreu : *ṣir'âh,* comme *guêpe.* Voir ce mot.

Gazelle, espèce d'antilope ; hébreu : *ṣebi,* Deut., XII, 15 ; XIV, 5, etc. ; Septante : δορκάς ; Vulgate : *caprea.*

Gecko, espèce de lézard, désigné, d'après l'opinion commune aujourd'hui, par l'hébreu *'anâqâh,* Lev., XI, 30. Voir *Musaraigne.*

Gerboise. Voir *Rat.*

Girafe ; hébreu : *zémér,* Deut., XIV, 5 ; Septante : καμηλοπάρδαλις ; Vulgate : *camelopardalus* (qui correspond exactement au mot « girafe »). Toutefois identification douteuse ; le mot *zémér* désigne plutôt le mouflon à manchettes.

Grenouille ; hébreu : *ṣefardê'*, Exod., VIII, 3 ; Ps. LXXVII, 45, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Ap., XVI, 13) : βάτραχος ; Vulgate : *rana.*

Griffon ; hébreu : *pérés,* Lev., XI, 13 ; Septante : γρύψ ; Vulgate : *gryps.* Toutefois identification douteuse ; d'après d'autres, le mot *pérés* désignerait l'orfraie ou aigle de mer, ou encore le gypaète, espèce de vautour.

Grillon ; hébreu : *ṣelâṣal,* d'après quelques auteurs. Voir *Sauterelle,* 6.

Grue ; hébreu : *'agur,* Is., XXXVIII, 14 ; Jer., VIII, 7 ; Septante : στρουθία ; Vulgate : *pullus hirundinis* et *ciconia.*

Guêpe ; hébreu : *ṣir'âh,* Exod., XXIII, 28 ; Deut., VII, 20, etc. ; Septante : σφηκία ; Vulgate : *vespa, crabo.*

Gypaète, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *pérés.* Voir *Griffon.*

Hanneton ; hébreu : *yéléq*, d'après quelques auteurs. Voir *Sauterelle,* 8.

Hérisson ; hébreu : *qippôd,* Is., XIV, 23 ; XXXIV, 11, etc. : Septante : ἐχῖνος ; Vulgate : *ericius.*

Héron ; hébreu : *'anâfâh,* Lev., XI, 19 ; Deut., XIV, 18, d'après l'interprétation la plus commune. Toutefois les Septante et la Vulgate traduisent *'anâfâh* par « pluvier », χαραδριός, *charadrios,* et ils traduisent par « héron » l'hébreu *ḥasîdâh.* Voir *Cigogne.*

Hibou ; hébreu : *taḥmâs,* Lev., XI, 16 ; Deut., XIV, 15 ; Septante : γλαύξ ; Vulgate : *noctua.* Voir aussi les différentes espèces de hibou : *Chevêche, Chouette, Grand duc.*

Hippopotame ; hébreu : *behêmôt,* Job, XL, 10 (héb. 15). Les Septante ont traduit θηρία, et la Vulgate : *behemoth.*

Hirondelle, désignée en hébreu par deux mots : — 1. *derôr,* Ps. LXXXIV, 4 ; Prov., XXVI, 2. — 2. *sis,* Is., XXXVIII, 14 ; Jer., VIII, 7. — Les Septante traduisent *derôr* par τρυγών, στρουθός, et *sis* par στρουθία. Vulgate : *pullus hirundinis, turtur, passer.*

Huppe ; hébreu : *dûkifat,* Lev., XI, 19 ; Deut., XIV, 18 ; Septante : ἔποψ ; Vulgate : *upupa.*

Hyène ; hébreu : *ṣâbûa',* Jer., XII, 9 ; Septante : ὕαινα. La Vulgate a traduit par *avis discolor.*

Ibex, espèce de bouquetin. Voir ce mot.

Ibis ; hébreu : *yanšûf,* Lev., XI, 17 ; Septante : ἴβις ; Vulgate : *ibis.* Toutefois cette identification est douteuse : d'après beaucoup d'auteurs, le mot *yanšûf* signifierait plutôt le grand duc, espèce de hibou, et l'ibis serait désigné par le mot hébreu *ṭinšemét.*

Lapin, désigné, d'après quelques auteurs, par l'hébreu *šâfan.* Ce mot désigne plutôt le daman.

Léopard ; hébreu : *nâmêr,* Is., XI, 6 ; Hab., I, 8 ; Septante : πάρδαλις ; Vulgate : *pardus ;* Nouveau Testament : πάρδαλις, *pardus,* Apoc., XIII, 2.

Léviathan. Voir *Crocodile.*

Lézard ; il y en a de plusieurs espèces, désignées par les mots hébreux suivants : — 1. *ṣâb.* Voir *Crocodile terrestre.* — 2. *'ănâqâh.* Voir *Gecko.* — 3. *kôah,* grand lézard ou monitor, Lev., XI, 30, malgré les Septante et la Vulgate, qui traduisent : χαμαιλέων, *chamæleon.* — 4. *letâ'âh,* lézard vert, Lev., XI, 30 ; Septante : χαλαβώτης ; Vulgate : *stellio* (lézard étoilé). — 5. *ḥômét,* lézard des sables, Lev., XI, 30 ; Septante : σαῦρα ; Vulgate : *lacerta.* — 6. *šemâmit,* le stellion vulgaire, Prov., XXX, 28 ; Vulgate : *stellio.* Toutefois, pour ce dernier mot, qui ne se lit qu'à l'endroit cité des Proverbes, identification douteuse ; d'autres traduisent par « araignée » ou plutôt « tarentule », espèce d'araignée. Bochart les réfute, *Hierozoicon,* Londres, 1663, IV, VII, t. I, p. 1083 et suiv.

Licorne, animal fabuleux d'après l'opinion commune. Voir ANIMAUX FABULEUX.

Lièvre ; hébreu : *'arnébét,* Lev., XI, 6 ; Deut., XIV, 7 ; Septante : δασύπους ; Vulgate : *lepus.*

Limaçon ; hébreu : *šablûl*, Ps. LVII (héb. LVIII), 9, malgré les Septante et la Vulgate, qui traduisent κηρος, *cera*.

Lion, désigné, en hébreu, par les quatre mots suivants : — 1. *'ărî*, Num., XXIV, 9, etc. ; Septante : λέων ; Nouveau Testament : λέων, Hebr., XI, 33 ; I Pet., V, 8, etc. ; Vulgate : *leo*. — 2. *lâbî'*, Gen., XLIX, 9, etc. ; Septante : σκύμνος (lionceau) et λέων ; Vulgate : *leo*. — 3. *layiš*, Is., XXX, 6 ; Job, IV, 11, etc. ; Septante et Vulgate : λέων, *leo*. — 4. *šaḥal*, Job, IV, 10 ; X, 16, etc. ; Septante et Vulgate : λέων, *leo*. Ces trois derniers mots sont « poétiques » ; le dernier, *saḥal*, a un sens différent dans quelques autres endroits de l'Écriture.

Lionceau, désigné par les deux mots suivants : — 1. lionceau encore à la mamelle : *gûr*, Ez., XIX, 2, 3, 5, etc. ; Septante : σκύμνος ; Vulgate : *leunculus*. — 2. lionceau sevré : *kefîr*, Jud., XIV, 5, etc. ; Septante : tantôt σκύμνος, tantôt λέων ; Vulgate : *catulus leonis*.

Loup ; hébreu : *ze'êb*, Gen., XLIX, 27, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Matth., X, 16 ; Luc, X, 3, etc.) : λύκος ; Vulgate : *lupus*.

Martinet, espèce d'hirondelle. Voir ce mot.

Milan ; hébreu : *dâ'âh*, Lev., XI, 14 ; Deut., XIV, 13 ; Septante : γύψ ; Vulgate : *milvus*.

Moineau, comme « passereau ». Voir ce mot.

Monitor, grand lézard. Voir *Lézard*.

Mouche ; deux mots hébreux désignent la mouche ou ses espèces, comme le taon, l'œstre du cheval, du bœuf, etc. : — 1. *'ârôb*, Ex., VIII, 21 (héb. 17), etc. ; Septante : κυνόμυια ; Vulgate : *musca*. — 2. *zebûb*, Is., VII, 18 ; Eccl., X, 1 ; Septante : μυῖα ; Vulgate : *musca*.

Mouche de l'olive, *dacus oleæ*, insecte ailé qui ronge le fruit de quelques arbres, surtout de l'olivier ; hébreu : *ṣelâṣal*, Deut. XXVIII, 40-42 ; Septante : ἐρισύβη ; Vulgate : *rubigo*.

Moucheron ; Nouveau Testament : κώνωψ, Matth., XXIII, 24 ; Vulgate : *culex*.

Mouette ; hébreu : *saḥaf*, Lev., XI, 16 ; Deut., XIV, 15 ; Septante : λάρος ; Vulgate : *larus*. D'après d'autres auteurs, le mot *saḥaf* signifierait *coucou*.

Mouflon, désigné, d'après beaucoup d'auteurs, par l'hébreu *zémér*, Deut., XIV, 5. Voir *Girafe*.

Moustique, espèce de cousin. Voir ce mot.

Mouton. Voir *Brebis*.

Mulet, mule ; hébreu : *péréd*, II Reg., XVIII, 9 ; III Reg., I, 33, etc. ; féminin : *pirdâh*, III Reg., I, 33, 38, 44 ; Septante : ἡμίονος ; Vulgate : *mulus, mula*. Le mulet est encore désigné très probablement par le mot hébreu, pluriel, *'ăḥašterânim*, Esther, VIII, 10.

Musaraigne ; hébreu : *'ănâqâh*, Lev., XI, 30 ; Septante : μυγάλη ; Vulgate : *mygale*. Le mot hébreu signifie plutôt le gecko. Voir ce mot.

Œstre, espèce de mouche. Voir *Mouche*.

Oie ; compris probablement dans le mot hébreu : *barburîm*, I (III) Reg., V, 3, qui paraît signifier « oiseaux engraissés » ; les Septante traduisent : ἐκλεκτοί, « choisis, » et la Vulgate, III Reg., IV, 23 : *aves altiles*.

Orfraie, aigle de mer. Voir ce mot.

Oryx, espèce d'antilope ; hébreu : *te'ô*, Deut., XIV, 5 ; Is., LI, 20 ; Septante : ὄρυξ ; Vulgate : *oryx*.

Ours ; hébreu : *dôb*, I Reg., XVII, 34, 36, etc. ; II Reg., XVII, 8, etc. ; Septante : ἄρκτος ou ἄρκος ; Nouveau Testament : ἄρκος, Apoc., XIII, 2 ; Vulgate : *ursus*.

Paon ; hébreu, pluriel : *ṭukkiyîm*, III Reg., X, 22 ; II Par., IX, 21 ; Septante (*Codex alexandrinus*) : ταῶνες ; Vulgate : *pavos*.

Papillon. Voir *Teigne*.

Passereau, nom générique renfermant un bon nombre d'espèces ; hébreu : *ṣippôr*, Lev., XIV, 4, 49 ; Ps. CI (héb. CII), 8, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Matth., X, 29, 31 ; Luc, XII, 6) : στρουθίον ; Vulgate : *passer*.

Pélican ; hébreu : *qâ'ât*, Lev., XI, 18 ; Deut., XIV, 17 (Vulgate, 18), etc. ; Septante : πελεκάν ; Vulgate : *onocrotalus* (*pelicanus*, Ps. CI, 7).

Perdrix ; hébreu : *qôrê'*, I Reg., XXVI, 20 ; Jer., XVII, 11 ; Septante : I Reg., νυκτικόραξ ; Jer., πέρδιξ ; Vulgate : *perdix*.

Pigeon. Voir *Colombe*.

Plongeur ; hébreu : *šâlâk*, Lev., XI, 17 ; Deut., XIV, 17 ; Septante : καταῤῥάκτης ; Vulgate : *mergulus* ; d'après d'autres, le mot *šâlak* signifie le cormoran.

Pluvier ; hébreu : *'ănâfâh*, au moins d'après les Septante et la Vulgate. Voir *Héron*.

Poisson ; hébreu : *dag*, terme générique. Aucune espèce n'est désignée dans la Bible. Septante et Nouveau Testament : ἰχθύς ; Vulgate : *piscis*. Toutefois l'Ancien Testament signale « les grands poissons » (voir *Cétacés*), et le Nouveau Testament signale « les petits poissons », ἰχθύδια, *pisciculi*. Matth., XV, 34 ; Marc, VIII, 7.

Porc ; hébreu : *ḥăzîr*, Lev., XI, 7, etc. ; Septante : ὗς ; Vulgate : *sus* ; Nouveau Testament : tantôt ὗς, II Pet., II, 22 ; Vulgate : *sus* ; tantôt χοῖρος, Matth., VII, 6 ; Marc, V, 11-13, etc. ; Vulgate : *porcus*.

Porc-épic ; hébreu : *šâfân*, Lev., XI, 5 ; Deut., XIV, 17 ; Septante : χοιρογρύλλος ; Vulgate : *chœrogryllus*. Toutefois identification douteuse. Le *šâfân* est plutôt le daman, *hyrax syriacus*, et le porc-épic serait désigné, en hébreu, par le même mot, *qippôd*, que le hérisson ; en effet, ces deux animaux, à l'extérieur, paraissent n'être que deux variétés d'une même espèce.

Porphyrion ; hébreu : *râḥâm*, Lev., XI, 18, d'après la traduction inexacte des Septante : πορφυρίων, et de la Vulgate : *porphyrio*. Le mot *râḥâm* signifie plutôt le vautour égyptien.

Pou ; hébreu : *kinnîm*, Ex., VIII, 16-19 ; Ps. CIV, 31, d'après plusieurs commentateurs. Voir *Cousin*.

Poule. Voir *Coq*.

Poule sultane ou porphyrion. Voir ce dernier mot.

Puce ; hébreu : *par'ôs*, I Reg., XXIV, 15 ; XXVI, 20 ; Septante : ψύλλος ; Vulgate : *pulex*.

Python, grand serpent venimeux ; hébreu : *ṣif'ônî*, Is., XI, 8 ; LIX, 5, etc. ; Septante : ἀσπὶς βασιλίσκος ; Vulgate : *regulus*.

Rat ; hébreu : *'akbâr*, Lev., XI, 29, etc. ; Septante : μῦς ; Vulgate : *mus*. Il est probable que ce même mot *'akbar* désigne encore les autres rongeurs, tels que la souris, la gerboise, la marmotte, le loir, etc.

Renard ; hébreu : *šû'al*, qui signifie aussi *chacal*. Jud., XV, 4 ; Cant. II, 15, etc. ; Septante et Nouveau Testament (Matth., VIII, 20 ; Luc, IX, 58, etc.) : ἀλώπηξ ; Vulgate : *vulpes*.

Rhinocéros ; hébreu : *re'êm*, Num., XXIII, 22 ; Job, XXXIX, 9-12 ; d'après la traduction inexacte des Septante : μονοκέρως ; et de la Vulgate : *rhinoceros*. Par le *re'êm*, on entend communément aujourd'hui l'aurochs, sorte de taureau sauvage.

Sanglier, désigné par le même mot que le porc, *ḥăzîr*, Ps. LXXIX (héb., LXXX), 14 ; Septante : σῦς ; Vulgate : *aper*.

Sangsue ; hébreu : *'ălûqâh*, Prov., XXX, 15 ; Vulgate : *sanguisuga*. Les Septante n'ont pas traduit ce passage des Proverbes.

Sarcopte, insecte de la gale ; hébreu : *gârâb*, Lev., XXI, 20 ; Deut., XXVIII, 27 ; Septante : ψώρα ἀγρία ; Vulgate : *scabies*.

Sauterelle ; neuf mots hébreux désignent la sauterelle ou ses espèces : — 1. *'arbéh*, Ex., X, 4, etc. ; Septante : ἀκρίς, βροῦχος ; Vulgate : *locusta, bruchus*. — 2. *sol'âm*, Lev., XI, 22, etc. ; Septante : ἀττάκης ; Vulgate : *attacus*. — 3. *ḥargôl*, Lev., XI, 22, etc. ; Septante : ὀφιομάχης ; Vulgate : *ophiomachus*. — 4. *ḥâgâb*, Lev., XI, 22, etc. ; Septante : ἀκρίς ; Vulgate : *locusta*. — 5. *gôb*, Am., VII, 1 ; Nah., III, 17, etc. ; *gêb*, Is., XXXIII, 4 ; Septante : ἀκρίς ; Vulgate : *locusta*. — 6. *ṣelâṣal*, Deut., XXVIII, 42, etc. : Septante : ἐρυσίβη ; Vulgate : *rubigo*. — 7. *gâzâm*, Joel, I, 4 ; II, 25, etc., « la rongeuse ; » Septante : κάμπη ; Vulgate : *eruca*. — 8. *yéléq*, Jer., LI, 27 ; Nah., III, 16, etc., « la lécheuse ; » Septante : ἀκρίς, βροῦχος ; Vulgate : *bru-*

chus. — 9. *ḥâsîl,* III Reg., VIII, 37; Is., XXXIII, 4, etc., « la dévoreuse; » Septante: ἐρυσιβη, βροῦχος, ἀκρίς; Vulgate: *bruchus, ærugo, rubigo.* — Nouveau Testament: ἀκρις, Matth., III, 4; Marc, I, 6; Apoc., IX, 3, 7; Vulgate: *locusta.*

Scorpion; hébreu: *'aqrâb,* Deut., VIII, 15; III Reg., XII, 11, etc.; Septante et Nouveau Testament: σκορπίος; Vulgate: *scorpio.*

Serpent, terme générique qui désigne tous les ophidiens; hébreu: *nâḥâš,* Gen., III, 1, etc.; Septante: ὄφις; Vulgate: *serpens.* La Bible signale, de plus, cinq espèces de serpents: le céraste, l'aspic, le python, la vipère (voir SERPENT), et une espèce non encore identifiée d'une manière certaine, *'aksûb,* Ps. CXXXIX (CXL), 4; Septante: ἀσπίς; Vulgate: *aspis.*

Singe; hébreu: *qôf,* III Reg., X, 22; II Par., IX, 21; Septante: πίθηκος; Vulgate: *simia.*

Souris. Voir *Rat.*

Stellion, espèce de lézard. Voir ce mot.

Taon, espèce de mouche. Voir *Mouche.*

Tarentule, espèce d'araignée désignée, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *šemâmît,* Prov., XXX, 28. Voir *Lézard.*

Taupe; hébreu: *ṭinšémét,* Lev., XI, 30, au moins d'après les Septante et la Vulgate, qui traduisent ἀσπάλαξ et *talpa.* Le mot hébreu *ṭinšémét* désigne ici plutôt le caméléon. La Vulgate traduit aussi par *talpæ* le mot hébreu *ḥăfarpêrôt,* Is., II, 20; cette identification est encore douteuse.

Taureau. Voir *Bœuf.*

Teigne, signifiée par deux mots hébreux: — 1. *'âš,* Job, IV, 19; XIII, 28; XXVII, 18, etc.; Septante et Nouveau Testament: σής; Vulgate: *tinea.* — 2. *sâs,* Is., LI, 8, etc.; Septante: σής; Vulgate: *tinea.*

Tortue; hébreu: *ṣab,* Lev., XI, 29, d'après quelques auteurs. Voir *Crocodile terrestre.*

Tourterelle; hébreu: *ṭor,* Gen., XV, 9, etc.; Septante: τρυγών; Vulgate: *turtur.*

Vache marine. Voir *Dugong.*

Vautour; hébreu: *'ayyâh,* Lev., XI, 14; Deut., XIV, 13; Septante: ἴκτιν; Vulgate: *vultur*; d'après quelques auteurs, le mot *'ayyâh* signifierait plutôt le faucon. Le vautour est quelquefois signifié par le mot *néšer,* par exemple, Michée, I, 16.

Vautour égyptien, ou percnoptère stercoraire; hébreu: *râḥâm,* Lev., XI, 18, malgré la traduction des Septante: πορφυρίων, et de la Vulgate: *porphyrio.*

Veau. Voir *Bœuf.*

Ver, désigné par deux mots hébreux: — 1. *rimmâh,* Exod., XVI, 24; Is., XIV, 11; Job, VII, 5, etc. — 2. *tôla'at,* Exod., XVI, 20; Deut., XXVIII, 39; Ps. XXI (héb., XXII), 7, etc. — Les Septante ont traduit partout σκώληξ (mot qui se lit aussi dans le Nouveau Testament: Marc, IX, 44, 46, 48 (Vulgate, 43, 45, 47), etc.), et la Vulgate: *vermis.* Les termes hébreux sont très généraux et comprennent, non seulement les « vers » proprement dits, mais encore une multitude d'insectes, chenilles, myriapodes, scolopendres, etc.

Vipère; hébreu: *'éf'éh,* Job, XX, 16; Is., XXX, 6, etc.; Septante: ὄφις, ἀσπίς; Vulgate: *aspis, vipera.*

Vipère-aspic; Nouveau Testament: ἔχιδνα, Act., XXVIII, 3; Matth., III, 7, etc.; Vulgate: *vipera.*

Bibliographie. — Samuel Bochart, *Hierozoicon,* Londres, 1663, 2 in-f°; *Opera omnia,* Leyde, 1712, 3 vol. in-f°; les deux derniers volumes renferment l'*Hierozoicon; Hierozoicon,* Leipzig, 1793-1796, édition donnée et annotée par Rosenmüller, 3 in-4°; Œdmann, *Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der heil. Schrift,* publié en suédois, 4 in-8°, Upsal, 1785-1794, traduit en allemand par Groning et revu par Michaelis, 1799; Rosenmüller, *Biblische Naturgeschichte,* dans son *Handbuch der bibl. Alterthumskunde,* 4 in-8°, Leipzig, 1818-1820, t. IV, part. II; Th. M. Harris, *Natural History of the Bible,* in-8°, Londres, 1824; nouvelle édit. par J. Conder, avec illustrations, in-12, Londres, 1833-1834; W. Carpenter, *Scripture natural History,* in-8°, Londres, 1828; une traduction latine de cet ouvrage est insérée dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus,* t. III, col. 491-790. H. Tristram, *Natural History of the Bible,* in-12, 8e édit., Londres, 1889; Arnaud, *La Palestine ancienne et moderne,* in-8°, Paris, 1868, p. 313 et suiv.; Pierotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec la Palestine ancienne,* Paris, 1865, p. 1-82; J.-B. Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* 2e édit., in-8°, Paris, 1843, t. II, p. 76-131; P. Cultrera, *Fauna Biblica, ovvero Spiegazione degli animali menzionati nella Sacra Scrittura,* in-8°, Palerme, 1880; Wood, *Animals of the Bible,* 2e édit., in-8°, Londres, 1883; Hart, *The animals mentioned in the Bible,* in-16, Londres, 1888, dans la collection des *By Paths of Bible Knowledge,* t. XI; A. E. Knight, *Bible plants and animals,* in-12, Londres, 1889; Trochon, *Introduction générale à la Bible,* Paris, 1887, t. II, p. 87-132; Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible,* in-4°, Paris, 1884.

S. MANY.

2. **ANIMAUX FABULEUX.** Cette expression désigne des animaux qui n'ont jamais existé, et qui ne sont que le fruit de l'imagination populaire; celle-ci les a admis par ignorance ou les a créés pour symboliser des vices, des passions, ou bien certaines forces ou puissances. On trouve des animaux fabuleux dans la littérature ou sur les monuments de tous les peuples anciens. On en trouve aussi dans la Bible, mais seulement dans la traduction des Septante et dans la Vulgate, et non dans le texte original. En voici la liste par ordre alphabétique. Quant à la question de savoir quels sont les véritables animaux dont les interprètes ont fait des êtres imaginaires, voir l'article consacré à chacun de ces animaux fabuleux.

1° **Dragon**; ce mot (hébreu: *tannîn* et *ṭannîm*; Septante: δράκων; Vulgate: *draco*) désigne dans la Bible un animal réel du genre des serpents ou de l'ordre des cétacés; mais, tel qu'il est souvent représenté sur les monuments de l'antiquité avec des ailes, des pieds, des griffes, etc., le dragon est un animal fabuleux. C'est dans ce sens qu'il est pris dans l'Apocalypse, mais seulement comme emblème du démon, δράκων (Vulgate: *draco*). Apoc., XII, 3-17; XIII, 2, 4, 11; XVI, 13; XX, 2.

2° **Faune**; le mot *faunus* se trouve une fois dans la Vulgate, Jer., L, 39 (hébreu: *'iyyîm,* « les hurleurs, les chacals »). Les Septante ont traduit, Jer., L (XXVII), 39, faussement *'iyyîm* par ἐν νήσοις et *ṣiyîm* (bêtes sauvages) par ἰνδάλματα, « fantômes. »

3° **Fourmi-lion**, μυρμηκολέων, se trouve une fois dans les Septante, Job, IV, 11, qui ont traduit ainsi le mot hébreu *layis.* D'après beaucoup d'auteurs, le myrmécoléon est un animal fabuleux; d'après Bochart, ce serait un animal réel, une espèce de lion. *Hierozoicon,* Leyde, 1692, t. II, p. 813-816. La Vulgate a traduit avec raison l'original hébreu par « lion ».

4° **Griffon**; le griffon, tel qu'il est souvent représenté sur les monuments anciens, c'est-à-dire sous la forme d'un quadrupède avec des griffes et des ailes, est un animal fabuleux. Les Septante et la Vulgate ayant traduit par γρύψ, *gryps,* c'est-à-dire « griffon », le mot hébreu *pérés,* Lev., XI, 13, et Deut., XIV, 12, plusieurs auteurs ont prétendu que Moïse avait défendu aux Hébreux de manger de la chair d'un animal qui n'existait pas; mais le mot *pérés* désigne certainement un oiseau réel. Voir GRIFFON.

5° **Lamie.** Ce mot se trouve deux fois dans la Vulgate. Is., XXXIV, 14; Thren., IV, 3. Dans Isaïe, l'hébreu porte *lilit* (Septante: ὀνοκένταυρος), voir LÎLÎṬ; dans les Lamentations, l'hébreu porte *tannin* (Septante: δράκοντες).

6° **Licorne**, animal très probablement fabuleux, auquel on ne donne qu'une corne au milieu du front, d'où son nom μονόκερως, *unicornis.* Le mot μονόκερως se trouve sept fois dans les Septante: Num., XXIII, 22; Deut., XXX, 17; Job, XXXIX, 9; Ps. XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII, 69;

xci, 11; et cinq fois dans la Vulgate, aux quatre psaumes indiqués, et, de plus, dans Isaïe, xxxiv, 7. Le mot hébreu correspondant est *re'êm,* qui ne désigne certainement pas la licorne, mais, d'après l'opinion commune aujourd'hui, l'aurochs, espèce de taureau sauvage.

7° **Onocentaure**, être fabuleux moitié homme, moitié âne. Le mot ὀνοκένταυρος se trouve quatre fois dans les Septante: Is., xxxiv, 11 (hébreu: *'abnê-bôhû,* « les pierres de la solitude »); xiii, 22; xxxiv, 14 (hébreu: *'iyyîm,* « les chacals »); xxxiv, 14 (hébreu: *lilit*), et une fois seulement dans la Vulgate, Is., xxxiv, 14 (hébreu: *'iyyîm*).

8° **Phénix**; cet animal fabuleux serait désigné, d'après quelques auteurs, par le mot grec φοῖνιξ, par lequel les Septante ont traduit le mot hébreu *ḥôl.* Job, xxix, 18. La Vulgate traduit *palma,* « palmier. »

9° **Satyre**; d'après saint Jérôme, *In Isaiam,* xiii, 21, t. xxiv, col. 159; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1335, et beaucoup d'autres auteurs, les « satyres » sont désignés, Is., xiii, 21; xxxiv, 14, par le mot hébreu *śâ'îr,* pluriel *śe'îrîm,* que les Septante ont traduit par δαιμόνια, et la Vulgate par *pilosi,* « velus, » traduction littérale de l'hébreu *śâ'îr,* qui appelle ainsi un animal très velu, ordinairement le bouc.

10° **Sirène**. Le mot σειρήν, « sirène, » être fabuleux, moitié femme, moitié poisson, se trouve six fois dans les Septante: Job, xxx, 29; Is., xiii, 21; xxxiv, 13; xliii, 20; Jer., xxvii (hébreu: l), 39; Mich., i, 8; dans la Vulgate, le mot *siren* ne se trouve qu'une fois. Is., xiii, 22. Les mots hébreux correspondants sont *benôt ya'ănâh,* traduits ordinairement par « autruches », et *ṭannîn,* traduit souvent par « dragon, serpent ». Cf. S. Jérôme, *In Isaiam,* xiii, 22, t. xxiv, col. 214-216.

11° **Tragélaphe**. Le mot τραγέλαφος se trouve dans les Septante, Job, xxxix, 1, et dans la Vulgate, *tragelaphus.* Deut., xiv, 5. Les mots hébreux correspondants sont: Job, xxxix, 1, *'ayyâlâh,* « biche; » Deut., xiv, 5, *'aqqô,* espèce de chevreuil. A la suite d'Origène, *De princ.,* iv, 17, t. xi, col. 379, beaucoup d'auteurs ont prétendu que le tragélaphe, tenant à la fois du bouc et du cerf, était un animal fabuleux. Personne ne conteste sérieusement aujourd'hui que les mots hébreux *'ayyâl* et *'aqqô,* et le mot grec τραγέλαφος ne désignent des animaux réels.

Sur ces animaux fabuleux, voir Bochart, *Hierozoicon,* 2 in-f°, Leyde, 1692, t. ii, p. 809-844. Quant aux animaux symboliques des visions d'Ézéchiel et de Daniel, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1889, t. iv, p. 354-409; 545-560. S. Many.

3. ANIMAUX IMPURS. La distinction entre les animaux purs et impurs est un des caractères spéciaux de la loi mosaïque, et un de ceux qui contribuent le plus à lui donner sa physionomie originale, au moins par rapport à nous. Les textes fondamentaux, en cette matière, sont Lev., xi, et Deut., xiv, 1-21. De plus, dans d'autres passages, Dieu rappelle ces lois et insiste sur leur observance. Lev., xx, 24-26, etc.

I. *Nature de la loi sur les animaux impurs.* — La distinction des animaux purs et impurs regardait premièrement et avant tout l'alimentation: les animaux purs étaient ceux dont les Israélites pouvaient manger la chair; les impurs, ceux dont ils devaient s'abstenir. L'inscription, pour un animal, sur la liste des animaux impurs n'entraînait pour lui, par elle-même, aucun discrédit, aucune dépréciation, à plus forte raison, aucun mépris. L'aigle, le lion, le cheval, etc., sont classés dans la catégorie des animaux impurs, et cependant l'Écriture, en beaucoup d'endroits, loue leurs qualités et leurs services, et les donne même comme des symboles des vertus morales. En dehors de l'alimentation, les Hébreux pouvaient utiliser les animaux impurs pour différents services; il suffit de citer l'âne et le chameau, les deux bêtes de somme les plus communes chez les Hébreux; mais, dès qu'il s'agissait de l'alimentation, les épithètes les plus énergiques s'accumulaient pour inspirer aux Israélites la répugnance et l'horreur pour la chair de l'animal défendu: l'animal était appelé « immonde, souillé, abominable, exécrable, etc. ». Lev., xi, 5, 8, 10, 12, 23, etc. Ce n'était pas là une contradiction: quoi de plus apprécié, chez nous, que le cheval et le chien, qui sont les aides et les compagnons de l'homme dans tous ses travaux? Et cependant, comme aliment, leur chair nous inspire du dégoût.

II. *Origines de cette loi.* — La première origine historique de cette loi apparaît dès avant le déluge. Gen., vii, 2: « Prenez sept par sept de tous les animaux purs,... et un couple des animaux impurs. » Cf. vii, 8; viii, 20. C'est pour la première fois que nous rencontrons l'épithète d' « impur » appliquée à un animal. D'après sa nature, aucune espèce d'animal n'est immonde; nous voyons, au contraire, Gen., i, 20-25, qu'au cinquième et au sixième jour de la création, Dieu, après avoir créé les animaux de toute espèce, quadrupèdes, oiseaux, reptiles, etc., vit que « tout était bon ». Toutefois ce qui est bon d'une manière générale peut ne l'être pas sous tel ou tel rapport particulier; un animal peut être excellent pour la course, le travail, etc., mais sa chair, comme nourriture, peut être ou paraître nuisible; dans ce cas, il sera traité d'impur et d'immonde. Cette dénomination vient donc de l'appréciation de l'homme; et cette appréciation elle-même se forme, généralement, par l'observation faite des mœurs de l'animal. L'homme, remarquant dans tel animal des mœurs sensuelles, brutales, cyniques, ou bien, le voyant se nourrir d'aliments immondes et dégoûtants, comme de boue, de cadavres, etc., le croit naturellement impropre à servir de nourriture, et le qualifie d'impur. D'autres considérations, soit physiques, soit même morales ou religieuses, ont pu donner naissance à la même appréciation: par exemple, le souvenir du premier homme tenté et trompé par le serpent a pu contribuer à faire déclarer immonde toute la classe des reptiles.

Or ces différentes appréciations se formèrent et se développèrent dès avant le déluge, si bien qu'à cette époque reculée, il y avait déjà diverses catégories d'animaux qualifiés d'impurs. De là les expressions que nous avons relevées Gen., vii, 2, et viii, 20. Nous savons que plusieurs auteurs disent que Moïse a parlé ainsi « par anticipation »; cette opinion est déjà signalée par Alphonse Tostat, *Commentaria in Genesim,* vii, Venise, 1596, p. 39; d'après eux, Dieu aurait désigné à Moïse les espèces d'animaux dont il voulait sauver sept couples, et celles dont il ne voulait sauver qu'un couple; or, plus tard, du temps de Moïse, les premières espèces furent appelées pures, les autres, impures; en sorte que Moïse, publiant à ce moment son ouvrage que nous appelons la Genèse, a pu leur donner cette qualification. Mais cette explication paraît forcée; il serait bien étrange que précisément toutes les espèces, et celles-là seules, dont Dieu ne sauvait qu'un couple, fussent plus tard déclarées impures; il est plus naturel de penser que si Dieu ne voulut sauver du déluge qu'un couple des espèces impures, c'est que déjà, à cette époque, elles étaient regardées comme telles, et qu'ainsi un moins grand nombre d'individus de ces espèces pouvait suffire, les animaux impurs ne servant ni aux sacrifices, ni, en général, à l'alimentation. Cette opinion est soutenue par Pererius, *In Gen.,* vii, t. ii, p. 175; Cornelius a Lapide, *In Gen.,* vii, 2. Remarquons cependant qu'au point de vue de l'alimentation, les animaux impurs, avant Moïse, n'étaient pas défendus par une loi positive, puisque Dieu lui-même permet à Noé la chair de tous les animaux, Gen., ix, 4; ce n'était sans doute qu'une coutume pieuse, observée seulement dans les familles les plus fidèles au culte du vrai Dieu. Pererius, *In Gen.,* vii, t. ii, p. 175.

Après le déluge, la distinction des animaux purs et impurs s'accentua et se propagea. Nous la trouvons chez les Égyptiens, dès les temps les plus antiques; au temps où Joseph gouvernait l'Égypte, nous voyons, Gen., xliii, 32,

les Égyptiens refuser non seulement de manger les mêmes mets que les enfants de Jacob, mais même de les admettre à leur table, en sorte qu'il fallut dresser plusieurs tables séparées. Les Égyptiens s'abstenaient de la chair des animaux pour différents motifs, tantôt parce qu'ils étaient sacrés et les objets de leur culte, comme le bœuf, la brebis, la chèvre, tantôt parce qu'ils étaient regardés comme impurs; par exemple, la vache, la tourterelle, différents poissons. Porphyre, Περὶ ἀποχῆς (de l'abstinence), l. IV, § 7. Les prêtres égyptiens portaient le zèle plus loin encore. D'après Chérémon (dans Porphyre, endroit cité), ils s'abstenaient de tous les poissons, des oiseaux de proie, et des quadrupèdes qui n'ont pas de corne au pied, ou dont le sabot est entier ou divisé en plus de deux parties; plusieurs d'entre eux s'abstenaient de toute chair d'animal.

Nous trouvons dans les lois de Manou des prescriptions semblables à celles de Moïse : « Que tout Dwidja (Indien « régénéré », initié) s'abstienne des oiseaux carnivores sans exception, des oiseaux qui vivent dans les villes, des quadrupèdes au sabot non fendu, excepté ceux que permet la Sainte Écriture (les Védas), de l'oiseau appelé *tittibha*, du moineau, du plongeon, du cygne, du coq de village, du pivert, du perroquet, des oiseaux qui frappent avec le bec, des oiseaux palmipèdes..., de la chair du héron, du corbeau, des animaux amphibies mangeurs de poissons, des porcs apprivoisés, etc. (Lois de Manou, l. v, st. 11-14, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1841, p. 379.)

La distinction des animaux purs et impurs était aussi connue des Arabes. Les anciens Arabes ne mangeaient jamais de viande de porc. G. Sale, *Observations sur le mahométisme*, sect. v, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, p. 515. Aussi Mahomet s'empressa-t-il de reproduire, et plusieurs fois, cette défense dans le Koran, II, 168; v, 4; VI, 146; XVI, 116. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, t. I, p. 250-251 de la traduction française, donne une longue liste des animaux regardés comme impurs par les Arabes, au moins dans plusieurs régions de l'Arabie. D'après Plutarque, Συμπόσιον, *Festin des sept Sages*, VIII, q. 8, les Syriens et les Grecs s'abstenaient de poisson. César dit que les anciens Bretons regardaient comme impurs le lièvre, la poule et l'oie, et s'abstenaient de leur chair. *De bello Gallico*, v, 12, édit. Lemaire, Paris, 1819, t. I, p. 184. La distinction des animaux purs et impurs se trouvant ainsi chez un grand nombre de peuples, il n'est pas étonnant que nous la rencontrions aussi chez les Hébreux.

III. *Motifs de cette loi.* — Que s'est proposé Moïse, ou plutôt Dieu lui-même, en faisant cette distinction au point de vue de l'alimentation? Le grand nombre d'opinions qui se sont produites sur ce point parmi les savants montre l'intérêt qu'a provoqué cette partie de la législation mosaïque, mais aussi la difficulté qu'il y a à l'éclaircir.

Quelques auteurs, par exemple, von Bohlen, *In Gen.*, VII, 2, ont dit que cette distinction entre les animaux reposait sur une conception dualiste ou manichéenne de la création. Cette explication est inadmissible, puisque Moïse lui-même, qui fait cette distinction, reconnaît que toute la création était bonne, et particulièrement les animaux. Gen., I, 21, 25.

D'autres ont dit que la chair de certains animaux souillait l'âme humaine directement, immédiatement, et par elle-même, et que pour cela Moïse les avait interdits. Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus*, La Haye, 1686, lib. I, c. v, sect. I, p. 76-77, attribue cette opinion à différents auteurs, surtout juifs. Cf. Bertramus, *De Republica Hebræorum*, Leyde, 1641, p. 347 et suiv. Nous ne nous arrêtons pas à réfuter cette opinion. Cf. Matth., XV, 11-20; Marc, VII, 15.

D'autres prétendent que ces animaux souillent l'âme, au moins indirectement, c'est-à-dire en développant dans les corps certaines dispositions morbides, qui donnent naissance à certains vices, et par suite à certains péchés; ainsi la chair d'un animal voluptueux fera naître dans l'homme des instincts sensuels; la chair d'un animal vindicatif développera dans l'homme l'instinct de la colère. Voilà pourquoi, disent-ils, Moïse a défendu tels ou tels animaux qu'il pensait être plus ou moins dangereux sous ce rapport. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 203, t. IV, p. 200, signale et combat cette explication. Sans doute l'alimentation peut avoir une certaine influence générale sur le tempérament physique et par suite sur le moral; mais, comme le prouve l'expérience, cette influence ne peut aller jusqu'à communiquer à l'homme les vices de l'animal dont il se nourrit. Si les Arabes sont enclins à la vengeance, ce n'est pas parce qu'ils mangent de la chair de chameau, animal très vindicatif, mais plutôt par fierté traditionnelle; les peuples du sud de l'Europe sont très vindicatifs, et ne mangent d'aucun animal signalé spécialement pour ce vice. Nous mangeons de plusieurs animaux défendus aux Juifs; on ne voit pas quels vices cette nourriture autrefois prohibée développe en nous.

D'après Origène, le but de Moïse a été d'éloigner les Hébreux de l'idolâtrie, en déclarant impurs les animaux que les Égyptiens regardaient comme « divinatoires », parce qu'ils étaient employés par leurs prêtres à la divination. *Contra Celsum*, IV, 93, t. XI, col. 1171. Cette explication n'est guère plausible; Moïse, voulant provoquer le mépris des Hébreux pour ces animaux vénérés par les Égyptiens, n'avait pas besoin de les déclarer impurs; il aurait atteint le même but, en permettant aux Hébreux de faire cuire ces animaux et de se les mettre sous la dent. C'est ce qu'il fit pour d'autres animaux encore plus vénérés par les Égyptiens : le bœuf, le bélier, etc., adorés en Égypte et rôtis en Israël.

Théodoret accepte et développe l'opinion d'Origène. D'après lui, Dieu, prévoyant la stupide idolâtrie dans laquelle tomberaient les hommes en allant jusqu'à adorer des animaux, voulut préserver de cette folie les Hébreux : en conséquence, il leur permit de manger la chair des animaux, afin qu'ils ne fussent pas portés à adorer ce qu'ils mangeraient; et même il en déclara plusieurs espèces impures, afin qu'ils conçussent pour elles encore plus de mépris. *In Gen.*, q. 55, t. LXXX, col. 158; *In Lev.*, q. 1, t. LXXX, col. 299. Quoique cette interprétation soit ingénieuse, et qu'il puisse y avoir en elle quelques parcelles de vérité, cependant la distinction des animaux purs et impurs ne paraît pas suffisamment expliquée, attendu qu'il y a, dans la catégorie des impurs, bien des animaux qui n'ont jamais été adorés chez les Égyptiens, ni ailleurs.

Plusieurs auteurs disent que, par cette distinction des aliments, Moïse voulait morigéner et mater le peuple hébreu, toujours prêt au murmure et à la révolte, et lui donner ainsi fréquemment l'occasion de pratiquer l'obéissance, la tempérance, etc. Cf. Cornelius a Lapide, *In Lev.*, XI, 2. Cette explication a le tort de convenir, non seulement à la loi qui nous occupe, mais encore à toute la législation mosaïque. En expliquant tout, elle n'explique rien.

Un bon nombre d'auteurs ecclésiastiques, et même de Pères de l'Église donnent à cette loi de Moïse une explication symbolique. Les animaux qu'il interdit représentent différents vices, contre lesquels il prémunit les Hébreux; ainsi le porc désigne l'impureté; le cygne, l'orgueil; les oiseaux de proie, le vol et la rapine; le lièvre, la pusillanimité, etc., etc. C'est l'explication que le grand prêtre Éléazar donnait aux envoyés de Ptolémée Philadelphe (284-247), si l'on peut en croire les extraits d'Aristée que nous a conservés Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 9, t. XXI, col. 626-635. C'est aussi l'explication que donne l'auteur de la lettre attribuée à saint Barnabé; voir surtout le chapitre X. *Opera Patrum apostolicorum*, édit. Funk, Tubingue, 1881, p. 31-35. Novatien entre sous ce rapport dans des détails minutieux, et assigne à chaque animal interdit le vice qu'il est chargé de personnifier. Novatien, *De Cibis judaicis*, c. III, t. III, col. 356 et suiv. Cf. Clément

d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 10, t. VIII, col. 498 et suiv.; S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, IX, *circa finem*, t. LXXVI, col. 983 et suiv.; S. Augustin, *Cont. Adimantum*, XV, 1, t. XLII, col. 152; Bède, *In Lev.*, XI, t. XCI, col. 345. Tout le monde sait combien cette interprétation symbolique était en vogue dans les premiers siècles de l'Église, surtout dans l'école judéo-alexandrine. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* Paris, 1890, t. I, p. 299 et suiv., p. 313 et suiv. Voir ALEXANDRIE 2. Mais de même que, dans les faits historiques, la signification allégorique n'exclut pas, et, au contraire, suppose l'explication littérale; ainsi, dans la loi, l'interprétation symbolique, non seulement n'exclut pas, mais au contraire suppose l'interprétation littérale. Moïse a pu avoir pour but, dans ses lois sur les animaux impurs, d'éloigner son peuple de certains vices; mais pourquoi, voulant atteindre ce but, a-t-il choisi comme moyen un procédé symbolique? Et pourquoi, de tous les procédés symboliques qui pouvaient se présenter à son esprit, a-t-il préféré celui dont il s'agit, c'est-à-dire la distinction des animaux en deux catégories? C'est ce que ne dit pas l'explication allégorique, et c'est pourquoi, si elle a du vrai, elle n'est pas complète.

Voici, croyons-nous, les deux buts principaux que Moïse s'est proposés dans ses lois sur la distinction des animaux par rapport à l'alimentation. D'abord il a voulu séparer plus complètement son peuple des idolâtres au milieu et à côté desquels il devait vivre, et lui imprimer ainsi un caractère de sainteté qui le grandirait à ses propres yeux. Le but principal de la législation mosaïque a été de conserver dans Israël le culte du vrai Dieu, et par conséquent de le détourner à tout prix de l'idolâtrie. Le moyen général pris par Moïse pour atteindre ce but a été de « séparer » les Israélites des peuples idolâtres qui étaient leurs voisins. Remarquons que Dieu lui-même, dans le même but, a séparé physiquement son peuple de tous ses voisins, en le cantonnant dans un petit pays environné de toutes parts soit par la mer, soit par des rivières, soit par des montagnes ou des déserts. Cette séparation physique, quoique efficace, ne suffisait pourtant pas, soit parce que, après tout, les Israélites ou les étrangers pouvaient franchir la barrière qui les séparait, soit parce que des étrangers idolâtres vivaient au milieu même des Israélites ou dans un voisinage très rapproché. Jud., II, 3; 20-23; III, 1-5. Il fallut donc, outre la séparation physique, une séparation morale. Or, un des moyens, parmi beaucoup d'autres, de cette séparation morale, c'est la loi dont nous parlons. Afin de rendre plus difficiles, plus rares, et moins intimes les relations de son peuple avec les idolâtres, ses voisins, Moïse lui défend de manger de plusieurs espèces d'animaux dont pouvaient manger ces idolâtres; il déclare ces animaux, au point de vue de l'alimentation, impurs et exécrables; il ne veut pas que les Israélites en souillent leur corps et leur âme. Lev., XI, 43. Aussi, c'est cette idée de séparation, et, en conséquence, de sainteté, qui se manifeste chaque fois que Dieu propose cette loi à son peuple : « Je suis, leur dit-il, le Seigneur votre Dieu, qui vous ai séparés de tous les peuples; séparez donc aussi vous-mêmes les animaux impurs de ceux qui sont purs... Ainsi vous serez saints, parce que je suis saint, moi, le Seigneur, et que je vous ai séparés de tous les peuples, afin que vous fussiez à moi. » Lev., XX, 25-26. Cf. Deut., XIV, 2-3.

Quelques auteurs, par exemple, Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* Berlin, 1853, k. 28, p. 251, trouvent étrange ce moyen de séparer un peuple de ceux qui l'environnent. Oui, peut-être ce moyen paraît étrange, quand on raisonne d'après nos mœurs actuelles, qui ne mettent d'autres limites à notre liberté de manger de toute espèce de viandes que celles qui sont posées par l'hygiène et les instincts de la nature; mais quand on se transporte dans les temps et dans les lieux où vivaient les Israélites, ce moyen, au contraire, paraît tout naturel, puisqu'il était, comme nous l'avons vu, dans les idées et les goûts des peuples environnants, et dans les traditions du peuple hébreu lui-même.

Quant à l'efficacité de ce moyen de séparation morale, elle est hors de doute. Il est certain que c'est surtout à table que se forment, se maintiennent, et se développent les relations, principalement les relations d'amitié. Quand les habitants d'un pays, par suite des prescriptions alimentaires qui les régissent, ne peuvent ni recevoir à leur table les habitants du pays voisin, ni accepter d'invitation chez eux, l'intimité est à peu près impossible entre eux. Ils auront, pour le commerce, l'industrie, les rapports indispensables qu'exige la nature des contrats ou des marchés dont l'occasion se présente; mais tout se bornera là; il n'y aura pas, ou presque pas, d'influence morale réciproque, et chacun des deux peuples gardera sa tradition, ses coutumes, ses mœurs. Ces réflexions sont confirmées par l'expérience. Le but que Moïse s'est proposé a été atteint; nous pourrions même dire qu'il a été dépassé. Les Juifs sont restés séparés des païens leurs voisins; ils n'ont eu avec eux que les rapports nécessaires; les rapports plus intimes leur paraissaient prohibés; ils disaient ouvertement qu'il leur était défendu d'avoir commerce avec les étrangers, de manger avec eux, etc. Act., X, 28; XI, 3. Notre-Seigneur lui-même, qui mangea quelquefois avec des publicains, ne put échapper au blâme des Juifs. Marc, II, 16; Luc, XV, 2. Bien plus, mettant le comble à l'exagération, les Juifs sont allés jusqu'à regarder comme immondes, non seulement les aliments des païens, mais les païens eux-mêmes, en sorte que, à leurs yeux, le contact physique avec ceux-ci faisait encourir une impureté légale. C'est pourquoi les Juifs, le jour de la mort de Notre-Seigneur, ne veulent pas entrer dans le prétoire de Pilate, afin de ne pas se souiller. Joa., XVIII, 28.

Aussi les Gentils, mis, pour ainsi dire, au ban de la société par les Juifs, leur rendent volontiers la pareille, et signalent, non sans une pointe d'ironie, leur isolement volontaire. C'est ce que nous voyons, par exemple, dans le 3e livre (historique, quoique non canonique) des Machabées, ch. III. C'est ce que nous lisons aussi dans Philostrate, *De Vita Apollonii Thyanæi*, V, 2 : « Les Juifs, dit-il, dès l'antiquité, se sont séparés non seulement des Romains, mais encore de tout le genre humain; car ils ont imaginé un genre de vie si séparé, qu'ils n'ont rien de commun avec personne, ni la table, ni la prière, ni les sacrifices. » Beaucoup d'écrivains signalent cette tendance des Juifs à vivre séparés de tout le monde. Tacite, *Hist.*, V, 5; Justin, *Hist.*, XXXVI, 2. Les écrits de Josèphe font souvent allusion à cette aversion des Gentils contre les Juifs, occasionnée par la « vie séparée » de ceux-ci; voir surtout *Cont. Apion.*, II, 36, etc. Cf. Selden, *De Jure naturali,* Wittenberg, 1770, II, 5, p. 177-179. Ainsi les Juifs avaient exagéré la portée de la loi de Moïse sur la distinction des aliments; mais cela n'en montre que mieux l'efficacité de cette prescription par rapport au but que se proposait leur législateur. Ce but de Moïse, dans la loi qui nous occupe, est bien exposé par Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 203, t. IV, p. 193-200, dont les conclusions sont suivies par Rosenmüller, *In Lev.*, XI, 1.

Le second but principal des prescriptions de Moïse sur la distinction des animaux, c'est l'hygiène. On a prétendu que Moïse, dans les prescriptions dont il s'agit, n'avait tenu aucun compte de l'hygiène et qu'il avait sacrifié à un vain symbolisme la santé publique d'Israël. C'est le contraire qui est vrai. Les hommes les plus compétents dans la science médicale s'accordent à reconnaître que, non seulement aucune des prescriptions mosaïques sur l'alimentation n'est opposée aux règles de l'hygiène, mais, au contraire, que toutes favorisent singulièrement la santé publique et sont très propres à prévenir les maladies, qui pourraient être si fréquentes dans la partie de l'Orient habitée par les Juifs. Voici ce que dit, à ce sujet, le Dr Guéneau de Mussy : « Moïse ne s'est pas contenté de jeter les bases de l'hygiène sociale; il est entré dans des détails

plus intimes qui nous font admirer la sagacité de ses observations et la sagesse de ses préceptes. Pour l'alimentation, il indique avec soin les animaux dont il sera permis de faire usage. Cette idée des maladies parasitaires et infectieuses, qui a conquis une si grande place dans la pathologie moderne, paraît l'avoir vivement préoccupé ; on peut dire qu'elle domine toutes ses prescriptions hygiéniques. Il exclut du régime hébraïque les animaux qui sont particulièrement envahis par des parasites, et spécialement le porc. Le lièvre et le lapin seraient passibles du même reproche, d'après le Dr Leven ; ils sont interdits ; c'est dans le sang que circulent les germes ou les spores d'un grand nombre de maladies infectieuses : les animaux doivent être saignés avant d'être apprêtés pour servir à l'alimentation. » *Étude sur l'hygiène de Moïse,* dans F. Vigouroux, *Livres Saints et la critique,* Paris, 1887, t. III, p. 617.

Ces observations sont confirmées par le Dr Isambert : « En Orient surtout, les règles de l'hygiène ont été formulées, dès les temps les plus anciens, par les législateurs religieux, Moïse et Mahomet. La purification personnelle, la fréquence des ablutions, l'abstinence de vin et de certaines viandes, érigées en préceptes religieux, sont des règles hygiéniques dont la valeur est incontestable... L'alimentation ne demande pas des précautions moins grandes. C'est pour n'avoir rien voulu changer à leurs habitudes européennes, pour n'avoir pas voulu renoncer à l'usage des viandes fortes et des graisses, à l'usage des boissons fermentées, que tant d'Européens succombent en Afrique et dans les Indes. Boire du vin pur, manger des viandes fortes avant que les chaleurs de la journée soient passées, c'est s'exposer à rester tout le jour dans un état d'apathie, de torpeur, de dyspepsie et de congestion qui amènera les accidents les plus graves, s'il se prolonge ; bientôt les digestions s'altéreront ; les diarrhées, les entérites et les maladies du foie surviendront. Manger très légèrement le matin, des œufs, des viandes blanches, ne boire que de l'eau, ou du vin coupé en petite quantité, sont des règles dont il ne faudra pas se départir quand on voyage dans la saison chaude... Quant aux aliments gras, quant à la viande de porc, quant aux alcooliques proprement dits, nous croyons qu'il faut positivement y renoncer dans les pays chauds. » Dr Isambert, *Itinéraire de l'Orient,* t. III, *Syrie, Palestine,* édit. 1887, introd., p. XXX-XXXI.

Du reste, la seule expérience confirme la vérité de notre proposition. Aujourd'hui encore, après tant de siècles, quelle conduite tient-on, par rapport à la nourriture animale, dans ce même pays pour lequel Moïse a donné ses lois ? Les Juifs n'y comptent plus que pour une très faible minorité ; mais à leur place sont les Arabes ou Syriens, qui composent la plus grande partie de la population. Que font les Arabes au point de vue de la nourriture ? Ils suivent à peu près les mêmes règles qu'a tracées Moïse ; leur nourriture est surtout végétale : ils ne mangent guère que les animaux que mangeaient les Hébreux du temps de Moïse et des Juges, c'est-à-dire la chèvre, le mouton, le poulet, le bœuf ; ils s'abstiennent en général des animaux que Moïse avait déclarés impurs. Le porc surtout, sous toutes ses formes, est banni de leur table ; s'ils touchent quelquefois à la chair du chameau et du lièvre (prohibés par Moïse), c'est de loin en loin et tout à fait exceptionnellement. Tel est le régime qu'une expérience plus de quarante fois séculaire a fait adopter aux Arabes comme étant le mieux approprié aux conditions climatériques de la Syrie ; c'est, dans ses lignes principales, et même dans la plupart des détails, le même qu'a prescrit Moïse aux Hébreux.

Il est tellement évident que Moïse a tenu grand compte de l'hygiène dans ses prescriptions, que ce point a été reconnu et affirmé depuis de longs siècles par les meilleurs auteurs. Cf. Anastase le Sinaïte, *Quæst. de variis argum.,* q. 26, t. LXXXIX, col. 55 ; Maimonide, *More Nebochim,* traduction latine de Buxtorf, Bâle, 1629, part. III, c. XLVIII, p. 495 ; Grotius, *In Lev.,* XI, 2 ; Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 203, t. IV, p. 197-198 ; Rosenmüller, *In Lev.,* XI. Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* k. 28, p. 251-253, donne à cette raison une telle importance, qu'il la regarde comme la seule qui ait dirigé Moïse ; ce sentiment est exagéré. Moïse, nous l'avons dit, a été guidé par d'autres motifs ; cf. Bloch, *La foi d'Israël,* Paris, 1859, p. 262 et suiv. ; toutefois l'opinion de cet auteur protestant montre que, dans son esprit, les prescriptions alimentaires de Moïse sont en parfaite harmonie avec les règles de l'hygiène.

La raison hygiénique est plus manifeste encore pour certains animaux ; par exemple, pour le porc. Les médecins et les explorateurs s'accordent à dire que la viande de porc est très insalubre en Orient, et spécialement dans la Syrie et la Palestine. Depuis de longs siècles, les auteurs, parmi les raisons qu'ils allèguent de la prohibition de la chair de porc, signalent, comme une des principales, l'insalubrité de cette viande. Tous les rabbins juifs assignent cette cause ; ils disent que la chair de porc favorise le développement de la lèpre, qui est endémique en Syrie, ou oppose à sa guérison un obstacle insurmontable ; de là, chez eux, l'axiome hygiénique : « Qui mange du porc, s'expose à la lèpre » (cité dans Bochart, *Hierozoicon,* Leyde, 1692, t. I, p. 699). Maimonide assigne aussi cette cause, *More Nebochim,* p. 495. Les auteurs plus récents sont du même avis : Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 203, t. IV, p. 197-198 ; Rosenmüller, *In Lev.,* XI, 1, 7, etc. Aussi la plupart des peuples orientaux s'abstiennent de la chair de cet animal. Pour les Égyptiens, nous avons comme témoins : Hérodote, II, 47 ; Élien, *De animal.,* X, 16, *Opera,* Zurich, 1556, p. 214 ; Josèphe, *Cont. Apion.,* II ; pour les Arabes, Pline, *H. N.,* VIII, 52 ; S. Jérôme, *Cont. Jovin.,* II, 7, t. XXIII, col. 294 ; le *Koran,* VI, 146, etc. ; voir aussi, pour les Arabes avant Mahomet, G. Sale, *Observations sur le mahométisme,* sect. V, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient,* Paris, 1841, p. 515 ; pour les Phéniciens, Hérodien, *Hist.,* V, *In Heliogabalum,* édit. H. Estienne, 1581, p. 122 ; pour les Indiens, les lois de Manou, V, 4, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient,* p. 379.

IV. *Contact prohibé du cadavre des animaux impurs.* — Nous avons dit que la loi sur les animaux impurs regardait surtout l'alimentation ; elle visait encore, accessoirement, le contact du cadavre de ces animaux. Voici le résumé de ces prohibitions : 1° Pour les quadrupèdes impurs, le contact de leur cadavre est défendu, Lev., XI, 26-28 ; quiconque viole cette loi est souillé (d'une impureté légale) ; si on touche simplement le cadavre, l'impureté cesse d'elle-même le soir du même jour ; mais, si on l'a porté, un lavage des vêtements est, de plus, nécessaire. 2° Pour les poissons et les oiseaux, le législateur ne dit que deux mots, Lev., XI, 11, 13 : « Vous éviterez leurs cadavres ; » ce qui s'entend, comme ci-dessus, sous peine de souillure légale. 3° Pour les insectes ailés, dont il est question Lev., XI, 20-23, le législateur s'étend plus longuement, 24-25 ; ce sont, du reste, les mêmes sanctions que pour les cadavres des quadrupèdes, avec la distinction entre celui qui les touche et celui qui les porte. 4° Moïse insiste sur les reptiles, Lev., XI, 31-38 ; le contact de leurs cadavres souille, non seulement les personnes, dans le sens déjà signalé, mais encore les choses ; ici le législateur énumère : les instruments de ménage, surtout s'ils sont d'argile ; les aliments et les boissons, l'eau, le lait, l'huile, etc. ; les fours, c'est-à-dire ces petits fours portatifs si communs en Orient ; toutefois les fontaines, citernes et autres masses d'eau considérables n'étaient pas souillées ; quant aux grains des céréales, destinés à servir de semence, s'ils étaient secs, ils n'étaient pas souillés par le contact en question ; s'ils étaient mouillés, ils étaient souillés. Comme on le voit par ce seul énoncé, ce sont là surtout, sans exclure le but moral que se propose Moïse, des prescriptions d'hygiène et de propreté ; tous les inter-

prêtes ont admiré la sagesse et la prévoyance du législateur hébreu, qui a ainsi épargné bien des maladies à son peuple, et procuré d'une manière si efficace la conservation et le développement de la santé publique. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 205, t. IV, p. 207 et suiv.

Quant à la sanction de toutes ces prescriptions sur les animaux impurs, au point de vue de l'alimentation et du contact, Moïse n'en marque pas de spéciale; il faut par conséquent appliquer les règles générales dont il est question Num., XV, 22-31, et Lev., IV-VII.

V. *La loi sur les animaux impurs dans le Nouveau Testament.* — La loi sur les animaux impurs se rattache à la partie « cérémoniale » du droit mosaïque, à cause de son but, qui était de donner aux Hébreux un caractère de sainteté extérieure, en les séparant des autres nations. En conséquence, cette loi spéciale subit le sort du droit cérémonial mosaïque. Ce droit fut abrogé, suivant la meilleure opinion, non à la mort ou à l'Ascension de Notre-Seigneur, mais le jour de la Pentecôte, où fut donnée solennellement la loi nouvelle. Toutefois ce droi tne fut pas abrogé tout d'un coup, mais il cessa peu à peu d'obliger, à mesure que la loi nouvelle, par la promulgation qui en était faite par les Apôtres, commençait à devenir obligatoire. De plus, lors même que le droit cérémonial cessa d'obliger, il ne fut pas pour cela interdit; ainsi que disent les théologiens, la loi ancienne était « morte, mais non cause de mort », *mortua, non mortifera.* Aussi, bon nombre de Juifs, surtout les plus zélés, l'observaient encore, « comme pour enterrer avec honneur la Synagogue, » suivant l'expression de saint Augustin, *Epist.* LXXXII *ad Hieronym.*, 16, t. XXXIII, col. 282. Nous avons en ces quelques lignes l'explication de tout ce qui est dit, dans le Nouveau Testament, sur les prescriptions qui concernent les animaux impurs.

1° *Ces prescriptions n'obligent plus.* Saint Paul le déclare nettement : « Je sais, et j'en ai la pleine confiance dans le Seigneur Jésus, aucun aliment n'est profane, κοινόν, ou impur par lui-même. » Rom., XIV, 14. Cf. Rom., XIV, 20; Col., II, 16, 20 21; I Tim., IV, 1-5; Hebr., IX, 9. C'est aussi un des sens de la vision de saint Pierre. Act., X. Le prince des Apôtres voit descendre du ciel une grande toile nouée aux quatre coins, et remplie de toutes sortes d'animaux impurs; une voix lui dit : « Lève-toi, Pierre, tue et mange. » Pierre répond : « Je n'ai garde, Seigneur; car je n'ai jamais rien mangé d'impur ni de souillé. » La voix reprend : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le tiens pas pour impur. » Et ceci se répète jusqu'à trois fois. Sans doute ces dernières paroles ont un sens plus étendu et plus élevé; elles signifient que les Gentils ne sont plus des profanes, et que Dieu les appelle à son Église et à la grâce du Saint-Esprit, aussi bien que les Juifs, ainsi que Pierre le comprit bientôt, Act., XI; mais ce sens plus large n'empêche pas le sens littéral, il le suppose au contraire; Dieu déclarait donc, d'une manière solennelle, que la loi sur les animaux impurs avait cessé.

2° *A cette règle générale, saint Paul mettait deux exceptions :* l'une, dans le cas d'une conscience faible et mal formée, qui regardait encore l'ancienne loi comme obligatoire, Rom., XIV, 2; l'autre, dans le cas de scandale. Les chrétiens éclairés, sachant que la loi n'existait plus, pouvaient, généralement, ne pas l'observer; mais si cette manière d'agir devait scandaliser leurs frères, saint Paul veut qu'ils observent la loi. Rom., XIV, 14-23. Ces deux exceptions sont évidentes et fondées sur le droit naturel et divin.

3° *Quoique la loi fût abrogée, beaucoup de Juifs l'observaient encore.* Nous en avons la preuve dans les paroles mêmes de saint Pierre que nous avons citées; la loi avait cessé le jour de la Pentecôte qui suivit l'ascension du Sauveur; environ dix ans après, saint Pierre déclare qu'il n'a jamais rien mangé d'impur. Act., X, 14. Saint Jacques, évêque de Jérusalem, observait également cette loi, et même allait beaucoup plus loin, puisqu'il suivit jusqu'à sa mort le genre de vie des Nazaréens. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 198. Des milliers de Juifs, devenus chrétiens, demeuraient fidèles à la loi et à toutes ses observances. Act., XXI, 20. Le motif qui les inspirait, c'était l'honneur de la Synagogue, et un respect religieux pour ces antiques usages, imposés par le Dieu de leurs pères. Saint Paul lui-même observait quelquefois cette loi, Act., XXI, 24, pour des motifs encore plus élevés, « afin qu'en se faisant Juif avec les Juifs, il les gagnât tous à Jésus-Christ. » I Cor., IX, 20-21.

VI. *Énumération des animaux impurs.* — Il nous reste à dresser la liste des animaux impurs, telle que nous la trouvons Lev., XI, et Deut., XIV, 3-21; nous y joindrons l'indication de quelques animaux purs que le législateur a notés expressément, Deut., XIV, 4-5, peut-être pour écarter des difficultés. Moïse divise, comme dans le récit de la création, les animaux en quatre catégories : les quadrupèdes, les animaux aquatiques, les animaux aériens, les reptiles.

Première catégorie : quadrupèdes. — Sont « purs » les quadrupèdes qui réunissent ces deux conditions : avoir la corne du pied complètement fendue, et ruminer. Tous les quadrupèdes qui manquent de ces conditions ou de l'une d'elles sont « impurs »; à plus forte raison, ceux qui n'ont pas de corne au pied, et marchent « comme sur des mains », Lev., XI, 27, tels que le chien, le chat, le lion, etc. Pour comprendre la première condition, remarquons que Moïse distingue entre corne ou sabot simplement divisé, et sabot complètement fendu, si bien qu'il distingue des animaux qui ont le sabot divisé, mais non complètement fendu. Lev., XI, 4, 7, 26, etc. Le chameau, par exemple, a le sabot divisé en haut, mais en bas les deux parties sont réunies et n'en font qu'une; il manque donc de la première condition. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, Londres, 1663, lib. I, c. II, p. 6. Quant à la rumination, elle s'entend moins dans le sens scientifique, qu'au point de vue du langage populaire : ce qui convenait beaucoup mieux au but que se proposait Moïse, qui était de marquer par une note extérieure et facile à reconnaître, les animaux qu'il était permis ou défendu de manger; ainsi le daman, *šâfan*, et le lièvre, *'arnébéṭ*, sont présentés par Moïse, Lev., XI, 5-6, comme ruminants; au fond, ils n'appartiennent pas à cette espèce, n'en ayant pas l'estomac; mais les mouvements qu'ils exécutent constamment avec les mâchoires et les lèvres leur donnent l'aspect d'animaux qui ruminent. Moïse applique ensuite la règle générale aux quadrupèdes les plus communs parmi les Hébreux.

Quadrupèdes purs. — Il en signale dix. Deut., XIV, 4-5.

1. *šôr;* Septante : μόσχος ἐκ βοῶν; Vulgate : *bos;* le bœuf.
2. *šêh keśâbîm* (littéralement : *pecus agnorum*); Septante : ἀμνὸς ἐκ προβατῶν; Vulgate : *ovis;* la brebis.
3. *šêh 'izzîm* (littéralement : *pecus caprorum*); Septante : χίμαρος ἐξ αἰγῶν; Vulgate : *capra;* la chèvre.

Ces trois animaux étaient, si l'on peut parler ainsi, dans un degré supérieur de pureté, étant destinés, et eux seuls, aux sacrifices.

4. *'ayyâl;* Septante : ἔλαφος; Vulgate : *cervus;* le cerf commun.
5. *ṣebî;* Septante : δορκάς; Vulgate : *caprea;* la gazelle (espèce d'antilope, l'antilope dorcas).
6. *yaḥmûr;* les Septante n'ont pas traduit ce mot; Vulgate : *bubalus.* Identification douteuse : bubale; daim.
7. *'aqqô;* les Septante n'ont pas traduit ce mot; Vulgate : *tragelaphus.* Identification douteuse : chevreuil; bouquetin.
8. *dišôn;* Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus;* l'antilope addax.
9. *te'ô;* Septante : ὄρυξ; Vulgate : *oryx;* l'antilope oryx.
10. *zémér;* Septante : χαμηλοπάρδαλις; Vulgate : *camelopardalus.* Identification douteuse : chamois; girafe; plutôt mouflon à manchettes.

Quadrupèdes impurs. — Moïse en signale quatre. Lev., XI, 4-8; Deut., XIV, 7-8.

1. *gâmâl;* Septante : κάμηλος; Vulgate : *camelus;* le chameau.

2. *šâfân;* Septante : χοιρογρύλλος; Vulgate : *chærogryllus.* Identification douteuse : porc-épic ou hérisson; lapin; *mus jaculus;* plutôt le daman.

3. *'arnébét;* Septante : δασύπους; Vulgate : *lepus;* le lièvre.

4. *ḥăzîr;* Septante : ὗς; Vulgate : *sus;* le porc.

Deuxième catégorie : animaux aquatiques. — Ici Moïse se contente de donner la règle générale et ne fait aucune application particulière. D'après Lev., XI, 9-12, sont purs les animaux aquatiques qui ont tout à la fois des nageoires et des écailles. Sont impurs ceux qui manquent des unes ou des autres. Ces conditions s'appliquent également aux poissons d'eau douce, et aux poissons d'eau salée. On peut donc regarder comme impurs tous les cétacés, puis les anguilles, les raies, etc.

Troisième catégorie : animaux aériens. — Moïse divise cette catégorie en deux sections : les bipèdes ou oiseaux proprement dits, et ceux qui ont quatre pieds ou plus.

Première section : oiseaux. — Pour cette section, Moïse ne donne aucune règle générale; il signale vingt et un oiseaux comme impurs, laissant entendre que les autres sont purs. Il en dresse deux listes : Lev., XI, 13-19; Deut., XIV, 12-18. Ces deux listes sont identiques, sauf un oiseau de plus que renferme la liste du Deutéronome, et qu'ainsi Moïse a ajouté à la première liste. Voici les vingt et un oiseaux impurs, en suivant l'ordre du Lévitique :

1. *néšer;* Septante : ἀετός; Vulgate : *aquila;* l'aigle; d'après quelques auteurs, ce serait le griffon, espèce de vautour. En réalité, le mot *néšer* désigne quelquefois le griffon.

2. *péréš;* Septante : γρύψ; Vulgate : *gryps.* Identification douteuse : aigle pêcheur; griffon.

3. *'oznîyâh;* Septante : ἁλιαίετος; Vulgate : *haliæetus;* l'aigle de mer ou aigle-pêcheur.

4. *dâ'âh;* Septante : γύψ; Vulgate : *milvus;* le milan.

5. *'ayyâh;* Septante : ἴκτιν : Vulgate : *vultur.* Identification douteuse : faucon; épervier.

6. *'ôréb;* Septante : κόραξ; Vulgate : *corvus;* le corbeau.

7. *bat hayya'anâh* (littéralement : « la fille des cris »); Septante : στρουθός; Vulgate : *struthio;* l'autruche.

8. *ṭaḥmâs;* Septante : γλαῦξ; Vulgate : *noctua.* Identification douteuse : coucou; hirondelle; plutôt le hibou.

9. *šâḥaf;* Septante : λάρος; Vulgate : *larus.* Identification douteuse : probablement la mouette.

10. *nêṣ;* Septante : ἱέραξ; Vulgate : *accipiter;* l'épervier ou le faucon.

11. *kôs;* Septante : νυκτίκοραξ; Vulgate : *bubo.* Identification douteuse : chat-huant; chevêche, etc.

12. *šâlâk;* Septante : καταρράκτης; Vulgate : *mergulus.* Identification douteuse : plongeur; plutôt le cormoran commun.

13. *yanšuf;* Septante : ἶβις; Vulgate : *ibis.* Identification douteuse : grand-duc; ibis.

14. *ṭinšémét;* Septante : κύκνος; Vulgate : *cygnus.* Identification douteuse : ibis; cygne; porphyrion.

15. *qâ'ât;* Septante : πελεκάν; Vulgate : *onocrotalus;* le pélican.

16. *râḥâm;* Septante : πορφυρίων; Vulgate : *porphyrio.* Identification douteuse : porphyrion; vautour égyptien.

17. *ḥăsîdâh;* Septante : ἐρωδιός; Vulgate : *herodio.* Identification douteuse : héron; cigogne.

18. *'ănâfâh;* Septante : χαραδριός; Vulgate : *charadrion.* Identification douteuse : pluvier doré; héron.

19. *dûkîfat;* Septante : ἔποψ; Vulgate : *upupa;* la huppe immonde.

20. *'ăṭallêf;* Septante : νύκτερις; Vulgate : *vespertilio;* la chauve-souris, rangée parmi les oiseaux, conformément au langage vulgaire, quoiqu'elle ait quatre pieds.

21. *râ'âh,* Deut., XIV, 13; les Septante n'ont pas traduit ce mot; Vulgate : *ixion.* Identification douteuse : vautour; milan.

Deuxième section : insectes ailés. — Il s'agit des insectes ayant au moins quatre pieds, mais munis d'ailes. Il en est question Lev., XI, 20-25. Moïse les déclare tous impurs, sauf les insectes sauteurs, vers. 21, c'est-à-dire en général les sauterelles. Ceux-là sont purs; Moïse en signale quatre espèces :

1. *'arbéh;* Septante : βροῦχος; Vulgate : *bruchus.*
2. *sol'âm;* Septante : ἀττάκης; Vulgate : *attacus.*
3. *ḥargôl;* Septante : ὀφιομάχης; Vulgate : *ophiomachus.*
4. *ḥâgâb;* Septante : ἀκρίς; Vulgate : *locusta.*

Malgré la différence des noms, il est bien probable qu'ils ne désignent que des espèces de sauterelles; quelques auteurs croient que les quatre noms hébreux désignent plusieurs métamorphoses, par lesquelles passe la sauterelle, à l'instar des papillons.

Quatrième catégorie : reptiles. — Il en est question, Lev., XI, 29-38 et 41-42. Ce mot ne comprend pas seulement les animaux sans pattes qui rampent sur leur ventre, comme les serpents, mais encore ceux qui, ayant des pattes, les ont si petites, qu'ils paraissent ramper, comme les lézards. Les reptiles sont tous impurs; Moïse le déclare expressément au ŷ. 42, dont voici le sens exact, d'après l'hébreu : « Vous ne mangerez pas les reptiles, soit qu'ils se meuvent sur leur ventre, soit qu'ils se meuvent sur quatre pattes, soit qu'ils aient un plus grand nombre de pattes; ils sont tous abominables. » Cette défense générale n'empêche pas Moïse de signaler spécialement huit espèces de reptiles qui étaient plus communes chez les Hébreux :

1. *ḥôléd;* Septante : γαλή; Vulgate : *mustela.* Identification douteuse : belette; taupe.

2. *'akbar;* Septante : μῦς; Vulgate : *mus.* Identification douteuse : rat ou souris; gerboise.

3. *ṣab;* Septante : κροκόδειλος ὁ χερσαῖος; Vulgate : *crocodilus;* le crocodile terrestre, ou espèce de lézard très grand.

4. *'anăqâh;* Septante : μυγάλη; Vulgate : *mygale.* Identification douteuse : gecko (espèce de lézard); musaraigne.

5. *kôăḥ;* Septante : χαμαιλέων; Vulgate : *chamæleon.* Identification douteuse : caméléon; mais plutôt grenouille ou lézard.

6. *letâ'âh;* Septante : χαλαβώτης; Vulgate : *stellio.* Identification douteuse : stellion (espèce de lézard); salamandre.

7. *ḥômét;* Septante : σαῦρα; Vulgate : *lacerta;* le lézard des sables. D'après le Talmud, ce serait la limace ou l'escargot.

8. *ṭinšémét;* Septante : ἀσπάλαξ; Vulgate : *talpa;* très probablement le caméléon, malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate. S. MANY.

ANIS (Nouveau Testament : Ἄνηθον; Vulgate : *Anethum*). Ce mot ne se lit qu'une fois dans l'Écriture. Notre-Seigneur dit en saint Matthieu, XXIII, 23 : « Malheur à vous, scribes et pharisiens, qui payez la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, et qui négligez les préceptes de la loi. »

« Anis » désigne en français deux plantes différentes, ayant d'ailleurs des propriétés analogues et appartenant toutes deux à la famille des Ombellifères. Ces deux plantes sont : 1° Le *Pimpinella Anisum,* de Candolle; l'ἄνισον, de Dioscoride, III, 65. C'est une plante annuelle originaire du Levant et cultivée dans beaucoup de pays (fig. 149). Les fruits, appelés *anis vert,* donnent, à la distillation, de l'essence d'anis employée dans la médecine et dans la parfumerie. Les fruits eux-mêmes servent à faire des infusions carminatives.

2° L'*Anethum graveolens* de Linné (ἄνεθον de Dioscoride, III, 67), rangé par les botanistes actuels dans *le genre Peucedanum.* C'est une plante annuelle dressée, glauque, à feuilles finement divisées, à fleurs jaunes, à fruit d'une odeur aromatique et agréable. Native de la région médi-

terranéenne et du Caucase, elle se rencontre à l'état sauvage dans beaucoup de contrées, et elle est aussi cultivée dans les jardins. Les fruits sont composés de deux graines accolées, brunâtres, ovales, striées, un peu convexes d'un côté et entourées d'un disque membraneux (fig. 150). Par la distillation on en obtient l'eau et l'huile d'aneth, qu'on



149. — *Pimpinella Anisum.*

emploie avec succès contre les coliques. C'est de cette seconde plante qu'il s'agit ici, d'après l'opinion commune. C'est en effet celle-ci que les rabbins appellent *šâbât*, et que la traduction arabe des œuvres de Pline appelle *šabit*. Les anciens, comme on peut le voir dans Dioscoride, III, et dans Pline, XX, 74, ont connu cette plante et s'en servaient comme condiment, comme parfum et comme remède. Ces deux auteurs lui attribuent en outre plusieurs autres propriétés fabuleuses. Les fleurs mêmes en étaient assez estimées, si nous en jugeons par les vers de Virgile, qui loue *florem... bene olentis anethi.* (*Egl.*, II, 48.)

En Palestine, l'anis était d'un usage tellement commun parmi le peuple, qu'il en est fait spécialement mention dans le Talmud. La loi telle qu'elle est énoncée dans le Deutéronome, XIV, 22-23, n'obligeait d'offrir la dîme que des fruits du sol et des troupeaux, froment, vin, huile, bœufs, moutons. Les rabbins avaient étendu cette obligation à tous les légumes. La *Mischna* donne, en effet, cette règle au commencement du traité consacré aux dîmes. « Voici la règle générale concernant les dîmes : Tout ce qui peut être mangé et se conserve, tout ce que produit la terre est soumis à la dîme. » *Maasaroth*, I, 1, édit. Surenhusius, *Mischna*, t. I, p. 245. Dans le même traité, Rabbi Éliézer applique expressément cette règle à l'anis. Nous y lisons en effet : « La semence, la plante et les fleurs de l'anis sont soumis à la dîme. » *Maasaroth*, IV, 5, *ibid.*, p. 258. Comme ce n'était pas seulement la graine, mais aussi la tige et les feuilles qui servaient à l'alimentation, Rabbi Éliézer décide qu'il faut payer la dîme pour le tout, et les pharisiens zélés se conformaient rigoureusement à cet usage, justifiant ainsi le reproche que leur fait Notre-Seigneur d'attacher beaucoup d'importance aux petites choses et de négliger les grandes. Ce n'était, en effet, que par un zèle affecté pour l'observation de la loi



150. — *Anethum graveolens.*

que l'on s'astreignait à donner la dîme d'une récolte aussi insignifiante que celle de l'anis. La *Mischna* elle-même semble reconnaître l'exagération de Rabbi Éliézer en ajoutant immédiatement, après avoir rapporté sa décision : « Les sages disent : La semence et la plante ne sont pas assujetties à la dîme. » *Ibid.* Cf. *Le Talmud de Jérusalem*, traduct. M. Schwab, t. III, in-8°, Paris, 1879, p. 182. A. ORBAN.

ANIWA (VERSION) DE LA BIBLE. Les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc ont été traduits en ce dialecte, parlé dans l'île d'Aniwa, en Australie, par un ministre protestant, J. G. Paton. Ils ont été imprimés à Melbourne, en 1877.

ANNA. Voir ANNE.

ANNALISTE, historiographe officiel chargé d'écrire les annales des rois et de les conserver. Il s'appelait en hébreu *mazkîr*. II Sam. (II Reg.), XX, 24; II (IV) Reg., XVIII, 18 (Septante : ἀναμιμνήσκων; Vulgate : *a commentariis*). La coutume de faire écrire l'histoire des rois, soit dans des inscriptions gravées, soit dans des livres, existait chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Assyriens, les Perses, etc. Cf. Esther, VI, 1. Nous voyons apparaître un annaliste, en Israël, dès le règne de David, qui se créa une cour complète à la manière orientale. II Reg., XX, 24. Diverses allusions contenues dans le récit de l'histoire de ses successeurs nous montrent que ses descendants, ainsi

que les rois d'Israël, suivirent son exemple et firent écrire régulièrement l'histoire de leur règne. III Reg., XI, 41; XIV, 19; XV, 7, etc.

ANNE, nom d'homme et de femme. Hébreu : *Hannâh,* « grâce ; » Septante : Ἄννα.

1. ANNE, épouse d'Elcana, I Reg., I, 1, mère de Samuel, après l'épreuve d'une longue stérilité, I Reg., I, 5, honorée cependant de l'affection constante de son mari, qui lui donnait comme à Phénenna, sa seconde femme, mère de plusieurs enfants, une part (d'après le syriaque : une double part) des sacrifices d'actions de grâces qu'il offrait à Silo, aux jours marqués, sur l'autel du Seigneur. I Reg., I, 3-7. Cette attention avait excité la jalousie de Phénenna à ce point, qu'elle se répandait en invectives contre Anne, lui reprochant sa stérilité. La vertueuse Anne supportait en silence cet affront; mais elle le sentait si vivement, qu'elle ne pouvait manger la part du sacrifice qui lui était offerte, et elle pleurait amèrement. Un jour, après le sacrifice, Elcana, la trouvant à l'écart et baignée de larmes, chercha à la consoler, et la détermina à prendre un peu de nourriture. I Reg., I, 8-9. Puis par une inspiration d'en haut, Anne, s'étant approchée du tabernacle, y répandit longtemps sa prière, et fit le double vœu (*nédér,* vœu positif de faire quelque chose, par opposition à *'issâr,* Num., XXX, 3, vœu par lequel on s'engageait à s'abstenir), si Jéhovah mettait un terme à sa stérilité et lui donnait un fils, de le lui consacrer, non seulement comme les lévites qui n'étaient obligés au service du temple que depuis vingt-cinq, Num., VIII, 24, ou trente ans, Num., IV, 2, jusqu'à cinquante, et à des temps déterminés, mais durant tout le cours de sa vie; puis de l'élever selon les règles du nazaréat, Num., VI, 1-21, dont les prescriptions principales étaient de ne jamais couper sa chevelure, et de ne point user de liqueurs enivrantes. Voir NAZARÉAT. Les Septante expriment ces deux conditions du vœu de la mère de Samuel : οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται καὶ σίδηρος οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, I Reg., I, 11, tandis que la Vulgate n'exprime que la seconde. Anne, en faisant ce vœu, ne prétendait point et ne pouvait d'ailleurs engager la liberté de son enfant; elle promettait seulement à Dieu de faire son possible pour le déterminer à observer ce qu'elle avait promis à son sujet.

Dans cet acte de religion elle eut à subir un nouvel affront, là d'où elle devait le moins l'attendre; car, comme elle priait tout bas, « parlant à son cœur » selon l'hébreu, cf. Gen., XXXIV, 3, et remuant seulement les lèvres, contrairement à la pratique ordinaire chez les Juifs de prier à haute voix, Héli, le grand prêtre, par une légèreté de jugement difficile à excuser, la prit pour une femme de mauvaise vie, « une fille de Bélial, » I Reg., I, 16, et l'invectiva rudement. Les Septante, à cause sans doute de la dureté de ces paroles, ont attribué ce reproche au serviteur du grand prêtre : Καὶ εἶπεν αὐτῇ τὸ παιδάριον Ἠλι... ℣. 14, ce qui est invraisemblable puisque Anne répondit directement au grand prêtre, ℣. 15. Elle se justifia avec force et modération, sans toutefois manifester l'objet de sa prière, qui demeura son secret, et sans doute aussi celui d'Elcana, qui paraît avoir fait le même vœu que son épouse. I Reg., I, 21. L'accent de sincérité d'Anne, sa modestie et sa douceur, firent reconnaître au grand prêtre son erreur, si bien qu'à son départ il la salua par des paroles de bénédiction, que le Seigneur exauça; car Anne rentra à Ramathaïm-Sophim, le cœur consolé et si plein d'espoir, que, selon l'hébreu, « son visage ne fut plus (le même). » I Reg., I, 18. Quelques mois après naissait Samuel, « exaucé de Dieu, » qui était ainsi non seulement le fruit de son sein, mais encore et surtout le fruit de sa foi, de ses prières et de ses larmes. I Reg., I, 20. Quand l'enfant fut sevré, ce qui avait lieu vers l'âge de trois ans, II Mach., VII, 27 (ou peut-être : fut élevé, car le mot *gâmâl,* ℣. 22 et 24, s'entend aussi dans ce sens, cf. III Reg., XI, 20), Anne le conduisit à Silo pour l'accomplissement de son vœu, et elle le présenta au Seigneur, offrant en même temps en sacrifice trois taureaux, I Reg., I, 24 (Septante : ἐν μόσχῳ τριετίζοντι), dans lesquels sont compris deux taureaux qu'offrait ordinairement Elcana (voir le texte des Septante, ℣. 25), ce qui fait qu'au ℣. 25, l'écrivain, n'ayant en vue que l'offrande d'Anne, ne parle plus que d'un taureau; puis trois mesures de farine (hébreu : un épha, vingt litres environ; d'après Ruth, II, 17, trois mesures équivalaient à un épha), cf. Ezech., XLVI, 7, et une amphore (hébreu : *nêbél,* « une outre ») de vin. Les Septante ajoutent : des pains. I Reg., I, 24. A ce moment Anne présenta Samuel au grand prêtre, en lui rappelant la circonstance de sa prière; elle lui déclara aussi son vœu, mêlant à cette déclaration un double jeu de mots sur le terme *šâ'al,* « demander, accorder. » « Le Seigneur, dit-elle, m'a accordé ma demande (*še'êlâṭî*) que je lui ai adressée (*šâ'altî*), c'est pourquoi je l'ai accordé (*hiš'iltîhû,* à la forme *hiphil*) tout le temps qu'il sera consacré (*šâ'ûl*) au Seigneur. » I Sam. (I Reg.), I, 27-28. La consécration de Samuel apparaît dans ce jeu de mots comme intimement liée, dans la pensée d'Anne, avec sa demande et se confond avec elle.

C'est alors que, dans la joie de voir ses espérances réalisées, Anne chanta au Seigneur son sublime cantique. I Reg., II, 1-10. Les critiques modernes ont vainement tenté d'en nier l'authenticité, en disant qu'il est un chant de triomphe destiné à célébrer un succès plus général que la naissance de Samuel, et composé à une époque plus récente qu'ils n'essayent pas d'ailleurs de déterminer. Assertion toute gratuite et insoutenable. Il ne répugnerait pas en soi que ce cantique, ayant été composé avant la naissance de Samuel, Anne l'eût emprunté pour célébrer les gloires de sa maternité; mais pour l'affirmer, il faudrait une raison positive, qui n'existe pas. Rien n'empêche d'ailleurs que le regard de la pieuse mère se soit élevé, sous le souffle de l'Esprit de Dieu, du bienfait personnel jusqu'à la contemplation prophétique du bienfait national lié à la naissance de Samuel, savoir : la consécration du premier roi de Juda, la délivrance du peuple opprimé, la ruine des ennemis de Dieu, enfin, et par-dessus tout, le règne triomphal du Messie. I Reg., II, 1-10. Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* t. II, ch. VIII; Meignan, *Les prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois,* Paris, 1878, p. 71-102; Thalhofer, *Erklärung der Psalmen,* Ratisbonne, 1880, p. 840-843. La très sainte Vierge dans son *Magnificat,* Luc, I, 46-55, s'est appliqué plusieurs des pensées du cantique d'Anne, en laquelle tous les interprètes ont vu une figure de la fécondité miraculeuse de la Mère de Dieu. Anne est encore regardée comme l'image de l'Église persécutée à son origine, puis féconde et glorieuse, tandis que Phénenna est regardée comme le type de la Synagogue, d'abord puissante, puis rejetée. S. Cyprien, t. IV, col. 522; S. Grégoire le Grand, t. LXXIX, col. 27, 62, 90; S. Isidore de Séville, t. LXXXIII, col. 111-112. On peut aussi voir en elle avec saint Augustin, t. XLI, col. 528, la figure de la religion chrétienne et de la grâce. Saint Jean Chrysostome a exposé tous les enseignements moraux qui découlent de la maternité d'Anne dans cinq homélies très remarquables, t. LIV, col. 631-676. La mère de Samuel a été mise par plusieurs auteurs au nombre des saints de l'Ancien Testament, bien qu'elle ne se trouve inscrite dans aucun ménologe grec, ni martyrologe latin. P. RENARD.

2. ANNE, épouse de Tobie le père, et comme lui de la tribu de Nephthali (selon les Septante, de la famille même de Tobie), et mère du jeune Tobie, Tob., I, 9, suivit son mari dans les rudes épreuves de l'exil et de la captivité à Ninive, lorsque Salmanasar y transporta en masse les Israélites après la prise de Samarie. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 9-10. Elle lui fut fidèle non seulement dans ces épreuves communes, mais encore dans la persécution

personnelle que lui suscitèrent ses œuvres de miséricorde. Tob., I, 21-25. Sa piété envers Dieu et son affection pour son mari soutinrent son courage, lorsqu'après l'accident arrivé à Tobie, la famille tomba dans le dénuement. Car, pour arriver à faire vivre son époux aveugle et son fils, elle se fit mercenaire et travailla à tisser la toile. Un jour qu'elle avait reçu un chevreau en payement de son travail, ou, selon le texte grec, en surplus de son salaire, une observation de son mari l'amena à révéler son caractère susceptible et emporté. Elle alla jusqu'à reprocher à Tobie ses aumônes et ses œuvres de miséricorde, parce qu'elles n'avaient abouti qu'à les réduire à la pauvreté. Il y a dans ses paroles un accent de blasphème contre la bonté et la providence de Dieu. Tob., II, 19-23. Cette irritabilité se renouvela, au milieu des larmes de sa tendresse maternelle, à l'occasion du voyage de son fils à Ragès. Tob., V, 23-25; X, 4-7. Heureusement la tristesse fit place à la joie lorsque, du haut de la colline d'où elle allait souvent interroger l'horizon, Anne reconnut dans le lointain le jeune Tobie qui revenait. Tob., XI, 5-6. La réception qu'elle lui fit est un peu plus explicitement racontée dans les textes grecs que dans la Vulgate. Anne survécut à son mari, Tob., XIV, 12, et fut assistée jusqu'à sa mort par son fils et sa belle-fille, comme le vieux Tobie l'avait recommandé. Tob., XIV, 14. P. RENARD.

3. ANNE, épouse de Raguel et parente, par son mari, de la famille de Tobie, Tob., VII, 2, est appelée par les textes grecs Ἔδνα, de l'hébreu *'ēdnâh,* « volupté, délices, » facilement transformé en *Anna.* Elle manifesta, aussi bien que son mari et sa fille, une cordiale tendresse pour son jeune cousin Tobie, quand elle le reconnut à son arrivée à Ragès, et elle s'empressa, comme eux, de le recevoir dignement. Tob., VII, 8-9. Elle ne paraît pas avoir été appelée à donner son avis dans le mariage de sa fille avec Tobie, mais elle entra docilement dans les vues de son mari, et fit, en cette circonstance délicate et périlleuse, une belle profession de sa confiance en Dieu. Tob., VII, 18-20.
P. RENARD.

4. ANNE, mère de la sainte Vierge. Son nom ne se lit pas dans les livres canoniques. Les plus anciens écrits qui contiennent son histoire sont les Évangiles apocryphes, l'Évangile de la Nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur et le Protévangile de saint Jacques (Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* t. I, p. 19-67). Il y est raconté que le père d'Anne, appelé Mathan, était prêtre et habitait Bethléhem. Il eut trois filles, Marie, Sobé et Anne. Marie épousa un homme de Bethléhem, et devint la mère de Marie Salomé; Sobé se maria aussi dans le même village, et donna le jour à sainte Élisabeth, mère de saint Jean-Baptiste; enfin Anne épousa saint Joachim, qui était de Galilée. Elle fut longtemps stérile, mais elle obtint enfin de Dieu la Bienheureuse Vierge Marie. Ses parents la consacrèrent, quand elle eut atteint l'âge de trois ans, au service du temple de Jérusalem, et ils moururent quelque temps après. Tel est le récit du Protévangile de saint Jacques. Il est difficile de démêler ce qu'il peut contenir d'historique et de légendaire; mais l'Église a consacré la tradition qui fait de saint Joachim et de sainte Anne le père et la mère de la sainte Vierge, et leur culte est fort ancien chez les Orientaux, comme nous l'apprenons par saint Grégoire de Nysse et par saint Épiphane. *Hær.* LXXVIII, 17, t. XLII, col. 728. Il existe des hymnes grecques antiques en l'honneur de la mère de Marie (Lambecius, *Comm. de Biblioth. Vindob.,* l. III, p. 207); les homélies des Pères en l'honneur de la sainte Vierge célèbrent aussi les louanges de sainte Anne. Voir en particulier saint Jean Damascène, *Hom. I in dorm. Mariæ,* 5, t. XCVI, col. 708. Justinien fit dédier une église en son nom à Constantinople, en 550, d'après Procope, *De ædif. Justiniani,* I, 3, édit. de Bonn, t. III, p. 185. L'Église grecque honore sainte Anne, le 4 septembre, conjointement avec saint Joachim; le 9 décembre elle fête sa conception, et le 25 juillet sa mort. L'Église latine célèbre sa fête le 26 juillet. Les artistes chrétiens l'ont souvent représentée enseignant à lire l'Ancien Testament à la sainte Vierge encore enfant. Cf. J. Wessely, *Iconographie Gottes und der Heiligen,* in-8°, Leipzig, 1874, p. 72. Voir *Menologium Basilianum,* dans Assemani, *Calendaria Ecclesiæ universalis,* t. VI, au 25 juillet; *Legenda matronæ Annæ,* Leipzig, 1502; Binerus, *De Joachimo, Anna et Josepho,* Anvers, 1638; Frantz, *Versuch einer Geschichte des Marien und Annen-Cultus,* Halberstadt, 1854; *Acta Sanctorum,* julii, t. VI, p. 233-261. F. VIGOUROUX.

5. ANNE, *la prophétesse.* Elle était fille de Phanuel, de la tribu d'Aser. Luc., II, 36. Veuve, après avoir vécu sept ans avec son mari depuis sa virginité, elle allait tous les jours au temple, et servait Dieu, nuit et jour, dans les jeûnes et la prière. Elle était âgée de quatre-vingt-quatre ans, lorsqu'elle survint dans le temple le jour de la présentation de Notre-Seigneur, à l'heure où le vieillard Siméon, bénissant Dieu, proclamait en face de tous que Jésus était le Messie attendu d'Israël. Anne aussi louait le Seigneur et parlait de l'enfant à tous les Juifs pieux qui passaient leurs jours dans le temple, et attendaient la rédemption d'Israël. C'est parce qu'elle annonçait la venue du Messie qu'elle est appelée prophétesse; elle forme ainsi la transition entre les prophétesses (*nebî'âh*) de l'Ancien Testament, Exod., XV, 20; Jud., IV, 4; IV Reg., XXII, 14; Is., VIII, 3, et celles du Nouveau. Act., XXI, 9.

Bien que le texte affirme qu'Anne ne s'éloignait pas du temple, il n'est pas probable, comme l'ont pensé certains exégètes, qu'elle ait vécu dans une des annexes de cet édifice. Saint Ambroise et quelques commentateurs ont cru qu'Anne était restée veuve pendant quatre-vingt-quatre ans, et qu'elle était âgée d'environ cent six ans lors de la Présentation de Notre-Seigneur; mais le texte grec n'est pas favorable à cette opinion. On célèbre la fête de sainte Anne la prophétesse le 1er septembre.
E. JACQUIER.

6. ANNE, grand prêtre juif (Ἄννας dans le Nouveau Testament, et Ἄνανος chez Josèphe). Anne, fils de Seth, probablement d'origine non palestinienne, mais alexandrine (d'après Derenbourg), fut nommé grand prêtre par Quirinius, en l'an 6 ou 7, et exerça ses fonctions jusqu'en l'an 15, où le procurateur Valérius Gratus le remplaça par Ismaël, fils de Phabi. Quoiqu'il ne fût plus grand prêtre en fonction, Anne continua à jouir auprès des Juifs d'une grande influence, soit par ses richesses, soit par ce fait, inouï dans l'histoire judaïque, qu'il vit cinq de ses fils et son gendre Joseph Caïphe devenir grands prêtres. Josèphe rapporte que de son temps on regardait Anne comme l'homme le plus heureux de sa nation. Il vécut, dit-on, jusqu'à un âge avancé; mais on ignore la date de sa mort. Cependant, lors du siège de Jérusalem, il était mort, puisque Josèphe parle de son tombeau, situé à l'ouest de la ville.

A diverses reprises il est question du grand prêtre Anne dans le Nouveau Testament. Saint Luc, III, 2, date la prédication de saint Jean Baptiste du souverain pontificat d'Anne et de Caïphe. — C'est devant Anne que fut d'abord conduit Notre-Seigneur Jésus-Christ, Joa., XVIII, 13, et ici encore il est appelé grand prêtre, ἀρχιερεύς, si toutefois on admet avec de nombreux exégètes, tels que saint Jean Chrysostome, Calmet, Olshausen, Bleek, Weiss, Schegg, Westcott, Fouard, Schanz, Holtzmann, etc., que l'interrogatoire subi par Jésus devant le pontife, ἀρχιερεύς, Joa., XVIII, 19-24, sur ses disciples et sa doctrine, eut lieu devant Anne, et non devant Caïphe, comme l'ont pensé d'autres exégètes ni moins nombreux ni moins savants, comme saint Cyrille, Maldonat, Jansénius, de Wette, Langen, Edersheim, Fillion. La première opinion a en sa faveur le verset 24, où saint Jean affirme qu'après cet interrogatoire Anne renvoya Jésus devant Caïphe. Les tenants de la seconde opinion supposent que l'évangéliste

aurait noté au verset 24 le changement de lieu qu'il avait oublié de mentionner auparavant; ils font remarquer que si l'interrogatoire rapporté par saint Jean a été fait devant Anne, il s'ensuit que les deux premiers reniements ont eu lieu chez celui-ci, tandis que, d'après les synoptiques et d'après saint Jean lui-même, ils se sont passés dans le même lieu et chez Caïphe. — Enfin, au chapitre IV des Actes des Apôtres, saint Luc mentionne, en tête de ceux qui se réunirent pour juger Pierre et Jean, Anne, le grand prêtre, et Caïphe. Il est probable que le grand prêtre dont il est plusieurs fois question aux chapitres V et VII des Actes est Anne et non Caïphe.

Au temps où se passaient les événements racontés dans les Évangiles et les Actes, il y avait au moins quinze ans qu'Anne n'était plus grand prêtre en fonction. Comment les écrivains du Nouveau Testament ont-ils pu appeler Anne grand prêtre, lui faire remplir des fonctions qui paraissent réservées au pontife, et surtout l'appeler en deux endroits ἀρχιερεύς, à l'exclusion de tout autre, d'abord au chap. IV, 6, des Actes; puis au ch. III, 2, de l'Évangile de saint Luc? Dans ce dernier passage, la Vulgate ainsi que le *textus receptus* ont, l'une *principibus sacerdotum Anna et Caïpha,* l'autre ἀρχιερέων, mais ce pluriel est une correction récente; car tous les onciaux grecs et les principales versions ont ἀρχιερέως au singulier. Tischendorf, *edit. octava major,* t. I, p. 442. En outre il semblerait, d'après saint Luc et aussi d'après saint Jean, qu'il y avait deux grands prêtres à la fois.

On a émis diverses hypothèses pour expliquer ces expressions. Anne et Caïphe auraient exercé le souverain pontificat alternativement, chacun une année (Maldonat, Beza, Hug), ou même ils l'auraient exercé ensemble (Zumpt); Anne aurait été le *sagan* des prêtres, c'est-à-dire le vice-grand prêtre (Lightfoot, Grotius, Wolf) ou le *nasi,* président du Sanhédrin (Selden, Wiesel, Reischl). Ces hypothèses ne concordent pas avec ce que nous savons des institutions judaïques; ou bien, en s'appuyant sur les enseignements talmudiques, elles transportent aux temps anciens ce qui est relativement moderne.

Il n'y a d'abord nullement à s'étonner qu'Anne ait été appelé grand prêtre par les évangélistes. Ce titre ne désignait pas exclusivement le grand prêtre en fonction; soit le Nouveau Testament, soit Josèphe appellent de ce nom tous ceux qui ont été grands prêtres, ainsi que les membres des trois ou quatre familles dans lesquelles on choisissait les grands prêtres. Certaines personnes sont désignées comme étant de famille *archi-sacerdotale,* ἀρχιερατικοῦ. Act., IV, 6. Il est douteux cependant qu'on ait donné le titre d'ἀρχιερεύς aux chefs des vingt-quatre familles sacerdotales. Or Anne était de famille *archi-sacerdotale;* il avait été grand prêtre, il était même resté en charge beaucoup plus longtemps que les autres grands prêtres; il avait conservé un très grand crédit et jouissait d'une réelle influence sur les affaires; il touchait même encore de près au souverain pontificat par ses cinq fils, qui furent tous grands prêtres, et par son gendre Caïphe, en fonction au temps dont il est question ici.

Les écrivains du Nouveau Testament paraissent avoir fait d'Anne le président du Sanhédrin; fonction réservée, dit-on, au grand prêtre. Jésus, il est vrai, fut conduit d'abord chez Anne, Joa., XVIII, 13; mais il s'agissait ici d'un conseil privé, et non du Sanhédrin, qui fut réuni plus tard chez Caïphe. Au chapitre IV, 6, des Actes, Anne est nommé le premier, parmi ceux qui se réunirent pour juger Pierre et Jean; mais il n'est pas dit qu'il ait présidé. D'ailleurs il n'est pas certain que le président du Sanhédrin ait été nécessairement le grand prêtre. La tradition rabbinique est même opposée à cette hypothèse. Ce président est, dans le Nouveau Testament, appelé ἀρχιερεύς; mais ce titre, nous venons de le voir, ne désigne pas exclusivement le grand prêtre. Il est donc possible qu'Anne ait été le président du Sanhédrin, et ceci nous expliquerait pourquoi saint Luc le nomme conjointement avec Caïphe, grand prêtre en fonction. Le premier aurait été le représentant de l'autorité civile, et le second, de l'autorité religieuse. Il est possible aussi, comme l'ont cru quelques-uns, que les Juifs attachés à leur loi, d'après laquelle le pontificat était à vie, aient honoré Anne comme le grand prêtre légal, et refusé de reconnaître les pontifes transitoires, que leur imposait l'autorité romaine ou le caprice des rois hérodiens.

Quoi qu'il en soit, il est certain que ni saint Luc ni saint Jean n'ont ignoré que Caïphe était le grand prêtre en fonction, Luc., III, 2; Joa., XVIII, 13, et s'ils ont appelé Anne ἀρχιερεύς, s'ils l'ont placé au premier rang, c'est que celui-ci avait droit à ce titre et à cette place.

E. Jacquier.

ANNEAU. Il est question dans la Bible d'anneaux de différentes sortes : 1° d'anneaux servant d'ornement pour les personnes; 2° d'anneaux faisant partie de la construction ou du mobilier du tabernacle; 3° d'anneaux destinés à conduire les animaux.

I. Anneaux d'ornement — Les Hébreux se servaient d'anneaux pour orner les oreilles, le nez, les doigts de la main. Nous laissons ici de côté les premiers (voir Pendants d'oreilles), pour ne nous occuper que des anneaux de nez et des anneaux de doigt.

1° L'*anneau de nez* porte un nom spécial en hébreu : *nézém.* Plusieurs passages ne laissent aucun doute sur la destination du nézém. « Je plaçais un nézém à son nez, » dit Éliézer en parlant de Rébecca. Gen., XXIV, 47; cf. Is., III, 21; Ezech., XVI, 12. De plus nous avons le vivant commentaire de ces passages chez plusieurs peuples orientaux, et en particulier chez certaines tribus bédouines vivant en Palestine et à l'est du Jourdain, où les femmes portent encore des anneaux passés dans un des cartilages inférieurs du nez (fig. 151). Van Lennep assure qu'il a remarqué cette coutume surtout dans les basses classes et les populations rurales, depuis l'Arménie inférieure jusqu'à l'Égypte. *Bible Lands, their modern customs,* 1875, p. 531. — Cependant le *nézém* devait ce nom plutôt à sa forme particulière qu'à la partie du visage qu'il ornait; aussi est-il question de *nézém* pour les oreilles, Gen., XXXV, 4 : c'étaient des *nézém* d'oreille que Jacob fit enterrer auprès du térébinthe de Sichem, comme étant des objets idolâtriques ou des amulettes superstitieuses; il en était de même des *nézém* d'or que le peuple donna à Aaron pour fondre le veau d'or. Exod., XXXII, 2, 3. En d'autres passages, Exod., XXXV, 22; Judic., VIII, 24; Job, XLII, 11; Prov., XXV, 12; Ose., II, 15 (13), le contexte ne montre pas d'une façon évidente si l'on y parle d'anneaux de nez; cependant l'emploi du singulier fait penser qu'il en est question plutôt que de pendants d'oreilles.

Les traducteurs grecs et latins ont méconnu la véritable destination des anneaux de nez. D'une part, ils paraissent avoir ignoré une coutume qui, de leur temps, avait disparu des villes et des hautes classes; d'autre part, en certains cas, l'expression *nézém* désignant certainement des pendants d'oreilles, les Septante l'ont rendue toujours par ἐνώτια; ce qui donne lieu à des confusions. La langue grecque ne pouvait avoir un mot spécial pour un objet que les Grecs ne connaissaient pas; il fallait donc ou bien se servir du nom de l'ornement qui avait le plus de ressemblance avec le *nézém* et y ajouter un déterminatif caractéristique, comme l'ont fait les Septante dans Ezech., XVI, 12 : ἐνώτιον ἐπὶ τὸν μυκτῆρα, « une boucle d'oreille pour le nez; » ou bien il fallait forger un mot nouveau, comme Symmaque : ἐπιρρίνον dans Job, XLII, 11, et ἐπιρρίνιος, dans Ezech., XVI, 12, d'après S. Jérôme, *Comment. in h. l.,* t. XXV, col. 134. — La Vulgate a presque partout suivi les Septante en traduisant *nézém* par *inaures,* et parfois elle est forcée de recourir à des paraphrases pour ramener le passage à ce sens. Ainsi dans Gen., XXIV, 47, que nous avons traduit : « un nézém à son nez, » elle tourne ainsi la difficulté : *inaures ad ornandam faciem ejus;* dans Ezech., XVI, 12, « un *nézém* sur son nez : »

inaures super os suum; dans Isaïe, III, 21, « des *nézém* de nez : » *gemmas in fronte pendentes.*

Le *nézém* était porté, chez les Hébreux, par les femmes; il donna lieu à un proverbe au trait acéré. Prov., XI, 22. Voici la traduction exacte de l'original : « Un nézém d'or au nez d'un porc (*be'af ḥăzîr*), telle est une femme belle mais sotte. » — L'anneau de nez était-il aussi porté par



151. — Femme orientale portant le *nézém.*

les hommes chez certaines tribus voisines de la Palestine? C'est peut-être ce qui ressort de Jud., VIII, 22. Après la défaite des Madianites et des autres nomades orientaux, *Benê-Qédém,* qui les accompagnaient, Gédéon demande pour sa récompense que chaque Israélite lui cède de sa part de butin un *nézém,* et il ajoute : « Car ils avaient des *nézém* d'or, puisque c'étaient des Ismaélites. » Réflexion qui présente, comme un trait distinctif des Ismaélites, la coutume de porter des *nézém* d'or.

2° L'*anneau de doigt* porte en hébreu le nom de *tabba'at.* Non seulement ces anneaux sont mentionnés parmi les bijoux des femmes, Is., III, 21; cf. Judith, X, 3, mais il en est aussi question pour les hommes. Ces anneaux formaient une partie notable des présents offerts pour la construction du tabernacle, Exod., XXXV, 22; ils figurent aussi parmi les pièces recherchées dans le butin pris sur les Madianites. Num., XXXI, 50. Les Hébreux venaient de sortir de l'Égypte, où l'usage des bagues et anneaux était très répandu. On en a découvert en or, très massifs, ayant la plupart, comme celui de la figure 152, une pierre gravée. Quelques-uns sont larges et émaillés (fig. 153). Sur les bas-reliefs et sur les peintures, on voit souvent hommes et femmes portant des anneaux; ces dernières en ont parfois à chaque doigt, mais spécialement à la main gauche (fig. 154).



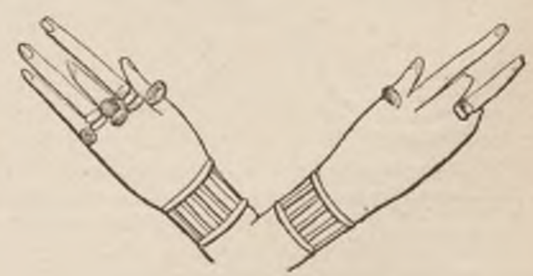
152. — Anneau égyptien avec pierre gravée fixe au nom de Thotmès IV. Musée du Louvre.

Établis en Chanaan, les Israélites se trouvèrent en contact et presque toujours en bons termes avec les Phéniciens; ils purent facilement se procurer auprès d'eux les bibelots de toilette, et en particulier les anneaux que l'industrie phénicienne excellait à mettre à la portée de tous. « L'usage des anneaux, dit M. Perrot, était encore plus répandu que celui des bracelets (en Phénicie). Il y en avait de tous les modèles et de toutes les matières, depuis la bague de verre ou d'ambre jusqu'au simple cercle d'or et à celui qui était muni d'une pierre gravée, d'un scarabée ou d'un scarabéoïde tournant autour d'un axe; il y en avait de tous les modèles, les uns, comme en Égypte, ayant la forme d'un serpent roulé sur lui-même; d'autres faits d'une chaînette ou d'une tresse, beaucoup ne se composant que d'une tige métallique ronde ou triangulaire, qui vers son milieu a un renflement elliptique où le burin a quelquefois mis une image. On rencontre partout des bagues dans les sépultures phéniciennes. » G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. III, p. 836. On trouve des échantillons de ces bagues phéniciennes de la Sardaigne dans la dissertation spéciale que leur a consacrée Spanio, *Anelli antichi Sardi,* dans le *Bullettino archeologico Sardo,* t V, p. 16-20 (fig. 155).



153. — Anneau d'or avec émaux. Musée du Louvre.

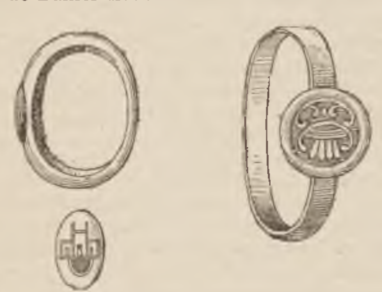
Dans l'Écriture, les anneaux sont le plus souvent considérés comme de simples ornements, mais on s'en servait



154. — Mains de femme avec anneaux, sur le couvercle d'un cercueil de momie. British Museum.

en outre comme de sceaux, et c'est ce qui explique leur nom (de la racine *ṭâba',* « enfoncer, empreindre »), ainsi que l'importance que l'on y attachait, bien supérieure à celle de bagues ordinaires. Cette coutume n'était pas spéciale aux Hébreux; on la retrouve chez d'autres peuples orientaux, chez les Égyptiens, par exemple (fig. 156). Toutes les personnes d'un rang élevé faisaient usage de leur anneau comme d'un sceau. Les fouilles nous en ont fourni un grand nombre. Le musée du Louvre en possède des centaines. Pierret, *Salle historique de la galerie égyptienne,* 1877, p. 110-119. Ils étaient parfois tout en métal; souvent aussi ils étaient munis d'une pierre gravée en creux portant le signe caractéristique de la personne.

L'apposition de l'anneau royal donnait vigueur aux édits, et la tradition de l'anneau était un symbole de la transmission de la puissance. Ainsi, Gen., XLI, 42, le Pharaon investissant Joseph de pouvoirs extraordinaires lui remet son anneau. Nous retrouvons le même usage chez les Perses dans le livre d'Esther; le roi donne d'abord son anneau à Aman, pour sceller le terrible édit contre les Juifs, Esth., III, 10, 12, puis il le retire à Aman, tombé en disgrâce, pour le donner à Mardochée, et pour sceller les lettres du « jour de vengeance ». Esth., VIII, 2, 8, 10. Le livre de Daniel nous montre aussi à deux reprises le

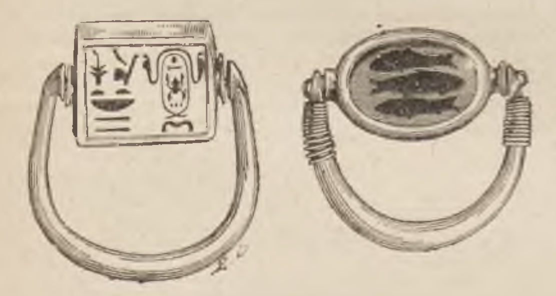


155. — Bagues phéniciennes.

A droite, bague d'après le *Bullettino sardo*, 1858, p. 745. — A gauche, bague avec chaton, d'après di Cesnola. *Salamina*, p. 40.

roi de Perse se servant de son anneau comme d'un sceau : Daniel, VI, 18 (avec le chaldéen *'isqâ*) et XIV, 10, 13 (que nous n'avons qu'en grec : σφράγισον ἐν τῷ δακτυλίῳ τοῦ βασιλέως). Cet usage passa sans doute aux monarchies grecques, qui remplacèrent en Orient l'empire perse, et nous voyons dans I Mach., VI, 14-15, Antiochus Épiphane mourant confier son anneau, avec les autres insignes royaux, à son ami Philippe, qu'il choisit comme régent du royaume et tuteur de son jeune fils Antiochus.

Comme on se servait de l'anneau de doigt en guise de



156. — Anneaux égyptiens. Musée du Louvre.

A droite, anneau d'or avec chaton mobile. Pierre gravée en creux. Lapis lazuli. — A gauche, anneau d'or avec chaton mobile au nom d'Aménophis II.

sceau, on le désignait aussi par le nom même qui signifiait en hébreu un sceau : *ḥôṭâm*. Dans Jérémie, XXII, 24, Dieu s'exprime ainsi : « Jéchonias, fils de Joakim, roi de Juda, serait-il un *anneau* (*ḥôṭâm*) à ma main droite, que je l'en arracherais. » Cf. Agg., II, 24; Eccli., XLIX, (11) 13 : passages qui nous montrent de plus que l'anneau se portait chez les Hébreux à la main droite. La Vulgate a donc bien rendu le sens de *ḥôṭâm* par *annulus;* elle a fait de même dans Gen., XXXVIII, 18, 25, où le sceau, *ḥôṭâm,* que Thamar demande à Juda pour se faire plus tard reconnaître de lui, paraît bien être celui de l'anneau. Mais la traduction *annulus* dans I (III) Reg., XXI, 8, où il s'agit de lettres scellées par Jézabel avec le sceau, *ḥôṭâm,* d'Achab, ne paraît pas aussi bien justifiée; là les Septante ont serré de plus près le texte en traduisant par σφραγίς.

Dans les derniers temps, l'usage de porter l'anneau persistait chez les Juifs avec son importante signification. L'anneau d'or est un indice d'opulence. Jac., II, 2 : ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος, l'homme à l'anneau d'or, désigne le riche pour lequel on ne doit pas faire acception de personne. L'anneau est aussi le signe distinctif du fils de famille par opposition aux serviteurs, signe qui est rendu à l'enfant prodigue repentant. Luc., XV, 22.

II. ANNEAUX DU TABERNACLE. — L'expression *ṭabba'aṭ* est encore employée en hébreu pour désigner des objets qui, bien que ne pouvant servir à imprimer un sceau, comme les anneaux de doigt, avaient avec ceux-ci une certaine ressemblance de forme. Il s'agit des différents anneaux qui se trouvaient dans le mobilier du tabernacle : anneaux de l'arche, de l'autel, etc., servant à passer les barres de bois pour les transporter, cf. Exod., XXVI, 29; XXVII, 4; XXX, 4; anneaux plus délicats où s'attachaient les chaînettes qui reliaient le rational et l'éphod. Exod., XXVIII, 23, 26-28. La Vulgate a traduit *ṭabba'aṭ* dans ces passages par *annulus,* mais aussi par *circulus* dans Exod., XXV, 12, 15 et suiv.; XXVII, 7, etc., léger changement que nous ne signalerions même pas si elle n'avait aussi rendu par *circulus* l'expression *qérés,* Exod., XXVI, 6, etc., qui



157. — Anneau, chaîne et crochets assyriens. D'après V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 70.

désigne non de simples anneaux, mais des crochets. Voir AGRAFE. Il est difficile de comprendre dans les traductions ces descriptions minutieuses de construction ou de mobilier, quand chaque objet n'a pas, comme en hébreu, un nom spécial ou qu'on ne lui donne pas toujours le même. On a retrouvé dans les ruines du palais de Sargon à Khorsabad, au nord de Ninive, des anneaux en fer, avec chaîne et crochets, que nous reproduisons ici (fig. 157).

III. ANNEAUX DESTINÉS A CONDUIRE LES ANIMAUX. — Les Hébreux se servaient aussi d'anneaux passés dans les narines, pour mener les animaux difficiles à conduire; ils appelaient cette espèce d'anneau *ḥâḥ, ḥôaḥ*. Dieu met Job au défi de conduire Léviathan avec un tel anneau. Job, XL, 20 : *Numquid pones circulum in naribus ejus, aut armilla perforabis maxillam ejus?* Dans l'hébreu, ŷ. 26 : « Placeras-tu un jonc dans sa narine, ou avec un anneau (*ḥâḥ*) perceras-tu sa mâchoire? » L'image n'est pas moins grandiose quand Dieu menace Sennachérib de le ramener dans son pays avec un anneau dans les narines. Is., XXXVII, 29; IV Reg., XIX, 28. Ézéchiel se sert de la même figure dans la parabole de la lionne et des lionceaux, XIX, 4, et aussi pour le roi d'Égypte et le roi Gog, XXIX, 4; XXXVIII, 4 (Vulgate : *frænum*).

Ce qui n'était qu'une image dans les prophètes hébreux était la triste réalité chez les cruels conquérants assyriens et perses. Sur des monuments d'Assurbanipal (fig. 158) et de Darius figurent des bas-reliefs où les prisonniers de distinction sont amenés devant le roi vainqueur, enchaînés et conduits comme des animaux sauvages, avec un anneau passé dans les narines ou dans les lèvres; c'est l'expressif commentaire non seulement de textes d'Isaïe et d'Ezéchiel, mais aussi de II Par., XXXIII, 11, où nous voyons que le roi de Juda Manassé, vaincu par les Assyriens, fut retenu prisonnier avec de tels anneaux, *baḥôḥîm*. Les Paralipomènes nous ont conservé ici,

comme en d'autres cas, un trait caractéristique dont les monuments figurés ont permis de comprendre toute la portée; avant d'avoir découvert ces représentations, on ne supposait pas un tel raffinement de cruauté, et les versions avaient en général atténué la signification de



158. — Prisonniers avec l'anneau passé dans les lèvres, devant Assurbanipal, roi d'Assyrie (les vêtements ont été en partie restaurés). D'après Botta, *Monuments de Ninive*, t. II, pl. 118.

l'expression employée. La Vulgate (d'après les Septante, ἐν δεσμοῖς) traduit ici par *catenis*, « chaînes » comme dans Ezech., XIX, 4. J. THOMAS.

ANNÉE, en hébreu *šanâh*. Dans la plupart des langues sémitiques, y compris le phénicien et l'assyrien, *šenat, šantu*, le nom de l'année dérive de la même racine, qui exprime l'idée de répétition, succession, et aussi de retour périodique, les saisons se suivant dans le même ordre; de là l'expression, le *cercle de l'année, ṭeqûfat hassanâh*, Exod., XXXIV, 22; II Par., XXIV, 23, pour le *cours* de l'année, cf. le latin *annus* (*annulus*), le grec ἐνιαυτός, qui se rattachent sans doute à la même idée. Un texte de Servius, *ad Æn.*, III, 284, montre que les anciens, prenant simplement *annus* dans le sens primitif, pouvaient l'appliquer à la révolution de la lune comme à celle du soleil: « Les anciens... eurent d'abord l'année lunaire (lunarem annum) de trente jours...; puis on trouva l'année solaire (annus solstitialis), qui contient douze mois. » Mais cela ne prouve pas que chez aucune nation civilisée on ait jamais construit un calendrier sur une année de trente jours, et encore moins qu'il y ait des textes historiques où la durée des événements soit évaluée avec de telles années.

Déjà saint Augustin, *De Civit. Dei*, XV, 12, t. XLI, col. 450-455, parle de tentatives faites de son temps pour expliquer la longévité extraordinaire attribuée dans Gen., V, XI, aux patriarches antérieurs à Abraham, en prétendant qu'à l'origine l'année pouvait n'être que de deux ou trois mois. Il n'a pas de peine à montrer combien ces explications sont peu fondées; mais comme on a depuis essayé parfois de les reprendre, notons qu'elles n'ont d'autre appui que les affirmations très suspectes d'auteurs anciens, d'après lesquels l'année égyptienne n'aurait eu d'abord qu'un mois (Pline, *H. N.*, VII, 48; Varron, d'après Lactance qui le réfute, *Instit. divin.*, II, 13, t. VI, col. 325); ensuite deux mois, puis quatre mois. Censorinus, *De die natali*. Rien n'est venu confirmer les allégations de ces auteurs; aussi haut que les monuments et papyrus égyptiens permettent de remonter, on trouve chez ce peuple l'année de douze mois. D'autre part, dans le texte sacré lui-même, ces conjectures plus ou moins ingénieuses n'ont aucune base; au contraire, non seulement à toutes les époques nous trouvons la mention de douze mois, III Reg., IV, 7; IV Reg., XXV, 27; I Par., XXVII, 1, 15; Jer., LII, 31; Ezech., XXXII, 1; Esther, II, 12; III, 7, 13, etc., mais encore déjà dans le récit du déluge l'année nous apparaît, comme l'observait très bien saint Augustin, avec sa durée ordinaire. Nous y voyons, en effet, indiqués le deuxième mois, puis le septième, le dixième, Gen., VII, 11; VIII, 4, 5; on passe ensuite au premier de l'année suivante, mais on voit par les ỹ. 6, 10, 12, que depuis le dixième de la précédente il s'est écoulé encore au moins cinquante-quatre jours, qui ne sont pas même donnés comme remplissant cet intervalle; nous sommes donc ramenés sensiblement à une durée de douze mois. Enfin, à l'époque traditionnelle de la rédaction de ce récit, c'est-à-dire à l'époque de Moïse, les deux grands peuples auxquels se rattachaient les Hébreux, les Chaldéens, par l'origine de la famille d'Abraham, et les Égyptiens par le séjour prolongé des descendants de Jacob, se servaient, — nous le savons certainement aujourd'hui par leurs monuments, — de l'année de douze mois. Ainsi donc, tenant pour établi que dans la Bible l'année représente toujours la même période de temps, il nous reste à déterminer: 1° quel en était le caractère, solaire ou lunaire; 2° quel en était le début, uniforme ou différent suivant les époques. On peut, en effet, grouper autour de ces deux questions les faits et les textes qui nous éclairent sur la constitution de l'année hébraïque.

I. CARACTÈRE DE L'ANNÉE HÉBRAÏQUE. — 1° L'année des Hébreux était à la fois lunaire et solaire: *lunaire*, parce qu'elle se composait de mois dont le début et la durée étaient réglés sur les phases de la lune; *solaire*, parce qu'un procédé d'intercalation que nous étudierons ramenait la première lunaison, et par conséquent les suivantes, à coïncider avec la même saison de l'année, et ainsi avec la révolution solaire. L'année n'était donc pas simplement lunaire, comme celle des musulmans, dans laquelle l'ordre des mois ou lunaisons, retardant chaque année de onze jours sur la révolution du soleil, cesse de coïncider d'une manière fixe avec le cours des saisons. Elle n'était pas non plus uniquement solaire, comme celle des Égyptiens ou comme la nôtre, dans lesquelles le mois ne représente plus une division réelle, c'est-à-dire marquée par la révolution d'un astre, mais une division conventionnelle de la révolution solaire. — 2° Nous ne pensons pas, de plus, que les Hébreux se soient jamais servis, ou du moins qu'il y ait dans leurs anciens écrits quelque trace d'une année purement solaire, comme l'ont prétendu quelques auteurs.

Telles sont les deux conclusions que la présente étude mettra en lumière et qui serviront de commentaire à l'ordre de Dieu dans la Gen., I, 14, d'après lequel les deux grands luminaires ne doivent pas seulement distinguer le jour et la nuit, mais aussi marquer ensemble les temps et les années: fonction qui ailleurs est plus spécialement attribuée à la lune. Ps. CIV (hébr.), 19; Eccli., XLIII, 6-9. Dans notre calendrier exclusivement solaire, la lune est dépossédée de ce rôle; ou, si l'on veut, elle n'y a plus qu'un règne nominal grâce au mot *mois*, qui la rappelle par son étymologie, *mensis* (cf. le grec, μήν, lune; allemand: *mond, monat;* anglais: *moon, month*), et aussi, croyons-nous, par le nombre douze,

que l'on s'est appliqué partout à maintenir. Nous devons faire abstraction de nos habitudes pour comprendre comment la lune a fourni d'abord la division de l'année; le système de calendrier qui nous paraît aujourd'hui si simple, si naturel, est au fond le plus difficile, le plus compliqué, et nous ne devons pas oublier qu'il n'a reçu son dernier perfectionnement qu'à la fin du XVIe siècle de notre ère par la réforme grégorienne, 1582 (Grégoire XIII). Evaluer la durée exacte de l'année sur la révolution solaire suppose des calculs astronomiques que l'on ne pouvait faire à l'origine. Le changement périodique des saisons se présentait comme un moyen facile de fixer une première division des temps au moins d'une façon approximative; et, comme le retour des saisons dépend de la révolution solaire, indirectement l'année se trouvait réglée sur le cours de cet astre. De plus, les phases de la lune, se succédant dans l'espace d'une *trentaine* de jours (en réalité, 29 jours, 12 heures, 44′, 2,9″), il fut aisé d'observer que ce renouvellement des saisons prenait environ douze lunes; on avait là le principe de la division en 12 mois. Cependant on ne tarda pas à s'apercevoir que, si on ne comptait pour l'année que douze lunaisons, on ne la commencerait plus à la même saison. Douze mois lunaires ne font en effet que 354 jours, 8 heures, 48′, 34,8″, tandis que la révolution solaire qui règle le cours des saisons ne s'accomplit qu'en 365 jours, 5 heures, 48′, 46,1″; la différence est donc presque de 11 jours. Les exigences de la vie pastorale ou agricole demandaient que les divisions de l'année ou l'ordre des mois fussent autant que possible maintenus en harmonie avec la marche des saisons. Les divers peuples, suivant leur génie et leur degré de civilisation, ont résolu le problème de manière différente; mais on peut ramener tous les systèmes à deux types principaux: l'un d'origine égyptienne, qui est passé ensuite avec des perfectionnements chez les Grecs, chez les Romains et enfin chez nous; l'autre, plus primitif et conservé dans les civilisations d'origine chaldéenne. A ce dernier type se rattache l'année hébraïque; mais comme on a voulu la rapprocher aussi du premier, il importe de donner ici brièvement une notion exacte des deux, ce qui permettra de mieux apprécier la valeur des rapprochements.

1° *Système égyptien.* — On conserve invariablement le nombre *douze* pour les mois, mais on établit la durée de chacun en divisant en parties égales la durée de la révolution solaire, sans aucun égard pour les phases de la lune; c'était du coup sortir du système lunaire. « L'année primitive des Égyptiens, dit M. Maspero, ou du moins la première année que nous leur connaissions historiquement, se composait de douze mois de 30 jours chacun, soit en tout 360 jours. Ces douze mois étaient partagés en trois saisons de quatre mois : la *saison du commencement* (*shâ*), qui répond au temps de l'inondation [août, septembre, octobre, novembre]; la *saison des semailles* (*pro*), qui répond à l'hiver [décembre, janvier, février, mars]; la *saison des moissons* (*shemou*), qui répond à l'été [avril, mai, juin, juillet]. » *Histoire des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 79. Des observations plus exactes ne tardèrent pas à montrer que l'année tropique comptait en réalité 365 jours, et non 360; on ajouta dès lors à chaque année, en sus des douze mois, cinq *jours épagomènes.* « L'époque de ce changement était si ancienne, que nous ne saurions lui assigner aucune date, et que les Égyptiens eux-mêmes l'avaient reportée jusque dans les temps mythiques antérieurs à l'avènement de Ména (Ménès). » G. Maspero, *ibid.*, p. 80. Cf. Plutarque, *De Iside et Osiride,* c. 22. En tout cas, c'est le système qu'Hérodote avait trouvé en vigueur en Égypte, et dont ce peuple s'attribuait l'invention. Les prêtres de Memphis lui dirent, en effet, « que les Égyptiens avaient inventé les premiers l'année, et qu'ils l'avaient distribuée en douze parties d'après la connaissance qu'ils avaient des astres. Ils me paraissent en cela, ajoute Hérodote, beaucoup plus habiles que les Grecs, qui, pour conserver l'ordre des saisons, placent au commencement de la troisième année un mois intercalaire; au lieu que les Égyptiens font chaque mois de trente jours, et que tous les ans ils ajoutent à leur année cinq jours surnuméraires, au moyen de quoi les saisons reviennent toujours au même point. » II, 4.

Hérodote jugeait avec trop d'indulgence ce système. L'année de 365 jours ne répond pas exactement à l'année astronomique, qui est de 365 jours et quart, si bien que tous les quatre ans il y avait un retard d'un jour sur cette année; peu à peu les mêmes mois cessaient de coïncider avec les mêmes saisons et les parcouraient toutes successivement dans une période de 1460 années astronomiques (365×4), que l'on appelait *sothiaque,* du nom égyptien de Sirius, *Sopt,* d'où les Grecs ont fait Sothis. « Son lever héliaque, qui marquait le commencement de l'inondation, marquait aussi le commencement de l'année civile... Au bout de quatorze siècles et demi, l'accord si longtemps rompu était parfait de nouveau : le commencement de l'année civile coïncidait alors, et pour une fois seulement avec celui de l'année astronomique; le commencement de ces deux années coïncidait avec le lever héliaque, au matin, de Sirius Sothis, et par suite avec le début de l'inondation. Les prêtres célébrèrent le lever de l'astre par des fêtes solennelles, dont l'origine devait remonter plus haut que les rois de la première dynastie, au temps des *Shesou-Hor,* et donnèrent à la période de 1460 = 1461, qui ramenait cette coïncidence merveilleuse, le nom de *période sothiaque.* » G. Maspero, *ibid.*, p. 80-81. En somme, le système égyptien n'avait abouti qu'à l'année de 365 jours, dite *vague,* c'est-à-dire errant dans une longue période à travers toutes les saisons.

2° *Système chaldéen.* — L'autre système, plus fidèle à la donnée première, conserve au mois son caractère lunaire, réglant sa durée sur les phases de la lune; mais, pour ramener le début de l'année à peu près à la même saison, il laisse passer, quand besoin est, une 13e lune, et dans ce cas on dit que l'année a un mois intercalaire. A la différence du système précédent, il maintient la nature primitive du mois, mais abandonne pour quelques années le nombre ordinaire de douze. Les inscriptions assyro-babyloniennes nous ont montré que c'était là le système de l'antique Chaldée. Sur des tablettes les jours du mois sont comptés d'après ceux de la lune, et sur celles qui nous ont donné une liste complète des mois, on voit figurer, après le dernier appelé *Adaru,* le mois intercalaire : *Maqru sa Adari, incident à Adar.* Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 246 et suiv.; G. Smith, *The Assyrian eponym canon,* p. 18-21. Ed. von Haerdt, *Astronomische Beiträge zur assyrischen Chronologie,* in-8°, Vienne, 1855; le P. Epping, S. J., *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel,* unter Mitwirkung von P. J. N. Strassmayer, S. J., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889; du même, *Die babylonische Berechnung des Neumondes,* dans les *Stimmen aus Maria-Lach,* septembre 1890; le P. Lucas, S. J., *L'astronomie à Babylone,* dans la *Revue des questions scientifiques,* octobre 1890; avril 1891.

Les mois sont comptés à partir de *Nisanu,* et celui qui occupe le huitième rang s'appelle simplement *Araḫu samna,* mois huitième. Les Chaldéens ne le cédaient en rien aux Égyptiens pour les observations et les calculs astronomiques. Cf. Diodore, II, 30, 31. Les tablettes relatives aux phénomènes célestes abondent dans la bibliothèque du palais d'Assurbanipal, et certaines n'étaient que la copie d'un ouvrage astrologique rédigé par ordre de Sargon l'Ancien, roi d'Agadé, plus de 3000 ans avant notre ère. Dans la suite, les astronomes officiels ne se contentèrent pas des observations sidérales qu'ils faisaient sur les *zigurat* ou pyramides à étage, annexées d'ordinaire aux temples ou aux palais royaux, mais ils abordèrent et résolurent par le calcul, comme le montrent les tablettes

étudiées par le P. Epping, le difficile problème de la détermination de la lune vraie; ils arrivèrent pour cela à connaître avec assez d'exactitude les rapports du mouvement du soleil et du mouvement de la lune, et purent dès lors établir à l'avance l'époque des mois intercalaires pour que le 1er Nisan demeurât toujours placé aux environs de l'équinoxe du printemps. De même qu'ils purent calculer et prévoir le retour des éclipses, le passage des étoiles, la marche du soleil à travers les signes du zodiaque, dont ils furent les inventeurs; de même ils dressèrent à l'avance des calendriers où étaient réglées l'alternance des mois de 29 ou de 30 jours, et sans doute aussi la succession des années à mois intercalaires. Si nous laissons de côté ces derniers perfectionnements, qui supposaient une science astronomique avancée, le système chaldéen se retrouve, mais fonctionnant avec des procédés empiriques, chez les Hébreux comme chez les anciens Grecs et chez les anciens Romains; par l'année juive, il s'est même maintenu pour le fond dans notre comput ecclésiastique, tandis que le système égyptien est à la base de notre calendrier ordinaire.

Ces systèmes nettement distingués, il est facile de voir avec lequel des deux concordent les données que la Bible fournit sur la *division lunaire de l'année* et sur le *procédé d'intercalation* qui en est la conséquence. Mais auparavant recueillons les renseignements plus complets que nous tenons sur les mêmes sujets des docteurs juifs de la Mischna et du Talmud. En l'absence de toute indication positive de changement, ils nous représentent un état de choses d'où nous pouvons conjecturer ce qu'était l'état primitif, et de plus pour le temps du Nouveau Testament, de Notre-Seigneur et des Apôtres, on peut les considérer comme des témoins directs.

1° Sur la *division purement lunaire* de l'année et la manière dont elle était réglée à la dernière époque, nos sources d'information sont abondantes. La révolution de la lune durant en réalité 29 jours et demi, on comptait pour le mois tantôt 29 jours et tantôt 30; il y avait, selon l'expression de la *Ghemarâ, Berakoth*, f. 30 *b*, des mois pleins, *melâ'im*, et des mois défectueux, *ḥăsêrîm*. Les anciens Grecs avaient de même distingué des mois *pleins* et des mois *caves*. Mais, quand la plupart des peuples civilisés eurent abandonné le vieux système chaldéen, les auteurs profanes, comme Galien, au second siècle, notèrent cette distinction comme une particularité « du peuple de Palestine ». *Opera*, édit. Kühn, t. XVII, p. 23. Le livre d'Énoch, 78, 15-16, traduction de Dillman, la remarquait aussi. De leur côté, les Juifs s'en glorifiaient comme d'un privilège. « Les nations du siècle suivent dans leur comput le soleil, et Israël la lune. » *Zohar, in Genes.*, f. 236 *b*. Avant la destruction du temple, c'était le Sanhédrin; ensuite ce fut l'assemblée de Jamnia qui, se tenant en séance pendant le jour qui suivait le vingt-neuvième d'un mois, décidait, suivant le moment où des témoins dignes de foi annonçaient l'apparition du nouveau croissant, si ce jour appartiendrait comme trentième au mois précédent ou s'il commencerait le suivant. La décision prise, des messagers allaient aussitôt la porter aux villes voisines, au moins pour les mois où les fêtes importantes revenaient à des jours déterminés. Ce procédé tout empirique était encore celui du second siècle de notre ère, au temps des docteurs de la *Mischna, Rosch haschschanah*, I, 3; II; III, 1; IV, 4; cf. *Arahin*, III, 7. La décision dépendait donc beaucoup de l'état du ciel, serein ou nuageux, au moment de la nouvelle lune. Cependant il était de règle que dans une même année il ne pût y avoir moins de quatre mois pleins, ni plus de huit, cf. *Arahin*, II, 2; ce qui revenait à dire que l'année ordinaire ne devait jamais compter moins de 352 jours, ni plus de 356. Ajoutons que plus tard, vers la fin du IVe siècle, les Juifs rabbanites, à la différence des Karaïtes, adoptèrent le cycle dit de Hillel, dont il sera question à propos des années à mois intercalaire, et d'après lequel l'alternance des mois pleins et des mois caves était établie à l'avance sur une règle fixe.

Or, que chez les anciens Hébreux la division de l'année fût aussi purement lunaire, c'est ce qu'indiquent d'abord les noms mêmes du mois : soit *yéraḥ*, qui se rattache au nom même de la lune *yârêăḥ* (cf. en assyrien, *araḫu*, où le mois était certainement lunaire); soit *ḥôdéš*, la nouvelle lune, qui était le point de départ du mois, et de là servit aussi à le désigner. Gen., XXIX, 14. C'est la remarque que déjà faisait l'Eccli., XLIII, 6-9, dans ce curieux passage où, après avoir simplement célébré le soleil pour sa chaleur et son éclat, il assigne à la lune, parmi les œuvres de Dieu, la place de régulatrice des temps. « Et la lune, [il l'a destinée] en tout à marquer les temps; elle les montre, elle en est le signe. De la lune [vient] le signal des fêtes, luminaire qui diminue jusqu'à sa consommation. *Le mois prend d'elle son nom.* Elle va croissant, merveilleuse dans ses changements, lampe des camps d'en haut (du ciel), brillant au firmament du ciel. » — De plus, la manière dont la loi établit le cycle des fêtes religieuses, Exod., XII; Lev., XXIII; Num., XXVIII-XXIX, suppose que l'année commence avec la *ḥôdéš*, c'est-à-dire la nouvelle lune, que les jours des mois sont comptés à partir de ce moment. Les deux principales fêtes, celle qui ouvre ce cycle et celle qui le ferme, Pâques et la fête des Tabernacles, sont fixées au quinzième jour du mois, c'est-à-dire à la pleine lune. Nous ne savons pas comment se réglait l'alternance des mois de 29 ou de 30 jours; probablement par un procédé aussi empirique qu'à l'époque du Sanhédrin; il n'y avait pas de calcul établi à l'avance, et l'on pouvait hésiter entre deux jours pour fixer quel était celui de la nouvelle lune; aussi un ancien récit se rapportant au temps de Saül, I Reg., XX, 5, 18, 19, 24, 27, 34, suppose-t-il qu'on célèbre pendant deux jours consécutifs la néoménie. Avant l'exil, les mois sont désignés d'après leur rang, second, troisième, etc., par rapport à celui de la Pâque, qui est le premier. Cependant, au moins pour quatre mois, on trouve des noms anciens, indiquant le retour de ces mois à des saisons déterminées; ce sont: le premier, *'Abib*, mois des épis, Exod., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1 (Vulg.: *novarum frugum, novorum, verni temporis*); le deuxième, *Ziv*, mois des fleurs, III Reg., VI, 1, 37; le septième, *'Etanim*, mois des courants, III Reg., VIII, 2; le huitième, *Bul*, mois des pluies. III Reg., VI, 38. L'année, quoique divisée en mois lunaires, devait donc être réglée aussi sur la marche des saisons. De plus, non seulement la loi établit elle-même la coïncidence de la fête de Pâques, fixée sur le jour de la lune, avec le mois des épis, d'après Exod., XIII, 4; mais encore un des rites de la fête, l'offrande d'une gerbe au second jour, Lev., XXIII, 10-11, 15, suppose que la fête se célèbre toujours à une saison où déjà des épis d'orge ont commencé à mûrir; ce qui a lieu, en effet, dans certaines régions chaudes de la Palestine et à quelques heures de Jérusalem, vers le commencement d'avril.

2° C'est par l'*intercalation* d'un treizième mois de 29 jours, c'est-à-dire en laissant passer une lunaison de plus, que les Juifs, depuis longtemps à l'époque de Notre-Seigneur, arrivaient à maintenir l'accord entre les saisons et l'année lunaire, quand celle-ci menaçait de demeurer trop en retard. Le dernier mois étant *'Adar*, l'intercalaire s'appelait *'Adar šeni*, *'Adar batra*, « Adar second, postérieur », ou simplement, avec la conjonction, *Ve'adar*. On nommait l'intercalation *'ibbûr*, l'année où elle avait lieu *šanâ me'ôbérét*, et l'année ordinaire *šanâ pesutâ*. Cf. *Mischna, Eduyoth*, VII, 7; *Gemarâ, Rosch haschschanâh*, VI, 2; XIX, 2. Cette intercalation devenait nécessaire tantôt après deux ans et tantôt après trois ans. C'était le président du Sanhédrin assisté de quelques collègues, trois au moins, sept au plus, qui décidaient, et souvent seulement vers la fin d'*Adar*, s'il y avait lieu de faire l'intercalation. *Mischna, Eduyoth*, VII, 7; *Megillâ*, I, 4; *Gemarâ*,

Sanhedrin, XI, 1, 2. Ils devaient veiller à ce que le 16 Nisan, ou deuxième jour de la fête, tombât toujours après l'équinoxe du printemps. Que cette condition dont parle la *Gemarâ* au VIe siècle fût déjà observée au Ier, c'est ce qui résulte des indications de Philon, *De Septenario*, 19; *Quæstiones et solut. in Exod.*, I, 1; de Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 5, et d'Anatolius, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 32, 16-19, t. XX, col. 728-729. Mais les passages cités de la *Mischna* montrent qu'alors rien n'était encore réglé à l'avance d'après un cycle, et qu'on attendait parfois au dernier mois pour la décision. On tenait compte aussi de l'état de la végétation pour savoir si on pourrait faire l'offrande des épis; et même, après des pluies prolongées, si on n'avait pas eu le temps de réparer les routes et les fours où l'on faisait cuire l'agneau pascal (*Sanhedrin* : « à cause des routes, des ponts, des fours, » *tanurê pesâḥim*), le Sanhédrin déclarait qu'on attendrait pendant une lunaison encore le commencement de l'année nouvelle; mais, dans une année sabbatique, on ne devait jamais faire l'intercalation. Vers la fin du IVe siècle seulement (670 de l'ère des contrats = 358), les Juifs rabbanites reçurent le cycle de Hillel. Th. Reinach, *Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calendrier juif*, dans la *Revue des études juives*, t. XVIII, 1889, p. 90-94. C'était le cycle de dix-neuf ans inventé par l'astronome grec Méton vers 463 avant J.-C. Diodore, XII, 36; Théophraste, *De signis tempest.*, 4; Élien, *Var. hist.*, X, 7. Dans ce cycle de dix-neuf ans, sept années ont le mois intercalaire : les troisième, sixième, huitième, onzième, quatorzième, dix-septième et dix-neuvième. Comme il n'intéresse pas les temps bibliques, nous n'avons pas à en étudier ici le mécanisme; il suffit de signaler son introduction tardive et surtout de remarquer qu'au second siècle de notre ère, et par conséquent au temps de Notre-Seigneur, une intervention du Sanhédrin réglait d'une façon tout empirique soit la durée de chaque mois, soit la succession des années à mois intercalaire, d'où dépend la coïncidence des fêtes avec tel ou tel jour de la semaine. On ne peut donc retrouver l'année où avaient lieu de pareilles coïncidences au moyen de tables calculées d'après des cycles déterminés, comme cherchent à le faire certains auteurs pour la vie de Notre-Seigneur et pour les temps apostoliques; c'est à des renseignements historiques spéciaux à chaque cas, s'il en existe, qu'il faut demander la solution de ces problèmes chronologiques.

Quant aux anciens Hébreux, puisqu'ils se servaient, nous l'avons vu, de mois lunaires, ils ne pouvaient arriver à faire coïncider leur premier mois avec la même saison de l'année que par le procédé de l'intercalation; nous devons conclure de là qu'ils le pratiquaient. L'usage des temps postérieurs, comme les attaches chaldéennes de la famille d'Abraham, confirment cette conclusion. Cependant les textes bibliques ne nous permettent pas d'en constater l'application. Le tour mensuel de service de certains officiers est réglé pour l'année ordinaire de douze mois. III Reg., IV, 7; I Par., XXVII, 1, 15. En vain, les docteurs de la *Mischna*, *Pesah.*, 4, 9, veulent-ils trouver trace de l'intercalation dans II Paral., XXX, 1-3, 13, 15, où l'on voit Ézéchias retarder la célébration de la Pâque au second mois; rien n'indique que ce prince ajouta un second Nisan, comme on le faisait parfois dans le calendrier assyro-babylonien, mais il applique plutôt à la célébration solennelle et nationale de la Pâque ce que les particuliers pouvaient faire en certains cas. Num., IX, 6-11. Dans Daniel, IV, 26, l'expression « après douze mois », au lieu de dire « après un an », laisse-t-elle entendre que l'année pouvait avoir plus de douze mois? C'est possible, d'autant plus que l'expression se rencontre là dans un document attribué au roi même de Babylone, où l'usage d'années à mois intercalaire était couramment pratiqué; mais par là même ce passage ne peut être cité comme un témoignage direct sur la coutume des anciens Hébreux. On ne peut que par conjecture dire sur quels principes se faisait autrefois l'intercalation. Il y a tout lieu de penser qu'elle était réglée, comme aux temps postérieurs, d'une façon aussi empirique. L'état de la végétation devait, comme plus tard, servir d'indice. Des courriers portaient aux villes du royaume la décision de l'autorité centrale. Cf. II Par., XXX, 5, 6, 10. Cependant on pouvait avoir recours aussi à quelques observations astronomiques rudimentaires sur la position de certaines étoiles ou constellations à telle ou telle saison de l'année, permettant de prévoir quelque temps à l'avance le moment où devait se faire l'intercalation. On trouve trace d'observations de ce genre dans le poème de Job, XXXVIII, 31; et qu'on les ait utilisées pour fixer l'ordre et la durée des années, c'est ce qui paraît résulter de la note incidemment donnée dans I Par., XII, 32 (hébr. 33), sur les gens de la tribu d'Issachar, qui sont réputés, au temps de David, comme « habiles à distinguer les temps pour savoir ce que doit faire Israël ».

Nous arrivons maintenant à notre seconde conclusion : rien dans la littérature hébraïque n'indique que les Hébreux aient anciennement connu et employé l'année solaire, c'est-à-dire composée simplement de douze mois fixes de trente jours chacun, avec cinq jours surnuméraires. Les considérations qui précèdent réfutent suffisamment ceux qui vont jusqu'à prétendre qu'ils ont fait d'abord usage d'un tel système et n'ont compté par mois lunaires qu'à une époque relativement récente, sous Ézéchias ou Josias d'après Credner, *Joel übersetzt und erklärt*, 1831, p. 207 et suiv.; Böttcher, *Proben alttestamentl. Schrifterklärung*, 1833, p. 283 et suiv.; vers le temps d'Alexandre le Grand et sous la domination grecque, d'après D. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *An* et *Dissertation sur la chronologie*, en tête du *Commentaire sur la Genèse*; et même seulement vers l'an 200 avant J.-C., suivant Seyffarth, *Chronologia sacra*, 1846, p. 26 et suiv. D'autres soutiennent simplement que les Hébreux ont connu l'année solaire et s'en sont parfois servis à côté du système luni-solaire. Ainsi Riehm, *Handwörterbuch*, au mot *Iahr*, t. I, p. 655; S. Poole dans le *Smith's Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1803, veulent en trouver quelques traces dans la Bible; mais est-il bien sérieux d'alléguer dans ce sens le chiffre de 365 ans attribué au patriarche Hénoch dans Genèse, V, 23? ou celui de 150 jours dans le récit du déluge, Gen., VII, 24; VIII, 3, quand le récit n'insinue d'aucune façon qu'ils font cinq mois, 5×30, mais implique seulement que ces 150 jours sont renfermés dans un intervalle de cinq mois et dix jours, Gen., VII, 11; VIII, 4, intervalle qui renferme plus de 150 jours, qu'on le prenne en mois lunaires ou en mois solaires? De plus, d'après Riehm, dans les dates qui fixent la durée totale du déluge, du dix-septième jour du deuxième mois au vingt-septième jour du deuxième mois de l'année suivante, VII, 11; VIII, 14, on trouverait une combinaison de l'année solaire et de l'année lunaire. Ces dates supposent, en effet, une année, plus onze jours. Or une année lunaire, 354 jours plus 11 jours, égale l'année solaire, soit 365 jours. Que l'auteur du récit ait voulu faire entendre que la durée totale du déluge égalait une révolution solaire, c'est possible; mais il n'en reste pas moins vrai que son calcul par mois, 354 + 11, est basé sur l'année lunaire. — On allègue ensuite les noms anciens : *Abib*, *Ziv*, *Éthanim*, *Bul*, indiquant que ces mois sont essentiellement rattachés à des saisons déterminées, et par conséquent des mois solaires. Ces noms supposent, en effet, la coïncidence, mais ne disent pas quelle en était la nature; celle que l'on obtenait par le procédé de l'intercalation suffisait pour justifier la dénomination de *lune* (*ḥodes*) des épis, des fleurs, etc. — On dit encore que l'expression « trente jours » est prise par les auteurs sacrés comme synonyme d'un mois. Deut., XXI, 13; XXXIV, 8; Num., XX, 30 (29); Esther, IV, 11; Dan., VI, 7, 12; Judith, III, 15; XV, 13. On ne peut rien conclure de semblables locutions; même dans le cas de l'année lunaire, on compte en chiffres ronds

30 jours pour un mois, le mois lunaire faisant un peu plus de 29 jours et demi. — Ce qui serait plus grave, les prophètes, d'après S. Poole, se seraient servis de l'année de 360 jours. Mais pour appuyer une telle affirmation il n'allègue que l'expression assez énigmatique de Daniel, VII, 25; XII, 7 : « un temps, des temps et un demi-temps », sous prétexte que l'Apocalypse, XII, 14; cf. 6; XI, 2, 3; XIII, 5, désigne par là 42 mois ou 1 260 jours, ce qui suppose des mois de 30 jours fixes : $42 \times 30 = 1260$. Mais il reste à savoir si l'auteur de l'Apocalypse n'a pas repris pour son compte une expression mystérieuse qu'il explique suivant les usages d'une autre époque.

II. Début de l'année. — La loi, Exod., XII, 2, déclare que le mois où se célèbre la Pâque est la tête des mois, le premier, *r'ôs hŏdâšim, r'išôn;* aussi, dans tous les livres de l'Ancien Testament, les autres mois sont-ils comptés deuxième, troisième, etc., en partant du mois de la Pâque, qui après la captivité portait le nom de Nisan. II Esdr., II, 1; Esther, III, 7. Le début de l'année est appelé par Ézéchiel, comme chez les Juifs modernes, *r'ôš hassânâh,* tête de l'année, Ezech., XL, 1; mais, dans ce texte, il désigne le *mois* plutôt que le jour par lequel débute l'année. Cf. Ezech., XXIV, 17; XXX, 20, où ce premier mois est aussi appelé *r'išôn.* Comme Ézéchiel compte partout les mois suivant l'usage ordinaire, il faut donc entendre chez lui le *r'ôs hassânâh* du mois où se célèbre la Pâque. Mais les Juifs modernes désignent sous le nom de *r'ôs hassânâh* le 1er Tischri ou septième mois à partir de Nisan; c'est de là qu'ils comptent l'année civile pour la distinguer de l'année religieuse ou des fêtes, qui commence en Nisan. La *Mischna, Rosch haschschanah,* I, 1, distingue quatre débuts d'année : 1° le premier Nisan, d'où part l'année religieuse, et aussi, est-il dit, l'année des rois; 2° le premier Élul ou sixième mois à partir de Nisan, d'où part l'année des troupeaux, pour établir à quel moment ils devront payer la dîme; 3° le premier Tischri ou septième mois, tête de l'année civile ou des contrats, de l'année sabbatique et de l'année jubilaire; 4° le quinze Schébet ou onzième mois après Nisan, d'où se compte l'année des fruits pour la dîme. Les usages spéciaux à l'année des troupeaux ou à celle des fruits ne représentent nullement, de l'aveu de tous, une manière particulière de compter les mois de l'année qui ait jamais servi à établir le calendrier; mais il n'en est pas de même de la *tête d'an* du premier Tischri. D'après Josèphe, l'usage de commencer l'année avec Tischri, en automne, serait le plus ancien; dans le récit du déluge les mois seraient comptés à partir de ce moment, de telle sorte que le deuxième mois de Gen., VII, 11, date du commencement des pluies, serait le mois appelé *Dios* par les Macédoniens et *Marschevan* par les Hébreux. *Ant. jud.,* I, III, 3. Et à cette occasion Josèphe déclare que Moïse changea l'ordre des mois, mettant Nisan à la tête pour les fêtes religieuses et pour le sacré, mais laissant subsister l'ordre ancien pour les ventes, achats et autres affaires. Le *Targum* de Jonathan sur III Reg., VIII, 2, affirme aussi que les *anciens* regardaient le septième mois, Tischri, comme le premier. Cette opinion, ainsi répandue parmi les Juifs dès le premier siècle de notre ère et acceptée sans contrôle par beaucoup d'auteurs chrétiens, a-t-elle quelque fondement dans le passé, ou ne s'est-elle produite qu'après l'introduction récente d'un usage étranger aux anciens Hébreux? C'est ce que nous devons examiner.

D'une part, la manière dont Exod., XII, place le mois de la Pâque à la tête des mois paraît établir, comme le croyait Josèphe, une chose nouvelle. De plus, la néoménie du septième mois, c'est-à-dire le premier jour du mois appelé plus tard Tischri, est célébrée avec une solennité particulière. Lev., XXIII, 24; Num., XXIX, 1. L'année jubilaire, Lev., XXV, 8, et très probablement aussi l'année sabbatique étaient annoncées et commençaient, dans ce même mois de Tischri, au dixième jour. Enfin la troisième grande fête de l'année, celle des Tabernacles, qui avait lieu dans ce mois à la pleine lune et qui durait une semaine, est présentée dans Exod., XXIII, 16; XXXIV, 22, comme se célébrant « au sortir de l'année, au déclin de l'année », *besê't hassânâh, teqûfat hassânâh.* Ces expressions ne supposent-elles pas un usage ancien suivant lequel l'année se terminait et, partant, se renouvelait à la saison où a lieu cette fête, c'est-à-dire en automne? Remarquons toutefois que ni le début de l'année jubilaire annoncée le 10 Tischri, ni les expressions citées, relatives à la fête des Tabernacles, ne s'accordent exactement avec l'usage juif postérieur, qui place au 1er Tischri le *r'ôs hassânâh.* Si ce mois avait été considéré comme le premier, on n'aurait pas dit d'une fête qui arrive dans sa seconde moitié : « au sortir ou au déclin de l'année, » mais au contraire : « au commencement. » Le sens de cette locution doit être cherché ailleurs.

D'autre part, on ne trouve aucune trace dans l'Ancien Testament d'une manière de compter les mois différente de celle qui a le mois de la Pâque pour point initial, aucun indice positif d'un calendrier où l'année commencerait en automne. Dans le récit du déluge, rien ne justifie l'opinion de Josèphe identifiant le second mois de Genèse, VII, 11, avec le second mois de l'année macédonienne qui partait de l'automne. Les rapports de ce récit avec la tradition chaldéenne, que les découvertes modernes ont mis en lumière, donneraient plutôt à penser que les mois sont comptés à partir du printemps. Les expressions d'Exode, XXIII, 16; XXXIV, 22, en dehors d'autres indications plus positives, sont trop vagues pour prouver l'existence d'un système différent de calendrier. Comme il n'y avait pas d'autre fête avant la Pâque suivante, elles peuvent vouloir simplement dire que celle de la *récolte* des fruits est la dernière fête de l'année, qu'avec elle on est à cette seconde partie où il n'y a plus de fête, et qui est comme le retour de l'année. Si on devait leur donner un sens plus déterminé, il faudrait les expliquer par la clause qui les accompagne dans Exode, XXIII, 16 : « et la fête de la récolte, au sortir de l'année, *quand tu as ramassé les récoltes des champs.* » Cf. Lev., XXIII, 39; Deut., XVI, 13. Ces derniers mots laissent entendre que l'auteur veut surtout parler de la fin des travaux agricoles, qui par eux-mêmes forment un cycle annuel essentiellement lié au renouvellement des saisons, cf. Gen., VIII, 22, basé sur la nature même, et qui existe indépendamment de toute forme de calendrier; on peut donc faire allusion à ce cycle agricole annuel alors même qu'il n'est pas à la base du calendrier. L'année sabbatique et l'année jubilaire, qui consistent avant tout dans le repos de la terre, dans l'abstention des travaux des champs, doivent nécessairement commencer et se terminer comme ceux-ci, sans qu'il y ait là aucune trace d'un calendrier spécial. Il n'est pas nécessaire d'expliquer comme un début d'année la solennité de la septième néoménie; elle ouvre un mois saint par excellence, à cause des grandes fêtes de l'Expiation et des Tabernacles, et de plus son rang même de septième la distingue, comme celui de la septième année ou celui de la septième semaine d'année (jubilé). Mais, comme le septième mois arrivait dans la saison d'automne, on comprend que ce qui au début était seulement fête de la septième néoménie pourrait servir plus tard de point d'attache à une fête de *tête d'an,* si jamais s'introduisait l'usage de commencer l'année à cette saison; ce qui arriva plus tard, nous le verrons. Ces observations atténuent de beaucoup l'importance critique que l'on a attribuée à ces passages, pour dater les différents documents dont se compose, dit-on, le Pentateuque. Si Exod., XXIII, 16 (code de l'alliance dans le document jehoviste), représente une époque où l'année commençait en automne, et au contraire, Exod., XII; Lev., XXIII (code sacerdotal dans le document élohiste), un temps où le calendrier partait du printemps, de l'époque fixée pour chacun de ces usages dépend celle des documents. Dillman, *Exeget. Handbuch,* sur Exod., XII, XXIII, 16, et sur Lev., XXIII, 22,

donne la priorité à l'usage du printemps, tandis que Wellhausen, *Geschichte Israels*, c. III, la donne à celui de l'automne, que sans preuve suffisante il présente comme le seul usage en vigueur au temps des rois. Mais ces auteurs, préoccupés de trouver le moyen de dater les documents, oublient d'examiner une troisième hypothèse : la coexistence des deux systèmes, telle qu'elle a existé à l'âge postérieur, et que Josèphe faisait remonter à l'époque de Moïse ; dans ce cas, le même auteur pourrait parler comme Exod., XII, 2, et Exod., XXIII, 16. Mais de plus ils oublient de montrer que, dans ce dernier passage indiquant le rapport des fêtes religieuses avec les travaux des champs, il y a autre chose qu'une allusion à l'année agricole indépendante de tout système de calendrier.

En résumé, nous croyons que les Hébreux ont commencé primitivement l'année au printemps selon le système chaldéen, apporté en Chanaan par la famille d'Abraham. Pendant leur séjour prolongé en Égypte, les Hébreux auraient pu s'accoutumer au système de l'année vague ou placer le commencement des saisons à partir de l'inondation, en août. Voir plus haut, col. 639. Voilà pourquoi Moïse, sans établir rien de nouveau, insiste pour fixer le début de l'année au printemps et donne désormais à ce début une consécration religieuse ; ce qui ne l'empêche pas, en parlant de la fête de la récolte, *ḥag 'âsif*, de tenir compte de l'année naturelle agricole, ou peut-être, comme d'autres le veulent, d'un système de calendrier préexistant.

Comme nous n'admettons pas cette préexistence, il nous reste à dire quand s'introduisit l'usage de commencer une année civile avec Tischri, usage qui était certainement en vigueur au Ier siècle de notre ère. Quelques auteurs le feraient remonter au retour même de la captivité, la restauration du culte mosaïque à Jérusalem ayant commencé par les fêtes du septième mois, I Esdr., III, 1-6 ; II Esdr., VII, 73 (hébreu) ; VIII, 1 et suiv. Mais, dans ces récits, le mois de la fête est appelé le septième ; il n'y a donc aucune trace de dérogation aux usages antérieurs ou d'innovation sous ce rapport. Les livres postérieurs à la captivité donnent aux mois des noms d'origine babylonienne, mais ils continuent à les ranger et à les indiquer suivant l'ordre ancien : *Nisan* comme le premier, Esth., III, 7 ; *Sivan*, le troisième, Esth., VIII, 9 ; *Casleu*, le neuvième, Zach., VII, 1 ; I Mac., IV, 52 ; *Tébet*, le dixième, Esth., II, 16 ; *Sabath*, le onzième, Zach., I, 7 ; I Mac., XVI, 14 ; *Adar*, le douzième. Esth., III, 13 ; IX, 1. Il faut descendre plutôt jusqu'à la domination macédonienne en Palestine pour trouver l'époque où s'introduisit l'usage de distinguer un second commencement de l'année en automne. L'année macédonienne, en effet, comme celle d'autres cités helléniques, avait son point de départ en automne ; elle fut acceptée par beaucoup de villes syriennes. Voir Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Calendrier*. De plus, la plupart de ces villes adoptèrent, pour supputer les années et dater les événements, l'ère des Séleucides, qui partait de l'*automne* 312 avant J.-C. Que ces usages aient pénétré dans le monde juif, c'est ce qui résulte des livres des Machabées; tout en comptant les mois suivant la coutume ancienne, I Mac., IV, 12 ; X, 21 (où le mois de la fête des Tabernacles est appelé le septième); XVI, 14; II Mac., XVI, 37 (grec), ils se servent de l'ère des Séleucides pour dater les événements, l'un des deux au moins, sinon tous les deux, la faisant partir de l'automne selon l'usage grec. Les noms macédoniens de certains mois, Dioscore, Xanthique, y apparaissent dans certains documents rapportés II Mac., XI, 21, 30, 33, 38. Il est donc probable que ce fut aussi vers le même temps que les Juifs s'accommodèrent, pour les affaires civiles, à la coutume devenue générale autour d'eux par rapport au début de l'année. Ils s'en servirent comme leurs voisins; et elle entra si bien dans leurs habitudes, que deux siècles après, au temps de Josèphe, ils la considéraient comme un usage ancien qu'ils auraient connu avant Moïse en Égypte. Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 3 : οὕτως γὰρ ἐν Αἰγύπτῳ τὸν ἐνιαυτὸν ἦσαν διατεταχότες. Le texte de Josèphe ne suppose pas encore qu'on fait une fête de *r'ôš hassanâh* au 1er Tischri ; Philon, *De septenario* 2, 22, appelle la septième néoménie ἱερομηνία et σαλπίγγων ἑορτή, « fête des trompettes », mais ne laisse nullement entendre qu'elle est une solennité de nouvel an. Cependant, d'après Josèphe, on considérait Tischri comme le premier mois selon l'ordre prémosaïque (τὸν πρῶτον κόσμον) ; or de là à prendre la solennité de la septième néoménie comme une fête de tête d'année, il n'y avait qu'un pas, et ce pas était déjà franchi, nous l'avons vu, au temps des docteurs de la *Mischna*.

Bibliographie. — Maimonide, dans son *Yad hahhazaka*, le traité *Kiddush Hachodesh*, traduit et expliqué par Ed. Mahler, in-8°, Vienne, 1889. Dans la *Bibliotheca rabbinica* de J. Bartolocci, t. II, p. 392, et dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XVII, diverses dissertations sur l'année juive, parmi lesquelles la traduction latine du traité de Maimonide. Ideler, *Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie*, t. I, p. 477-583, in-8°, Berlin, 1825; Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, in-8°, Leipzig, 1833; Wieseler, *Chronol. Synopse der vier Evangelien*, in-8°, Hambourg, 1843; *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangel. Geschichte*, in-8°, Gotha, 1869, p. 290-321; Seyffarth, *Chronologia sacra*, in-8°, Leipzig, 1846, p. 26-80; Gumpach, *Ueber den altjüdischen Kalender zunächst in seiner Beziehung zur neutestamentl. Geschichte*, in-8°, Bruxelles, 1848 ; Caspari, *Chronolog. und geograph. Einleitung in das Leben Jesu Christi*, in-8°, Hambourg, 1869; Schwarz, *Der jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht*, 1872 ; Zuckermann, *Materialien zur Entwickelung der altjüdischen Zeitrechnung im Talmud*, in-8°, Breslau, 1882 ; abbé Mémain, *La connaissance des temps évangéliques*, in-8°, Paris, 1886, p. 39-43 ; 377-445 ; 481 et suiv.; Isidore Loeb, *Tables du calendrier juif*, in-12, Paris, 1886 ; Mahler, *Chronologische Vergleichungs-Tabellen*, 2 Heft ; *Die Zeit und Festrechnung der Juden*, in-8°, Vienne, 1889; Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890; édit. angl., 1890, *append.* III.

J. Thomas.

2. **ANNÉE JUBILAIRE.** Voir Jubilaire (Année).

3. **ANNÉE SABBATIQUE.** Voir Sabbatique (Année).

ANNIVERSAIRE (de naissance), *natalis*, γενέθλια. — L'usage de célébrer par une fête l'anniversaire du jour de naissance était très répandu dans l'antiquité. Les anniversaires des rois étaient plus nombreux encore. On fêtait non seulement le jour de leur naissance, mais celui de leur couronnement. Telle fut la coutume à l'égard des Pharaons (Josèphe, *Ant. jud.*, II, V, 3 ; Philon, *De Joseph*, p. 540 c; cf. Erman, *Ægypten*, p. 101) ; des rois de Perse (Hérodote, IX, 110 ; cf. I, 133 ; Platon, *Alcibiad.*, I, p. 121. Plutarque, *Artaxerx.*, III); des Ptolémées (décret de Canope, dans le *Journal des savants*, 1883, p. 214 et suiv., l. 4 et 26 ; décret de Rosette, *Corpus inscript. græcarum*, n° 4697, l. 46 et suiv.) ; des Séleucides (*Corpus inscript. græcarum*, n° 3595, l. 16; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1885, p. 387, l. 2) ; des Attalides (Dittenberger, *Syllog. Inscript. græc.*, n° 249, l. 35 ; *Corpus inscript. græc.*, n° 3068, l. 17 ; 3069, l. 36) ; des rois de Commagène (Humann et Puchstein, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, p. 274, II b., l. 15 et 16), et plus tard des empereurs romains (*Corpus inscriptionum latinarum*, t. I, 280), etc. Tant que le roi était vivant, l'anniversaire de naissance se nommait en grec γενέθλια ; il prenait le nom de γενέσια après sa mort. La Bible mentionne la célébration des anniversaires de naissance du Pharaon contemporain de Moïse, Gen., XL, 20; d'Antiochus Épiphane,

II Mac., vi, 7, et d'Hérode, Marc., vi, 21; Matth., xiv, 6. Celui d'Antiochus Épiphane, dit l'auteur du second livre des Machabées, était célébré chaque mois. Ce retour mensuel de l'anniversaire, contraire aux usages romains, n'a pas été compris du traducteur de la Vulgate, qui a supprimé les mots κατὰ μῆνα, « chaque mois. » Les textes que nous avons cités plus haut, à propos des rois grecs : Ptolémées, Séleucides, Attalides et rois de Commagène, prouvent, au contraire, que le retour mensuel de la fête était une coutume constante. Les cérémonies usitées aux anniversaires des rois étaient les mêmes qu'aux fêtes des dieux. C'étaient des jeux de toute espèce, luttes, pugilats, courses, combats d'animaux; des processions dans lesquelles l'image du roi était portée avec celles des dieux; des distributions de vivres et de vin au peuple, des sacrifices offerts aux dieux pour le roi et au roi lui-même, comme à un dieu. Voir les textes cités plus haut. Le texte des Machabées fait mention spéciale de ces sacrifices dans les anniversaires d'Antiochus Épiphane. II Mac., vi, 7.

E. Beurlier.

ANNONCIATION. Message de l'ange Gabriel à la Vierge Marie pour lui annoncer qu'elle serait la mère de Jésus-Christ. Saint Luc, i, 26-38, est le seul des Évangélistes qui nous ait raconté les circonstances de ce mystère, sans doute d'après les indications fournies par Marie elle-même.

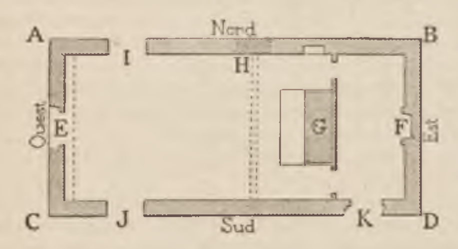
L'ange du Seigneur se présente à elle sous une forme humaine pour remplir son message. Il la salue en lui reconnaissant trois prérogatives exceptionnelles : « elle est pleine de grâce, » κεχαριτωμένη, c'est-à-dire enrichie de tous les dons célestes; « le Seigneur est avec elle » d'une manière spéciale pour l'accomplissement du grand mystère de l'Incarnation, auquel le messager divin vient lui proposer de coopérer; enfin elle est « bénie entre toutes les femmes », c'est-à-dire élevée au-dessus de toutes par ses glorieux privilèges. A la vue de l'ange (texte reçu : ἰδοῦσα) et plus encore en entendant ses paroles, l'humble jeune fille se trouble, ne sachant quels peuvent être le sens et le but d'une telle salutation. L'ange la rassure; elle n'a rien à craindre, car elle a trouvé grâce devant Dieu. Il lui révèle alors la dignité à laquelle elle est appelée par un résumé rapide des principales prophéties messianiques : « Voici que vous concevrez en votre sein et enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand, il sera le Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père; il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin. » Cf. Is., vii, 14; ix, 7; Dan., vii, 14-27; Mich., iv, 7; Ps. cxxxi, 11. La Vierge, familiarisée avec les prophéties, comprit bien qu'il s'agissait du Messie promis à Israël et qu'elle était appelée à l'honneur d'être sa mère. Devant une telle proposition, sa foi ne fut pas hésitante, comme celle de Zacharie, Luc., i, 18-20; mais simple et ferme. Luc., i, 45. Cependant, dans sa surprise, elle demande humblement de quelle manière cela peut se faire, puisqu'elle est vierge et veut rester vierge. L'ange lui apprend aussitôt comment sa virginité et sa maternité peuvent se concilier dans ce mystère. C'est l'Esprit-Saint, la puissance du Très-Haut qui viendra en elle former le corps très pur du Fils de Dieu. Le *saint* formé en elle sera tout ensemble le vrai Fils de Dieu et le sien : sa virginité sera couronnée par la maternité divine. La conscience alarmée de la Vierge est rassurée; elle ne demande pas de signe d'une telle merveille, mais l'ange lui en donne un : la fécondité miraculeuse d'Élisabeth, sa cousine, restée stérile jusque dans sa vieillesse. Rien n'est impossible à Dieu. Marie le sait, aussi s'incline-t-elle en disant : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. » Luc., i, 38. Et elle s'abandonne à la divine Providence pour la réalisation de cette annonce et toutes ses conséquences. L'ange s'éloigne aussitôt; sa mission est heureusement remplie.

Dès que la Vierge eut donné son consentement, Luc., i, 38, « le Verbe se fit chair et habita parmi nous, » Joa., i, 14 : c'est le sentiment unanime des théologiens. D'après saint Luc, i, 26, ce grand événement s'accomplit au sixième mois : ce qui ne doit pas s'entendre du sixième mois de l'année juive, mais bien, suivant le contexte, du sixième mois depuis la conception de Jean-Baptiste. Le temps n'est indiqué que de cette manière générale et relative. Selon la croyance commune, ce fut le 25 mars. Voir S. Augustin, *De Trinitate*, iv, 5, t. xlii, col. 894. Marie était alors « fiancée » à Joseph. Luc., i, 27. La cérémonie du mariage, qui consistait surtout en la réception solennelle de l'épouse dans la maison de son époux, n'avait pas encore été célébrée, d'après beaucoup de commentateurs, et Marie habitait la maison paternelle. C'était à Nazareth. Luc., i, 25. L'évangéliste ne précise pas davantage le lieu. Les Grecs prétendent que Marie se trouvait près d'une fontaine, occupée à puiser de l'eau, quand l'ange la salua une première fois; il ne lui aurait révélé le mystère qu'à son retour dans sa demeure. Sur le lieu présumé de cette première apparition, ils ont élevé une église à l'ange Gabriel. Mais rien n'autorise cette légende, puisée dans le Protévangile de Jacques. Migne, *Dictionnaire des apocryphes,* t. i, col. 1019. L'Évangile ne parle pas de cette première salutation, qui paraît d'ailleurs bien invraisemblable; il insinue même que ce fut dans l'intérieur de sa demeure (εἰσελθων πρὸς αὐτήν, Luc., i, 28) que Marie, étonnée et troublée, entendit la salutation et le divin message.

La maison où eut lieu le mystère de l'Annonciation était située, d'après une tradition sérieuse, dans l'enceinte du couvent actuel des Franciscains, près de la grotte qui renferme l'église de l'Annonciation à Nazareth. C'est là que sainte Hélène, après avoir retrouvé la sainte maison, dont le souvenir avait dû se conserver à Nazareth (cf. Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ,* in-f°, Cologne, 1582, p. 161), avait fait élever une belle basilique, comme sur les lieux saints de Jérusalem et de Bethléhem. Nicéphore Callixte, *H. E.*, viii, 30, t. cxlvi, col. 113. Les ruines trouvées au xviie siècle, quand on voulut réédifier l'église et les quelques vestiges découverts de nos jours, portent, en effet, le cachet de l'architecture du ive siècle. Depuis son érection jusqu'à sa destruction en 1263, de nombreux pèlerins ont visité cette basilique et forment une longue chaîne de témoignages en faveur de l'authenticité du lieu. Au vie siècle, saint Antonin de Plaisance admire cette « grande basilique ». *Patr. lat.*, t. lxxii, col. 901, et Reland, *De urbibus et vicis Palestinæ*, lib. 3, Nazareth. L'auteur de l'opuscule *Liber nominum locorum ex Actis,* attribué à saint Jérôme (*Patr. lat.*, t. xxiii, col. 1302), signale une église à l'endroit où l'Ange entra pour annoncer à Marie la *bonne nouvelle,* et une seconde à l'endroit où Jésus enfant fut élevé. Au viie siècle, Arculfe constate également la présence de ces deux églises. *Patr. lat.*, t. lxxxviii, col. 804. A partir du viiie siècle, un de ces deux monuments n'est plus mentionné : c'est l'église de la Nutrition, décrite par Arculfe, et dont les Dames de Nazareth, en 1885, ont vraisemblablement retrouvé l'emplacement. Voir dans *La Terre Sainte,* 1888, *Les fouilles de Nazareth,* p. 279, 299 et 322; et année 1889, *Étude sur les sanctuaires de Nazareth,* p. 88, 99 et 122. Elle avait probablement été détruite par les musulmans. Cf. la description de l'higoumène Daniel, en 1114, et celle de Phocas, en 1185, dans Abraham de Noroff, *Pèlerinage en Terre Sainte de l'higoumène russe Daniel,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1864, p. 113-115; dans Léon Allatius, Συμμικτα *sive opusculorum græcorum libri duo,* in-12, Cologne, 1653, p. 11 et 12, et dans *La Terre Sainte,* 1889, p. 101, *Étude sur les sanctuaires vénérés à Nazareth.* Au viiie siècle, saint Willibald nous apprend que les infidèles menaçaient de détruire aussi la basilique de l'Annonciation : ce n'est qu'à prix d'argent que les chrétiens les en détournèrent. *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, in-f°, t. iv, p. 374. Pendant

le siège de Jérusalem par les croisés, elle fut saccagée, mais non détruite : car Sœvulf, en 1103, l'admire encore. Un archevêché fut érigé à Nazareth, et la maison du prélat fut adossée au mur septentrional de la basilique. Les croisés firent même à celle-ci des travaux d'embellissement, dont on voit quelques vestiges dans la cour du couvent. En 1213, saint François d'Assise; en 1251, saint Louis, allèrent y prier; mais, peu de temps après, en 1263, elle fut renversée par le sultan Bibars-Bondokhar et ses hordes sauvages.

Cependant la maison de la Vierge, qui y était renfermée comme dans un vaste reliquaire, restait encore debout : n'allait-elle pas être enveloppée dans la ruine générale ? En 1291, pour la conserver à son Église, Dieu fit un grand miracle : les anges la détachèrent de ses fondements et la transportèrent à Tersacte, en Dalmatie, puis à Lorette, en Italie. La vérité de cette translation repose sur des témoignages contemporains dignes de foi, sur des miracles bien avérés, et sur la comparaison qui fut faite à trois reprises différentes, pour la nature des pierres



159. — Plan de la Santa Casa de Lorette.

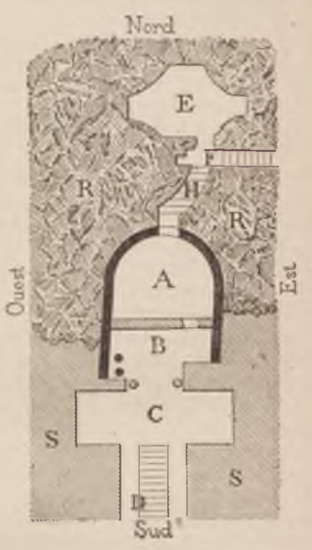
ABCD Murs de la Santa Casa.
E Fenêtre de l'ange.
F Sainte-Camine.
G Autel.
H Ancienne porte murée.
IJ Portes de la chapelle.
K Porte donnant accès à la Sainte-Camine.

employées et les dimensions, entre la sainte maison de Lorette et ses fondements restés à Nazareth. Voir A. Caillau, *Histoire critique de Notre-Dame-de-Lorette*, in-12, Paris, 1843; Milochau, *De l'authenticité de la maison de Lorette*, in-12, Tournai, 1881, et *La sainte maison de Lorette*, in-12, Tournai, 1881; Grillot, *Sainte maison de Lorette*, in-8°, Paris, 1873; Gosselin, *Instructions sur les principales fêtes de l'Église*, Paris, 1861, 3 in-12, t. III, p. 387-462.

La *Santa Casa* (fig. 159) est une simple chambre de forme rectangulaire, de 9m53 de long sur 4m17 de large et 4m30 de haut. Les murs ont une épaisseur de 38 centimètres; ils sont bâtis en pierres taillées, inégales, liées ensemble avec du ciment. La couleur rougeâtre de ces pierres leur donne un aspect qui, au premier abord, rappelle la brique. Lorsqu'elle fut transportée à Lorette, la sainte maison n'avait qu'une seule porte assez large, située sur la façade nord; elle est maintenant murée : la poutre de sapin qui servait d'architrave a été conservée comme un souvenir de l'ancienne disposition. Trois autres portes ont été alors percées pour faciliter le service de la sainte chapelle et la circulation des pèlerins. Une petite ouverture, haute d'un mètre environ, pratiquée à l'ouest, est appelée fenêtre de l'Ange. A l'est, dans le fond, se voit un renfoncement de 1m33 de hauteur sur 76 centimètres de largeur et 16 centimètres de profondeur : il a reçu le nom de *Sainte-Camine*, parce qu'on le prenait pour une antique cheminée ou foyer. Mais on sait qu'en Orient les maisons n'avaient pas de cheminée. Ce renfoncement ne serait-il pas plutôt une ancienne porte, qui aurait été fermée dans la moitié de l'épaisseur du mur, à l'époque où cette chambre vénérable fut transformée en sanctuaire? Au-dessus de la Sainte-Camine est placée une statue de la Vierge en bois de cèdre; en face, le riche autel actuel renferme l'ancien, en pierres de taille, d'une très grande simplicité : la statue et l'autel primitif ont été transportés de Nazareth avec la sainte maison.

Après la translation, les fondements de la Santa Casa restèrent visibles à Nazareth, puisque, en 1291, en 1295 et en 1297, des députés de Dalmatie et d'Italie purent les mesurer, étudier la nature des pierres et se convaincre de leur parfaite conformité avec celles de la sainte demeure. Les Franciscains revinrent, dès 1300, s'établir à Nazareth; pendant les siècles suivants, expulsés deux fois, ils revinrent sans se décourager, attendant toujours le moment propice à la réédification du sanctuaire. Les pèlerins continuaient de venir vénérer, au milieu des ruines, l'emplacement de la sainte maison et la grotte qui y était attenante. En 1336, Guillaume Baldinsel rapporte que de la grande et magnifique église, presque entièrement détruite, « il reste cependant une petite place centrale, recouverte et gardée avec le plus grand soin par

A Grotte.
B Pièce à voûte d'arêtes.
C Chapelle de l'ange.
D Escalier conduisant dans l'église actuelle.
E Arrière-grotte.
F Escalier descendant de la sacristie.
H Escalier conduisant à l'arrière-grotte E, et à l'escalier F.
R Rocher.
S Substructions modernes du chœur de l'église.
(La teinte noire désigne les constructions et les colonnes antiques, la teinte grise les constructions récentes.)



160. — Plan de la crypte de l'église de l'Annonciation à Nazareth. D'après M. de Vogüé.

les Sarrasins. On assure que c'est là, ajoute-t-il, près d'un endroit marqué par une colonne de marbre, que s'est accompli le mystère de la conception divine. » Baldinsel, *Hodœporicon ad Terram Sanctam*, dans H. Canisius, *Antiquæ lectiones*, in-4°, Ingoldstadt, 1604, t. V, part. II, p. 136. Enfin, en 1620, Thomas de Novare, gardien des saints lieux, obtint de l'émir Fakhr-eddin la restitution de l'emplacement du sanctuaire et la permission de le reconstruire. Avant de l'élever, il voulut vérifier si les dimensions de la Santa Casa cadraient bien avec la place qu'elle occupait à Nazareth; il eut la joie de le constater. De plus, dit Quaresmius (*Elucidatio Terræ Sanctæ*, in-f°, Venise, 1881, t. II, l. VII, p. 620), on trouva toutes les substructions de la basilique primitive. De même, « il y a quelques années (voir Guérin, *Galilée*, I, p. 86), les Franciscains, en pratiquant des fouilles dans leur jardin, ont retrouvé plusieurs colonnes de granit et des arasements de gros murs ayant appartenu à cette ancienne basilique. » Il n'y a donc pas de doute, le couvent des R. P. Franciscains renferme bien l'emplacement de la basilique élevée au IVe siècle.

L'église élevée, en 1620, sur les ruines de la basilique de sainte Hélène fut bientôt saccagée et livrée aux flammes (1638). Ce ne fut qu'en 1730 que l'édifice fut restauré et subit les remaniements considérables qui en ont fait le sanctuaire actuel. Il a vingt et un mètres de long sur quinze de large, et est dirigé, non plus de l'ouest à l'est, comme la basilique, mais du sud au nord. Des piliers carrés le divisent en trois nefs. A l'extrémité de la nef

centrale, le chœur forme comme un étage supérieur : on y monte par deux rampes disposées à droite et à gauche de l'entrée de l'étage inférieur ou crypte. Un escalier de quinze degrés en marbre blanc descend à ce sanctuaire souterrain. En voici la description (fig. 160). La grotte A est la partie naturelle, primitive. « Après la paix de l'Église, on la transforma en chapelle, c'est-à-dire on la prolongea du côté du midi par la construction d'une petite pièce voûtée d'arêtes, B, et ornée de colonnes en granit gris ; puis on façonna le fond de l'excavation pour en faire une abside, et on le tapissa d'une voûte en cul-de-four en petit appareil romain ; le caractère antique de ces constructions ne saurait se méconnaître, il reporte invinciblement jusqu'au IVe siècle la tradition qui place en ce lieu l'annonciation de Marie. Le mur laisse voir en beaucoup d'endroits la surface du rocher. » De Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 350. La grotte A, avec son avant-corps B, ne formait autrefois qu'un sanctuaire unique ; un mur moderne la divise maintenant en deux parties : au fond, la chapelle de Saint-Joseph, A, et, en avant, la chapelle de l'Annonciation, B. Un vestibule rectangulaire de 8 mètres de long sur 2m70 de large donne accès à la grotte : il est appelé chapelle de l'ange, C. Au fond de la grotte, A, un étroit escalier de quatorze marches, H, monte à une seconde grotte obscure, entièrement taillée dans le roc ; en tournant sur la droite, il communique également avec l'escalier F qui conduit à la sacristie. Primitivement la grotte A avait-elle une issue par le fond ? Cette ouverture, ainsi que les deux escaliers H et F et l'excavation E, sont peut-être l'œuvre des gardiens du couvent, qui se sont ménagé cette entrée secrète dans la grotte de l'Annonciation, à une époque où ils avaient à craindre les vexations des musulmans. Cependant cette entrée pourrait être plus ancienne, et dater de la transformation de la Santa Casa en sanctuaire.

Reste à déterminer quelle place précise occupait la sainte maison de Lorette avant sa translation. Comme beaucoup d'habitations de Nazareth et de la Palestine, elle devait être adossée au rocher, de manière à communiquer directement avec la grotte : c'est le sentiment traditionnel. Mais était-elle appuyée contre le rocher dans le sens de sa longueur, de façon à occuper, en la dépassant de tous côtés, la place où se trouve actuellement la chapelle de l'ange ? Dans cette hypothèse, la communication entre la grotte et la Santa Casa aurait été établie par la seule porte que celle-ci avait à l'époque de sa translation ; la porte extérieure aurait été à l'est, à l'endroit appelé Sainte-Camine, qui fut fermé quand la Santa Casa fut transformée en chapelle. Ou bien la sainte maison était-elle adossée à la grotte dans le sens de sa largeur, communiquant avec elle par la porte qu'occupe la Sainte-Camine ? La porte extérieure plus large aurait alors regardé le soleil couchant. La première hypothèse est plus suivie : des fouilles, découvrant les fondements de la Santa Casa, pourraient seules décider de la vraie position.

L'Église, si empressée d'honorer les mystères de Marie, ne pouvait tarder d'instituer une fête en l'honneur de l'Annonciation. En effet, c'est avec la Purification la plus ancienne fête de la sainte Vierge. Dès le Ve siècle, on la trouve bien établie en Orient et en Occident. Les Bollandistes et Benoît XIV prétendent qu'elle est d'institution apostolique. *Acta Sanctorum*, t. IV, 25 mars, p. 533 ; Benoît XIV, *De festis*, t. IX, p. 190, in-f°, Venise, 1767. Mais il est difficile de l'établir : on sait que Pâques et la Pentecôte furent pendant assez longtemps les seules fêtes annuelles de l'Église. La *Chronique pascale* parle de cette fête célébrée par l'Église catholique, le 25 mars, « d'après la tradition des saints Docteurs. » *Patr. gr.*, t. XCII, p. 488. On trouve des discours prononcés à l'occasion de cette fête par Proclus, évêque de Constantinople, vers 440 (*Patr. gr.*, t. LXV, col. 704-705), par Basile de Séleucie, vers 450 (*Patr. gr.*, t. LXXXV, col. 426), etc. Le concile de Tolède, en 650, en transféra la célébration au 18 décembre, sans doute à cause du carême et des fêtes de Pâques qui ne permettaient pas de la célébrer avec solennité. Partout ailleurs qu'en Espagne, elle était célébrée le 25 mars, comme on le voit par le martyrologe attribué à saint Jérôme, par les martyrologes, calendriers et autres livres liturgiques latins, grecs, syriens, chaldéens, coptes, et par les autorités citées plus haut. Comme les deux mystères de l'Annonciation et de l'Incarnation sont étroitement unis, l'Église les honore par une même fête. Aussi la trouve-t-on nommée tantôt *Annonciation de l'ange à Marie,* tantôt *Annonciation de l'incarnation, Incarnation, Conception du Christ.* Les Grecs l'appelaient Ἑορτὴ τοῦ εὐαγγελισμοῦ, Ἑορτὴ τοῦ ἀσπασμοῦ. L'art



161. — Annonciation de la Sainte Vierge.
Catacombe de Sainte-Priscille. D'après Bottari, *Roma sotterranea*, in-f°, Rome, 1757, t. III, pl. 176.

chrétien antique devait s'emparer d'un si beau sujet. Voir, fig. 161, une très ancienne représentation de ce mystère qui a été trouvée dans le cimetière de Sainte-Priscille.

E. LEVESQUE.

ANOB (hébreu : *'Anub,* « associé ; » Septante : Ἐνώϐ), fils de Cos, de la tribu de Juda. I Par., IV, 8.

ANON. Voir ANE. Ce fut sur un ânon que Notre-Seigneur fit son entrée triomphale à Jérusalem, au jour que nous appelons le dimanche des Rameaux. Marc., XI, 7 ; Luc., XIX, 35 ; Joa., XII, 14. Cet ânon n'avait pas encore été monté. Marc., XI, 2 ; Luc., XIX, 30. Pour le rendre plus docile, on amena sa mère avec lui, comme nous l'apprend saint Matthieu, XXI, 2 ; mais elle ne servit pas de monture au Sauveur. Notre Vulgate porte, Matth., XXI, 7 : « Et adduxerunt asinam et pullum : et imposuerunt super eos vestimenta sua, et eum desuper sedere fecerunt. » Le texte grec porte : ἐπάνω αὐτῶν, c'est-à-dire que Notre-Seigneur s'assit sur les vêtements qu'on avait placés sur l'ânon en guise de selle (voir col. 171), comme le fait remarquer Théophylacte : Οὐχὶ τῶν δύω ὑποζυγίων, ἀλλὰ τῶν ἱματίων, *In Matth.*, XXI, 7, t. CXXIII, col. 369. D'autres commentateurs et Théophylacte lui-même (*loc. cit.*) ont dit qu'on pouvait interpréter le passage de saint Matthieu, XXI, 2, 7, en ce sens que Notre-Seigneur était monté à tour de rôle sur l'ânesse et sur l'ânon ; mais l'explication donnée ci-dessus est plus vraisemblable et plus naturelle. F. VIGOUROUX.

ANQUETIN (N.), prêtre français, mort en 1716, vivait dans les dernières années du XVIIe siècle et dans les premières du XVIIIe. Après avoir longtemps vécu dans le monde, il embrassa l'état ecclésiastique et fut curé de Lyons-la-Forêt, au diocèse de Rouen. — Voici la liste des travaux qu'il a publiés : *Dissertation sur sainte Marie Madeleine, pour prouver que Marie Madeleine, Marie,*

sœur de Marthe, et la femme pécheresse sont trois femmes différentes, in-8°, Rouen, 1699; *Réflexions sur l'interprétation que le P. Lami donne au mot Pécheresse*, in-12, Rouen, 1699; *Réplique à la réponse du P. Lami*, in-12, Rouen, 1700 (d'après le sous-titre, ce dernier opuscule semblerait n'être qu'une nouvelle édition du précédent); *Lettres écrites au P. Lami sur le sujet de la femme pécheresse de l'Évangile*, in-12, Rouen, 1699. Ces lettres sont au nombre de trois. Anquetin, après avoir exposé sa thèse de la distinction des trois Marie, dans sa *Dissertation* de 1699, s'occupe, dans les ouvrages suivants, de la défendre contre les attaques du P. Lami. Celui-ci, pour soutenir son système de l'unité des trois Marie, avait dit que le mot de « pécheresse » doit s'entendre d'une personne souillée seulement d'impureté légale. Anquetin s'attache à démontrer que les Pères grecs et les Pères de l'Église latine, Tertullien, en particulier, ont entendu ce mot « pécheresse » d'une femme de mauvaise vie. Tel est aussi le sens donné à ce mot, dit-il, par la presque unanimité des commentateurs. Cette thèse n'était pas d'ailleurs difficile à défendre : l'Église honore sainte Marie Madeleine comme la « pécheresse » convertie. Voir Moreri, *Dictionnaire*, Paris, 1759, IIe partie, t. I, p. 132; Migne, *Dictionnaire de bibliographie*, Paris, 1859, t. I, col. 225, 282, 333. O. REY.

ANSALDI Casto Innocente, né à Plaisance, le 7 mai 1710, mort en 1779. Il entra dans l'ordre de Saint-Dominique à Parme, le 6 septembre 1726, passa la plus grande partie de sa vie à enseigner les sciences sacrées soit dans les couvents de son ordre, soit dans les universités de Naples, de Ferrare et de Turin. A Brescia, il enseigna l'Écriture Sainte et l'hébreu. Parmi les nombreux ouvrages qu'il a laissés et dont on trouve le détail dans le mémoire rédigé par le P. G. Fabricy, du même ordre, théologien de Casanate, pour la *Bibliothèque sacrée* des P. P. Richard et Giraud, nous signalerons seulement ici les dissertations qui intéressent à divers titres l'archéologie et la critique bibliques : 1° *Patriarchæ Josephi, Ægypti olim pro-regis, religio a criminationibus Basnagii vindicata*, in-8°, Naples, 1738; la discussion amène l'auteur à utiliser toutes les données que l'on pouvait avoir en ce temps sur la religion des Égyptiens. 2° *De forensi Judæorum buccina commentarius*, in-4°, Brescia, 1745. 3° *Herodiani infanticidii vindiciæ*, in-4°, Brescia, 1746 : importante dissertation où, pour montrer que le silence de Josèphe ne prouve rien contre le massacre des Innocents, il ouvre à l'apologétique une voie nouvelle; à l'encontre des traditions populaires, il montre que, vu la minime importance de Bethléhem, le massacre, sans être pour cela moins odieux, se réduit au meurtre d'un très petit nombre de victimes inconnues, intéressant peu l'histoire générale, ce qui explique le silence de Josèphe. 4° *Dissertatio de loco Johannis aliter atque habet Vulgata a nonnullis Patribus lecto*, Brescia, 1746. Il s'agit de I Joa., I, 13. Saint Irénée (trad. lat.), Tertullien et quelques autres lisent : *sed ex Deo natus est*, au lieu de *nati sunt*. Dans cet opuscule, Ansaldi nous parle des tentatives qui se faisaient alors en Italie, et spécialement dans son ordre, pour donner une plus large place aux études d'érudition, scripturaires ou historiques. Il déplore la décadence où ces études étaient tombées au cours des deux derniers siècles, et assigne comme cause un zèle trop servile et trop exclusif à imiter les docteurs scolastiques. 5° Une attaque dont cette dissertation fut l'objet donna occasion à Ansaldi de traiter dans un autre travail l'importante question : *De authenticis Sacrarum Scripturarum apud sanctos Patres lectionibus libri II*, in-4°, Vérone, 1747. 6° *De futuro seculo ab Hebræis ante captivitatem cognito adversus J. Clerici cogitata commentarius*, in-8°, Milan, 1748. 7° *De baptismate in Spiritu sancto et igne commentarius sacer philologico-criticus*, in-4°, Milan, 1752. 8° *De theurgia deque theurgicis ethnicorum mysteriis a Divo Paulo memoratis commentarius*, in-8°, Milan, 1761. Il essaye d'expliquer, par des allusions à certains mystères du paganisme, quelques passages très obscurs de l'Épître aux Colossiens, II, 4, 8, 16, 18. — Mentionnons aussi l'ouvrage : *De diis multarum gentium Romam evocatis*, in-8°, Brescia, 1743, et Venise, 1753, 1761. Il y étudie la singulière cérémonie de l'*evocatio*, dans laquelle on s'adressait aux dieux tutélaires d'une ville assiégée pour les conjurer d'en sortir. Ce travail forme un chapitre curieux de l'histoire des religions, et rappelle certaines croyances auxquelles l'Écriture fait allusion. J. THOMAS.

ANSART André-Joseph (1723-1790 ?), originaire du diocèse d'Arras, passa vers 1774 de la Congrégation de Saint-Maur à l'Ordre de Malte, et devint prieur-curé de Villeconin, près d'Étampes. Un ouvrage où le Cantique des cantiques était « grossièrement parodié », ainsi qu'il le dit dans sa préface, lui donna occasion d'entreprendre l'explication du Cantique de Salomon : *Expositio in Canticum canticorum Salomonis*, in-16, Paris, 1771. L'auteur suit verset par verset le texte de la Vulgate. Selon lui, le Cantique n'est autre chose qu'un dialogue entre le Christ et l'âme fidèle; et les formes de langage employées par l'écrivain sacré expriment uniquement l'amour de Dieu pour les hommes. Dans son Commentaire, Ansart fait appel à l'Écriture; il cite saint Augustin, et s'inspire aussi, mais sans les nommer le plus souvent, d'Origène, de saint Jérôme et de saint Bernard. L'ouvrage n'est pas d'une grande valeur. J. PARISOT.

ANSBERT. Voir AUTPERT.

ANSCHEL Ascher ben Josef, rabbin juif du XVIe siècle, né à Posen, en Pologne. Il enseigna à Cracovie et à Prague. Il est l'auteur d'un dictionnaire hébreu, intitulé *Mirkébét hammisnéh, Le second char*. Gen., XLI, 43. Ce dictionnaire suit, non pas l'ordre des racines, mais l'ordre alphabétique des mots et même des formes qu'ils adoptent. Le sens des mots est donné dans le dialecte judéo-allemand. L'ouvrage est suivi d'une concordance verbale. Il a été imprimé plusieurs fois à Cracovie, in-4°, 1534; in-f°, 1552; in-4°, 1584. E. LEVESQUE.

1. ANSELME (Saint), archevêque de Cantorbéry, né à Aoste, en Piémont, en 1033, mort à Cantorbéry, le 21 avril 1109. Il fit profession de la vie religieuse, en 1060, à l'abbaye du Bec en Normandie, dont Lanfranc était alors prieur. Quand Lanfranc fut devenu abbé de l'abbaye de Saint-Étienne de Caen, Anselme lui succéda comme prieur, en 1063; il fut élu abbé du Bec en 1078. Quelques années plus tard, Guillaume le Roux, roi d'Angleterre, le nomma archevêque de Cantorbéry; il fut sacré le 4 décembre 1093. Pendant tout son épiscopat, il eut avec les rois d'Angleterre des démêlés qui l'obligèrent presque constamment à vivre en Italie et en France.

Saint Anselme doit surtout sa célébrité à ses œuvres théologiques et philosophiques. Il est considéré comme le père de la scolastique. Ce n'est pas un commentateur de l'Écriture dans le sens ordinaire du mot, mais il a appris à ses contemporains à étudier l'Écriture d'une manière nouvelle, en y cherchant la doctrine qu'elle renferme pour montrer combien elle s'accorde avec la raison la plus haute. Par une méthode peu commune de son temps, il établit dans ses écrits, par la force du raisonnement, les vérités révélées qu'enseignent les Livres Saints : *Fides quærens intellectum*, selon le titre qu'il avait d'abord donné à l'un de ses opuscules, celui qu'il appela ensuite le *Proslogion* (t. CLVIII, col. 223), ou, comme il le dit encore : *Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam. Proslog.*, I, t. CLVIII, col. 227. A l'abbaye du Bec, où l'étude des Écritures était en grand honneur, il aimait à montrer aux moines comment les vérité élevées que son esprit pénétrant lui faisait aper-

cevoir comme par intuition étaient contenues dans les livres inspirés et comment on pouvait les y découvrir; mais il fallait toute la force de son talent pour les saisir comme lui d'un coup d'œil. Les principes fondamentaux qui le guident sont déjà dans les écrits de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie et des autres Pères de l'Église; mais dans ses ouvrages, et en particulier dans le *Cur Deus homo,* il a réuni en un tout systématique un corps de doctrine qu'on n'avait pas encore ainsi coordonné avant lui, et par l'étendue, la profondeur et la vigueur de son esprit, il a fondé cette science scolastique qui a rendu tant de services à l'Église.

La meilleure édition des œuvres de saint Anselme est celle de Venise : *Opera omnia necnon Eadmeri monachi Cantuariensis historia,* 2 in-f°, Venise, 1744. Elles ont été réimprimées dans la Patrologie latine de Migne, t. CLVIII-CLIX. Voir Möhler, *Anselm's Leben und Schriften,* dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, années 1827 et 1828; G. B. Veder, *De Anselmo Cantuariensi disputatio,* 1832; G. F. Franck, *Anselm von Canterbury,* in-8°, Tubingue, 1842; F. R. Hasse, I. *Das Leben Anselm's;* II. *Die Lehre Anselm's,* 2 in-8°, Leipzig, 1843-1852; C. de Rémusat, *Anselme de Cantorbéry,* in-8°, Paris, 1852; Ragey, *Histoire de saint Anselme,* 2 in-8°, Paris, 1890.

2. **ANSELME DE LAON,** *Anselmus Laudinensis,* ainsi nommé du lieu de sa naissance, mort le 15 juillet 1117. Il fut élève de saint Anselme de Cantorbéry à l'abbaye du Bec, et se rendit célèbre par son enseignement. Il professa d'abord à Paris, à partir de 1076, et contribua beaucoup à la réputation de l'université de cette ville. A la fin du XIe siècle, il retourna à Laon, où il fut archidiacre et scolastique, et en cette dernière qualité placé à la tête de l'école théologique, où sa célébrité attira un grand nombre d'auditeurs, parmi lesquels on compta Abélard, qui, du reste, ne goûta pas son enseignement. Voir Abélard, *Histor. calamit. suar.,* 3, t. CLXXVIII, col. 123. Anselme refusa plusieurs fois l'épiscopat, pour ne pas abandonner ses fonctions de professeur. Le pape Eugène III l'a qualifié de restaurateur des études théologiques en France, et on l'a surnommé le *Doctor scholasticus.* — Anselme de Laon a commenté toute la Bible dans sa *Glossa interlinearis,* ainsi appelée parce qu'elle annote la Vulgate « entre les lignes » du texte sacré. Les annotations sont pour la plupart des extraits des Pères de l'Église. La *Glossa interlinearis* a été imprimée in-f°, à Bâle, 1502; avec les notes de Nicolas de Lyre, Bâle, 1498, 1501, 1509; Paris, 1520; Lyon, 1529; Venise, 1588; Lyon et Paris, 1590, 6 in-f°; Douai, 1617; Anvers, 1634 (c'est la meilleure édition); dans la *Biblia magna* de J. de la Haye, Paris, 1660. Elle a été pendant longtemps, avec la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon, le commentaire le plus lu des Saintes Écritures. — Anselme de Laon est aussi l'auteur des commentaires sur le Cantique des cantiques et sur l'Apocalypse imprimés sous le nom de saint Anselme de Cantorbéry. *Patr. lat.,* t. CLXII. Les autres commentaires qu'on lui attribue ne sont pas de lui. Voir BABION; HERVÉ DE DÔLE. Cf. *Histoire littéraire de la France,* t. X, p. 182; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques,* édit. Bauzon, t. XIV, p. 183.

ANSSE (D') DE VILLOISON ou **DANSSE** Jean Baptiste Gaspard, helléniste français, né à Corbeil, le 5 mars 1750, mort à Paris, le 26 avril 1805. Élevé à Paris dans les collèges de Lisieux, du Plessis, des Grassins et d'Harcourt, il manifesta dès sa jeunesse un amour passionné pour la littérature et surtout pour la langue grecque, et ne tarda pas à se distinguer comme helléniste. Il fit avant la Révolution divers voyages scientifiques et diverses publications. Après la Terreur, il ouvrit un cours libre de grec à Paris, et quelque temps après le gouvernement créa pour lui, à l'École des langues orientales vivantes, une chaire provisoire de grec moderne qui fut transférée plus tard au Collège de France sous le titre de Chaire de langue grecque ancienne et moderne. D'Ansse de Villoison avait obtenu, en 1781, une mission aux frais du roi, à Venise, pour étudier les manuscrits grecs de la bibliothèque de Saint-Marc de cette ville. Il y découvrit, entre autres choses, une version grecque de la Bible, différente des Septante, et datant du XIVe ou XVe siècle. Elle est maintenant connue sous le nom de *Versio Veneta* ou *Græcus Venetus.* Il en publia plusieurs livres à Strasbourg, en 1784, avec une préface savante. Il envoya la copie du Pentateuque à un helléniste allemand, Chr. Frd. von Ammon, qui la publia en 3 volumes in-8°, 1790. Cf. AMMON 5, col. 493, et GRÆCUS VENETUS. Voir E. Quatremère, dans Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XIII, col. 1-18.

ANTÉCHRIST (Ἀντίχριστος). Ce mot a probablement été formé par saint Jean, le seul écrivain du Nouveau Testament qui en fasse usage. Il dit dans ses Épîtres : « Comme vous avez entendu dire que l'Antéchrist viendra, il y a maintenant beaucoup d'Antéchrists. » I Joa., II, 18. « Celui-là est un Antéchrist qui nie le Père et le Fils. » *Ibid.,* 22. « Tout esprit qui détruit Jésus n'est pas de Dieu; et celui-là est Antéchrist dont vous avez entendu dire qu'il doit venir, et déjà il est dans le monde. » *Ibid.,* IV, 3. « Beaucoup d'imposteurs ont paru dans le monde, qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair; ce sont des imposteurs et des Antéchrists. » II Joa., 7. Deux autres écrivains inspirés parlent bien d'un personnage qui fera la guerre à l'Église du Christ; mais saint Jean seul, dans les passages que nous venons de rapporter, donne à ce personnage le nom qui lui a été conservé : « adversaire du Christ, » Antéchrist. Dans ces textes, saint Jean laisse entendre qu'à la fin du monde quelqu'un s'élèvera qui sera l'adversaire acharné de Notre-Seigneur; néanmoins il ne s'occupe que des hommes pervers qui, animés de l'esprit de l'Antéchrist, peuvent être considérés comme ses précurseurs et méritent d'en porter le nom. On est vraiment l'adversaire du Christ dès lors qu'on rejette l'Incarnation, voilà ce que dit l'Apôtre. Mais que sera cet impie mystérieux dont les hérétiques ne sont que les pâles images? Saint Jean ne nous donne sur ce point aucun renseignement dans ses Épîtres.

Dans son Apocalypse, au chapitre XIII, il décrit une bête mystérieuse qui vomit des blasphèmes contre Dieu. Quelques interprètes ont cru y reconnaître l'Antéchrist, mais leur opinion n'est pas généralement acceptée. Les Pères et les commentateurs reconnaissent, au contraire, l'Antéchrist sous les traits de Satan séduisant les nations et les lançant contre la cité sainte, comme il nous est représenté, Apoc., XX, 7 et suiv. Toutefois, dans ce tableau, la pensée du prophète est enveloppée sous les voiles d'une allégorie qui nous empêche d'en saisir les détails. Nous pouvons conclure, de ce que dit saint Jean, que Satan sera l'auteur principal de la révolte. Est-ce à dire qu'il sera lui-même l'Antéchrist? Non; saint Paul va nous apprendre que ce personnage sera un homme, et que par conséquent Satan sera le conseiller et l'inspirateur invisible de l'Antéchrist; il ne sera pas l'Antéchrist lui-même.

Saint Paul nous fournit des renseignements plus précis sur la personne et le caractère de l'Antéchrist. Nous lisons dans la deuxième Épître aux Thessaloniciens, II, 3-7 : « [Le jour du Seigneur ne viendra que] lorsque sera venue d'abord l'apostasie et se sera montré l'homme de péché, le fils de la perdition, qui combat et s'élève contre tout ce qui est appelé Dieu... Vous savez ce qui le retient maintenant pour qu'il se montre en son temps. Car déjà s'opère le mystère d'iniquité : il faut seulement que celui qui le retient encore ait disparu. Et alors paraîtra l'impie que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement. » Cet impie est l'Antéchrist; le jour du Seigneur est le dernier

jugement qui aura lieu à la fin du monde. Quelques rares catholiques, parmi lesquels Bergier, ont cru pouvoir le nier ou du moins le contester. A leur avis, saint Paul entendait parler de la chute de Jérusalem ou de tout autre événement historique, mais nullement de la fin du monde. Cette opinion a contre elle toute la tradition, et elle est en opposition formelle avec le contexte. Le « jour du Seigneur » dont saint Paul décrit aux Thessaloniciens les signes avant-coureurs est le même que celui dont il leur avait parlé dans sa première lettre, I Thess., IV-V, et dans cette lettre il parlait évidemment de la résurrection finale et du jugement général. Notre texte a donc bien pour objet l'Antéchrist.

Que nous apprend-il sur le personnage? D'abord il nous dit que ce sera un homme, *homo peccati*, par conséquent, ni un démon ni une collection d'hommes. Sans doute cet être recevra les inspirations de Satan et sera comme son instrument; sans doute encore il aura sous ses ordres une troupe nombreuse d'agents dont il sera le maître; mais enfin Satan aura un instrument, la troupe des impies aura un chef, l'Antéchrist sera un homme. Nous lisons encore que cet homme fera la guerre à Dieu, et par conséquent à la société qui représente Dieu sur cette terre, à l'Église.

Mais quelle sera l'époque de sa venue? Le verset 6 se borne à dire « quid detineat, scitis », τὸ κατέχον, οἴδατε. Vous savez ce qui le retient, l'obstacle qui l'empêche de paraître. Le verset 7 revient sur ce point : μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. Il faut seulement que celui qui arrête l'Antéchrist soit retranché. — Ainsi donc, d'après ces textes, il y a un obstacle qui se dresse devant l'Antéchrist et l'empêche de faire son apparition. Resterait à savoir quel est cet obstacle et quelle est sa nature. Malheureusement c'est là un problème encore insoluble. Déjà, au IVe siècle, saint Augustin disait dans sa *Cité de Dieu*, XX, 19, t. XLI, col. 686: « J'avoue que j'ignore complètement ce qu'a voulu dire l'Apôtre. » Et depuis ce temps, ajoute van Steenkiste, la question n'a guère avancé. Les Pères aimaient à voir cet obstacle dans l'empire romain. Cette opinion avait sa source dans les sentiments patriotiques qui leur faisaient rêver pour cet empire des destinées immortelles, ou, comme dit Bossuet (*Apocalypse*, préface, § 22), « dans cette innocente erreur qui leur faisait présumer que sa chute n'arriverait qu'avec celle de l'univers. » Une interprétation basée sur le patriotisme, si respectable qu'elle soit, n'a, il faut en convenir, aucun caractère doctrinal. Du reste, les Pères ne se sont jamais prononcés avec assurance : ils souhaitaient que l'empire romain fût le rempart qui arrêtât l'Antéchrist, parce qu'à leurs yeux l'empire était l'unique soutien de l'ordre social, voilà tout. Aussi saint Augustin, *ibid.*, qui partage l'opinion de son temps, ne la donne que comme une « conjecture ». Il est donc permis, à la suite de saint Thomas, *In Epist. 2 ad Thessal. Expositio*, cap. II, lectio I, d'entendre les paroles de l'Apôtre dans le sens spirituel, et de l'esprit chrétien dont la présence au sein des sociétés arrête l'Antéchrist, et dont la disparition permettra à ce fléau d'exercer ses ravages. Cette opinion peut s'autoriser de plusieurs autres passages du Nouveau Testament, Act., XXI, 21; I Tim., IV, 1, où nous rencontrons le mot ἀποστασία avec le sens de « défection religieuse ». D'ailleurs, est-il encore possible de conserver l'interprétation des Pères, lorsque depuis quinze siècles la Rome des empereurs est tombée? Cornelius a Lapide et D. Calmet ont essayé de le faire, mais à quel prix! Aux yeux de ces commentateurs, l'empire romain s'est survécu à lui-même dans l'empire de Charlemagne et dans l'empire d'Allemagne, qui ont pris, pour ainsi dire, la succession des Césars de Rome. Lorsqu'une opinion a besoin de recourir à de pareilles subtilités, elle est singulièrement compromise. Disons donc que saint Paul annonce tout simplement une diminution de la foi comme devant se produire à la fin des temps, et qui permettra à l'adversaire de Jésus-Christ d'exercer sa puissance funeste.

En somme, si l'existence future de l'Antéchrist est certaine, les circonstances dans lesquelles il fera son apparition nous échappent. Beaucoup de Pères ont pensé qu'il viendrait au bout de six mille ans, et qu'il sortirait de la tribu de Dan; mais, comme dit Bossuet, c'est ici une affaire non de dogme ni d'autorité, mais de conjecture. *Apocalypse*, préface, § 13. Ajoutons que ces conjectures ne reposent sur aucun fondement solide. Ce qui a fait penser que l'Antéchrist sortirait de la tribu de Dan, c'est un texte de la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 17, et le silence que garde sur Dan l'apôtre saint Jean, dans l'énumération qu'il fait des tribus au chapitre VII de l'Apocalypse. — La prophétie de Jacob s'applique à Samson et non à l'Antéchrist; quant au silence de saint Jean, s'il est réel, il ne prouve rien, attendu que dans la plupart des énumérations il y a toujours quelque tribu omise. Ici c'est Lévi, Num., XIII; là c'est Siméon, Deut., XXXIII. Du reste, il n'est pas certain que le silence soit réel, et on peut penser avec D. Calmet que saint Jean a nommé Dan à la place de Manassé, dont la présence ici n'a pas de raison d'être, puisque cette tribu n'est qu'une division de la tribu de Joseph, dont le nom est mentionné en cet endroit. Un copiste trompé par la similitude du Δ et du Μ aura lu Μαν au lieu de Δαν et aura écrit Μανασσῆ. Apoc., VII, 6. — Quant au chiffre de six mille ans, il a été inspiré par le désir de donner à la durée du monde autant de milliers d'années que sa création avait demandé de jours. Pour s'être autorisée du texte du psaume qui déclare que mille ans sont comme un jour aux regards de Dieu, cette supputation de la durée du monde n'en est pas moins fort arbitraire. Aussi on peut la mettre au rang de ces opinions qu'on appelle en théologie *antiquatæ*.

Est-ce à dire que les prophéties de l'Écriture se bornent à nous annoncer l'Antéchrist sans nous fournir sur son compte aucun autre renseignement? Non, certes. Mais les renseignements que donne saint Paul, comme ceux qui sont contenus dans l'Apocalypse, suffisants pour faire reconnaître l'Antéchrist lors de son arrivée, resteront jusque-là énigmatiques. Ceux-là seuls auront besoin de savoir à quels signes reconnaître l'Antéchrist qui vivront aux derniers jours du monde; pour les autres, le portrait de « l'homme d'iniquité » n'aurait qu'un intérêt de curiosité. Or, quand Dieu soulève un coin du voile qui nous couvre l'avenir, ce n'est pas pour satisfaire notre curiosité, c'est pour faciliter notre salut. Toutes les prophéties n'offrent avant leur accomplissement qu'énigmes et obscurités; les obscurités s'éclaircissent, les difficultés s'évanouissent lorsque arrive l'événement qu'elles avaient annoncé. Saint Irénée, *Contr. hæres.*, IV, 26, t. VII, col. 1052. Voir Adson (pseudo-Raban-Maur), *De ortu, vita et moribus Antichristi*, in-4°, 1505, dans Migne, *Patr. lat.*, t. CI, col. 1289-1298; Malvenda, *De Antichristo libri* XI, in-f°, Rome, 1604; *Bible de Vence*, édition de Drach, t. XXIII; Bossuet, *Commentaire sur l'Apocalypse*, in-8°, Paris, 1689; Calmet, *Dissertation sur l'Antéchrist*, dans son *Commentaire littéral, Saint Paul*, t. II, 1716, p. XXVI-LVII.

J. Turmel.

ANTÉDILUVIENNE (CIVILISATION). — Dieu créa le premier homme en état de se suffire à lui-même pour les besoins de la vie, même après sa chute. Adam et ses fils ne furent pas des « sauvages ». L'état sauvage est un état de dégradation, non un état primitif. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 171-190. Mais si les pères du genre humain ne furent pas des êtres barbares et incultes, ils ne furent pas cependant civilisés de la manière dont devaient l'être leurs descendants. Dieu ayant créé l'homme perfectible, non seulement comme individu, mais aussi comme société, lui a donné pour loi le progrès dans une mesure déterminée; il a voulu que le progrès des uns servît au bien-être des autres, et que les générations antérieures transmissent comme un héritage aux générations

postérieures les trésors de connaissances qu'elles avaient accumulés, afin que l'expérience des pères tournât au profit des enfants. La Genèse ne nous fait connaître que quelques traits de l'histoire de l'humanité primitive, dans les cinq premiers chapitres; mais ils suffisent pour marquer les progrès des premiers hommes, de la création au déluge, pendant une période dont il est impossible de marquer la durée exacte.

Dieu lui-même apprit à Adam et à Ève à se vêtir d'habits de peaux de bêtes. Gen., III, 21. Ainsi commença l'industrie humaine. L'origine de l'agriculture et de l'art pastoral est aussi ancienne que Caïn et Abel. Gen., IV, 2. Il y avait donc dès lors des animaux domestiques, puisque Abel avait des troupeaux. Le culte religieux et le sacrifice offert au Seigneur est également aussi ancien. Gen., IV, 3-4, 26. Les arts et les métiers ne tardent pas non plus à paraître, et il est digne de remarque que c'est dans la famille de Caïn qu'ils se développent. Caïn lui-même « construisit » la première « ville ». Gen., IV, 17. Elle ne fut probablement qu'un centre d'habitation pour lui et pour ses enfants, garanti par quelque défense artificielle contre les incursions des bêtes fauves, mais elle fut la première origine de l'architecture et le commencement des bourgades et des cités. La longévité des premiers hommes leur permit de tirer plus de profit de leur expérience personnelle pour le progrès des arts et de l'industrie. Voir LONGÉVITÉ DES PREMIERS HOMMES. — La *métallurgie* fit de si rapides progrès, que Tubalcaïn « forgeait le bronze (*nehôset*) et le fer (*barzel*) ». Gen., IV, 22. Voir ces mots. — Les *arts* sont aussi cultivés par les enfants de Caïn. Jubal invente la *musique*. Gen., IV, 21. Lamech le Caïnite fait des vers, Gen., IV, 23, et l'on peut le considérer comme le père de la *poésie*, quoique les vers rapportés par la Genèse aient dû être modifiés et sans doute traduits par l'historien. — Les *sciences* ont également une origine antédiluvienne. Les premiers hommes avaient créé l'*astronomie*, puisque la distinction des mois et des années était connue, comme le prouvent les indications sur les âges des patriarches et sur les péripéties du déluge. Gen., V, 6-31; VII, 11; VIII, 13. Adam avait déjà des connaissances *zoologiques*. Gen., II, 19; cf. VII, 2-4. — L'état *social* a existé dès le commencement. L'institution du mariage est divine. Gen., II, 20-24. Les origines de la vie nomade sous la tente sont marquées, Gen., IV, 20. Le droit de propriété est supposé, Gen., IV, 4, 20. Le premier usage du feu n'est pas indiqué : il est probablement aussi ancien que l'homme. L'invention du tissage n'est pas non plus mentionnée. La fabrication des tentes ne l'implique pas, car les peaux de bêtes suffisent pour les construire. Du temps de Noé, il est question d'un manteau (*śimlâh*). Gen., IX, 23. L'art du charpentier avait aussi fait dès lors de grands progrès, puisque Noé put construire l'arche. Gen., VI, 14-16, 22. Nous n'avons aucun détail spécial sur le mode de gouvernement à l'époque antédiluvienne.

ANTHÈRE MARIE DE SAINT BONAVENTURE (Micconus), né à Gênes, de l'ordre des Augustins déchaussés, de la province d'Italie, vécut au XVII[e] siècle. Il fut remarquable par sa doctrine, surtout par sa science des Écritures, à laquelle il dut une certaine célébrité. Il n'a laissé qu'un commentaire des Psaumes, sous ce titre : *Ponderationes in Psalmos, juxta multiplicem Divinarum Scripturarum sensum*, 3 in-f°, Lyon, 1673. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, p. 126, lui attribue aussi, sur l'autorité d'Ossinger, *Acta Apostolorum juxta multiplices Divinæ Scripturæ sensus, priscorumque Patrum interpretationes, elucidata*, in-f°, Gênes, 1684; mais Ossinger, dans sa *Bibliotheca Augustiniana*, ne fait aucune mention des *Acta Apostolorum*. — Quant à ses *Ponderationes in Psalmos*, Anthère se propose d'y élucider les sens multiples du livre sacré, en exposant la doctrine des Pères de l'Église, sans néanmoins se borner à en être seulement l'écho servile. Mais il est long, diffus, et manque d'ordre et de méthode. Son livre est cependant riche en matériaux utiles à l'ascète ou à l'orateur. Le style en est lourd, et les docteurs chargés d'approuver le livre l'ont jugé peut-être plus justement qu'ils ne pensaient en disant : « Has *Ponderationes in Psalmos, ponderavimus* nos infra scripti doctores, easque maximi *ponderis* invenimus. » — Voir Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, in-f°, Ingoldstadt, 1768, p. 588-589; Ch. Focher, dans l'*Universale Lexicon eruditorum*, Leipzig, 1751; t. III, col. 523; *Historia de 200 Scriptoribus augustinianis*, Rome, 1704, p. 362. O. REY.

ANTHROPOMORPHISMES DE LA BIBLE. — On appelle ainsi certaines expressions figurées, dont l'Écriture fait usage pour exprimer les attributs de Dieu et nous faire comprendre ses rapports avec ses créatures. Les écrivains sacrés, parlant un langage populaire, s'adressant à des hommes et étant eux-mêmes des hommes, ont dû comparer Dieu aux hommes, le considérer comme s'il avait une « forme humaine » (ἄνθρωπος, μορφή) et se servir à son égard des locutions qui sont usitées parmi les hommes, afin de mettre à la portée de notre intelligence ce qu'ils avaient à nous apprendre de lui. C'est là une nécessité de notre condition. Aujourd'hui encore, malgré tous les progrès qu'ont faits les langues modernes dans l'expression des idées abstraites et théologiques, nous sommes obligés d'employer des « anthropomorphismes » : nous parlons du « roi » des cieux, de son « trône », des anges « ses ministres », etc. Ce n'est pas seulement l'art qui ne peut se passer de symboles sensibles, « qui anthropomorphise » Dieu, et représente, par exemple, le Père éternel sous la forme d'un vieillard : c'est la théologie elle-même qui, pour nous donner la notion de Dieu, est obligée de comparer ses attributs aux qualités de l'homme, son immortalité à nos perpétuelles vicissitudes, son immensité aux bornes restreintes de notre être, etc.; bien plus, elle nous dit que Dieu nous « parle », qu'il nous « voit », qu'il nous « entend », etc.

Les anthropomorphismes de la Bible consistent : 1° à parler de Dieu comme s'il avait des sens semblables à ceux de l'homme : une « face », Exod., XXXIII, 23, etc.; une « bouche », Deut., VIII, 3; Jos., IX, 14; Is., I, 20, etc.; des « lèvres », Job, XI, 5; une « voix », Gen., III, 8, 10; Exod., V, 2, etc.; des « yeux », I Reg., XV, 19; XXVI, 24; II Reg., XV, 25; III Reg., XV, 5; IV Reg., XIX, 16; II Par., XVI, 9, etc.; des « oreilles », I Reg., VIII, 21; Ps. XVII (hébreu, XVIII), 7; LXXXV (LXXXVI), 1, etc.; des « bras », Deut., V, 15; Job, XL, 4; Ps. LXX (LXXI), 18; Is., XLIV, 12, etc.; des « mains », Exod., VII, 4; XIII, 3; Ps. VIII, 7, etc.; des « doigts », Ps. VIII, 4; Exod., XXXI, 18; Luc, XI, 20; des « pieds », I Par., XXVIII, 2; Ps. CXXXI (CXXXII), 7, etc.; de sorte qu'il « parle », Gen., VIII, 15; I Reg., III, 9, etc.; « voit », Gen., I, 4, 31; XI, 5, etc.; « entend », Gen., XVI, 11; Ps. X (hébreu), 17, etc.; « agit de ses mains », Ps. VIII, 4, 7; CI (CII), 26, etc.; « écrit », Exod., XXXI, 18; Deut., IX, 10; « s'assied », Ps. XLVI (XLVII), 9, etc.; « se repose », Gen., II, 2; « s'éveille comme celui qui vient de dormir », Ps. LXXVII (LXXVIII), 65; XLIII, 23 (XLIV, 24), etc.; « marche », Gen., III, 8; Lev., XXVI, 12, etc.; « rit », Ps. II, 4, etc.

Toutes ces métaphores n'impliquent nullement que Dieu ne soit pas un pur esprit. On ne rencontre dans l'Écriture aucun passage où un corps, *bâśâr*, « la chair, » soit attribuée à Dieu. Voir Joa., IV, 24. Ces figures sont simplement destinées à exprimer les perfections divines, en se servant des mots usités dans les langues humaines.

> Così parlar conviensi al vostro ingegno
> Perocchè solo da sensato apprende
> Cio, che fa poscia d'intelletto degno.
> Per questo la Scrittura condescende
> A vostra facultade, e piedi e mano
> Attribuisce a Dio, ed altro intende.
> Dante, *Paradiso*, canto IV, 40-45.

« Les attributs de Dieu, dit Novatien, sont décrits au moyen de métaphores empruntées à la forme humaine, quoiqu'il ne soit pas doué de qualités corporelles. Quand il est dit qu'il a des yeux, cela signifie qu'il voit (c'est-à-dire connaît) tout; s'il a des oreilles, c'est parce qu'il entend tout; le langage dénote la volonté; les mains, la création; les bras, la puissance; les pieds, l'immensité; car il n'a point de membres, et il ne fait aucun des mouvements ou des actes pour lesquels ils sont nécessaires, mais il exécute tout par le seul effet de sa volonté. Comment celui qui est la lumière même aurait-il besoin d'yeux? Comment celui qui est partout présent aurait-il besoin de pieds? Comment celui qui a tout créé aurait-il besoin de mains? Comment aurait-il besoin de langue, celui pour qui penser, c'est commander? Ces membres sont nécessaires aux hommes, mais non pas à Dieu : la volonté des hommes serait inefficace si Dieu ne leur donnait la force de mettre leurs membres en mouvement; mais les opérations de Dieu suivent sa volonté sans aucun effort. » Novatien, *De Trinit.*, 6, t. III, col. 896.

2° Les écrivains sacrés donnent aussi à Dieu, par anthropomorphisme, les sentiments et même les passions de l'homme : la « joie », Deut., XXVIII, 63; II Esdr., VIII, 10; Ps. CIII (CIV), 31, etc.; la « douleur », Gen., VI, 6; la « colère », Exod., XV, 7; XXXII, 12; Is., IX, 19; Joa., III, 36; Rom., I, 18, etc.; le « regret et le repentir », Gen., VI, 6, 7; I Reg., XV, 35; Jer., XXVI, 13, etc.; la « vengeance », Exod., XXXII, 34; Deut., XXXII, 35, 41; Is., XXXIV, 8, etc.; la « jalousie », Exod., XXXIV, 14, etc. Cette attribution des passions humaines à Dieu s'appelle proprement « anthropopathisme », d'ἄνθρωπος et πάθος, « homme » et « passion ».

Il faut bien remarquer d'ailleurs que l'Écriture n'attribue à Dieu que des passions nobles et jamais des sentiments bas, encore moins des vices. Il n'est jamais dit qu'il soit cruel, orgueilleux, envieux, etc. Aucun mot des Livres Saints ne lui suppose, même par métaphore, les passions basses que la mythologie décrit dans ses faux dieux. Si Jéhovah s'irrite, c'est contre le pécheur qui commet l'iniquité; s'il se venge, c'est seulement de l'injustice et de l'iniquité; s'il se réjouit, c'est du bien; s'il s'attriste, c'est du mal; s'il est jaloux, c'est de l'amour et de la fidélité de son peuple, parce qu'il est souverainement juste, bon, fidèle. Quand il est écrit qu'il se repent, Gen., VI, 6, 7, ou ne se repent pas, Ps. CIX, 4, cela signifie simplement, comme l'a remarqué saint Augustin, non qu'il a fait une chose dont il n'avait pas prévu les conséquences, non qu'il change réellement d'idée ou de disposition, mais que, à cause de la conduite des hommes, il se produit extérieurement un fait qui, étant inattendu pour les hommes, leur paraît être le résultat de ce qui serait en eux l'effet du regret ou du repentir. De même, quand Dieu interroge Caïn, Gen., IV, 9, et lui demande où est son frère Abel, ce n'est pas parce qu'il ignore le crime du fratricide, mais parce qu'il l'interroge comme juge qui veut lui faire avouer son péché.

3° Les expressions anthropomorphiques se trouvent dans tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais elles diminuent dans les parties les moins anciennes de l'Écriture. C'est dans le Pentateuque qu'elles sont le plus nombreuses. Dans les écrits des prophètes, la langue théologique devient en quelque sorte plus sévère; on s'habitue peu à peu à décrire les actions et les perfections divines en termes moins figurés, jusqu'à ce qu'on arrive enfin dans les Évangiles et les Épîtres aux notions les plus élevées et les plus sublimes, comme, par exemple, dans le prologue de l'Évangile de saint Jean. Néanmoins, comme l'esprit humain ne peut se passer d'images, nous trouvons Dieu représenté d'une manière sensible dans les prophètes mêmes, et de telle sorte que plusieurs de leurs descriptions, qui sont, à la vérité, des exceptions, sont plus anthropomorphiques que celles de Moïse, par exemple dans la magnifique vision d'Isaïe, VI, 1-2, où Adonaï nous apparaît « assis sur un trône haut et élevé », avec des vêtements (*šûlâv*) dont l'ampleur remplit l'*hêkâl* (palais ou temple), et entouré des Séraphins qui forment sa cour; de même dans la mystérieuse vision d'Ézéchiel, dans laquelle Dieu, ayant une apparence humaine, lui apparaît dans sa gloire, au milieu des Chérubins, Ezech., I, 4-28; III, 23; X, 1-19; XLIII, 3-4; de même encore dans une des visions symboliques de Daniel, où Dieu se montre à lui sous l'aspect de « l'Ancien des jours », vêtu de vêtements blancs comme la neige, avec des cheveux semblables à de la laine mondée, Dan., VII, 9, etc. Notre-Seigneur lui-même a dû se servir d'anthropomorphismes pour nous révéler sa divine doctrine, et c'est ainsi, par exemple, qu'il nous montre les anges, qui sont de purs esprits, « voyant dans le ciel la face du Père céleste. » Matth., XVIII, 10.

La condition de notre nature nous oblige donc de nous servir souvent d'un langage impropre en parlant de Dieu. Nous ne pouvons nous représenter la Divinité que sous une forme plus ou moins sensible. Ces locutions figurées sont néanmoins justes et vraies, pourvu que nous évitions les erreurs dans lesquelles sont tombés les hérétiques appelés anthropomorphites (voir Fremling, *De Anthropomorphitis*, Lund, 1787), et que nous ayons bien soin de ne pas appliquer à Dieu ce qui est matériel et imparfait. Quand nous disons que Dieu « sait » tout, nous employons une expression parfaitement exacte, sans aucune figure; quand nous disons qu'il « voit » tout, nous nous exprimons d'une manière non moins exacte au fond, quoique métaphorique, « anthropomorphique; » car le sens est identiquement le même, à la seule condition de ne pas prendre une figure pour la réalité. Voir S. Augustin, *Epist.* CXLVIII *ad Fortunatianum*, t. XXXIII, col. 622; S. Eucher, *Liber formularum spiritalis intelligentiæ*, t. L, col. 727; Glassius, *Philologia sacra*, l. V, c. VII, *De ἀνθρωποπάθεια*, in-4°, Leipzig, 1743, p. 1530-1658; Klügling, *Ueber den Anthropomorphismus der Bibel*, Danzig, 1806; Gelpe, *Apologie der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes*, Leipzig, 1842.

F. VIGOUROUX.

ANTILEGOMENA (ἀντιλεγόμενα, « (écrits) controversés, discutés »). Nom donné par Eusèbe, *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269, et d'autres écrivains ecclésiastiques, par opposition aux ὁμολογούμενα, « admis » par tous, aux écrits du Nouveau Testament dont l'authenticité et l'origine apostolique avaient été quelque temps contestées, c'est-à-dire l'Épître aux Hébreux, la seconde Épître de saint Pierre, l'Épître de saint Jacques, l'Épître de saint Jude, la seconde et la troisième Épîtres de saint Jean et l'Apocalypse. Voir CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

ANTI-LIBAN (Ἀντιλίβανος), chaîne de montagnes parallèle au Liban, dont elle est séparée par la grande plaine de Cœlésyrie (*El-Béqâ'a*). Elle n'est expressément mentionnée que dans le texte grec de Judith, I, 7. Cependant, dans cinq passages où l'hébreu, à propos des frontières septentrionales de la Terre Sainte, porte simplement *hallebânôn*, « le Liban, » les Septante ont mis Ἀντιλίβανος, Deut., I, 7; III, 25; XI, 24; Jos., I, 4; IX, 1. Quelques auteurs croient voir l'Anti-Liban désigné dans Jos., XIII, 5, par ces mots : *hallebânôn mizraḥ hassémèš*, « le Liban vers le soleil levant. » J. L. Porter, dans Smith' *Dictionary of the Bible*, Londres, 1863, au mot *Lebanon*, t. II, p. 88; V. Guérin, *La Terre Sainte*, t. II, p. 2. D'autres rejettent cette explication et prétendent que l'auteur sacré a voulu uniquement indiquer ici la partie du Liban qui s'étend à l'est de Gébal (Byblos) jusqu'au territoire d'Émath. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 106; Clair, *La Sainte Bible, Josué*, Paris, 1877, p. 78.

Si l'Anti-Liban n'est pas plus nettement distingué de l'ensemble des montagnes auxquelles il se rattache, il

appartient néanmoins à la Bible par plusieurs de ses parties. Son prolongement méridional, qui renferme les cimes les plus élevées, est bien connu sous le nom de Grand-Hermon, aujourd'hui *Djébel ech-Cheikh*. Voir Hermon. Un autre de ses sommets est mentionné dans le Cantique des cantiques, IV, 8; c'est l'Amana, probablement le *Djébel Zebdâni*. Voir Amana. De ses flancs sortent quatre fleuves importants, qui, par leurs cours opposés, forment la croix : au nord, l'Oronte (*Nahr el-Açi*); au sud, le Jourdain (*Nahr ech-Chériat*); à l'ouest, le Léontès (*Nahr el-Leïtani*); à l'est, l'Abana (*Nahr Barada*), auquel il convient de joindre le Pharphar (*Nahr el-Aouadj*). Voir Abana et Pharphar. Sur le versant oriental se trouve l'antique ville d'Abila (*Souq-Ouadi-Barada*), capitale de l'Abilène; et, à l'ouest, plus haut, s'étendent à ses pieds les merveilleuses ruines de Baalbek (Héliopolis). Voir Abila, Abilène.

L'Anti-Liban est appelé aujourd'hui *Djébel ech-Charqi*, « montagne orientale, » pour indiquer sa position par rapport au Liban proprement dit. Il court du nord-est au sud-ouest, dans une longueur à peu près égale à celle de la chaine occidentale, c'est-à-dire cent cinquante ou cent soixante kilomètres, si l'on y comprend le massif de l'Hermon. Il commence, au nord, non loin de Riblah, à l'une des extrémités de la grande plaine de Homs (Émèse), et aboutit, au sud, à Banias (Panéas ou Césarée de Philippe), qu'il domine de toute la masse imposante du *Djébel ech-Cheikh*. D'une remarquable analogie avec le Liban, il est composé des mêmes roches calcaires, revêtu de la même terre rouge, aride et nue au nord, plus fertile vers le midi. Percé d'innombrables fissures sur le versant occidental, qui descend, d'une façon plus abrupte, vers la plaine de Cœlésyrie, il s'incline à l'est par une longue contre-pente ou des gradins parallèles vers le désert de Syrie. Le point culminant consiste dans les trois cimes de l'Hermon, dont la plus haute atteint deux mille huit cent soixante mètres au-dessus de la Méditerranée. Le plus haut sommet ensuite, *Talaat Mousa*, s'élève à deux mille six cent soixante mètres; et l'altitude du *Djébel ech-Chouqif*, au nord-est de Bloudan, n'est plus que de deux mille soixante-quinze mètres.

Inférieur à la chaîne principale de trois cents à quatre cents mètres en moyenne, l'Anti-Liban se distingue par des formes plus pittoresques, des cimes plus fières, des ravins plus sauvages, des teintes plus vives. Les pentes méridionales sont couvertes de bois, qui, un peu clairsemés, ont néanmoins çà et là l'aspect de forêts. Les sommets perdent ordinairement, dès le commencement de l'été, la neige qui les recouvre en hiver; mais le Djébel ech-Cheikh garde beaucoup plus longtemps cette couronne éclatante, qui ne le quitte guère que pendant deux ou trois mois de l'année, et lui a valu, de la part des Arabes, le surnom de *Djébel eth-Theldj*, « la montagne neigeuse. » Moins peuplé et moins cultivé que le Liban, il sert de refuge à diverses espèces de bêtes fauves, telles que le sanglier, la panthère et l'ours; mais le lion et le léopard, qui l'habitaient jadis également, Cant., IV, 8, semblent en avoir disparu. Des bandes de gazelles errent dans les vastes steppes qui s'étendent au pied des pentes orientales. Voir Liban. A. Legendre.

ANTILOGIE est une contradiction réelle ou apparente, constatée ou supposée, entre plusieurs passages d'un ouvrage ou d'ouvrages différents. De tous temps, les adversaires du christianisme ont signalé dans les Livres Saints des contradictions qui leur semblaient inconciliables avec l'origine divine et la véridicité de la Bible, mais que les apologistes et les commentateurs chrétiens expliquaient facilement. Elles ne sont qu'apparentes et consistent en de simples divergences de récits.

I. *Histoire*. — Les Gnostiques opposaient le Nouveau Testament à l'Ancien, et concevaient le christianisme comme la condamnation et la contre-partie du judaïsme. Pour les réfuter, les Pères de l'Église démontrèrent l'accord des deux Testaments. S. Irénée, *Adversus hæreses*, III, XII, 11, t. VII, col. 905; IV, IX, XII et XXXIV, col. 996-999, 1004-1006, 1083-1086; Tertullien, *Adversus Praxeam*, 24, t. II, col. 186; *Adversus Hermogenem*, 20, t. II, col. 216; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, I, 7, t. VIII, col. 264; Origène, *In Joa.*, I, 3, 15, t. XIV, col. 33-36 et 48; *De principiis*, II, 4, t. XI, col. 198-203. Dans son livre des *Antithèses*, Marcion mettait la Loi en opposition avec l'Évangile; Tertullien, qui nous l'apprend, *Adversus Marcionem*, I, 19, t. II, col. 267; IV, 1, *ibid.*, col. 361-363, écrivit contre lui. Tatien et Théophile d'Antioche composèrent des Διὰ τεσσάρων dans le but d'harmoniser les récits des quatre Évangiles. Porphyre et Celse (Origène, *Contra Celsum*, V, 52, t. XI, col. 261) notaient dans les narrations évangéliques des détails contradictoires; Hiéroclès, dans ses deux *Discours véridiques aux chrétiens*, taxait de fausseté l'Écriture, la montrait toute remplie de contradictions, et signalait les chapitres qui paraissent en désaccord. Lactance, *Divin. institut.*, V, 2 et 3, t. VI, col. 555-557. Julien l'Apostat avait consacré tout un livre de son *Discours contre les chrétiens* à l'exposition des antilogies de l'Évangile (S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, VIII, t. LXXVII, col. 833). Origène répondit à Celse, saint Méthode à Porphyre, Lactance, saint Jérôme et Eusèbe de Césarée à Hiéroclès, saint Cyrille d'Alexandrie à Julien. Les écrivains ecclésiastiques expliquent à l'occasion quelques dissonances des Évangiles. Origène, *In Joa.*, X, 2, 3, 15, t. XIV, col. 309, 312 et 345; S. Ambroise, *In Lucam*, III, 1, t. XV, col. 1589; X, 22; *ibid.*, col. 1809-1810; S. Jérôme, *In Matth.*, I, t. XXVI, col. 21; S. Chrysostome, *In Matth., Hom.* XXVIII, 1-2, t. LVII, col. 349-352; *In Joa., Hom.* XXIII, 2, t. LIX, col. 139; *Hom.* XLII, *ibid.*, col. 240; *De cruce et latrone, Hom.* II, 2, t. XLIX, col. 411; *In paralyticum*, 4, t. LI, col. 54; S. Augustin, *In Joa.*, XVIII, V, 7, t. XXXV, col. 1546; *Sermo* LI, 4 et 5, t. XXXVIII, col. 336; *In psal.* LXIII, 5, t. XXXVI, col. 763. Ce Père a écrit un traité *De consensu evangelistarum*, t. XXXIV. Quand les Manichéens eurent renouvelé les erreurs gnostiques, les docteurs catholiques démontrèrent de nouveau l'accord des deux Testaments. S. Augustin, *Contra Faustum*, t. XLII, col. 207-602; S. Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, IV, præf., t. XXXV, col. 633-637; *Concordia quorumdam testimoniorum Sacræ Scripturæ*, t. LXXIX, col. 659-678; Cosmas Indicopleuste, *Topographia christiana*, proleg. II et l. V, t. LXXXVIII, col. 56-57, 281, 284 et 289; Julien de Tolède, *Antikeimenon libri duo*, t. XCVI. Raban Maur, Paschase Radbert, Bède le Vénérable et les autres commentateurs du moyen âge répètent les réfutations des anciens; plus tard, Hugues de Saint-Victor expose encore les principes de solution, *Erudit. didascal.*, VI, 11, t. CLXXVI, col. 808-809.

Les modernes adversaires de la révélation ont rajusté les vieilles armes des premiers hérétiques. Lord Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII; *Works*, t. III, p. 307, mettait la prédication de Jésus-Christ en contradiction avec celle de saint Paul. Le système du prétendu conflit qui se serait produit entre saint Pierre et saint Paul repose en partie sur les antinomies de doctrine que l'école de Tubingue remarque dans les livres du Nouveau Testament. Les critiques rationalistes actuels, qui bouleversent toute l'histoire littéraire de l'Ancien Testament, et attribuent toute la littérature juive à des travaux de retouche, s'appuient sur les contradictions qui semblent exister entre les différents récits d'un même fait, sur les diverses rédactions des mêmes lois, et sur l'opposition des idées qu'ils croient apercevoir. Ils rejettent le témoignage des Évangiles, parce que, d'après eux, les Synoptiques comparés les uns aux autres présentent des divergences inconciliables, et que le quatrième Évangile contredit manifestement les trois autres. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5 in-12, 3e édit., Paris, 1890-1891, *passim*.

II. *Nature et importance*. — Les prétendues antilogies

de la Bible sont de plus d'une sorte. Les plus nombreuses sont relatives à des points d'histoire, de géographie et de chronologie, et ne portent d'ordinaire que sur des détails de minime importance. De réelles contradictions de cette nature, dûment constatées dans les œuvres d'écrivains profanes, ne nuiraient pas à leur véracité, et seraient négligées comme de simples fautes échappées à l'imperfection humaine. C'est un principe de critique historique que, plusieurs auteurs compétents étant d'accord quant à la substance du fait, tout en différant sur quelques détails accessoires, le fond commun de leur récit est tenu pour vrai, et l'historien s'efforce d'accorder les points divergents. Les divergences absolument inconciliables sont attribuées à une inexactitude des sources consultées, à un défaut de mémoire ou à toute autre cause, et il ne serait pas légitime de mettre en suspicion à cause d'elles tout le contenu des livres dans lesquels elles se rencontrent.

Mais un livre divin est vrai dans toutes ses parties; toute parole des écrivains inspirés est la parole infaillible de Dieu; elle doit donc, jusque dans les plus petits détails, être conforme à la vérité. Or deux propositions contradictoires ne pouvant être vraies à la fois, et l'Esprit-Saint ne pouvant se contredire, S. Augustin, *Dialogus adversus Pelagium,* I, 14, t. XXXIII, col. 506, la Bible, qui est d'origine divine et l'œuvre du Saint-Esprit, ne doit contenir aucune contradiction. De réelles antilogies constatées dans les Livres Saints ne leur enlèveraient point toute valeur historique ou philosophique, mais détruiraient certainement leur autorité divine. Aussi les chrétiens, qui professent que l'erreur est incompatible avec l'inspiration de la Bible, nient-ils énergiquement l'existence d'une contradiction réelle quelconque dans la Sainte Écriture, et démontrent-ils que les antilogies scripturaires, relevées par leurs adversaires, ne sont qu'apparentes, et qu'une sage critique et une saine exégèse savent concilier et harmoniser toutes les divergences. Il n'est pas possible, dans les limites d'un article, d'élucider la série des prétendues contradictions de la Bible; plusieurs recevront leur solution dans ce Dictionnaire; nous nous bornerons à indiquer ici quelques règles générales de conciliation.

III. *Principes de solution.* — Plusieurs passages de l'Écriture paraissent-ils se contredire, l'exégète doit avant tout fixer la véritable leçon des textes qu'il doit expliquer, et rechercher si l'un ou l'autre de ces passages n'est pas fautif. La rouille des siècles a déposé son empreinte sur les pages de nos livres sacrés. En passant sous la plume de milliers de copistes, des noms propres ont été défigurés, des chiffres brouillés, quelques endroits légèrement altérés; l'histoire du texte en fournit d'irrécusables preuves. Si la contradiction naît de ces erreurs de transcription, elle disparaîtra par la restitution du vrai texte, restitution obtenue par la critique verbale. Alors même que feraient défaut les moyens de corriger une faute évidente, la véracité divine serait hors de cause, et la constatation de l'erreur suffit pour résoudre la contradiction réelle.

Cependant certains textes parfaitement authentiques semblent inconciliables. L'apparente contradiction provient alors de l'ignorance où nous sommes de leur vrai sens; le plus souvent, une étude approfondie la résoudra. Faut-il harmoniser les narrations divergentes d'un fait, la nature du langage employé et la forme du récit seront à considérer. Chaque écrivain ayant son style propre et sa manière de s'exprimer, deux récits de forme différente peuvent être identiques pour le fond. Les auteurs ne s'attachent pas généralement à énumérer minutieusement toutes les circonstances des faits qu'ils racontent, ils notent seulement les traits qui vont mieux à leur but. Ceux qui omettent quelques détails ne doivent pas être par là même taxés d'inexactitude, ni mis en opposition avec le narrateur plus complet et plus précis. Ils ne seraient en contradiction que s'ils affirmaient sur la même personne, le même objet ou le même événement, le contraire les uns des autres.

La divergence porte-t-elle sur des passages doctrinaux, il faut examiner s'il n'y a pas progrès de l'idée, développement du dogme, plutôt que contradiction. Souvent, en effet, ces passages bien compris, loin de se combattre, se complètent. Les endroits obscurs doivent être expliqués par ceux qui sont clairs, ceux dans lesquels la doctrine n'est exposée qu'en passant par ceux où elle est traitée *ex professo* et en détail. Pour concilier les lois divergentes, il faut tenir compte de leurs transformations et de l'ordre de leur succession. Quelques articles de la législation mosaïque ont subi de réelles modifications pour s'adapter à des situations nouvelles. Des lois supplémentaires ont abrogé, changé et remplacé les lois antérieures. L'écrivain qui les rapporte fidèlement est donc exact. Aussi l'étude chronologique du code mosaïque présentera, au lieu des contradictions choquantes qu'on veut y voir, des lois successives ou substituées l'une à l'autre.

Toutefois il pourrait se faire que l'application de ces règles critiques et exégétiques ne suffise pas à résoudre toutes les apparentes contradictions de la Bible, car les documents contemporains capables de fournir un contrôle font défaut, et nous ignorons les circonstances au milieu desquelles les événements racontés se sont produits. Les exégètes et les apologistes chrétiens devraient alors avouer franchement leur impuissance de donner une solution satisfaisante; c'est la pensée de saint Justin, *Exhortatio ad Græcos,* c. 65, t. VI, col. 625. Ils pourraient garder l'espoir que des recherches nouvelles aboutiront un jour à de meilleurs résultats, et que des esprits plus perspicaces apercevront et dénoueront le nœud aujourd'hui invisible et insoluble. Quoi qu'il en soit, l'accord parfait des Écritures découle si nécessairement de leur origine divine, que les antilogies non résolues ne diminuent pas la foi du chrétien à la vérité totale de la Bible. Cf. Jahn, *Enchiridion hermeneuticæ generalis,* Vienne, 1812, § 51-53; J. Danko, *De Sacra Scriptura,* Vienne, 1867, nº 135; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* 2ᵉ édit., Rome, 1876, p. 119-122; U. Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam,* Rome, 1881, t. III, p. 248-256.

IV. *Ouvrages modernes dans lesquels sont résolues les contradictions de l'Écriture.* — * André Althamer, *Conciliationes locorum Scripturæ, qui specie tenus inter se pugnare videntur, centuriæ duæ,* Nuremberg, 1532; Séraphin Cumiran, *Conciliatio locorum communium totius Sanctæ Scripturæ, qui inter se pugnare videntur,* Paris, 1556; Marc de la Camara, *Quæstionarium conciliationis locorum difficilium Sacræ Scripturæ,* Alcala, 1587-1588; * J. Thaddæus, *Conciliatorium biblicum,* Amsterdam, 1648; H. Mayer, *Manuale biblicum in quo Sacræ Scripturæ certa quædam testimonia, quæ sibimet contradicere videntur, omnino concordare docentur,* Fribourg-en-Brisgau, 1654; Dominique Macri, *Antilogiæ seu contradictiones apparentes Sacræ Scripturæ,* Venise, 1645; nouvelle édition complétée par Le Fèvre d'Étaples, Paris, 1685; Emmanuel Fernandez de Santa-Cruz, *Conciliatio Genesis et Exodi locorum qui apparentem continent antinomiam,* Ségovie, 1671; *Conciliatio Levitici, Numerorum et Deuteronomii...,* 1677; *Conciliatio Josue, Judicum, primi et secundi librorum Regum...,* 1689; Jean Pontas, *Sacra Scriptura ubique sibi constans,* etc., Paris, 1698; Martin Humbelot, *Sacrorum Bibliorum notio generalis,* Paris, 1700, l. V, *De antilogiis Sacræ Scripturæ;* Tirin a réuni dans sa quatrième table générale environ 1450 antilogies, qu'il avait expliquées dans ses *Commentaria in Vetus et Novum Test.,* Anvers, 1632; Claude Frassen, *Conciliatorium biblicum,* publié par Migne, *Sacræ Scripturæ cursus completus,* t. II, col. 947-1054; J. Brunet, *Manuductio ad Sacram Scripturam,* Paris, 1701, t. II; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ,* Bordeaux, 1715, t. VI et VII; Vincent de Saint-Dominique, *Explicationes antilogiarum tum Veteris tum Novi Testamenti;* Antoine de Silveira, *Discordia concordis,* Lisbonne, 1738; Joseph-Charlemagne de Saint-Michel,

Conciliation des passages et des faits historiques de l'Écriture Sainte qui paraissent opposés les uns aux autres; F. X. Widenhofer, *Sacræ Scripturæ dogmatice et polemice explicatæ pars 1ª sive Veteris Testamenti in quo et apparentes antilogiæ explicantur*, Wurzbourg, 1749; Gabriel Schenk, *Analysis selectarum Scripturæ quæstionum et antilogiarum*, 1750; Arsène de Saint-Robert, *Antilogias sive contradictiones apparentes Sacræ Scripturæ*, etc., Louvain, 1751; Pierre Juvet, *Antilogiæ seu contradictiones Evangelistarum*, etc., Gand, 1760; Ignace Schunk, *Notio dogmatica Sacræ Scripturæ*, Landshut, 1772, sect. VI; J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1889, *Antilogies du Nouveau Testament*, p. 162-187. E. MANGENOT.

ANTILOPE, du grec ἀνθάλοψ ou ἀνθόλοψ (ἄνθος, « fleur, beauté, » et ὤψ, « œil, regard, ») épithète appliquée par les anciens à la gazelle, à cause de la beauté proverbiale de ses yeux. Ce mot désigne aujourd'hui un genre de mammifères ruminants à cornes creuses, non caduques, caractérisé par un nez pointu et des cornes effilées en forme de lyre. Ces cornes sont généralement rondes, annelées, marquées de stries, et diversement



162. — Antilope addax.

infléchies. L'antilope forme la transition entre les cerfs d'une part, les chèvres, les moutons et les bœufs de l'autre. Elle a du cerf la légèreté de la taille, la vitesse de la course, la forme gracieuse. Son caractère est timide, paisible, sociable, mais, en face du danger, plein d'audace et de vigueur. Cet animal est remarquable par la finesse de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. Voir Henglin, *Antilope Nordost-Afrika's*, Iéna, 1864.

On admet communément aujourd'hui que l'Écriture mentionne quatre espèces d'antilopes, appelées dans le texte original : 1° *dišôn* (Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus*), Deut., XIV, 5; 2° *ṣebi* (Septante : δορκάς; Vulgate : *caprea*), Deut., XII, 15, etc.; 3° *ṭe'ô* (Septante : ὄρυξ; Vulgate : *oryx*), Deut., XIV, 5; Is., LI, 20; 4° *yaḥmûr* (Septante : δορκάς; Vulgate : *caprea*), Deut., XIV, 5. D'après la plupart des naturalistes qui se sont occupés de la faune biblique dans ces derniers temps, le *dišôn* est l'*antilope addax* ou pygargue (fig. 162); le *ṣebi*, l'*antilope dorcas* ou gazelle; le *ṭe'ô*, l'*antilope oryx*, « l'oryx; » et le *yaḥmûr*, l'*antilope bubalis*, le bubale. Cette dernière identification est la plus controversée. Les quatre espèces d'antilopes que nous venons d'énumérer se trouvent en Palestine. Voir H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, 8e édit., 1889, p. 127. Pour *dišôn*, voir PYGARGUE; pour *ṣebi*, voir GAZELLE; pour *ṭe'ô*, voir ORYX; pour *yaḥmûr*, voir BUBALE. F. VIGOUROUX.

ANTIMOINE. C'est par le nom grec et latin de ce métal, στίμμι, *stibium*, que les Septante et la Vulgate ont rendu le mot hébreu *pûk*. L'antimoine est un métal blanc bleuâtre, très brillant, cristallisé en larges lames, qui dégage par le frottement une odeur alliacée. On a prétendu que son nom signifie « contraire aux moines », et qu'il provenait de ce qu'il avait causé des accidents mortels chez les moines qui en firent usage les premiers, sur les indications de Basile Valentin, religieux du XVe siècle, à qui l'on attribue la découverte d'un procédé pour extraire l'antimoine métallique de son sulfure. En réalité, l'antimoine était connu dans l'antiquité, en Orient et en Occident; mais l'origine du nom qui le désigne en français est douteuse. L'étymologie vulgaire « ne se fonde absolument sur rien, dit Littré, aucune anecdote de quelque authenticité ne nous apprenant comment un pareil sobriquet aurait pu être donné à ce métal. Quelques-uns le font venir de ἀντί et de μόνος, parce que ce métal ne se trouve jamais seul; certains, d'ἀντιμένειν, parce qu'il fortifie les corps. *Antimonium* se trouve dans les écrits de Constantin l'Africain, *De gradibus*, p. 381, médecin salernitain qui vivait à la fin du XIe siècle. D'autres, avec raison, ce semble, tirent ce mot de l'arabe *athmoud* ou *ithmid*. *Athmoud* est devenu facilement, dans le latin barbare, *antimonium*. D'un autre côté, la forme propre de l'arabe est *ithmid*, et vient sans aucun doute du grec στίμμι, qui est dans *stibié;* de sorte que, par un jeu singulier de l'altération des langues, *antimoine* et *stibié* seraient un mot identique. » *Dictionnaire de la langue française*, t. I, p. 156; cf. M. Devic, *Ibid., Supplément, Dictionnaire étymologique de tous les mots d'origine orientale*, p. 10. Στίμμι, στίβι, *stibium*, viennent eux-mêmes, comme l'avait remarqué Eustathe, *In Odyss.* (Littré, *ibid.*, t. IV, p. 2046), de l'égyptien, [hiéroglyphes], *sdem*, *stem*, ce qui nous ramène au pays même où l'on faisait usage de l'antimoine comme cosmétique. Notre mot français dérive donc de l'égyptien *stem*, en passant par le grec στίβι, στίμμι, qui est devenu chez les Arabes *ithmid*, d'où les alchimistes l'ont transporté chez nous sous la forme antimoine.

Quoi qu'il en soit, du reste, de l'étymologie, l'antimoine existe dans la nature à l'état natif ou métallique, mais en très petite quantité; son véritable minerai est le sulfure d'antimoine, qu'on rencontre en masses fibreuses ou grenues, de couleur grise, en France et en beaucoup d'autres pays. Les Grecs et les Latins confondaient, sous la même dénomination de στιμμι et de *stibium*, l'antimoine natif et son sulfure. Dans nos traductions de la Bible (cf. S. Jérôme, *Epist.*, LIV, 7, et CVIII, 15, t. XXII, col. 553 et 891), le mot « antimoine » désigne la poudre de sulfure d'antimoine, dont les femmes ont fait usage en Orient dès l'antiquité pour peindre le tour des yeux et les faire paraître ainsi plus grands. La même coutume existait aussi chez les Grecs et les Romains, et dans le même but (Juvénal, *Satir.*, II, 93; Pline, *Ep.*, VI, 2), ce qui avait fait donner à la poudre d'antimoine ou à une poudre analogue, outre le nom de στίμμι ou de στίβι, celui de πλατυόφθαλμον, « qui rend les yeux larges. »

La coutume de peindre ainsi les yeux existe toujours en Orient, et les Arabes appellent *kohl* la poudre qui leur sert à cet usage. Cependant l'antimoine n'entre pas ordinairement aujourd'hui en Égypte dans la composition du *kohl*. Voici la description que donne de ce cosmétique un observateur exact, Lane : « Les yeux sont généralement grands et noirs... L'effet qu'ils produisent est encore augmenté par une pratique universellement en usage parmi les femmes des hautes classes et des classes moyennes et très commune même parmi celles de basse condition : elle consiste à noircir le bord des paupières, au-dessus

et au-dessous des yeux, avec une poudre noire appelée *kohl* (fig. 163). C'est un collyre, composé ordinairement du noir de fumée produit par la combustion d'une résine aromatique appelée *libam,* espèce d'encens, employée, dit-on, de préférence à un encens de qualité supérieure, parce qu'elle est moins chère et également bonne. On prépare aussi le *kohl* avec du noir de fumée produit en brûlant des coques d'amandes. Ces deux sortes de *kohl* ne sont employées que pour l'ornement des yeux, quoiqu'on croie qu'elles sont salutaires pour ces organes; mais il en existe aussi plusieurs espèces dont on se sert à cause de leurs propriétés médicales réelles ou supposées; en particulier de la poudre de divers minerais de plomb, auxquels on ajoute souvent du sarcocolle, du poivre long, du sucre candi, de la poudre fine d'un sequin vénitien et quelquefois des perles pulvérisées... On applique le *kohl* avec une petite baguette de bois, d'ivoire ou d'argent amincie vers le bout, mais à pointe émoussée; on l'humecte avec un liquide, quelquefois avec de l'eau de rose; on le plonge ensuite dans la poudre, et on le fait passer sur le bord des paupières; on l'appelle *mirwed;* le vase en verre dans lequel est conservé le *kohl* se nomme *mukholah.* » Lane, *Modern Egyptians,* in-12, Londres, 1836, t. I, p. 41-43.



163. — Œil peint avec le *kohl.* Lane, *Modern Egyptians,* t. I, p. 41.

En Arabie, en Perse, en Syrie (fig. 164), on se sert encore aujourd'hui de l'antimoine comme *kohl.* On admet communément que dans l'antiquité on se servait aussi en Égypte et en Palestine de cette substance, comme l'ont traduit les anciennes versions, pour peindre les yeux en noir. Le nom même de l'antimoine en égyptien et le



164. — Femme syrienne dont les yeux sont peints avec l'antimoine.

déterminatif (voir col. 403) de l'œil qui l'accompagne confirment cette croyance, de même que le mot , *mesdem,* « collyre pour les yeux, » qui est dérivé de *sdem,* « antimoine. » Il est, en tout cas, certain que l'usage de se peindre les yeux était commun en Égypte : c'est ce qu'attestent les sculptures et les peintures des temples et des tombeaux, ainsi que les boîtes à poudre qu'on enterrait avec les momies, et dont un grand nombre ont été retrouvées dans les cercueils : quelques-unes contiennent encore des restes de cette poudre noire de toilette, avec la baguette qui servait à l'appliquer sur les yeux, comme celle qui est représentée figure 165 (dans la partie supérieure, la dernière à gauche).

Ces boîtes à poudre étaient de matières diverses; le plus souvent en pierre, en bois ou en terre cuite. Leur forme était aussi variée : les unes étaient un simple tube rond ou un vase sans ornements; d'autres se composaient de deux, trois ou quatre compartiments, renfermant apparemment des poudres de qualités différentes, et étaient ornées de mille manières : celles-ci étaient placées entre les mains d'un singe ou d'un monstre qui était censé les supporter, pendant que l'Égyptienne y plongeait son instrument de toilette; celles-là imitaient des colonnes, etc. (fig. 165). Voir Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* t. III, p. 382. La Sainte Écriture contient une allusion à ces boîtes à poudre, mais seulement dans un nom propre : la troisième fille que Dieu donna à Job, après son épreuve, reçut le nom de *Kérén happûk* (Vulgate : *Cornustibii*), littéralement : « Corne à *pûk,* » vase (primitivement corne creuse) dans lequel on mettait le *pûk* qui servait à peindre les yeux (Les Septante n'ont pas traduit littéralement le nom hébreu de la fille de Job; ils portent : 'Αμαλθαίας κέρας, « corne d'abondance. » Job, XLII, 14).



165. — Boîtes antiques à cosmétique. D'après Wilkinson.

Chez les Égyptiens, les hommes paraissent s'être peints les yeux comme les femmes, si l'on en juge d'après certaines peintures de Thèbes (Wilkinson, *ouvr. cit.,* t. III, p. 382). Chez les Hébreux, cet usage ne semble pas avoir été si général; nous ne voyons pas qu'il ait existé chez les hommes, et beaucoup croient qu'il n'était pas non plus commun chez les femmes. Cette dernière affirmation est néanmoins peu d'accord avec les habitudes de l'Orient, où cette espèce d'ornement a toujours été à la mode, depuis l'Égypte jusqu'en Assyrie. A. Layard, *Nineveh and its Remains,* t. II, p. 328. Quoi qu'il en soit, du reste, il est raconté expressément dans le quatrième livre des Rois, IX, 30, que la reine Jézabel, ayant appris l'arrivée de Jéhu, le destructeur de sa famille, « se plaça du *pûk* sur les yeux. » Ézéchiel, XXIII, 40, fait allusion à la « peinture des yeux », en employant le verbe même dont les

Arabes ont tiré leur nom de *kohl : kâhalt 'ênayik,* « tu as peint tes yeux en noir, » dit le prophète à Ooliba-Jérusalem (Les Septante et la Vulgate ont bien traduit le sens : Ἐστιβίζου τοὺς ὀφθαλμούς σου : *Circumlinisti stibio oculos tuos*). Jérémie décrit la même opération, IV, 30, en se servant du verbe *qâr'a,* « déchirer, fendre. » S'adressant à Jérusalem, il lui dit : « Alors même que tu te fendrais les yeux avec du *pûk,* etc., » sans doute parce que les yeux peints paraissent plus largement fendus, comme on le voit sur les monuments égyptiens (fig. 166). Cette interprétation est plus naturelle que celle qui est donnée par d'autres commentateurs, suivant lesquels Jérémie indiquerait, non le résultat produit, mais la manière de le produire, d'après le procédé ainsi décrit par un voyageur anglais, Chandler : « Une jeune fille, fermant un de ses yeux, prit les cils supérieurs et inférieurs entre le pouce et l'index de la main gauche et les tira en avant ; elle mit ensuite dans le coin extérieur de l'œil un poinçon qu'elle avait plongé dans la poudre noire et le retira de telle sorte que les particules de poudre qui y étaient adhérentes restèrent dans l'œil et se rangèrent autour de l'organe. »



166. — Œil peint, d'après les monuments égyptiens antiques. Lane, *Modern Egyptians*, p. 43.

Travels, t. II, p. 140. Elle se fendit ainsi l'œil, en quelque façon, et le déchira pour l'ouvrir et le peindre. Il est possible que les femmes juives se peignissent les yeux de cette manière, mais il est probable que Jérémie a voulu exprimer l'agrandissement factice qu'elles se proposaient de donner à l'œil pour en augmenter l'expression et l'éclat. Il n'est pas douteux, en effet, que l'emploi de ce cosmétique n'eût pour but de rehausser la beauté de celles qui en faisaient usage. Aussi quelques interprètes ont-ils vu une allusion à la peinture des yeux dans la description que fait le Sage de la femme de mauvaise vie, pour prévenir contre ses séductions : « Ne désire point sa beauté dans ton cœur ; ne te laisse pas prendre par ses paupières, *be'af'appêhâ.* » (Vulgate : *nutibus illius,* « par ses clignements d'yeux. ») Prov., VI, 25.

En dehors des passages de l'Écriture que nous avons rapportés, IV Reg., IX, 30 ; Jer., IV, 30, le mot *pûk* se lit encore, Is., LIV, 11, et I Par., XXIX, 2. Dans Isaïe, la signification de ce terme n'est pas claire. Le prophète, prédisant la restauration de Jérusalem, dit qu'il en posera les assises de pierres « avec du *pûk* », soit qu'il veuille indiquer par là que les pierres seront comme encadrées d'une bordure noire et brillante, telle que celle que produit le *pûk* sur les yeux, soit qu'il entende désigner une sorte de mortier semblable au *pûk,* qui sera employé pour cimenter les pierres destinées à la reconstruction de la ville sainte. En tout cas, il y a dans ces paroles d'Isaïe une allusion au cosmétique des yeux (La Vulgate a traduit : *per ordinem,* « avec ordre. ») — Dans le premier livre des Paralipomènes, XXIX, 2, le *pûk* est expressément qualifié de « pierre », *'ében,* et placé dans l'énumération des pierres précieuses rassemblées par David pour l'ornementation du temple que son fils Salomon devait construire à Jérusalem. Il n'est pas aisé d'en déterminer la nature avec certitude. Les uns y voient une pierre brillante, de couleur noire comme la poudre de *pûk ;* d'autres, de couleur rouge dans le genre du rubis. Voir PÛK. La Vulgate a traduit *lapides... quasi stibinos,* « des pierres semblables à l'antimoine. »

On voit, par tout ce qui précède, qu'il ne faut pas confondre le *pûk* avec le « fard » ou la couleur rouge en usage pour peindre les joues. Cette couleur rouge s'appelle en grec φῦκος, en latin *fucus,* Sap., XIII, 14, mais la ressemblance de son qui existe entre *pûk* et φῦκος est tout à fait fortuite ; le φῦκος est ainsi appelé parce que ce cosmétique était tiré d'une algue marine, nommée en grec φῦκος. Voir FARD. Il ne faut pas confondre non plus le *pûk* avec le *henné,* tiré de la plante connue sous le nom de *Lawsonia alba,* et qui sert en Orient à se peindre en rouge les ongles et les extrémités des doigts des mains et des pieds. Voir HENNÉ, TOILETTE. Cf. Hille, *Ueber Gebrauch und Zusammensetzung der orientalischen Augenschminke,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* année 1851, p. 236.

ANTINE (Maur François d'), né le 1er avril 1688, à Gonrieux, dans le diocèse de Liège (aujourd'hui de Namur), mourut à Paris, au monastère des Blancs-Manteaux, le 3 novembre 1746. Après avoir fait ses études à l'université de Douai, il entra au monastère de Saint-Lucien de Beauvais, où il fit profession à l'âge de vingt-quatre ans (14 août 1712). Chargé d'abord de l'enseignement de la philosophie à Saint-Nicaise de Reims, il fut envoyé peu après à Saint-Germain-des-Prés, pour travailler à la collection des Lettres des Papes, puis, de concert avec dom Pierre Carpentier, à la réédition du Glossaire de Ducange. Mais son attachement au jansénisme le fit reléguer, en 1734, à Pontoise, où il s'adonna exclusivement à l'étude des Saintes Écritures, et spécialement du Psautier, qu'il entreprit de traduire sur le texte original. Rappelé à Paris, en 1737, il publia sa traduction sous ce titre : *Les Pseaumes traduits sur l'Hébreu avec des notes, par un Religieux Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur,* in-8°, Paris, 1739. En même temps il s'appliquait à l'étude de la chronologie, préparant par ses travaux particuliers l'inestimable ouvrage de *L'Art de vérifier les dates,* publié seulement après sa mort, mais dont il doit être regardé comme le premier auteur.

Quant à la traduction des Psaumes, qui doit seule nous occuper ici, trois éditions successives, données en 1738 (?), 1739, in-8°, et 1740, in-12, disent assez quel en fut le succès. La troisième édition comprend, outre le Psautier, les Cantiques du bréviaire, la distribution des Psaumes selon l'ordre de l'office, les hymnes de l'Église, l'éloge des Psaumes par saint Ambroise (*Enarr. in Ps.* I), les oraisons du propre du temps et diverses prières. La traduction française de dom Maur d'Antine donne généralement le sens exact du texte hébreu, sans le suivre servilement. Des notes choisies dans l'Écriture et les Pères, que l'auteur s'était rendus familiers par une lecture assidue, facilitent l'intelligence du texte dans les passages difficiles. Enfin la préface est pleine de vues excellentes sur le sens et le but des psaumes. La mort ne permit pas à dom d'Antine de publier une quatrième édition qu'il avait préparée sur un nouveau plan. Voir JEAN DE BAR.

J. PARISOT.

1. ANTIOCHE DE PISIDIE, ou mieux *voisine de la Pisidie* (Ἀντιόχεια ἡ πρὸς τῇ Πισιδιά ou τῆς Πισιδίας), car elle appartenait en réalité à la Phrygie Parorée,



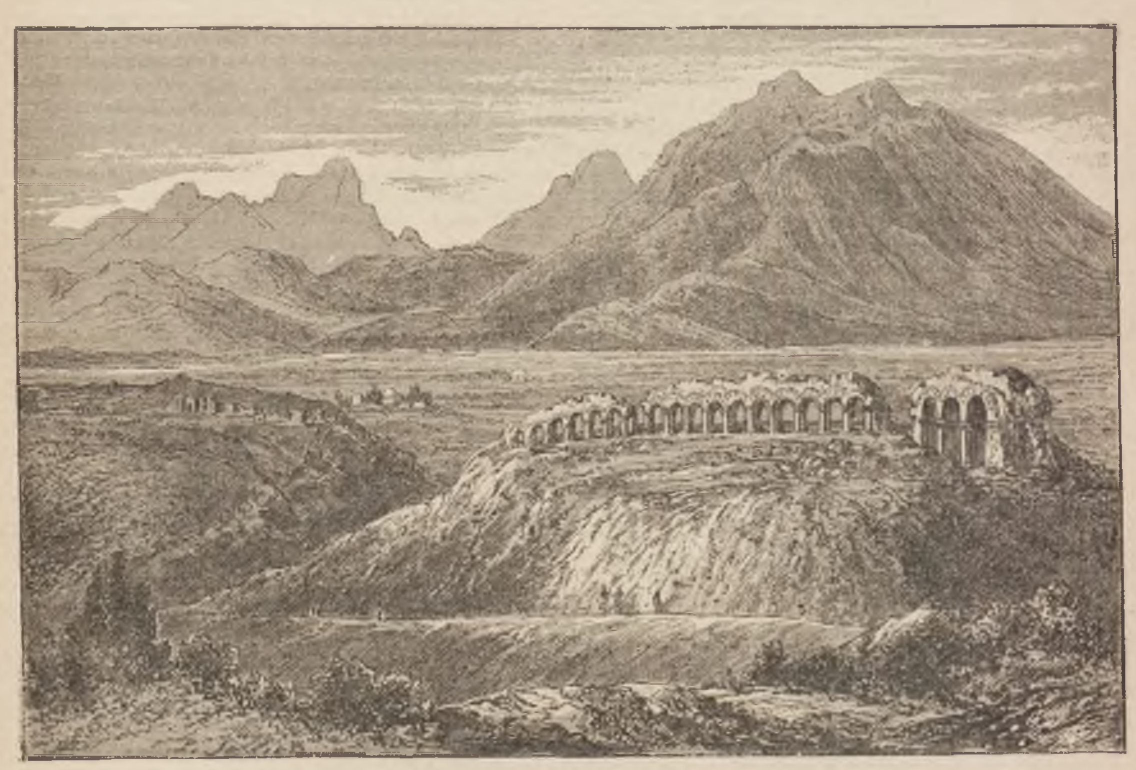
167. — Monnaie d'Antioche de Pisidie.

Tête laurée d'Antonin le Pieux. ANTON[INVS] PIUS PMTPP COS IIII. — Ř. MENSIS COL CAES ANTIOCH. Le dieu Mên (*Mensis*, « mois »), tenant une lance de la main droite et une statuette de la Victoire de la main gauche.

Strabon, XII, 8, 14, était située sur le versant méridional des montagnes qui séparent la Phrygie de la Pisidie. Une colonie venue de Magnésie, près du Méandre, l'avait peuplée ; mais c'est Séleucus Nicator qui l'avait réellement

fondée (300 avant J.-C.). Les rois de Syrie en furent les maîtres jusqu'à la défaite d'Antiochus III par les Romains (190 avant J.-C.). Ceux-ci la donnèrent à Eumène II, roi de Pergame. Ils en firent plus tard une colonie romaine, avec le surnom de *Cæsarea* (fig. 167). Pline, v, 4. Elle était exempte d'impôts publics et se gouvernait elle-même. C'était un des centres asiatiques où les Juifs se trouvaient en grand nombre. Le livre des Actes nous apprend qu'ils y avaient même fait du prosélytisme avec succès, et que beaucoup de païens étaient passés au culte du vrai Dieu. Act., XIII, 16, 43, 49. Paul et Barnabé visitèrent cette cité considérable dans leur première tournée apostolique. Act., XIII, 14. Paul y prononça dans la synagogue un important discours, qui devait être le prélude d'autres prédications publiques, mais la jalousie des Juifs empêcha la conférence annoncée pour le samedi suivant. Paul et Barnabé s'écrièrent alors : « Vous vous jugez indignes de la vie éternelle, nous nous retournons vers les Gentils. » Parole encourageante pour ceux-ci, qui, en effet, accueillirent avec empressement la bonne nouvelle. Les Juifs, au contraire, ne contenant plus leur haine contre les prédicateurs, fomentèrent une terrible cabale contre eux. Bon nombre de femmes pieuses et de personnages notables subirent leur influence et prirent partie contre Paul et Barnabé, qu'on expulsa du territoire d'Antioche. Ceux-ci, indignés, partirent en secouant la poussière de leurs pieds contre les Juifs auteurs de cette odieuse mesure. Act., XIII, 46-51. Ils repassèrent néanmoins à Antioche quelque temps après pour y consolider le bien qu'ils y avaient commencé, Act., XIV, 20-22, et y organiser une communauté chrétienne sous la direction d'*anciens* qu'ils désignèrent. Antioche est mentionnée par saint Paul, II Tim., III, 11, comme une des villes où il avait souffert pour Jésus-Christ.

Strabon indique à peu près la place de cette cité en disant qu'elle était au midi de l'arête montagneuse traversant la Phrygie Parorée et bâtie sur une petite colline. Arundell, il y a soixante ans, crut en découvrir les ruines près d'Yalobatch, petit village au pied du Sultan Dagh. Hamilton, visitant ce site douze ans après, y releva plusieurs inscriptions latines. L'une d'elles donne raison à l'hypothèse d'Arundell. Le nom d'*Antiochæa Cæsarea* s'y lit tout au long. Des fragments d'aqueduc encore debout sur un monticule (fig. 168), près du petit plateau où fut Antioche, un vaste édifice, construit en pierres de bel appareil, et se terminant en abside, peut-être jadis une église : voilà tout ce qui reste de l'antique cité. Des débris d'une enceinte beaucoup moins importante marquent-ils la place où fut le temple du dieu Mois (Mên, Lunus ou Mensis), auquel la ville était consacrée, et dont on retrouve l'image sur des médailles avec l'inscription : *Mensis Coloniæ Cæsareæ Antiochiæ* (fig. 167) ? C'est possible. Des fouilles autour du monticule donneraient de plus sérieuses indications. Voir Arundell, *Discoveries in Asia Minor*, 1834; Hamilton, *Researches in Asia Minor*, etc., 1842. Les indications des anciens sont dans Strabon, XII, 8; Pline, *H. N.*, v, 24; Ptolémée, V, v, 4. E. LE CAMUS.



168. — Ruines d'Antioche de Pisidie.

2. **ANTIOCHE DE SYRIE** ('Αντιόχεια) fut la capitale des rois Séleucides (I Mach., III, 37; IV, 35; VI, 63; X, 68; XI, 13, 44, 56; II Mach., V, 21; VIII, 35; XIII, 23, 26; XIV, 27), comme Alexandrie l'était des Ptolémées (fig. 169). C'est Séleucus qui, après la victoire d'Ipsus (301 avant J.-C.), la bâtit non loin d'Antigonie, dans le vallon fertile arrosé par l'Oronte, entre les dernières ramifications de l'Amanus au nord et les embranchements du Casius au midi. Rien de plus pittoresque que le site de cette superbe ville (fig. 170), cinquante fois détruite par des tremblements de terre et cinquante fois rebâtie, jusqu'à ce que la barbarie musulmane, plus inexorable que tous les bouleversements du sol, lui a définitivement interdit de redevenir

une cité digne de ses vieilles gloires. Susceptible cependant de recevoir aujourd'hui comme autrefois par l'Oronte



169. — Monnaie d'Antioche de Syrie.

Tête de Jupiter. — ℟. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΕΠΙ ΟΥΑΡΟΥ « [Monnaie des Antiochiens], sous [le légat Quinctilius] Varus. ΕΚ [l'an] 25 [de l'ère d'Actium, an 6 avant notre ère]. Femme représentant la ville d'Antioche, tête voilée et tourrelée, assise sur un rocher, et tenant dans la main droite une branche de palmier. Au-dessous, le fleuve de l'Oronte.

canalisé et le port de Séleucie, qu'il serait facile de recreuser ou de reconstruire, les produits de l'Occident, aisément abordable aux caravanes qui viennent de l'Arabie ou de la Mésopotamie, située au milieu de terres admirablement fertiles, près d'un grand fleuve, sous un climat délicieux, qu'assainissent les brises fraîches des montagnes, il n'est pas interdit de rêver pour elle une heureuse résurrection. Si une voie ferrée est jamais construite de Souédyéh à l'Euphrate, par la force des choses cette résurrection aura lieu.

Quand Séleucus la fonda, il l'établit en partie sur le mont Silpius et en partie sur la rive du fleuve, la ville haute ou acropole devant protéger la ville basse, qui devint la ville du commerce, des monuments publics et des palais royaux. Deux torrents, descendant des rochers abrupts de la montagne, le Phyrminus ou Onopniétès au levant, et le Zoïba au couchant, achevaient de former autour d'elle un quadrilatère de fortifications naturelles, puisque l'Oronte et le Silpius la limitaient au nord et au midi. La population d'Antigonie, transplantée par Séleucus dans la ville neuve, en remplit bientôt l'enceinte.

Callinicus, un des successeurs de ce roi, dut peu après se préoccuper de l'agrandir. La montagne sur laquelle était Iopolis ou l'acropole se rapprochant, vers l'est, des bords de l'Oronte, il jugea qu'au lieu d'arrêter la muraille fortifiée aux Portes de Fer, comme on l'avait fait d'abord, il était plus naturel d'enfermer le sombre ravin lui-même dans l'enceinte de la ville. Par une œuvre d'art très remarquable, on infléchit et on releva, à travers la gorge abrupte, le mur en crémaillère, pour le faire courir ensuite, avec ses tours rondes ou carrées, sur la montagne voisine, plus tard nommée Stauris, jusqu'au point propice d'où il devait descendre en ligne droite vers l'Oronte. Dans ce quartier nouveau s'établirent surtout des Juifs, dont la nombreuse colonie devenait aussi puissante à Antioche qu'à Alexandrie.

Quelque temps après, l'espace venant encore à manquer, Antiochus III le Grand, ou Antiochus IV Épiphane (on ne sait pas exactement lequel des deux), créa une quatrième cité dans une île formée par l'Oronte et le lit d'un torrent voisin, qu'il canalisa en y jetant les eaux du fleuve. Ainsi s'explique le nom de Tétrapole donné par les anciens à Antioche. On y voyait réellement quatre villes distinctes, séparées par des remparts qu'on n'avait pas trouvé à propos de détruire, mais ne formant au fond qu'une grande et magnifique cité dans une enceinte générale de murs larges de cinq mètres et hauts de vingt-cinq, qui couvraient toute la crête du Silpius, de l'Orocassiadès au Stauris, et descendaient dans la plaine pour terminer, le long de l'Oronte, leur pittoresque pourtour de quinze kilomètres (fig. 171). Les ruines de ces vieux remparts et des tours qui les dominaient offrent aujourd'hui encore sur les hauteurs le plus grandiose spectacle. De la ville ancienne, ou même d'Antioche des croisades, en dehors de ce fantastique ruban de pierres amoncelées, il ne reste rien de visible. Tout est sous terre, mais la pioche des chercheurs aurait peu à faire pour l'en retirer. Nous l'avons

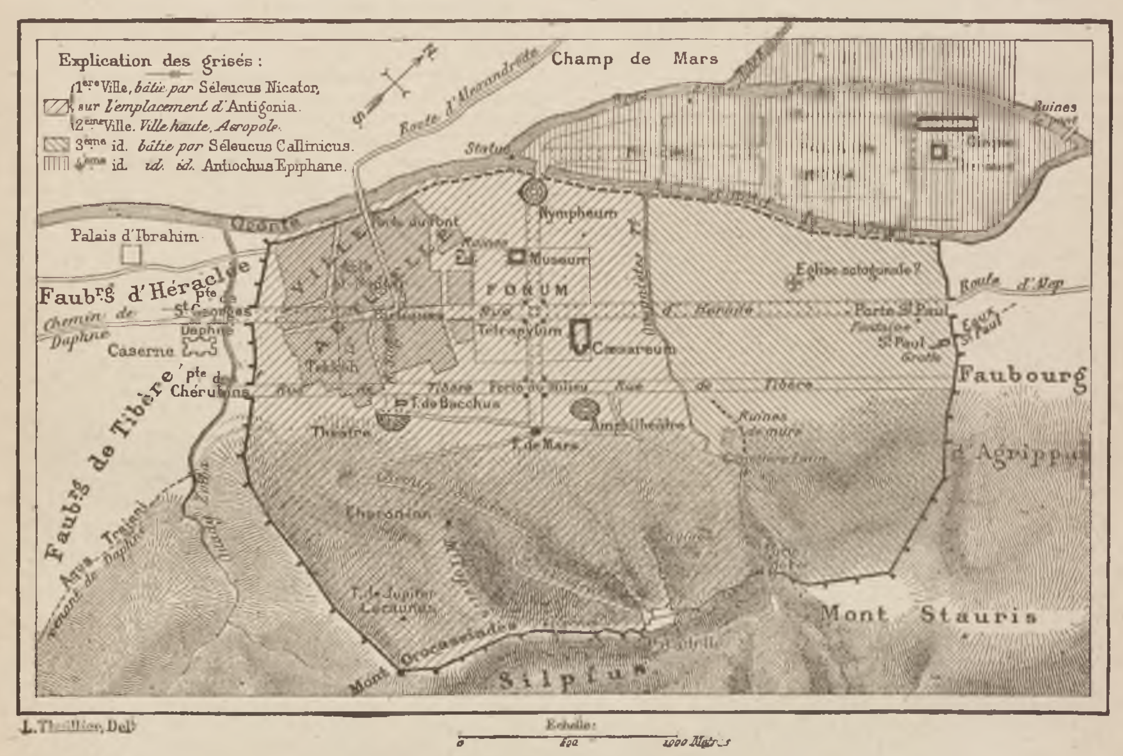
170. — Vue d'Antioche de Syrie, d'après une photographie de M. Potteu, vice-consul de France.

constaté récemment. Voir Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, t. III, p. 34.

On sait, d'après Josèphe (*Bell. jud.*, I, XXI, 11; *Ant. jud.*, XVI, V, 3), qu'une large rue ornée de portiques, comme à Palmyre, traversait la ville dans toute sa longueur (4 kil.), de l'occident à l'orient, et qu'Hérode le Grand la fit en partie paver de marbre ou de pierres blanches, pour y supprimer la boue et la poussière qui la rendaient impraticable vers le levant, au quartier des Juifs. Les traces de cette voie royale sont aisément reconnaissables depuis la porte de Saint-Paul jusqu'à l'entrée d'Antakiéh, la petite ville actuelle. Là elles disparaissent sous des constructions élevées sans ordre le long de rues tortueuses, qu'un large ruisseau ou canal profond, destiné à recevoir les pluies d'orage, divise invariablement en un double trottoir. Les piétons passent à droite et à gauche, les eaux au milieu. Il est évident que les voitures ne sauraient y pénétrer. On sait que cette rue des Portiques aboutissait à la porte de Daphné, et, en effet, quelques restes de dallages en porphyre, visibles près de la caserne turque actuelle, en précisent les derniers développements.

Plus près de la montagne, et probablement parallèle à cette grande voie, fut la rue de Tibère. Elle allait de la porte des Chérubins au faubourg d'Agrippa. Ces deux artères longitudinales étaient, ici comme à Alexandrie (les bâtisseurs de villes à cette époque suivaient à peu près les mêmes inspirations), coupées perpendiculairement par une large rue, descendant du pied de l'acropole vers le quai de l'Oronte, depuis le temple de Mars jusqu'au Nymphéum. Cette rue, ornée d'arcs de triomphe tels que celui de la *Porte du Milieu*, rencontrait, à chacune des deux grandes voies parallèles qu'elle traversait, des tétrapyles décorés de statues magnifiques. Après avoir laissé à gauche le théâtre et le temple de Bacchus, à droite l'amphithéâtre et le Cæsareum, elle abordait l'agora pour le traverser du sud au nord, et côtoyer ensuite vers l'Oronte le muséum, les écoles publiques, quelques temples et d'autres édifices, dont les Turcs ne consentent à exhumer les ruines que pour les enfouir aussitôt dans les constructions qu'ils veulent édifier. Dans l'île fut le palais royal, auquel aboutissaient de superbes portiques. Il est aujourd'hui enterré sous le limon qu'amassent périodiquement les crues de l'Oronte et les eaux de l'Onopniétès. De riches moissons de blé, d'orge et de réglisse poussent sur la vieille demeure des Séleucides. Une vaste couche de marbres, incroyablement fragmentés, n'empêche pas la végétation de s'y épanouir verte et luxuriante. Non loin de là, l'hippodrome et des bains publics sillonnent encore le sol de leurs charpentes vigoureuses.

Au bas d'Iopolis, et adossés à ses roches gigantesques, furent des temples nombreux, comme on en voyait autour de l'acropole d'Athènes. Une tête colossale de Charon, le nautonnier des enfers, avait été sculptée, comme préservatif de la peste, dans un des pics abruptes qui dominent la ville. Sur la partie la plus élevée de l'Orocassiadès, était le sanctuaire de Jupiter Céraunus. Les monnaies des Séleucides portent d'ordinaire l'oiseau de Jupiter armé de la foudre. On disait qu'un aigle, enlevant tout à coup les chairs de la victime offerte au roi de l'Olympe, avait marqué lui-même la place où devait être bâtie Antioche. Toutefois le dieu le plus en honneur dans la cité était Apollon de Daphné, dont le temple fut célèbre dans le monde entier. Cf. II Mach., IV, 33. Voir ONIAS III. C'est là, à huit kilomètres au couchant de la ville, que les théories sacrées, à travers des bois de lauriers et de myrtes, par des chemins bordés de rosiers et de jasmins, allaient vénérer, dans son temple à double portique, la statue du dieu. Elle était de proportions colossales et atteignait presque le haut de la *cella* où elle était enfermée. C'est Bryaxès d'Athènes qui en était l'auteur. Une imprudence du philosophe Asclépiade amena l'incendie du temple et la perte de la statue. Rien n'était



171. — Plan d'Antioche de Syrie. D'après M. Le Camus.

plus suivi que les fêtes d'Apollon à Daphné, et c'est là que plus tard, mais avec une insistance bien inutile, Julien l'Apostat essaya de ressusciter le paganisme frappé à mort.

Sous un climat qui porte à la mollesse, et dans un milieu riche et corrompu, les populations syriennes, de mœurs beaucoup trop faciles, aimaient surtout ces démonstrations religieuses, où, à travers les bosquets odoriférants, dirigeant au bruit des instruments sacrés des danses lascives, chacun croyait honorer les dieux par d'immorales pratiques, lorsque en réalité on sacrifiait la vertu aux plus honteuses passions. Satisfaire à la fois l'instinct de la religiosité et l'amour effréné du plaisir qui se trouvent au fond de tout homme de l'Orient, était pour Apollon une bonne fortune. Antioche fut souvent désignée sous le qualificatif d'Épidaphné.

Les Juifs vivaient pourtant tranquilles dans cette ville turbulente et immorale, grâce aux privilèges dont les princes macédoniens les avaient comblés. Suivant les inspirations d'une sage politique, les Séleucides, en les attirant vers la Syrie au détriment de l'Égypte, cherchaient à faire échec à leurs adversaires les Ptolémées. Plus d'une fois, en effet, ces Juifs leur furent d'un grand secours, même au point de vue militaire. Le premier livre des Machabées, XI, 42-51, raconte comment, les habitants d'Antioche s'étant révoltés contre leur roi Démétrius II Nicator, ce prince put réprimer la sédition, grâce à la bravoure de trois mille Juifs que lui avait envoyés Jonathas Machabée. Toutefois et par un cruel caprice, quelques-uns des Séleucides maltraitèrent à Jérusalem ceux qu'ils favorisaient à Antioche. Épiphane et ses généraux firent régner en Palestine la plus terrible des persécutions qui ait affligé Israël. On sait avec quel patriotisme les Machabées opposèrent à ses entreprises criminelles la plus glorieuse résistance. I Mach., III, 37; XI, 20; II Mach., V, 27; VI-IX. Le quatrième livre des Machabées, dont l'origine est incertaine, mais qui est attribué par quelques critiques à Josèphe (*De Machabæis*, nos 4 et 5), fait de Jérusalem le théâtre du martyre d'Éléazar, des sept frères Machabées et de leur mère, II Mach., VI, 18-VII, 41; mais plusieurs croient que l'héroïque scène se passa à Antioche, et l'on montrait dans cette ville, au temps de saint Jérôme et de saint Augustin, le tombeau et l'église des glorieux observateurs de la loi. Voir saint Jérôme, *Liber de situ et nom. loc.*, au mot *Modin*, t. XXIII, col. 911, et saint Augustin, *Sermo 1 de Machab.*, 300, t. XXXVIII, col. 1379.

A partir de Pompée, l'intervention des Romains dans les affaires de Syrie ne fit qu'accroître la prospérité de la colonie israélite. Celle-ci commença même à faire des prosélytes religieux dans cette immense cité de 500,000 âmes, si étrangement mêlée de Syriens et de Grecs, de Chaldéens et de Romains, de marchands et de rhéteurs, de charlatans et de philosophes, de science et d'ignorance, de hautes et de basses aspirations, de bien et de mal. Ainsi nous lisons, Act., VI, 5, qu'un des sept premiers diacres, Nicolas, fut un prosélyte d'Antioche. Mais c'était à l'Évangile que devait revenir l'honneur d'y faire la véritable trouée dans le monde païen, en y fondant la première Église chrétienne sortie de la gentilité.

A la suite de la persécution qui sévit à Jérusalem, lors du martyre d'Étienne, plusieurs disciples étaient allés annoncer l'Évangile à Antioche, certains d'y trouver une grande communauté juive peut-être curieuse de les entendre, et, en tout cas, un pouvoir public assez indifférent pour les laisser parler. Act., XI, 19. C'est là qu'après le baptême du centurion Corneille, et en apprenant le discours tenu par Pierre devant ceux de Jérusalem, des disciples commencèrent à mettre en pratique les vues nouvelles du chef des Apôtres, et à prêcher l'Évangile aux païens eux-mêmes. Là Barnabé vint voir de près, approuver et poursuivre, de concert avec Paul, qu'il était allé chercher à Tarse, une si décisive innovation. C'est à Antioche que, cessant d'être confondus avec les Juifs, les disciples de l'Évangile, issus de toute nation et de toute langue, furent appelés chrétiens, soit par malicieux sobriquet, soit par mesure de police, soit par une inspiration plus haute, en raison de leur union intime et absolue avec celui qui était l'objet de leur culte. Act., XI, 21, 22, 26. Dans cette cité à jamais célèbre, fut donc baptisée, qualifiée pour la première fois et officiellement reconnue l'Église chrétienne.

Mais la nouvelle communauté, tout en ayant pleine conscience de sa vie personnelle et de son avenir, n'en voulut pas moins rester filialement unie, par des liens de charité et de déférence, à l'Église-mère de Jérusalem. Elle avait reçu d'elle tantôt des évangélistes, tantôt même des prophètes; elle lui envoya des secours d'argent pour se défendre contre la famine. Act., XI, 30; XII, 25. D'Antioche, comme du centre religieux le plus fortement organisé et le plus ouvert aux idées universalistes, partirent les premiers missionnaires Paul et Barnabé, pour aller à la conquête du monde païen, Act., XIII, 1-3, et c'est là qu'ils revinrent pour se retremper, comme au centre primordial de l'activité apostolique. Act., XIV, 26. Paul, du moins, resta fidèle à cette pratique dans les divers voyages qu'il entreprit. Act., XV, 36, et XVIII, 22; XVIII, 23. C'est à propos de l'Église d'Antioche que le concile de Jérusalem rendit son décret sur les observances légales. Act., XV, 23. Cf. Gal., II, 11-14.

Antioche a donc été le berceau véritable de l'Évangile libre et de l'Église chrétienne dégagée de tous liens avec le judaïsme. C'est une gloire que nulle autre métropole ne saurait lui disputer. D'après la tradition, Pierre y séjourna quelque temps et en dirigea la florissante communauté (S. Jérôme, *In Gal.*, l. I, c. II, t. XXVI, col. 341; Origène, *In Luc.*, *hom.* VI, t. XIII, col. 1815; Eusèbe, *H. E.*, III, 36, t. XX, col. 288); mais ce ne fut qu'en passant, après le concile de Jérusalem et avant son apostolat en Asie, aux bords de l'Euphrate, dans les provinces du Pont, de Bithynie et de Cappadoce. De grands évêques devaient, par leur martyre, leurs vertus et leur science, illustrer après lui ce siège incomparable.

De tout cela, il ne reste plus aujourd'hui que le souvenir. Nous n'avons trouvé en 1888, à Antioche, que cent quinze chrétiens catholiques et deux cents schismatiques environ. Comme reliques du passé, nous avons vénéré deux grottes au pied du Stauris. A l'une, celle du cimetière latin, se rattache le souvenir de saint Pierre. A l'autre, celle du monastère Saint-Paul, s'applique ce qui est raconté dans Théodoret (*H. E.*, IV, 22, t. LXXXII, col. 1184; *Vit. Patr.*, II, t. LXXXII, col. 1188, 1317) des réunions solennelles tenues au temps de la persécution de Valens par les chrétiens catholiques. C'est près de ces roches creusées en voûte où avait vécu jadis l'apôtre Paul que, sous la présidence de Flavien et de Diodore, ils allaient chanter les louanges de Dieu. Peut-être la Tekkéh, dans la ville moderne, répond-elle à l'église *ancienne* (παλαιά) bâtie dans la rue du Singon, où Paul avait donné ses conférences publiques (Malala, liv. X, t. XCVII, col. 372). La mosquée Abib el-Nadjar est-elle le vieux temple de la Fortune d'Antioche, où furent solennellement déposés les restes d'Ignace martyr? Ce n'est pas impossible. Comme construction, elle remonte à une date très ancienne. Le dôme en était formé avec des poteries creuses, comme dans certains édifices des premiers siècles, au monument de sainte Hélène, par exemple, dans la campagne romaine. Il y a dans la mosquée d'Abîb el-Nadjar une crypte avec des tombeaux qu'il ne nous a pas été permis de visiter et auxquels la tradition arabe attribue la plus grande importance.

Ottfried Müller a recueilli dans ses *Antiquitates Antiochenæ*, in-4°, Gœttingue, 1839, à peu près tout ce que les anciens, Strabon, Libanius, Julien, Ammien Marcellin, saint Jean Chrysostome et surtout Malala ont écrit sur Antioche. Il ne lui a manqué que d'avoir vu pour mieux utiliser ses patientes recherches. Voir *Notre voyage aux*

pays bibliques, t. III, p. 30-80, et *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 256-272 et 348. E. LE CAMUS.

3. ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'). — L'école exégétique d'Antioche de Syrie est moins ancienne que celle d'Alexandrie d'Égypte; de plus, elle ne forma même pas d'abord une école proprement dite, donnant un enseignement régulier, comme le *Didascalée* de la capitale égyptienne (voir ALEXANDRIE 2); mais elle mérita néanmoins ce nom, avant même d'avoir des professeurs et des élèves, par un ensemble de doctrines et une méthode d'études et d'exposition que les docteurs formés dans cette ville se transmirent les uns aux autres. Elle doit sa gloire aux écrivains ecclésiastiques sortis de son sein, lesquels se sont surtout distingués par l'explication des Saintes Écritures. Leur trait caractéristique, c'est, par opposition aux tendances allégoriques de l'école d'Alexandrie, la recherche du sens littéral, dont ils font leur objet principal. Ils étudient la révélation divine à l'aide de l'histoire et de la grammaire, et ils s'efforcent de rendre cette étude tout à fait pratique. L'historien Socrate peint par ces mots l'école d'Antioche, en la personne d'un de ses principaux maîtres : Ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων Γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν εκτρεπόμενος, « il s'attache au sens simple et littéral des divines Écritures, laissant de côté le sens allégorique. » *H. E.*, VI, 3, t. LXVII, col. 668. Cf. Sozomène, *H. E.*, VIII, 2, t. LXVII, col. 1516; Photius, *Bibl.*, Codex 38, t. CIII, col. 72.

L'histoire de l'école exégétique d'Antioche peut se diviser en trois périodes : 1° période de formation, depuis saint Lucien jusqu'à Diodore de Tarse (290-370); 2° période de maturité et d'éclat, depuis Diodore de Tarse jusqu'à Nestorius (370-430); 3° période de décadence, depuis les commencements de l'hérésie nestorienne, vers 430, jusqu'à sa ruine complète.

I. *Période de formation de l'école exégétique d'Antioche* (290-370). — Ses origines remontent au prêtre Dorothée et au prêtre Lucien. Dorothée était très versé dans la science des Écritures, au témoignage d'Eusèbe, qui les lui avait entendu expliquer, et qui nous apprend de plus que ce docteur avait étudié avec soin la langue hébraïque, pour mieux comprendre la parole de Dieu. Eusèbe, *H. E.*, VII, 32, t. XX, col. 721. Quant au prêtre Lucien, qui, comme Dorothée, scella sa foi de son sang en souffrant le martyre à Nicomédie, en 311 ou 312, il se distingua aussi par sa science des Écritures. Eusèbe, *H. E.*, IX, 6, t. XX, col. 809. Lucien, originaire de Samosate, avait été élevé à Édesse, où il avait eu pour maître un habile exégète appelé Macaire; il avait aussi fréquenté l'école de Césarée de Palestine, fondée par Origène. Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. II, col. 607. Quand il alla à Antioche, il y suivit peut-être aussi les leçons de Malchion, qui y tenait une école (παιδευτήριον, Eusèbe, *H. E.*, VII, 29, t. XX, col. 708), et qui est considéré par quelques-uns comme le véritable fondateur de l'école d'Antioche. W. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, t. III, p. 748. Quoi qu'il en soit de ce point, Lucien, s'il n'en fut pas le fondateur, fut du moins le maître qui forma le plus de disciples, dont quelques-uns malheureusement acquirent une triste célébrité : Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Léonce d'Antioche, Eudoxe, Théognide de Nicée, Astérius et Arius, le père de l'hérésie arienne. A cause de leur maître, ils se donnaient le nom de « Collucianistes ». (Théodoret, *H. E.*, I, 4, t. LXXXII, col. 392; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, 2e édit., 1857, t. I, p. 375.) De tels élèves ne firent pas honneur à leur maître, et montrèrent alors, comme plus tard Théodore de Mopsueste, que l'interprétation littérale peut dégénérer en rationalisme, si elle n'est pas maintenue dans de justes bornes. Saint Lucien évita lui-même ces excès. Il se rendit célèbre dans tout l'Orient par son édition critique des Septante, qui rendit de grands services à l'Église grecque. S. Jérôme, *De vir. illust.*, LXXVII, t. XXIII, col. 685. Son esprit et sa méthode lui survécurent et s'implantèrent solidement dans l'ancienne capitale de la Syrie.

II. *Période de maturité et d'éclat de l'école exégétique d'Antioche* (370-430). — Flavien, prêtre et évêque d'Antioche (381-404), continua l'œuvre de saint Lucien en s'appliquant à l'instruction et à l'enseignement; mais ce fut surtout son ami Diodore, connu sous le nom de Diodore de Tarse († 394), parce qu'il devint évêque de cette ville vers 379, qui porta au plus haut point la gloire de l'école d'Antioche. Avec lui commence la seconde période historique de cette école. Diodore, comme Flavien, était originaire d'Antioche. (Théodoret, *H. E.*, IV, 22, t. LXXXII, col. 1184.) Il avait étudié la philosophie à Athènes. (Julien l'Apostat, dans Facundus, *Pro defens. trium capitul.*, IV, 2, t. LXVII, col. 621.) Il avait eu aussi pour maître Silvain, évêque de Tarse, soit à Tarse même, soit à Antioche. S. Basile, *Epist.* CCXLIV, 3, t. XXXII, col. 916. Il mena dans cette dernière ville la vie monastique, et avec son ami Cartérius fut à la tête d'une école proprement dite, dans laquelle il créa un véritable enseignement, avec une sorte de cours régulier d'études, dont l'Écriture Sainte faisait le fonds. Les monastères d'Antioche et des environs devinrent alors autant de centres d'étude. L'historien Socrate atteste, *H. E.*, VI, 3, t. LXVII, col. 665, que Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Maxime, depuis évêque de Séleucie, fréquentaient les écoles monastiques (ἀσκητήριον) des deux archimandrites Diodore et Cartérius, dans l'ancienne capitale de la Syrie. Saint Jean Chrysostome lui-même nous apprend que les monastères servaient alors d'école aux jeunes chrétiens. *Adv. oppugnat. vitæ monast.*, III, 18, t. XLVII, col. 380.

L'enseignement de Diodore de Tarse fut, pour les principes et la méthode, celui de saint Lucien. On lui reproche à lui-même des tendances rationalistes, mais cette accusation n'est pas établie rigoureusement. Quoique son langage ait pu manquer plus d'une fois d'exactitude, il est certain qu'il ne fut pas au moins formellement hérétique. L'orthodoxie de son illustre élève saint Jean Chrysostome peut être regardée comme sa justification, et rien n'autorise à lui attribuer les hardiesses de son autre disciple, Théodore de Mopsueste († 428), et moins encore les erreurs de Nestorius, élève de Théodore. On l'accuse avec plus de raison, d'après les fragments de ses commentaires qui se sont conservés dans les *Chaînes*, de n'avoir pas épargné les injures aux allégoristes de l'école d'Alexandrie (Dandiran, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. I, p. 374. Voir les rares débris qui nous sont restés de ses commentaires dans Migne, *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1561-1628). Nous ne connaissons que par le titre son ouvrage *Sur la différence entre le sens typique et le sens allégorique*, Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, mais il n'est pas douteux qu'il n'y préconisât l'exégèse littérale et n'y combattît l'interprétation allégorique. (Voir Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. I, col. 1379; H. Kihn, *Ueber* θεωρία *und* ἀλληγορία *nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener*, dans la *Tübinger Quartalschift*, 1880, p. 531-582.)

Diodore eut pour auxiliaire le prêtre Évagre, qui fut aussi l'ami de saint Jérôme. *De vir. illust.*, CXXV, t. XXIII, col. 711. Parmi les élèves du chef de l'école d'Antioche, saint Jean Chrysostome, né dans cette ville en 347, le plus grand peut-être des exégètes chrétiens, occupe la première place. Théodore de Mopsueste, condisciple de Jean, fut non moins célèbre par ses erreurs que par son éloquence et par sa science des Écritures, qu'il expliqua toujours dans le sens littéral, en l'outrant parfois et en préparant ainsi les voies au nestorianisme. Son frère Polychronius, évêque d'Apamée sur l'Oronte, de 410 à 430, et Théodoret, évêque de Cyr (vers 386-458), son élève, l'un et l'autre exégètes remarquables, eurent comme Théodore une grande connaissance des Livres Saints, mais surent éviter ses écarts. Isidore de Péluse, mort en 434,

continua dans ses écrits les traditions de l'école d'Antioche; toutefois il ne fut guère qu'un compilateur et un abréviateur de saint Jean Chrysostome, et son œuvre est l'annonce de la décadence.

III. *Période de décadence de l'école exégétique d'Antioche, à partir de* 430. — Les erreurs de Nestorius, nommé en 428 archevêque de Constantinople, mort en 440, furent fatales à l'école d'Antioche. Cet hérésiarque avait été disciple de Théodore de Mopsueste. Ses sectateurs adoptèrent ses principes d'exégèse. Obligés de quitter l'empire, ils se réfugièrent dans le royaume de Perse, où ils furent protégés pour des raisons politiques, et, à partir de 431, date de la condamnation du nestorianisme par le concile d'Éphèse, ils furent les maîtres de l'école d'Édesse en Mésopotamie, destinée à former le clergé perse. Quand cette école, après des péripéties diverses, fut détruite par l'empereur Zénon en 489, les professeurs hérétiques la transportèrent à Nisibe, où elle se perpétua jusque fort avant dans le moyen âge. Voir H. Kihn, *Theodor vom Mopsuestia,* p. 198-212. A Édesse et à Nisibe, ils avaient écrit en syriaque. Ibas, Cumas et Probus avaient déjà traduit en langue syriaque, dans cette première ville, les écrits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste.

Tandis que les Nestoriens continuaient en Perse l'enseignement de leur chef, d'après la méthode de Théodore de Mopsueste, l'école exégétique d'Antioche déclinait dans cette ville au milieu des luttes des hérétiques. Les écrivains orthodoxes qui fleurissent alors sont inférieurs à ceux qui les avaient précédés par l'originalité, la profondeur et l'activité. Tels sont les disciples de saint Jean Chrysostome : l'abbé Marc, moine égyptien († vers 410); saint Nil, moine du mont Sinaï († vers 450); Victor d'Antioche, auteur d'un commentaire de l'Évangile de saint Marc; Cassien († 431), qui fonda le monastère de Saint-Victor à Marseille; saint Proclus, patriarche de Constantinople († 447), etc. Tous ces auteurs, à part Cassien, dont les ouvrages sont en latin, écrivirent en grec; ils ignorèrent ou connurent fort peu l'hébreu et le syriaque, et ne se servirent des Hexaples d'Origène que dans un but exégétique, non comme d'un instrument de critique, comme l'avait fait Diodore de Tarse. Voir Diodore, *In Gen.* XXIV, 2, t. XXXIII, col. 1575, etc.

Sur les autres écrivains qui se rattachent à l'école d'Antioche, voir J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis,* Rome, 1735, t. III, part. I, p. 37 et suiv.

IV. *Influence de l'école exégétique d'Antioche en Occident.* — On a vu une attaque contre l'école d'Antioche dans les paroles de saint Jérôme condamnant ceux qui suivent la honte de la lettre et ne savent pas s'élever plus haut : « *Si turpitudinem litteræ sequatur et non ascendat ad decorem intelligentiæ spiritalis.* » *In Amos,* II, 1, t. XXV, col. 1003. Si l'illustre docteur a jugé, non sans raison, que les exégètes qu'il combat poussaient quelquefois trop loin les conséquences de leurs principes, il n'en a pas moins reconnu leur mérite, et il a contribué plus que personne à répandre leurs idées en Occident. L'influence de l'école d'Antioche ne fut pas ainsi bornée à l'Orient seul. Les règles qu'elle avait suivies firent leur chemin dans les monastères latins. Voir Junilius Africanus, *Instituta regularia divinæ legis,* édit. Kihn, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880. Si les écrits de Diodore, de Théodore de Mopsueste, de Polychronius et même de Théodoret, trouvèrent peu de lecteurs dans l'Église occidentale, les homélies de saint Jean Chrysostome eurent toujours des admirateurs et contribuèrent à répandre le goût de sa manière d'interpréter la Sainte Écriture.

V. *Jugement critique sur l'école exégétique d'Antioche.* — Cette école, nous l'avons vu, n'a pas été sans tache. Née en partie d'une réaction naturelle et justifiée contre les excès de l'interprétation allégorique d'Origène, elle ne sut pas toujours s'arrêter à temps en marchant dans la voie opposée, et éviter tous les précipices qui bordaient sa route. L'école d'Alexandrie faisait fortement ressortir l'élément surnaturel, mystérieux des Écritures; mais elle donnait trop quelquefois à l'imagination. Celle d'Antioche insistait davantage sur le côté rationnel des dogmes chrétiens, et s'efforçait de prouver que le christianisme est en parfait accord avec les exigences légitimes de la raison; mais si ses docteurs les plus éminents surent éviter l'écueil du rationalisme et ne prétendirent nullement contester le caractère surnaturel des mystères de notre foi, les erreurs graves dans lesquelles tombèrent quelques-uns de ses membres ternirent sa gloire; elles lui devinrent funestes et finirent par amener sa ruine complète.

Cependant, quels que soient les reproches qu'on est en droit d'adresser à l'école d'Antioche, on ne doit pas méconnaître les grands services qu'elle a rendus à la théologie et aux Livres Saints. Non seulement elle a fait toucher du doigt ce qu'il y avait d'arbitraire et de faux dans l'allégorisme outré d'Origène, mais elle a posé les principes d'une saine exégèse, qui demeurent toujours vrais, et qui, appliqués avec sagesse, doivent être les guides du théologien. Les maîtres de cette école ont établi l'herméneutique sacrée sur une base solide, et ils en ont fait une véritable science, en montrant, en théorie, quelles sont les véritables règles de l'interprétation littérale, c'est-à-dire de l'interprétation historique et grammaticale; et en indiquant en pratique, par leur exemple, comment il faut les appliquer.

Origène, par ses Hexaples et ses Commentaires, avait posé, il est vrai, les fondements d'une exégèse scientifique; mais il n'avait pas su achever l'édifice qu'il avait commencé, parce que sa méthode était défectueuse. Les Antiochiens, sans avoir son génie, furent plus heureux que ce grand docteur. En mettant à profit, avec une méthode sûre, les travaux de ceux qui les avaient précédés, ils expliquèrent les Écritures avec le plus grand succès; l'exégèse de saint Jean Chrysostome est encore aujourd'hui un modèle.

Les deux écoles se complétèrent, du reste, à bien des égards, en suivant chacune une direction particulière. Les Alexandrins suivaient une tendance spéculative et mystique; les docteurs d'Antioche se distinguaient surtout par la réflexion, la logique et la sobriété des idées. Tandis que les premiers s'attachaient de préférence à la philosophie de Platon, surtout dans la forme que lui avait donnée Philon, les seconds étaient éclectiques, prenant quelque chose au stoïcisme et beaucoup à Aristote, dont la dialectique convenait à leur genre d'esprit. Toutefois il n'y avait pas une opposition absolue entre les uns et les autres. Clément et Origène donnaient une place beaucoup plus grande à l'allégorisme; Diodore de Tarse et ses élèves, à l'interprétation littérale et historique; mais ceux-ci ne rejetaient point entièrement le sens mystique, ni surtout les figures typiques de l'Ancien Testament, et ceux-là, s'ils sacrifiaient trop souvent le sens littéral et le déclaraient insuffisant, reconnaissaient néanmoins son existence et son utilité. Ils admettaient tous aussi l'inspiration des Écritures, et l'étendaient à toutes les parties de l'Ancien et du Nouveau Testament; seulement à Alexandrie on croyait souvent découvrir dans une expression isolée une pensée profonde que le Saint-Esprit aurait eue en vue, au lieu qu'à Antioche on faisait ressortir davantage dans les livres sacrés la part de l'homme, dont Dieu s'était servi pour nous communiquer la vérité révélée. La foi était donc la même, quoique dans l'interprétation de la parole de Dieu on donnât d'un côté davantage au sentiment, et de l'autre à la raison.

Les deux tendances subsistent toujours : quelques esprits, aujourd'hui encore, sont portés vers les spéculations mystiques des Alexandrins; cependant le plus grand nombre des commentateurs, habitués à une méthode scientifique rigoureuse, ne veulent rien admettre sans preuves positives, et s'appliquent à établir les vérités chrétiennes sur l'interprétation littérale des Écritures, appuyée sur la tradition.

VI. *Bibliographie.* — Voir Frd. Chr. Münter, *Commentatio de schola Antiochena,* Copenhague, 1811; Id., *Ueber die Antiochenische Schule,* dans l'*Archiv fur alte und neue Kirchengeschichte* von Staudlin und Tzschirner, t. I, 1813 (Münter a eu le premier le mérite de faire ressortir l'importance de l'école d'Antioche); Dubois, *Études sur les principaux travaux de l'école d'Antioche,* Genève, 1858; K. Hornung, *Schola Antiochena de Scripturæ interpretatione quonam modo sit merita,* Neustadt am Saal, 1864; Kuhn, *Die antiochenische Schule,* Ingolstadt, 1866; Ph. Hergenröther, *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischen Gebiete,* in-8°, Wurzbourg, 1866; celui qui a le mieux et le plus complètement étudié l'école d'Antioche est H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete,* Weissenburg, 1867; Id., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880; F. A. Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros,* Munich, 1871; L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* in-8°, Iéna, 1869, p. 126-141; cardinal Hergenrother, *Histoire de l'Église,* trad. Belet, t. II, 1880, p. 131-140. F. VIGOUROUX.

ANTIOCHIDE (Ἀντιοχίς, forme féminine du nom d' Ἀντίοχος), femme illégitime d'Antiochus IV Épiphane. C'était la coutume des rois d'Orient de donner aux reines pour leur entretien des villes ou même des provinces dont elles percevaient les revenus. Cf. Cicéron, *In Verrem,* act. II, l. III, 33. Antiochus Épiphane donna pour ce motif à Antiochide les villes de Tarse et de Mallo, en Cilicie. Les habitants de ces deux cités, soit qu'ils fussent indignés de devenir ainsi les tributaires d'une concubine, soit qu'ils craignissent d'être trop pressurés par elle, se révoltèrent, et le roi fut obligé de marcher contre eux, en personne, pour les remettre sous son obéissance (171 avant J.-C.). II Mach., IV, 30.

ANTIOCHUS. Ἀντίοχος, « adversaire. » Nom de plusieurs rois séleucides et de quelques autres personnages. Pour l'histoire générale des rois gréco-macédoniens de Syrie, voir SÉLEUCIDES.

1. ANTIOCHUS II THÉOS, troisième roi de Syrie (261-246 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 51-66). Il succéda à son père, Antiochus Ier Soter, et reçut des Milésiens



172. — Antiochus II Théos.

Tête diadémée d'Antiochus II. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. Pallas, casquée, debout, tenant une Victoire de la main droite et une palme de la main gauche. A ses pieds, un bouclier.

le surnom de Théos ou « dieu », parce qu'il les délivra de leur tyran Timarque. Appien, *Syr.,* 65 (fig. 172). Il n'est pas nommé par son nom dans l'Écriture, mais il est question de lui dans les prophéties de Daniel. Son père, Antiochus Ier Soter (281-261 avant J.-C.), fils de Séleucus Ier Nicator (312-280), fondateur du royaume de Syrie, était en guerre au moment de sa mort, en 261, avec Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte. Antiochus II continua la lutte. Après huit ans de combats, comme une grande partie de ses possessions d'Asie Mineure étaient tombées au pouvoir des Egyptiens, le roi d'Antioche, pour acheter la paix, consentit, en 249, à répudier sa femme Laodice, afin d'épouser Bérénice, fille de son vainqueur, et s'engagea à laisser le trône, non aux fils de sa première femme, mais aux descendants de Bérénice (Polybe, dans Athénée, *Deipnos.,* II, 45). Antiochus avait fait ce mariage par pure politique et contrairement à ses inclinations, aussi Ptolémée II Philadelphe étant mort deux ans plus tard (247), le roi de Syrie rappela-t-il sa première femme Laodice. Cependant celle-ci ne put lui pardonner l'affront qu'elle avait subi; elle empoisonna son mari, et fit mettre à mort, à Daphné, sa rivale Bérénice et son fils. C'est ainsi qu'Antiochus II périt, à l'âge de quarante ans (Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.,* I, t. XIX, col. 259). Le frère de Bérénice, Ptolémée III Évergète, qui avait succédé à son père Philadelphe sur le trône d'Égypte, marcha avec une armée au secours de sa sœur; mais il arriva trop tard, et il ne put que venger sa mort par le supplice de Laodice et le pillage de la Syrie. Appien, *Syr.,* 65; Valère Maxime, IX, 14, 1; Justin, XXVII, 1; S. Jérôme, *In Dan.,* XI, 6, t. XXV, col. 560.

Daniel avait prophétisé les événements tragiques qui devaient résulter du mariage de Bérénice avec Antiochus II. « A la fin de plusieurs années [de guerre], ils [le roi d'Égypte et le roi de Syrie] feront alliance, et [Bérénice] la fille du roi du midi [Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte] viendra auprès du roi du nord [Antiochus II Théos, roi de Syrie] pour faire l'union [entre les deux rois par son mariage]; mais elle n'obtiendra pas la force du bras [Laodice l'emportera sur elle après la mort de Ptolémée II Philadelphe], et elle ne subsistera pas elle et sa race [son fils périra avec elle], et elle sera livrée [à ses ennemis] et ceux qui sont venus avec elle [d'Égypte en Syrie] et son enfant et celui qui la soutenait en ces temps. Mais il s'élèvera un rejeton de ses racines [Ptolémée III Évergète, frère de Bérénice] et il viendra avec une armée et il entrera dans les places fortes du roi du nord [en Syrie], et il les prendra et s'en rendra maître. Et leurs dieux, avec leurs statues, avec leurs vases précieux d'argent et d'or, il les emmènera captifs en Égypte [il emportera dans son royaume les richesses du royaume de Syrie après l'avoir pillé] et pendant des années il prévaudra contre le roi du nord [Lorsque Ptolémée III Évergète eut fait périr Laodice, meurtrière de sa sœur, le fils de Laodice, Séleucus II Callinicus, fut écarté quelque temps du trône d'Antioche; les hostilités se prolongèrent entre les Syriens et les Égyptiens, à l'avantage de ces derniers, et ce ne fut qu'après la mort de Séleucus II que ses fils menacèrent sérieusement l'Égypte]. » Dan., XI, 6-9. Pour la suite de l'histoire de la guerre entre l'Égypte et la Syrie, voir SÉLEUCUS II CALLINICUS, SÉLEUCUS III CÉRAUNUS, ANTIOCHUS III LE GRAND. Antiochus II avait été bienveillant pour les Juifs, et il paraît leur avoir conféré le droit de cité à Éphèse. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, III, 2. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2e édit., t. I, part. II, 1890, p. 745. F. VIGOUROUX.

2. ANTIOCHUS III LE GRAND, sixième roi de Syrie (223-187 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 90-126). Antiochus III, fils de Séleucus II Callinicus, succéda à son frère Séleucus III Céraunus sur le trône d'Antioche (fig. 173). Il régna trente-six ans (Eusèbe, *Chron. arm.,* II, 35, t. XIX, col. 261), et son règne fut une suite presque ininterrompue de guerres entreprises au sud, au nord, à l'est et à l'ouest de ses États. Le premier livre des Machabées, I, 10 (Vulgate, 11); VIII, 6-8, nomme ce prince et fait allusion à ses armées d'éléphants, ainsi qu'à l'échec que lui infligèrent les Romains. Daniel, sans le nommer, prophétise ses exploits et sa défaite finale. Dan., XI, 10-19.

Héritier des haines de sa famille contre les Lagides, il fit surtout la guerre à l'Égypte. Irrité de ce que Ptolémée III Évergète avait arraché la Cœlésyrie, la Phénicie et la Palestine à ses prédécesseurs, il chercha, après la mort de ce roi, sous le gouvernement de son faible successeur Ptolémée IV Philopator, à reprendre possession de ces provinces. Après de longs préparatifs, il commença,

en 218, la lutte contre l'Égypte. Polybe, v, 1, 5; 67, 68. Cf. Dan., xi, 10. Ses armes furent d'abord victorieuses. Il s'empara de Séleucie sur l'Oronte, prit par trahison Tyr et Ptolémaïde et s'avança jusqu'à Dor, au sud du Carmel,



173. — Antiochus III le Grand.
Tête diadémée d'Antiochus III. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. Un éléphant.

sur la Méditerranée. Ptolémée IV lui fit alors demander une trêve et elle fut conclue pour quatre mois, pendant lesquels les troupes syriennes prirent leurs quartiers d'hiver. Polybe, v, 51-66. La campagne suivante ne fut pas favorable à Antiochus. Philopator avait profité de l'armistice pour se préparer à la résistance; ses troupes battirent complètement le roi de Syrie, à Raphia, près de Gaza (217); toutes les conquêtes précédentes d'Antiochus furent perdues, et il dut s'estimer heureux que son vainqueur ne le poursuivît point jusqu'à Antioche. Polybe, v, 51-87; Strabon, xvi, p. 759; Justin, xxx, 1.

Le prophète Daniel avait annoncé les premiers succès d'Antiochus III et prédit qu'ils seraient sans résultat: « L'un [des fils de Séleucus II, Antiochus III] viendra en hâte et se répandra partout [première campagne], et il reviendra [une seconde fois] et il s'animera et il attaquera ses places fortes. Et le roi du midi [Ptolémée IV Philopator] sera irrité, et il sortira, et il combattra contre le roi du nord [Antiochus III], et il lui opposera une nombreuse multitude [de soldats] et la multitude [des Syriens] sera livrée dans ses mains. Et il ruinera la multitude et son cœur s'élèvera, et il fera tomber un très grand nombre [de Syriens]. » Dan., xi, 10-12.

Pendant les treize années suivantes, Antiochus III, vaincu, laissa l'Égypte en paix, mais ne resta pas inactif. Il fut continuellement en guerre en Asie Mineure et les succès qu'il remporta alors lui valurent le surnom de « Grand ». Il soumit d'abord Achæus, gouverneur d'Asie Mineure, qui s'était révolté. Polybe, v, 107; vii, 15, 17-23. Il tourna ensuite ses armes à l'est contre les Parthes et les Bactriens, qui, vers l'an 250, s'étaient affranchis de la domination des Séleucides. Il ne réussit pas à les remettre sous le joug, mais sa campagne ne fut pas sans résultat: s'il ne parvint pas à détruire le royaume des Parthes, il en réduisit au moins les frontières, qui avaient été étendues par les conquêtes du roi Arsace, à la Parthie et à l'Hyrcanie (Polybe, x, 27-31; Justin, xli, 5), et il fit alliance avec le roi de la Bactriane. Polybe, x, 49; xi, 34. Il pénétra dans l'Inde septentrionale, et par ses expéditions dans ces contrées lointaines, acquit un grand renom aux Syriens, tout en aguerrissant ses soldats; il ramena aussi de l'Inde cent cinquante éléphants qui devaient rendre son armée terrible aux habitants de l'Asie antérieure et de l'Égypte.

Antiochus III avait gardé au fond de son cœur un profond ressentiment de l'échec que lui avait infligé Ptolémée IV Philopator; mais, ne voulant pas s'exposer à une nouvelle défaite, il attendait avec patience le moment propice de se venger. Les circonstances le lui fournirent, à son retour de l'Inde. La mort frappa son ennemi, en 204, et il eut pour successeur un enfant de quatre à cinq ans, Ptolémée V Épiphane. Cf. Justin, xxx, 2. Le roi de Syrie, en apprenant cette nouvelle, ne perdit pas de temps. Afin de pouvoir abattre plus sûrement la puissance égyptienne et reconquérir les provinces des bords de la Méditerranée, il s'allia avec Philippe de Macédoine contre les Lagides. Polybe, iii, 2; xv, 20; Tite Live, xxxi, 14. Il eut bientôt repris la Cœlésyrie, la Phénicie et la Palestine. Mais une guerre avec Attale, roi de Pergame, l'obligea de porter alors ses armes en Asie Mineure; et en son absence, Ptolémée, aidé par Scopas, redevint maître de Jérusalem (Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3), et recouvra le territoire qu'il avait perdu. S. Jérôme, *In Dan.*, xi, 14, t. xxv, col. 563. Ce fut pour peu de temps. Antiochus, ayant conclu la paix avec Attale, se hâta de marcher par la Cœlésyrie à la rencontre de l'armée que les Égyptiens avaient levée contre lui. Il la tailla en pièces à Panéas, au pied de l'Hermon, en 198, et toute la Palestine retomba ainsi en son pouvoir. Polybe, xv, 20; Appien, *Syr.*, 1; Tite Live, xxxiii, 19; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3.

Tous ces événements avaient été prophétisés par Daniel: « Le roi du nord [Antiochus III] reviendra, et il armera une multitude plus nombreuse que la première, et à la fin des temps et des années [après quelques années], il viendra avec une grande armée et des forces nombreuses. Et dans ce temps-là beaucoup [les Macédoniens de Philippe V avec les Syriens] s'armeront contre le roi du midi [Ptolémée Épiphane] et les fils des prévaricateurs de ton peuple [une partie des Juifs] se lèveront [contre le roi d'Égypte] pour accomplir la vision, et ils tomberont. Et le roi du nord [Antiochus III] viendra, et il formera un rempart et il prendra des villes fortifiées, et les bras du midi [des Égyptiens] ne pourront pas résister [à l'attaque des Syriens après le retour d'Antiochus III, vainqueur à Panéas], et ses hommes d'élite seront sans force. Et il fera en venant contre lui selon son plaisir, et personne ne lui résistera, et il s'arrêtera dans la terre glorieuse [la Judée], qui devait être détruite par ses mains. » Dan., xi, 13-16. Antiochus III reprit Jérusalem et s'empara de Scopas et de ses troupes, qui s'étaient réfugiées sur le mont Sion. Les Juifs, qui avaient beaucoup souffert pendant tous ces combats, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3, heureux de voir la guerre finie, accueillirent le roi de Syrie comme un libérateur.

Antiochus le Grand ne put cependant, malgré tous ses succès, réaliser ses projets contre l'Égypte. Les Romains avaient déjà empêché Philippe V de Macédoine de lui fournir une aide efficace; ils l'arrêtèrent lui-même au milieu de ses victoires. La guerre se termina par le mariage de Ptolémée V Épiphane avec une fille d'Antiochus III, appelée Cléopâtre; mais ce mariage, que le roi de Syrie avait cru très avantageux pour sa politique, lui fut plutôt nuisible: la nouvelle reine d'Égypte préféra les intérêts de son époux à ceux de son père. « Le roi du nord [Antiochus], dit Daniel, se disposera à venir pour s'emparer de tout son royaume [de Ptolémée]; mais il s'entendra avec lui, et il lui donnera une fille de ses femmes [sa fille Cléopâtre] afin de le perdre; mais il ne réussira pas, et elle ne sera pas pour lui [et elle soutiendra les intérêts de Ptolémée]. » Dan., xi, 17. Cléopâtre avait reçu en dot les provinces enlevées par son père à l'Égypte, entre autres, la Palestine (198 avant J.-C.). Tite Live, xxxv, 13; Appien, *Syr.*, 5; Polybe, xxviii, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iv, 1; S. Jérôme, *In Dan.*, xi, 17, t. xxv, col. 564.

L'année suivante (197), Antiochus le Grand entreprit par terre et par mer une campagne contre l'Asie Mineure. Tite Live, xxxiii, 19. Il soumit la plus grande partie de cette contrée, et en 196, il franchit même l'Hellespont et pénétra en Europe. Tite Live, xxxiii, 38. Il marchait à sa perte. Poussé par les conseils d'Annibal, qui s'était réfugié à sa cour, il entra en guerre avec les Romains. Ceux-ci avaient battu, en 197, à la bataille de Cynocéphale, le roi de Macédoine, Philippe V, l'allié d'Antiochus; ils n'avaient plus aucune raison de ménager désormais, comme ils l'avaient fait jusqu'alors, le roi de Syrie. Il y eut rupture ouverte entre les Romains et Antiochus,

en 192. Tite Live, xxxv, 13; Justin, xxxi, 1. Après avoir essuyé plusieurs revers, le roi de Syrie fut enfin complètement battu par Scipion l'Asiatique à la bataille de Magnésie du Sipyle, en Lydie (190). Il dut accepter un traité fort onéreux (189), qui nous fournit l'explication de plusieurs événements historiques, racontés dans les Machabées, et qui eurent lieu sous ses successeurs Séleucus IV Philopator et Antiochus IV Épiphane, sans parler de sa propre mort, qui en fut indirectement la conséquence. Cf. Appien, *Syr.*, 33-39; Polybe, xxi, 14; Tite Live, xxxvii, 40, 43, 45, 55; Justin, xxxi, 8; Diodore, *Fragm.*, xxvi, 46.

Daniel avait prophétisé cette fin honteuse d'un règne auparavant glorieux: « Et [le roi du nord, Antiochus III] tournera sa force vers les îles [il pénétrera en Europe], et il en prendra beaucoup; mais un chef [le consul Lucius Scipion] fera cesser sa hauteur, et sa hauteur retombera sur lui. » Dan., xi, 18. Le premier livre des Machabées, viii, 6-8, rappelle quelques-unes des conditions humiliantes qui furent imposées par les vainqueurs à Antiochus. Ce fut d'abord « un grand tribut », consistant en la somme énorme de quinze mille talents euboïques, c'est-à-dire plus de quatre-vingt-trois millions : cinq cents talents devaient être payés à la conclusion des négociations, deux mille cinq cents à la ratification de la paix, et les douze mille restant pendant les douze années suivantes (Appien, *Syr.*, 38); mais le roi de Syrie fut incapable de payer régulièrement ce qu'il avait été obligé de promettre, de sorte qu'Antiochus IV Épiphane, second successeur d'Antiochus III, avait encore à payer les arrérages, en 173. De plus, le malheureux vaincu de Magnésie dut donner aux Romains « des otages », I Mach., viii, 7, afin de garantir ainsi l'exécution des conditions de la paix. Parmi ces otages se trouvait son second fils, celui qui devait devenir Antiochus IV Épiphane. I Mach., i, 11. On le força aussi de céder à Eumène II, roi de Pergame, fils et successeur d'Attale I[er], « la région des Indiens [il faut lire probablement Ioniens], et les Mèdes [à lire sans doute Mysiens] et les Lydiens, » I Mach., viii, 8, c'est-à-dire ses possessions à l'ouest du Taurus, la Mysie, la Lydie et la Phrygie. Ce fut la récompense du service qu'Eumène avait rendu aux Romains en combattant en personne, avec son contingent de troupes, contre les Syriens, à la bataille de Magnésie. L'auteur du premier livre des Machabées, viii, 7, nous apprend aussi comment Antiochus III avait été contraint de subir un traité si dur : c'est qu'il avait été « pris vivant » dans le combat. L'auteur sacré est le seul qui nous fasse connaître ce détail important de la lutte de l'Orient grec contre Rome.

Antiochus III ne survécut que deux ans à ce désastre. L'impossibilité de se procurer, par des levées ordinaires d'impôts, l'argent qui lui était nécessaire pour payer les sommes qu'il avait promises à ses impitoyables vainqueurs, le fit recourir a la rapine : il tenta de piller le trésor d'un temple d'Élymaïde; mais le peuple, irrité, se révolta et massacra le sacrilège avec sa suite (187 avant J.-C.). Strabon, xvi, 744; Justin, xxxii, 2; Diodore, *Fragm.*, xxvi, 39, 40; Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, i, t. xix, col. 261; S. Jérôme, *In Dan.*, xi, 19, t. xxv, col. 573. Le prophète Daniel avait annoncé ces derniers événements en ces termes : « Il [Antiochus III] tournera sa face vers les places fortes de sa terre, et il se heurtera, et il tombera, et on ne le trouvera plus. » Dan., xi, 19.

Le premier livre des Machabées, qui n'a rappelé sa défaite à Magnésie que par voie d'allusion, en décrivant la puissance des Romains, I Mach., viii, 6-8, ne dit rien de sa mort; mais le second livre des Machabées, i, 13-16, d'après plusieurs interprètes, et avec raison, croyons-nous, raconte la fin d'Antiochus le Grand. Comme, d'une part, l'Antiochus dont parle l'auteur sacré n'est pas désigné dans son récit, comme nous le faisons aujourd'hui, par un nombre ordinal ou par une épithète ; comme, d'autre part, l'auteur du premier livre des Machabées, vi, 1-16, et aussi l'auteur du second, II Mach., ix, 1-28, nous apprennent qu'Antiochus IV Épiphane mourut dans des circonstances qui ont une certaine ressemblance avec celles qui sont rapportées dans la lettre insérée II Mach., i, 13-16, la plupart des commentateurs pensent que l'Antiochus indéterminé de II Mach., i, 13-16, est l'Antiochus de I Mach., vi, 1-16 et II Mach., ix, 1-28, lequel est incontestablement Épiphane. Cette identification nous semble fausse, parce que les détails contenus dans les deux récits, malgré quelques traits analogues, sont si différents qu'ils ne peuvent s'appliquer au même personnage. En effet, l'Antiochus dont parle la lettre des Juifs, voulant piller le temple de Nanée, y fut introduit par les prêtres, avec un petit nombre de compagnons, et y fut tué, II Mach., i, 14-16, tandis que l'Antiochus dont I Mach., vi, 1-16, et II Mach., ix, 2-28, racontent la mort, fut repoussé du temple qu'il avait entrepris de piller, et ne périt pas de mort violente dans le temple, mais de maladie, en chemin, à son retour en Syrie. A cause de ces différences, quelques exégètes ont imaginé que l'Antiochus de II Mach., i, 13-16, est Antiochus VII Sidètes; mais cette opinion n'est pas fondée. Voir Antiochus VII. Tout indique que cet Antiochus est le père d'Épiphane.

On ne voit point d'abord comment on pourrait soutenir que l'Antiochus qui est massacré dans le temple de Nanée, II Mach., i, 15-16, est le même que celui qui n'est que repoussé d'un temple et succombe en route au milieu des montagnes, non à ses blessures, mais à une maladie. II Mach., ix, 1, 5, 21, 28. Dès lors que la lettre des Juifs ne dit nullement que le roi, dont elle rappelle la mort, soit Antiochus IV Épiphane, et puisque celui dont elle parle a péri d'une autre manière que ce célèbre persécuteur des Juifs, la conclusion naturelle est qu'il s'agit d'un autre Antiochus. Comment admettre, en effet, qu'un écrivain, alors même qu'il ne serait pas inspiré, se serait contredit si formellement à quelques pages de distance? C'est contraire à toutes les vraisemblances. Quand même nous n'aurions aucun moyen d'expliquer ces récits différents par des témoignages extrinsèques, à cause de la pénurie des renseignements parvenus jusqu'à nous sur ces époques reculées, la critique nous prescrirait de tirer cette conclusion : le roi que l'auteur du second livre des Machabées fait mourir, au commencement de son ouvrage, de mort violente, dans le temple de Nanée, qu'il est en train de piller, n'est pas le même que le roi dont il décrit la fin un peu plus loin, dans des circonstances tout à fait diverses. Tous les deux s'appellent Antiochus, mais il y a eu treize rois de Syrie qui ont porté ce nom; tous les deux ont voulu piller un temple, mais ce n'était pas chose rare dans l'antiquité. Voir Strabon, xvi, 1, 4, édit. Didot, p. 634; Diodore de Sicile, xxviii, 3, t. ii, p. 473. Il est d'ailleurs certain, par les témoignages profanes, rapportés plus haut, qu'Antiochus le Grand trouva la mort dans une tentative de ce genre; il est certain aussi que son fils, Antiochus Épiphane, tenta une entreprise semblable, mais échappa à la mort et ne périt qu'à son retour, à Tabès, en Perse. Voir Antiochus IV. Pour plus de détails et pour la réponse aux autres objections qu'on peut faire à cette solution, cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4[e] édit., t. iv, p. 628-641.

Antiochus le Grand ne persécuta pas les Juifs, comme devait le faire son second successeur, son fils Antiochus Épiphane; mais ils eurent néanmoins beaucoup à souffrir, surtout pendant la première partie de son règne. « Pendant que ce prince, dit Josèphe, faisait la guerre contre Ptolémée Philopator et contre son fils surnommé Épiphane, les Juifs avaient à souffrir si Antiochus était vainqueur, et ils avaient à souffrir de même s'il était vaincu, de sorte qu'ils ressemblaient à un navire qui, au milieu d'une tempête, est battu de tous côtés par les flots, parce qu'ils se trouvaient au milieu des combattants. » *Ant. jud.*, XII, iii, 3. C'est ce qui nous explique pourquoi Daniel parle longuement du règne d'Antiochus III. Et parce que c'est lui qui attaque l'Égypte, la responsabilité

des souffrances qu'endurent les Juifs lui est imputable, et le prophète s'élève, Dan., XI, 14, contre ceux qui prennent parti pour lui contre le roi d'Égypte, de même que la lettre conservée dans II Mach., I, 13-16, adressée à des Juifs habitant l'Égypte, et bien disposés par suite en faveur des Ptolémées, leur dit que la mort d'Antiochus III les a tous délivrés d'un grand péril, parce que, si ce prince avait réussi à s'emparer du trésor du temple de Nanée, il aurait sans doute entrepris de se venger sur l'Égypte de tous les affronts qu'il avait reçus. Le texte grec de II Mach., I, 12, qui est le texte original (rendu avec une nuance inexacte dans la Vulgate), parle d'une guerre qui était « préparée » contre les Juifs. Quoi qu'il en soit, du reste, de cette guerre, et quoique Antiochus III, qui avait eu jusque-là tout intérêt à ménager les Juifs, afin de les gagner à son parti dans sa lutte contre l'Égypte, les eût, en effet, bien traités, au témoignage de Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, 4, le roi de Syrie aurait difficilement résisté à la tentation de les pressurer, pour être en état de payer aux Romains les sommes dont il leur était redevable, de sorte que la mort de ce prince fut pour les Juifs, comme pour les Égyptiens, une délivrance. Voir Flathe, *Geschichte Macedoniens*, t. II, p. 225 et suiv.; Clinton, *Fasti hellenici*, t. III, p. 314 et suiv. F. VIGOUROUX.

3. **ANTIOCHUS IV ÉPIPHANE**, huitième roi de Syrie (175-164 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 137-149); fils et second successeur d'Antiochus III le Grand (fig. 174). I Mach., I, 11; Appien, *Syr.*, 45. C'est de tous les rois



174. — Antiochus IV Épiphane.

Tête barbue et laurée du roi Antiochus IV. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟ[Υ]. Jupiter, assis sur son trône, tient dans la main droite une Victoire, et s'appuie de la gauche sur son sceptre.

séleucides celui dont les Livres Saints parlent le plus longuement, Dan., XI, 21-45; I Mach., I, 11-67; II-III; VI, 1-16; II Mach., IV, 7-IX, 29, celui dont la mémoire est restée la plus odieuse aux Juifs à cause de la persécution qu'il fit subir aux serviteurs fidèles du vrai Dieu. Il s'empara du trône, à la mort de son frère Séleucus IV Philopator, au détriment de son neveu, qui régna plus tard sous le nom de Démétrius I[er] Soter. Il est connu dans l'histoire sous le surnom d'Épiphane, Ἐπιφανής, « illustre, » sous lequel il est désigné I Mach., I, 11 (grec, 10); II Mach., IV, 7; X, 9, 13; mais son caractère extravagant lui fit donner, par allusion à ce titre, le sobriquet d'Épimane, Ἐπιμανής, « fou. » Athénée, X, 438. Sur ses monnaies, comme pour justifier le reproche d'orgueil que lui font les Écritures, Dan., XI, 36; II Mach., V, 21; IX, 21, non content du titre d'Épiphane, il prend aussi celui de Θεός, « dieu, » et de Νικηφόρος, « victorieux, » qui était celui de Jupiter Olympien. Son père Antiochus III avait été obligé de le donner comme otage aux Romains (188 ans avant J.-C.), pour exécuter une des conditions du traité de Magnésie. I Mach., I, 11 (10); Appien, *Syr.*, 45. Il demeura à Rome jusqu'en 175, où son frère Séleucus IV, peu de temps avant sa mort, lui fit rendre la liberté, en substituant à sa place son propre fils Démétrius. Antiochus n'était pas encore de retour dans sa patrie et se trouvait à Athènes, lorsque Séleucus IV fut empoisonné par Héliodore. Voir HÉLIODORE. Ce dernier s'empara du trône; mais Antiochus, aidé par Eumène et Attale, le chassa facilement, et profitant de l'éloignement de son neveu Démétrius, héritier légitime de la couronne, qui l'avait remplacé comme otage à Rome, il le supplanta « et obtint le royaume par la fraude ». Dan., XI, 21; cf. Tite Live, XLI, 20; Jean d'Antioche, *fragm.* 58, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. IV, p. 558.

Le caractère du nouveau roi de Syrie nous a été dépeint par Polybe, son contemporain, dans les termes suivants : « Il aimait à s'échapper de son palais, loin de ses courtisans, et d'aller errer çà et là dans la ville, accompagné seulement d'un ou deux serviteurs. On le rencontrait surtout dans les boutiques des orfèvres qui travaillaient l'argent et l'or, s'entretenant sans fin avec les ciseleurs et les autres ouvriers, et leur témoignant un grand amour pour leur art. Il se plaisait aussi à se mêler familièrement aux gens du peuple, et même à manger et à boire avec les hôtes qui se trouvaient chez eux. Lorsqu'il apprenait que des jeunes gens se réunissaient quelque part pour se régaler, il s'y rendait sans s'être fait annoncer, accompagné d'une trompette et d'une cornemuse, de sorte que la plupart s'enfuyaient, effrayés par son arrivée imprévue. Souvent il se dépouillait de ses habits royaux, se revêtait d'une toge, et allait briguer une charge sur la place publique; il prenait alors les uns par la main, il embrassait les autres et les priait de lui donner leur voix, tantôt pour les fonctions d'édile, tantôt pour celles de démarque. Quand il avait obtenu la dignité sollicitée, il s'asseyait à la manière romaine sur un siège d'ivoire, il écoutait attentivement les affaires qui se traitaient sur l'agora, et il rendait ses sentences avec beaucoup de zèle et de soin. De tout cela il résultait que les gens sensés ne savaient que penser sur son compte : les uns croyaient que c'était un homme simple, les autres que c'était un fou. Dans la distribution de ses présents, il se conduisait d'une manière analogue : à ceux-ci il donnait des osselets, à ceux-là des dattes, à d'autres de l'or. S'il rencontrait par hasard des personnes qu'il n'avait jamais vues, il leur faisait aussi des dons auxquels elles ne s'attendaient en aucune façon. Dans les sacrifices qu'il offrait dans les villes et dans les honneurs qu'il rendait aux dieux, il surpassait tous les autres rois. La preuve en est dans le temple de Jupiter Olympien à Athènes, et dans les statues élevées autour de l'autel de Délos. Il avait coutume de se baigner dans les bains publics, lorsqu'ils étaient tout remplis de gens du peuple, etc. » Polybe, XXVI, 10. Cet écrivain, comme plusieurs autres historiens de l'antiquité, rapporte de lui beaucoup d'autres traits semblables. Ils s'accordent tous à montrer en lui un prince prodigue, Dan., XI, 24 (voir ANTIOCHIDE), vaniteux, ami du faste, de l'ostentation, des constructions somptueuses, des spectacles pompeux, se mêlant aux danseurs et luttant d'adresse avec eux, fréquentant la populace, plein de mépris et de dédain pour les grands. Cf. Polybe, XXVIII, 18, 3; XXIX, 9, 13; XXXI, 3 et suiv.; Diodore, XXIX, 32; XXXI, 16; Tite Live, XLI, 20; Ptolémée VII Évergète II, 1, et Héliodore, 6, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. III, p. 186; t. IV, p. 425. En tout il se portait aux extrêmes et aux excès, et ce sont ses extravagances qui lui firent donner par Polybe, XXVI, 10, le surnom d'Épimane, au lieu de celui d'Épiphane. Par beaucoup de traits de son caractère, il présageait Néron.

Tel était le roi sous la domination duquel tombèrent les Juifs après la mort de Séleucus IV Philopator. A toutes ses autres manies, le nouveau souverain joignait celle de se poser en réformateur religieux, et d'aimer à intervenir dans les questions liturgiques et théologiques. Ses prédécesseurs avaient laissé à leurs sujets de Palestine pleine et entière liberté dans l'exercice de leur culte, mais il n'allait plus en être de même sous son gouvernement.

Les relations des enfants d'Abraham avec leurs maîtres

égyptiens et syriens avaient peu à peu altéré la foi et les mœurs d'un certain nombre de Juifs, et il s'était formé insensiblement un parti helléniste, caractérisé par son penchant pour les idées et les coutumes grecques, et dont le centre principal était à Jérusalem. Il se composait naturellement des plus remuants et des plus ambitieux, et comptait dans son sein beaucoup de jeunes gens entreprenants et hardis. L'avènement d'Antiochus IV au trône de Syrie leur parut une occasion favorable pour s'emparer du pouvoir dans la Judée, et ce furent ces Hellénisants qui fournirent occasion au nouveau roi de s'immiscer dans leurs affaires intérieures et religieuses. Ils lui envoyèrent à Antioche des députés chargés de lui exposer leurs projets et d'obtenir de lui l'autorisation de les mettre à exécution. Rien ne pouvait lui être plus agréable; il accorda tout ce qu'on voulait, et l'on vit bientôt s'élever dans la cité sainte un gymnase païen, et des enfants de Jacob vivre à la façon des Grecs. I Mach., I, 12-16. C'est ainsi que commença l'œuvre de perversion, en attendant que la persécution lui vint en aide pour travailler à déraciner le mosaïsme.

Encouragés par ces premiers succès, quelques hommes, mus par les mobiles les plus intéressés et les plus vils, recoururent à Antiochus afin de satisfaire leur ambition. Jason, frère du grand prêtre Onias III, entreprit de le dépouiller; il brigua pour lui-même le souverain pontificat, et l'obtint ou plutôt l'acheta d'Antiochus IV. Il gagna ce prince en le prenant par ses deux côtés faibles. Comme Épiphane, à cause de ses prodigalités et du lourd tribut qu'il avait à payer aux Romains, était toujours à court d'argent, le prêtre infidèle lui offrit des sommes considérables, II Mach., IV, 8-9; de plus, comme il savait que le prince était un ardent propagateur des mœurs helléniques, il changea son nom hébreu de Jésus (Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 1) pour prendre le nom grec de Jason, et sollicita comme une faveur la permission d' « helléniser » ses compatriotes de Judée, et spécialement de Jérusalem. II Mach., IV, 9-20 (174 ans avant J.-C.). Onias III fut obligé de se retirer à Antioche, où un officier d'Antiochus le fit périr plus tard traîtreusement, pendant que le roi faisait une guerre en Cilicie. Ce prince vengea sa mort à son retour, pour donner satisfaction à l'opinion publique. II Mach., IV, 30-38.

Jason, en achetant ainsi le souverain sacerdoce, avait appris à Antiochus IV qu'il pourrait trouver en Palestine des ressources abondantes pour satisfaire ses goûts de dépenses; aussi ce prince ne manqua-t-il aucune occasion d'arracher de l'argent aux Juifs. Daniel avait prédit les conquêtes d'Épiphane en Égypte. Dan., XI, 25. Ce pays avait toujours excité la cupidité des Séleucides; ils tenaient surtout à avoir en leur possession les provinces de Cœlésyrie, de Phénicie et de Palestine, et les Ptolémées les désiraient avec non moins d'ardeur. Elles avaient été données en dot par Antiochus III le Grand à sa fille Cléopâtre, lorsqu'elle épousa Ptolémée V Épiphane; mais depuis la mort de cette princesse les rois de Syrie n'avaient cessé de les réclamer. Elles étaient au pouvoir d'Antiochus IV dès le commencement de son règne, comme le prouve l'histoire de Jason, I Mach., I, 11, 14, et les honneurs avec lesquels ce roi fut reçu à Jérusalem, quelque temps après son avènement au trône, vers 173. II Mach., IV, 22. Mais pour assurer de plus en plus ces possessions, et dans le but de s'emparer de l'Égypte elle-même, I Mach., I, 17, Épiphane fit quatre campagnes contre ce dernier pays: la première en 171, la seconde en 170, II Mach., V, 1; I Mach., I, 17-21, la troisième en 169 et la quatrième en 168. Dans toutes ces expéditions, il eut à traverser la Palestine, et ce pays eut souvent à en souffrir.

Jason, après avoir acheté le souverain pontificat, en était resté paisible possesseur pendant trois ans, de 174 à 171. Il n'avait rien négligé pour s'assurer les bonnes grâces de son protecteur Antiochus; il avait même poussé l'infamie, lui grand prêtre du vrai Dieu, jusqu'à envoyer au roi de Syrie, qui assistait à Tyr aux jeux quinquennaux, trois cents drachmes d'argent destinées à célébrer un sacrifice en l'honneur d'Hercule. II Mach., IV, 18-19. Voir JASON. Il reçut aussi Antiochus avec les plus grands honneurs à Jérusalem. II Mach., IV, 22. Cependant tant de servilité et de bassesse furent impuissants à le maintenir dans sa charge. Un compétiteur non moins ambitieux que lui, appelé Ménélas, employa pour le supplanter le moyen dont il s'était servi lui-même pour usurper les fonctions d'Onias III; il offrit à Antiochus IV trois cents talents d'argent de plus; ses propositions furent acceptées, et Jason obligé de chercher un refuge chez les Ammonites (Josèphe commet une erreur, *Ant. jud.*, XII, V, 1; cf. XV, III, 1; XIX, VI, 2, quand il dit que Ménélas était frère de Jason). Le grand prêtre évincé ne put se consoler de sa disgrâce, et il guetta une occasion favorable pour se venger. Il crut l'avoir trouvée, pendant qu'Épiphane était occupé en Égypte par sa seconde campagne contre Ptolémée Philométor (170). Une fausse rumeur s'étant répandue que le roi de Syrie était mort, Jason, à la tête de mille hommes, s'empara par un coup de main de Jérusalem, et son rival Ménélas fut contraint de se réfugier dans la citadelle.

Malheureusement pour Jason, Antiochus IV était toujours vivant, et de plus vainqueur. Il avait remporté les plus grands succès; à la tête d'une armée formidable, I Mach., I, 18, il était entré « dans des villes riches et opulentes », et fait « ce que n'avaient pas fait ses pères et les pères de ses pères », Dan., XI, 24, il s'était emparé d'une grande partie de l'Égypte, et Ptolémée Philométor lui-même était tombé entre ses mains. I Mach., I, 20 (170 avant J.-C.). La nouvelle de ce qui s'était passé à Jérusalem irrita profondément Épiphane. Au retour de son expédition, il marcha contre la cité sainte à la tête de son armée victorieuse, y fit un grand massacre, pilla la ville et le temple, et en emporta les vases sacrés et tout ce qu'il renfermait de précieux, I Mach., I, 20-29; II Mach., V, 11-21; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 3; *Cont. Apion.*, II, 7. Ménélas lui-même, altéré de vengeance, dirigea le roi dans le pillage de la maison de Dieu. II Mach., V, 15. Les profanations sacrilèges d'Antiochus furent plus douloureuses au cœur des Juifs fidèles que ses rapines. II Mach., V, 15-17. Ce n'étaient là cependant que les premiers présages de la persécution qui devait éclater plus tard avec tant de violence, mais l'horreur qu'inspira la conduite du roi souillant la demeure de Dieu fut le germe de la réaction qui devait amener la glorieuse révolte des Machabées contre le joug impie des étrangers.

La troisième expédition du roi de Syrie contre l'Égypte n'eut aucune conséquence particulière pour la Judée, mais la quatrième devait lui être fatale. L'orgueil d'Épiphane fut cruellement humilié dans cette dernière campagne. Cette expédition ne fut pas « semblable à la première ». Dan., XI, 29. L'Égypte fut d'abord réduite aux abois. Le Syrien se voyait à la veille de réaliser ses rêves les plus ambitieux, lorsque les Romains intervinrent. Le général Popilius Lœna lui signifia un ordre du sénat lui enjoignant de renoncer à ses projets sur le royaume des Ptolémées, s'il ne voulait pas être l'ennemi des Romains. Antiochus voulut gagner du temps et lui demanda à réfléchir. Popilius traça un cercle avec un bâton autour du roi et le somma de se prononcer avant d'en sortir. Ἐνταῦθα βουλεύου, « Délibère là, » lui dit le fier général. Le vainqueur des Ptolémées, qui avait vécu plusieurs années à Rome, en connaissait la puissance; il savait qu'il ne pouvait y résister; il se soumit (168 avant J.-C.). Dan., XI, 29-30; Polybe, XXIX, 11; Diodore de Sicile, XXXI, 2; Tite Live, XLV, 12; Appien, *Syr.*, 66; Justin, XXXIV, 3. Mais son amour-propre avait été cruellement blessé. Il s'en vengea sur les Juifs. « Les vaisseaux de Kittim [les Romains] viendront contre lui, avait prédit Daniel, et il sera frappé, et il s'en retournera, et il s'irritera contre l'alliance sainte, et il fera [du mal]. » Dan., XI, 30.

Comme nous l'avons vu, Antiochus IV était très dévoué au culte de ses dieux; il poussait pour eux le zèle jusqu'au fanatisme; il se croyait même personnellement un dieu, et il s'en attribuait le titre sur ses monnaies (fig. 174). Obligé de renoncer à tous ses projets de conquête en Égypte, il voulut du moins rendre païenne cette petite terre de Judée qu'il croyait incapable de lui résister, et d'où il résolut d'extirper la religion véritable. En l'an 168 ou 167 avant J.-C., il y envoya à la tête d'une armée un collecteur des impôts, I Mach., I, 30 (grec, 29), nommé Apollonius, II Mach., v, 14, avec la mission d' « helléniser » complètement Jérusalem. Afin d'y réussir, l'officier syrien devait anéantir une grande partie de la population juive, et la remplacer par des Hellènes ou des Hellénisants. Cf. I Mach., I, 38-40; II Mach., v, 24. Il arriva à Jérusalem en affectant des intentions pacifiques; mais au jour du sabbat, lorsque les Juifs ne se croyaient même pas le droit de se défendre, de peur de violer le repos du jour du Seigneur, les soldats syriens se précipitèrent sur eux, massacrèrent tous les hommes qu'ils rencontrèrent, s'emparèrent des femmes et des enfants et les vendirent comme esclaves. I Mach., I, 30-34; II Mach., v, 24-26. Aucune précaution ne fut négligée pour assurer au roi de Syrie la tranquille possession de la capitale de la Judée, et rendre ainsi facile la perversion de ses habitants et le triomphe de l'hellénisme : les murs de la ville furent renversés, afin que le peuple fût sans défense; mais la cité de David, où s'établirent les soldats d'Apollonius, fut fortifiée avec le plus grand soin, entourée d'une muraille solide, flanquée de fortes tours, et transformée en une citadelle inexpugnable, I Mach., I, 35, où la garnison syrienne vécut en sécurité. Sa position était si forte, qu'elle y maintint la domination des Séleucides même pendant les succès des Machabées, et ce ne fut que vingt-six ans plus tard (142-141 avant J.-C.) que Simon réussit à s'emparer de cette acropole et à briser ainsi complètement le joug des oppresseurs de son peuple.

Une fois que le lieutenant d'Antiochus Épiphane eut ainsi assuré sa position à Jérusalem, la persécution ouverte contre la religion judaïque commença. Le roi ordonna par écrit de pratiquer sa propre religion. I Mach., I, 43, 46, 53. L'observation de la loi mosaïque fut interdite, le culte légal aboli, la sanctification du sabbat et la circoncision défendues sous peine de mort. I Mach., I, 46-53. Dans toutes les villes de Juda, on dut offrir des sacrifices aux dieux païens. I Mach., I, 54. Le 15 casleu de l'an 145 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire en décembre 168, un autel païen fut construit sur l'autel juif des holocaustes, dans le temple même de Jérusalem, et dix jours après, le 25 casleu, on y immola pour la première fois des victimes. I Mach., I, 54 (texte grec). Antiochus IV Épiphane avait voué un culte particulier à Jupiter Olympien; il prenait ses titres sur ses monnaies (voir plus haut, col. 693), et se faisait représenter avec ses attributs : c'est à cette divinité qu'il consacra le temple du vrai Dieu. II Mach., VI, 2. Il ordonna aussi qu'on célébrât tous les mois le jour où il était né selon les rites païens, avec des couronnes de lierre en l'honneur de Bacchus. II Mach., VI, 7. Voir ANNIVERSAIRE, col. 648-649.

Pour assurer l'exécution de ces édits, des émissaires, envoyés par le roi, les publièrent dans toutes les villes de Judée. I Mach., I, 46. Des inspecteurs eurent la charge de les faire observer. I Mach., I, 53. Tous les mois, on faisait des perquisitions régulières. I Mach., I, 61. Quiconque était trouvé possesseur des Écritures Saintes, ou avait gardé les observances de la loi, était impitoyablement mis à mort. I Mach., I, 60. Les femmes mêmes qui avaient fait circoncire leurs enfants étaient massacrées avec le fruit de leurs entrailles et avec ceux qui les avaient circoncis, d'après les ordres exprès du roi Antiochus. I Mach., I, 63-64; II Mach., VI, 10. Partout la Terre Sainte était souillée par des sacrifices idolâtriques. I Mach., I, 49-50, 57-58. Un certain nombre de Juifs courbèrent la tête sous la violence de la tempête, ils eurent la faiblesse de se soumettre au persécuteur et de pratiquer les rites païens. I Mach., I, 45. Mais d'autres plus généreux préférèrent la mort à l'apostasie. I Mach., I, 65; cf. II Mach., VI, 18-31; VII, 1-41. Ceux qui le purent échappèrent à la violence en se cachant au fond des cavernes ou en s'enfuyant dans le désert. I Mach., I, 56; II Mach., v, 27; VI, 11. Et enfin Mathathias et ses fils se levèrent, et l'orgueil et la puissance d'Antiochus Épiphane vinrent se briser contre la foi et l'héroïsme des Machabées.

Les envoyés d'Antiochus IV arrivèrent un jour à Modin, pour obliger les Juifs qui y habitaient à immoler aux idoles. Le vieux prêtre Mathathias exhorta ses frères à être fidèles à leur Dieu, mais l'un d'eux s'avança aux yeux de tous pour sacrifier selon l'ordre du tyran. Le saint vieillard, à ce spectacle, ne put maîtriser son indignation; il s'élança contre le coupable et le frappa mortellement; il fit subir le même sort à l'émissaire d'Épiphane, et renversa avec horreur l'autel sacrilège. Après cet éclat, il se retira dans le désert avec les siens. Un grand nombre de Juifs fidèles ne tardèrent pas à le rejoindre, et ainsi se forma le noyau de l'armée qui devait délivrer Israël. Mathathias, chargé d'ans, ne tarda pas à rendre à Dieu son âme généreuse; mais il laissa après lui de dignes héritiers, ses cinq fils, cinq héros, et parmi eux Judas Machabée, « le lion » de Dieu. I Mach., II, 7-70; III, 4.

Apollonius ne tarda pas à s'apercevoir que la résistance était sérieuse. Il marcha contre les Juifs à la tête d'une forte armée. Judas s'empressa d'aller à sa rencontre, le battit, le tua et s'empara de ses dépouilles. I Mach., III, 10-12. Quand il reçut ces nouvelles, Séron, général en chef des forces syriennes, prit la route de la Palestine : il fut battu à son tour près de Béthoron. I Mach., III, 13-24. On s'imagine aisément quelle dut être la colère d'Antiochus Épiphane en apprenant ces désastres. I Mach., III, 26-27. Il résolut d'exterminer les Juifs, et comme il devait faire lui-même une campagne contre les Parthes, I Mach., III, 31; Tacite, *Hist.*, v, 8, il chargea Lysias, à qui était confiée l'éducation du prince royal, d'envoyer une armée considérable avec des éléphants en Judée, pour détruire jusqu'au nom d'Israël et repeupler le pays avec des étrangers. I Mach., III, 32-36. C'était l'an 147 de l'ère des Séleucides, 166-165 avant J.-C. Lysias envoya contre Judas trois généraux, Ptolémée, Nicanor et Gorgias. Ce dernier, avec ses troupes d'élite, fut complètement battu près d'Emmaüs. I Mach., IV, 1-22. Une armée nouvelle, conduite l'année suivante par Lysias en personne, essuya également une sanglante défaite. I Mach., IV, 28-35.

L'expédition d'Antiochus Épiphane contre les Parthes ne fut pas plus heureuse. Le tyran allait expier tout le mal qu'il avait fait au peuple de Dieu. Il avait toujours besoin d'argent pour satisfaire à ses prodigalités et pour payer aux Romains les contributions qu'ils avaient imposées à son père Antiochus III, et qui n'étaient pas encore complètement acquittées. II Mach., VIII, 10-11. Sa campagne à l'est de son royaume avait pour objet de remplir son trésor. I Mach., III, 29-31; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII; Appien, *Syr.*, 45; Tacite, *Hist.*, v, 8. Non seulement il ne devait pas atteindre son but, mais il devait y perdre la vie. Les richesses du temple de Nanée, la Diane et la Vénus élyméenne, tentèrent sa cupidité; il voulut piller son sanctuaire, mais il échoua dans son dessein; les adorateurs de la déesse se soulevèrent et l'obligèrent à s'enfuir. I Mach., VI, 1-4; II Mach., IX, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 1; Polybe, XXXI, 11; Appien, *Syr.*, 66; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 44, 45, t. XXV, col. 573. Voir NANÉE, ÉLYMAÏDE, PERSÉPOLIS.

Il venait de subir cet échec humiliant quand à son retour, aux environs d'Ecbatane, lui arrivèrent les nouvelles du désastre de ses troupes en Judée. I Mach., VI, 5-7; II Mach., IX, 3. Ce message porta son irritation à son comble. Il voulut précipiter son voyage, mais il ne devait plus revoir Antioche : il fut pris de violentes douleurs d'entrailles,

II Mach., IX, 5; un accident de voiture aggrava son état; il se blessa dans sa chute, les vers et la gangrène se mirent à ses plaies. II Mach., IX, 5, 7. Il reconnut alors, mais trop tard, la main du Dieu qui le frappait; il le pria et implora sa miséricorde, I Mach., VI, 10-12; II Mach., IX, 12-13; il promit d'adorer le vrai Dieu, de réparer le mal qu'il avait fait aux Juifs et de les rendre égaux aux Athéniens, dont il avait embelli et enrichi les temples. II Mach., IX, 14-17. Cette conversion était sans doute trop intéressée pour être sincère; il sentit bientôt que tout était fini pour lui, et il chercha à assurer du moins son trône à son fils. La crainte qu'il ne pût lui succéder augmenta encore les angoisses de ses derniers moments. Son fils n'était encore qu'un enfant en bas âge, incapable de placer lui-même la couronne sur sa tête. De plus, il n'y avait point droit : elle appartenait légitimement à son cousin Démétrius, sur qui son père l'avait usurpée. Épiphane ne pouvait se dissimuler que son neveu mettrait sa mort à profit pour essayer de saisir le pouvoir qui lui avait été injustement ravi; il s'efforça donc d'assurer des partisans au jeune Antiochus, et à cette heure suprême, rendant comme malgré lui hommage à la fidélité des Juifs, dont ses prédécesseurs avaient eu plus d'une fois l'occasion d'avoir des preuves, ce roi qui les avait si cruellement persécutés leur écrivit une lettre pour leur recommander son fils. II Mach., IX, 18-27. Peu après il expirait « dans les montagnes », dit l'auteur sacré, II Mach., IX, 28; à Tabès, en Perse, comme nous l'apprennent d'une manière plus précise Polybe, XXXI, 11, et Porphyre, dans S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 44; t. XXV, col. 573. C'était l'an 149 de l'ère des Séleucides, 164-163 avant J.-C. I Mach., VI, 16.

Antiochus IV, en mourant, avait nommé l'un des généraux qui l'avaient accompagné, Philippe le Phrygien, son ami d'enfance, régent du royaume et tuteur de son fils Antiochus V Eupator; mais Lysias, à qui il avait laissé le pouvoir à Antioche en partant pour la Perse, ne tint aucun compte de ses dernières volontés : il garda la personne du jeune roi pour régner réellement sous son nom, et Philippe, qui était revenu en hâte, emportant avec lui le corps du souverain défunt, fut obligé d'aller chercher un asile à la cour du roi Ptolémée VI Philométor. I Mach., VI, 14-17; II Mach., IX, 29; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 2. Voir PHILIPPE et LYSIAS.

Les circonstances principales de la mort d'Antiochus IV Épiphane, rapportées par les écrivains sacrés, sont confirmées, comme on l'a vu, par les historiens profanes. Mais on a prétendu que les auteurs des deux livres des Machabées n'étaient pas d'accord entre eux, I Mach., VI, 1-16; II Mach., IX, 2-28, et que celui du second livre se contredisait lui-même et rapportait cette mort de deux manières tout à fait différentes, II Mach., I, 13-16, et IX, 2-28. Des critiques catholiques mêmes ont admis que ces deux derniers récits, qui sont en effet inconciliables, étaient l'un et l'autre relatifs à la mort d'Épiphane, et ils prétendent qu'on doit considérer le premier, II Mach., I, 13-16, comme erroné, parce qu'il est contenu dans une lettre non inspirée, insérée simplement dans son livre par l'historien de la persécution d'Antiochus. Quelques-uns soutiennent, au contraire, que l'Antiochus de II Mach., I, 13-16, est Antiochus VII Sidètes; mais cette opinion ne saurait être acceptée. Voir ANTIOCHUS VII. Tout porte à croire que le roi dont la lettre des Juifs, II Mach., I, 13-16, raconte la fin violente est Antiochus III le Grand. Voir ANTIOCHUS III, col. 691-692. Il n'existe donc aucune contradiction entre les deux passages II Mach., I, 13-16, et IX, 2-28. Il n'en existe pas davantage entre I Mach., VI, 1-16, et II Mach., IX, 2-28.

On signale d'abord une contradiction sur le nom du lieu dont Antiochus IV voulait piller le temple : c'était Élymaïs, ville de Perse, d'après la leçon reçue et la traduction de la Vulgate de I Mach., VI, 1; c'était Persépolis, d'après II Mach., IX, 2; mais les deux textes sont faciles à éclaircir. La leçon : « Élymaïs, ville de Perse, » est fautive; les meilleurs manuscrits grecs portent : Ἐστὶν ἐν Ἐλυμαΐδι ἐν τῇ Περσίδι πόλις ἔνδοξος; « Il y a en Élymaïde, en Perse, une ville célèbre. » Cette lecture est la seule vraie, car on ne trouve aucune trace de l'existence d'une ville appelée Élymaïs. L'auteur sacré ne nomme donc pas la ville dont Épiphane voulut piller le temple; il dit seulement qu'elle était située dans la province de l'Élymaïde, dans le royaume de Perse, la désignant ainsi de la même manière que l'ont fait Polybe, XXXI, 11, édit. Didot, p. 72, et Appien, *Syr.*, 66, édit. Didot, p. 208. Le second livre des Machabées, dans sa forme actuelle, nomme la ville où était le temple de Nanée « Persépolis ». II Mach., IX, 2. Cet ouvrage a été composé en grec. On peut supposer avec vraisemblance que Persépolis signifie, dans ce passage, non pas la ville qu'on appelait de ce nom, mais, en traduisant le nom grec, « la ville ou la capitale des Perses, » c'est-à-dire probablement Suse, en Élymaïde, l'une des principales résidences royales des rois de Perse, et l'une des plus connues des Juifs à cause de l'histoire d'Esther et d'Assuérus.

Après sa tentative infructueuse du pillage du temple, Antiochus IV apprend le désastre que Judas Machabée a fait subir à ses armes; il l'apprend « en Perse », dit I Mach., VI, 5; « près d'Ecbatane, » par conséquent en Médie, dit II Mach., IX, 3. — On a voulu découvrir là encore une contradiction, mais les deux textes disent la même chose en termes différents : le premier entend par la Perse toute l'Ariane, qui comprenait la Médie, puisque cette province faisait partie du royaume de Perse; le second est plus précis et indique nommément le lieu où lui parvinrent les nouvelles de Judée. Ce qu'il dit est confirmé indirectement par les historiens profanes, qui, comme on l'a vu, col. 699, nous apprennent qu'Épiphane mourut à Tabès, entre Ecbatane et Persépolis. — Voir J. Chr. C. Hoffmann, *De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemæos gestis*, Erlangen, 1835; J. Frd. Hoffmann, *Antiochus IV Epiphanes, König von Syrien*, Leipzig, 1873; Grätz, *Geschichte der Juden*, t. II, 2 (1876), p. 436-443; Wiederholt, *Antiochus IV Epiphanes nach der Weissagung Dan. XI, 21-XIII, 3, und der Geschichte*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, année 1874, p. 567-631. F. VIGOUROUX.

4. ANTIOCHUS V EUPATOR, neuvième roi de Syrie (164-162 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 149-151), fils et successeur d'Antiochus IV Épiphane (fig. 175). Eupator signifie « qui a un noble père ». Il n'avait que neuf ans lorsqu'il monta sur le trône, d'après Appien, *Syr.*, 46, 66; douze ans, d'après Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 40, t. XIX, col. 261. Son père avait désigné Philippe, un des généraux qui l'avaient accompagné en Perse, comme régent du royaume et tuteur du nouveau roi, I Mach., VI, 14-17; II Mach., IX, 29; mais Lysias, qui avait tenu la place d'Épiphane en Syrie, pendant son absence, n'eut garde d'abandonner le pouvoir qu'il avait entre les mains et de se dessaisir du jeune prince, dont il fit l'instrument de ses volontés. I Mach., VI, 14-15; II Mach., IX, 29. Après avoir été battu par Judas Machabée, il était retourné à Antioche. I Mach., IV, 34-35; II Mach., XI, 12. Il se préparait à venger son affront et à recommencer la campagne contre les Juifs, I Mach., IV, 35, lorsqu'il apprit la nouvelle de la mort d'Antiochus IV et ses dernières dispositions. Ces événements l'obligèrent de modifier sa politique envers les Juifs. Il fallait d'abord qu'il assurât la possession du trône à son pupille; il fallait aussi qu'il maintînt lui-même son pouvoir contre Philippe.

Antiochus IV Épiphane, en mourant, avait tout lieu de craindre que sa couronne ne passât point sans difficulté sur la tête de son jeune fils, parce qu'il l'avait usurpée lui-même sur son neveu Démétrius, et qu'il devait s'attendre à ce que ce dernier revendiquât ses droits à la première occasion favorable. Plusieurs historiens croient, d'après le récit de Porphyre, dans Eusèbe, *Chron. arm.*,

I, 40, t. XIX, col. 261, qu'afin d'assurer sa succession à son héritier naturel, il l'avait associé au trône, en 166, avant de partir pour la Perse. Mais cette association ne pouvait empêcher les revendications de Démétrius. Lysias put apprendre bientôt que le fils de Séleucus IV Philopator, détenu comme otage à Rome, réclamait, en effet, l'héritage de son père. Polybe, XXXI, 12; Appien, *Syr.*, 46. La nécessité d'être prêt à toute éventualité exigeait qu'il demeurât à Antioche et qu'il n'entreprît aucune guerre au dehors. Il devait être là, soit pour repousser Démétrius, soit aussi pour résister à Philippe et sauver sa propre situation, si son rival, comme cela ne pouvait manquer, venait, à la tête de l'armée qu'il ramenait de Perse, demander l'exécution des dernières volontés d'Épiphane. Son propre intérêt le porta donc à conclure un traité de paix avec les Juifs et à leur permettre le libre exercice de leur religion. II Mach., XI, 13-26. L'intervention des Romains ne fut pas non plus étrangère à la conclusion de la paix. II Mach., XI, 34-38. Lysias ne pouvait rien leur refuser; car il voulait leur faire retenir en Italie le jeune Démétrius, et l'empêcher ainsi de disputer le trône à son pupille.

Cependant, au moment même où Lysias accordait aux Juifs ce qu'ils demandaient, II Mach., XI, 16-21, et se faisait adresser à lui-même, par le roi enfant, une lettre qui les autorisait à pratiquer le culte mosaïque, II Mach., XI, 22-26, il favorisait ouvertement les apostats. Il écrivait, au nom d'Eupator, à la nation juive une lettre qui lui concédait des privilèges commerciaux, mais cette concession était faite pour relever le prestige des adversaires de Judas Machabée, et sur la demande formelle, comme l'attestait le document royal, du chef du parti hellèniste, du pontife usurpateur Ménélas, qui était chargé en même temps de parler au peuple au nom du roi. II Mach., XI, 27-33. Cette politique double montre bien que, si la nécessité avait imposé la paix à Lysias, il n'en conservait pas moins l'espoir de venger un jour sa défaite et de reprendre les projets d'Antiochus IV, puisque, loin de décourager le parti opposé à Judas Machabée et aux Juifs fidèles, il accordait des grâces en son nom et s'efforçait de maintenir à Jérusalem l'influence de son chef. L'événement prouva bientôt, en effet, que le traité conclu avec Judas n'avait été pour Lysias qu'un moyen de gagner du temps. Les Syriens laissèrent les Juifs tranquilles pendant l'année courante (164), de sorte qu'ils purent cultiver leurs champs et récolter leurs moissons. II Mach., XII, 1. Judas profita de l'occasion avec ses frères pour combattre les villes et les tribus voisines dont il avait à se plaindre. I Mach., V, 1-68; II Mach., XII, 2-36. Mais l'année suivante (163), I Mach., VI, 20; II Mach., XIII, 1, la guerre recommença plus terrible que jamais.

Les instigateurs de cette nouvelle campagne furent les enfants apostats de Jacob qui composaient le parti hellèniste. Ils n'hésitèrent pas, poussés par la cupidité et l'ambition, à trahir leur patrie et à appeler l'étranger. Judas avait tenté de s'emparer de la citadelle de Jérusalem, parce que la garnison syrienne qui l'occupait avait fermé les avenues des lieux saints, faisait subir toute sorte de vexations aux vrais Israélites et soutenait ouvertement les païens; le chef Machabée avait de plus réparé les fortifications de Bethsur. Ce furent les deux principaux griefs que les émissaires du parti hellèniste firent valoir contre lui, à Antioche, auprès d'Eupator et de Lysias. I Mach., VI, 18-27. Ce dernier ne demandait pas mieux que de recommencer la guerre. Il croyait sans doute le pouvoir du nouveau roi suffisamment assis; il ne redoutait plus probablement ni Démétrius ni Philippe, qui n'étaient encore arrivés ni l'un ni l'autre. Il leva donc une armée formidable de cent mille fantassins, de vingt mille cavaliers et de trente-deux éléphants. I Mach., VI, 30 (II Mach., XIII, 2, porte des nombres un peu différents, les chiffres ayant été altérés ici par les copistes, comme dans plusieurs autres passages de la Bible). Lysias et Eupator envahirent la Judée par le sud, en passant par l'Idumée. Le chef du parti hellénisant, Ménélas, n'eut pas honte d'aller rejoindre les ennemis de sa patrie, dans l'espoir de recouvrer le souverain pontificat; mais soit qu'il n'eût pas été véritablement plus fidèle à Antiochus qu'à son Dieu, soit pour toute autre cause inconnue, il n'eut d'autre récompense de sa trahison que la mort, parce que Lysias le considéra comme la cause de tous les maux qui s'étaient produits. II Mach., XIII, 3-8.

Judas Machabée n'hésita pas à tenir tête à des forces si redoutables. Il défendit d'abord Bethsur contre les Syriens, qui ne purent s'en emparer, et il en sortit ensuite pour aller dresser son camp à Bethzachara, vis-à-vis de celui d'Antiochus Eupator. C'est là que Lysias l'attaqua. Il était convaincu sans doute qu'avec tous ses fantassins, ses cavaliers et ses terribles éléphants, qu'on avait eu soin d'enivrer, il écraserait la petite troupe des Machabées; mais il se trompa et il perdit six cents hommes. I Mach., VI, 32-46 (d'après la leçon actuelle de II Mach., XIII, 15, quatre mille hommes). Cependant, malgré le courage et la bravoure de ses soldats, Judas comprit qu'il ne pouvait lutter contre de telles masses, et il se retira. I Mach., VI, 47; II Mach., XIII, 16. Le roi porta alors son camp à Jérusalem et assiégea la ville. I Mach., VI, 48. La position devenait critique. La garnison juive de Bethsur fut obligée de capituler, réduite par la famine, parce que l'année sabbatique avait obligé de laisser cette année la terre sans culture. I Mach., VI, 49-50; II Mach., XIII, 18-22. Jérusalem était mal approvisionnée pour la même raison, et bientôt, serrée de très près par les ennemis, elle fut réduite à la dernière extrémité. I Mach., VI, 51-54. Tout semblait perdu, lorsque la Providence vint au secours de ses fidèles serviteurs. Une diversion inespérée les sauva.



175. — Antiochus V Eupator.

Tête diadémée d'Antiochus V. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΥΠΑΤΟΡΟΣ. Jupiter, assis sur son trône, tient une Victoire dans la main droite, et s'appuie sur son sceptre de la main gauche.

Philippe le Phrygien, frère de lait d'Antiochus IV, à qui ce prince mourant avait confié la tutelle de son fils et la régence, ne s'était pas sans doute immédiatement, après son retour de Perse, senti de force à arracher à Lysias le gouvernement qu'il avait en main, et il s'était réfugié en Égypte, à la cour de Ptolémée VI Philométor, II Mach., IX, 29, probablement dans le but de s'assurer son concours et d'épier l'occasion favorable pour s'emparer du pouvoir. Il crut le moment propice venu, tandis que Lysias était loin d'Antioche et occupé à combattre les Juifs. Il s'empressa donc de retourner en Syrie et de rallier l'armée de Perse et de Médie, qui lui était restée fidèle, et était revenue vraisemblablement à petites journées. I Mach., VI, 55-56. Il put ainsi devenir maître de la capitale de la Syrie. II Mach., XIII, 23; cf. I Mach., VI, 63. On conçoit sans peine de quelle inquiétude fut saisi Lysias en apprenant ces nouvelles. Il s'empressa aussitôt de faire valoir au roi et aux généraux de l'armée la grande force de la situation de Jérusalem et la pénurie de vivres dont on

souffrait dans ce pays, qui n'avait pas été cultivé; sous ce prétexte il fit conclure la paix avec les Juifs, à qui l'on assura de nouveau le libre exercice de leur religion. Les Syriens n'étaient pas de bonne foi; ils le prouvèrent tout de suite après en détruisant les murs de la ville, contrairement au serment royal. Cependant la crainte que Philippe ne réussît à s'emparer du pouvoir les obligea à quitter précipitamment la Palestine, et Jérusalem fut ainsi délivrée. I Mach., VI, 57-63; II Mach., XIII, 23-26. La guerre entreprise par Mathathias et ses fils, pour la liberté religieuse, se termina de la sorte par un glorieux triomphe pour les Juifs. Le droit de pratiquer leur religion, reconnu à Israël par Antiochus V Eupator, ne leur fut plus contesté par aucun roi de Syrie. La folle entreprise d'Épiphane d'« helléniser » les serviteurs du vrai Dieu avait complètement échoué. Désormais les Juifs devaient avoir encore à combattre contre les Séleucides, mais seulement pour leur indépendance politique et non plus pour leur indépendance religieuse. Les maux qu'ils avaient endurés leur étaient venus d'un usurpateur, du père d'Eupator, à qui le trône n'appartenait pas, et, par une conséquence imprévue, c'étaient les suites mêmes de cette usurpation qui, en introduisant pour longtemps la division dans la famille des Séleucides, devaient permettre aux Machabées, habiles à profiter de la rivalité des rois qui se disputaient la couronne, de recouvrer leur autonomie et de s'affranchir pleinement du joug étranger.

Lysias, de retour en Syrie, après avoir calmé à Ptolémaïde les citoyens de cette ville, qui s'indignaient d'avoir été soumis à Judas, II Mach., XIII, 24-26, ne paraît pas avoir eu de peine à écraser son rival Philippe et à garder ainsi en son pouvoir le jeune roi Antiochus V. I Mach., VI, 63; cf. II Mach., XIII, 23-26. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, Philippe fut non seulement vaincu, mais mis à mort (163 avant J.-C.).

Cependant Eupator et Lysias ne devaient pas rester longtemps paisibles possesseurs du pouvoir. Un ennemi plus redoutable que celui qu'ils venaient d'abattre surgit tout à coup, Démétrius, fils de Séleucus IV Philopator. Les Romains avaient servi les intérêts du tuteur d'Antiochus V en retenant Démétrius comme otage en Italie, et en l'empêchant de faire valoir ses droits à la couronne, parce qu'ils aimaient mieux voir le trône de Syrie occupé par un enfant; mais le fils de Séleucus IV parvint à tromper leur surveillance et à se rendre en Syrie. Les soldats mêmes de Lysias se rangèrent sous ses ordres. II Mach., XIV, 1; Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 40, t. XIX, col. 261; Syncelle, édit. Dindorf, t. I, p. 150; Justin, XXXIV, 3. Eupator et Lysias furent livrés au nouveau roi par leurs propres troupes. « Ne me montrez point leur face, » dit Démétrius, qui voulait venger sur leur personne le mal que lui avait fait Antiochus Épiphane. Et l'armée les fit mourir aussitôt l'un et l'autre (162 avant J.-C.). I Mach., VII, 2-4. Cf. II Mach., XIV, 2; Appien, *Syr.*, 46. Antiochus V Eupator avait régné deux années pleines. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 1; Polybe, XXXI, 19. F. VIGOUROUX.

5. **ANTIOCHUS VI DIONYSOS**, roi de Syrie, en compétition avec Démétrius II Nicator (145-vers 142 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 167-170. Les dates 167-170 sont données par les monnaies de ce prince). Il était fils d'Alexandre Ier Balas et de Cléopâtre (fig. 176). Son père, ayant été vaincu par Ptolémée VI Philométor, s'était vu obligé de s'enfuir en Arabie et y avait péri assassiné. Antiochus n'était encore qu'un enfant, I Mach., XI, 54; Appien, *Syr.*, 68; Tite Live, *Epit.* 50, et hors d'état de disputer la couronne à Démétrius II Nicator, le rival de son père, qui se trouva ainsi quelque temps unique maître du royaume de Syrie. Mais Démétrius II se fit détester de ses sujets par sa cruauté, et un des officiers d'Alexandre Ier Balas, Diodote, plus connu sous le nom de Tryphon, mettant à profit ces circonstances favorables, alla chercher en Arabie, où il était resté depuis la mort de son père, et où il était élevé par Émalchuel, le jeune Antiochus VI pour l'opposer à Nicator. I Mach., XI, 39-40, 54. Celui-ci ne put résister à ceux qui s'étaient soulevés contre lui, et Antiochus ceignit la couronne. I Mach., XII, 54-56. Cf. Justin, XXXVI, 1; Appien, *Syr.*, 68; Diodore, dans Müller, *Hist. græc. frag.*, t. II, p. XXVII, n. 21.

La guerre civile qui avait ainsi éclaté en Syrie permit aux Juifs de s'assurer de nouveaux avantages. Quand Démétrius II s'était vu menacé à Antioche par ses propres soldats qu'il avait licenciés, il avait promis à Jonathas



176. — Antiochus VI Dionysos.

Tête radiée d'Antiochus VI. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΔΙΟΝΥΣΟΥ. Les Dioscures à cheval et la lance en arrêt. Une étoile est au-dessus de leur tête. Datée ΘΞΡ, ou 169 de l'ère des Séleucides. A droite, au-dessus de la marque de fabrique, ΤΡΥ, et au-dessous, ΣΤΑ, probablement abréviations de Tryphon et de Staphilos (protecteur).

Machabée de lui remettre la citadelle de Jérusalem et les autres places fortes de la Judée, à la condition de recevoir des troupes auxiliaires. Ces troupes lui avaient été envoyées et avaient sauvé le roi dans une sédition; mais, le danger passé, il n'avait pas tenu ses promesses. I Mach., XI, 38-53. Les Juifs n'avaient donc pas lieu d'être satisfaits de lui. Tryphon, après avoir chassé Démétrius II, s'empressa de mettre à profit le mécontentement de Jonathas pour le gagner à la cause d'Antiochus VI. Le jeune roi lui écrivit pour lui assurer la tranquille possession de tout ce que Nicator lui avait accordé, et pour confier à Simon, son frère, le titre de général commandant depuis l'échelle de Tyr jusqu'à la frontière d'Égypte. I Mach., XI, 57-59. Les Juifs se rangèrent d'autant plus volontiers du côté d'Antiochus VI, qu'ils avaient conservé une vive reconnaissance pour son père Alexandre Ier Balas. I Mach., X, 47. Jonathas et Simon soumirent donc par la force au nouveau roi tous les pays environnants, I Mach., XI, 60-66, et repoussèrent même une attaque de Démétrius contre la Palestine. I Mach., XII, 24-30.

Cependant la fidélité de Jonathas inquiéta celui qu'elle aurait dû le plus réjouir, c'est-à-dire Tryphon. Cet ambitieux voulait s'emparer du trône, et il se servait d'Antiochus VI comme d'un instrument pour réaliser ses projets. Craignant que Jonathas ne devînt un obstacle à ses plans, il chercha à se défaire de sa personne, parvint à s'en emparer par stratagème, et le fit périr à Ptolémaïde (143 avant J.-C.). I Mach., XII, 40-48. Il retourna alors en Syrie et couronna sa trahison en mettant à mort le malheureux jeune roi, I Mach., XIII, 31, à l'aide des médecins, d'après le récit de Tite Live, *Epit.* 55. Cf. Diodore, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. II, p. XIX, n. 25; Appien, *Syr.*, 68; Justin, XXXVI, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 1. F. VIGOUROUX.

6. **ANTIOCHUS VII SIDÈTES**, le dernier roi de Syrie nommé dans les Livres Saints (138-129 ou 128 avant J.-C.; de l'ère des Séleucides, 174-183). C'était le second fils de Démétrius Ier Soter (fig. 178). On lui a donné le surnom de Sidètes, parce qu'il était né à Sida, en Pamphylie. Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 40, t. XIX, col. 262. Lorsque son frère Démétrius II Nicator fut fait prisonnier par

Mithridate Ier (Arsace VI), roi des Parthes, I Mach., XIV, 2-3 (138 avant J.-C.), il se trouvait dans l'île de Rhodes. Appien, *Syr.*, 68. Il résolut aussitôt de ceindre la couronne du roi captif, et pour s'assurer des alliés contre l'usurpateur Tryphon, qui disputait le trône à Démétrius II, il écrivit « des îles » mêmes, I Mach., XV, 1,



177. — Antiochus VII Sidètes.
Tête diadémée d'Antiochus VII. — ℟. ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Aigle aux ailes ployées avec une palme.

avant d'avoir débarqué sur la côte de Phénicie, à Simon Machabée pour lui confirmer tous les privilèges qui lui avaient été déjà accordés, et pour lui conférer de plus le droit de battre monnaie. I Mach., XV, 1-9. C'est donc de cette époque que datent les premiers sicles hébreux. Simon, pour reconnaître ses bienfaits, lui envoya deux mille hommes; mais, avant qu'ils fussent arrivés, Antiochus VII était devenu maître de la situation. Il avait épousé sa belle-sœur Cléopâtre, qui lui avait par ce mariage assuré le trône. La plupart des soldats de Tryphon l'avaient abandonné, et il avait été réduit à s'enfuir à Dor, sur la côte de Phénicie, où il ne tarda pas à être assiégé par son vainqueur. I Mach., XV, 10-14. Il réussit cependant à s'échapper de cette place, et se retira en premier lieu à Ptolémaïde (Charax, dans Müller, *Histor. græc. fragm.*, t. III, p. 644, n. 40), puis à Orthosiade, au nord de Tripoli en Phénicie, I Mach., XV, 37, et enfin à Apamée, où il fut encore assiégé et où il périt. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 2; cf. Appien, *Syr.*, 68; Strabon, XIV, 5, 2.

Les succès d'Antiochus VII l'avaient rendu moins conciliant pour les Juifs. Lorsque les troupes envoyées par Simon étaient arrivées à Dor avec les présents du prince asmonéen, il avait refusé de les recevoir, retiré les concessions qu'il avait faites, et demandé par Athénobius, un de ses officiers, que les places fortes occupées par les Juifs en dehors de la Judée lui fussent rendues, ou qu'on lui payât mille talents. I Mach., XV, 26-31. Simon Machabée revendiqua les droits de son peuple auprès d'Athénobius; il offrit cependant cent talents pour Joppé et Gadara. Antiochus VII ne les accepta pas, et, pour soumettre les Juifs à ses volontés, il fit marcher contre eux un de ses généraux, Cendébée, qui s'établit dans une forte position à Cédron ou Gédor, dans les environs de Jamnia, et ravagea de là tout le pays environnant. I Mach., XV, 32-41. Simon était trop avancé en âge pour aller combattre en personne Cendébée; il envoya à sa place ses deux fils Judas et Jean, qui remportèrent contre les Syriens une victoire complète.

C'est le dernier événement de l'histoire d'Antiochus VII et des guerres des Syriens avec les Juifs que rapportent les auteurs sacrés. I Mach., XVI, 1-10. Nous savons par Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 23, et par Eusèbe, *Chron. arm.*, II, t. XIX, col. 511, qu'Antiochus VII tenta plus tard de venger lui-même la défaite de Cendébée, après la mort de Simon, lorsque le fils de ce dernier, Jean Hyrcan, fut devenu grand prêtre, en 135-134 avant J.-C. Simon avait péri, près de Jéricho, assassiné par Ptolémée, son gendre, et l'assassin avait demandé du secours à Antiochus VII. I Mach., XVI, 11-16. Le roi syrien envahit la Judée, ravagea tout sur son passage, et enfin mit le siège devant Jérusalem. Il fut sur le point de l'emporter d'assaut; mais enfin, sans doute par crainte des Romains, il fit avec Hyrcan une paix dont les conditions ne furent pas trop onéreuses pour les Juifs. Antiochus VII entreprit ensuite une guerre contre les Parthes (129 avant J.-C.). Jean Hyrcan fut obligé de l'y accompagner. Le roi de Syrie remporta d'abord quelques avantages; il fut finalement défait par Phraorte II (Arsace VII), et succomba sur le champ de bataille. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4; Justin, XXXVIII, 10; XXXIX, 1; Diodore de Sicile, XXXIV, 15-17; Tite Live, *Epit.*, 59; Appien, *Syr.*, 68 (128 avant J.-C.).

On voit, par ce dernier trait, qu'on ne saurait admettre l'opinion des commentateurs qui pensent que l'Antiochus dont parle la lettre des Juifs insérée dans II Mach., I, 12-16, est Antiochus Sidètes. Ce dernier périt dans un combat, tandis que celui dont la lettre des Juifs nous fait connaître la fin tragique fut massacré dans un temple qu'il voulait piller. Voir ANTIOCHUS III. — Les historiens anciens ont reproché à Antiochus VII de s'être adonné avec excès, comme la plupart de ses prédécesseurs, aux plaisirs de la table, Athénée, V, 210; X, 439; XII, 540; cf Justin, XXXVIII, 10; mais ils louent sa bravoure et son courage. — Voir J. F. Tochon, *Dissertation sur l'époque de la mort d'Antiochus Évergète Sidètes, roi de Syrie, sur deux médailles de ce prince et sur un passage du IIe livre des Machabées*, in-4°, Paris, 1816. F. VIGOUROUX.

7. **ANTIOCHUS** (Septante : Ἀντίοχος), père de Numénius, qui fut un des ambassadeurs envoyés par Jonathas aux Romains et aux Lacédémoniens. I Mach., XII, 16; XIV, 22.

8. **ANTIOCHUS** (VIIe siècle), moine grec, du couvent de Saint-Sabas, voisin de Jérusalem, appartient à la première moitié du VIIe siècle, car il est contemporain, lui-même en témoigne, de la prise de Jérusalem par Chosroès (614). C'est à peu près tout ce que l'on sait de sa vie. On a de lui un ouvrage exégétique considérable, intitulé *Pandectes Sacræ Scripturæ*, plusieurs fois imprimé depuis le XVIe siècle, et dernièrement par Migne, *Patr. Gr.*, t. LXXXIX, col. 1415-1855 : traité de morale d'après la Sainte Écriture, et divisé en cent trente homélies, dont chacune a un sujet distinct : Qu'il ne faut pas aimer le monde; — Qu'il ne faut point se chercher soi-même; — Du rire; — De la psalmodie; — De la délectation en Dieu; — De la vocation de Dieu, etc. etc. Voir une excellente notice sur cet écrivain dans Fabricius, *Bibliotheca greca*, édit. Harless, t. X, p. 499-504. P. BATIFFOL.

ANTIPAS. Ἀντίπας, contraction d'Ἀντίπατρος, *Antipater*. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 3.

1. **ANTIPAS**, fils d'Hérode le Grand et de Malthace la Samaritaine, qui fit décapiter saint Jean-Baptiste. Il n'est désigné dans les Évangiles que sous le nom d'Hérode. Voir HÉRODE 3.

2. **ANTIPAS** (Ἀντίπας), chrétien appelé par saint Jean, dans l'Apocalypse, II, 13, « le témoin ou martyr fidèle. » Le contexte semble indiquer qu'il avait été évêque de Pergame avant l'époque où saint Jean écrivait sa prophétie. La tradition ecclésiastique le fait en effet évêque de cette ville. Il consomma son martyre, disent les martyrologes, sous Domitien, dans les flancs d'un taureau embrasé. On célèbre sa fête le 11 avril. Voir *Acta Sanctorum*, aprilis t. II, p. 3-5. E. JACQUIER.

ANTIPATER (Septante : Ἀντίπατρος), fils de Jason, et l'un des ambassadeurs que Jonathas envoya aux Romains et aux Lacédémoniens pour renouveler l'alliance avec eux. I Mach., XII, 16; XIV, 22.

ANTIPATRIS (Ἀντιπατρίς), ville de Judée. Saint Paul, menacé de mort par les Juifs, fut conduit, pendant

la nuit, de Jérusalem à Antipatris. Act., XXIII, 31. Le jour suivant, les soldats revinrent à leur camp de Jérusalem, laissant aller avec l'Apôtre les cavaliers qui le conduisirent à Césarée au procurateur Félix.

Josèphe nous apprend qu'Antipatris était située dans la fertile plaine de Saron, *Bell. jud.*, I, XXI, 9; qu'elle était bien arrosée d'eau, entourée d'arbres, *Ant. jud.*, XVI, V, 2, et placée dans le voisinage de la montagne. *Bell. jud.*, I, IV, 7. Elle avait été bâtie par Hérode le Grand sur l'emplacement de Kapharsaba ou Chabarzaba, et avait été appelée Antipatris en souvenir d'Antipater, père d'Hérode. *Ant. jud.*, XIII, XV, 1; XVI, V, 2. Elle était à quarante-deux milles romains de Jérusalem et à seize de Césarée.

Robinson et d'autres archéologues ont identifié Antipatris avec Kefr-Saba, village de huit cents habitants, situé sur une colline peu élevée, sur la route de Jaffa à Naplouse. On y retrouve quelques débris antiques. Le nom arabe de Kefr-Saba reproduit exactement la forme chananéenne ou hébraïque, Kapharsaba, du bourg ou village sur lequel avait été bâtie Antipatris. Il y a cependant à cette identification quelques difficultés que M. Guérin a relevées, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 357-367, et qui l'ont engagé à placer Antipatris à Medjdel-Yâba.

1° Comment les fantassins de l'escorte de saint Paul auraient-ils pu, entre neuf heures du soir et le lendemain à la nuit tombante, aller et revenir de Jérusalem à Antipatris, si on place cette ville à Kefr-Saba? Par la route la plus courte qui passait par Djifnéh (l'ancienne Gofna), Aboud et Medjdel-Yâba, il y a douze heures de marche très pénible, surtout à la sortie de Jérusalem, où l'on doit traverser un massif montagneux. Medjdel-Yâba, étant plus près de Jérusalem, permettrait de répondre à cette observation, qui déjà a été présentée par quelques exégètes contre la véracité des Actes. Mais il ne semble pas que cette marche soit exagérée pour des soldats romains, habitués aux fatigues. — 2° L'*Itinéraire de Bordeaux* marque entre Lydda et Antipatris un intervalle de dix milles, tandis que Kefr-Saba est à dix-sept milles; à dix milles de Lydda, on trouve Medjdel-Yâba. — 3° Josèphe dit que le territoire de Kapharsaba est bien arrosé; or aucune rivière ne coule aux environs de Kefr-Saba, tandis qu'à trois kilomètres de Medjdel-Yâba se trouvent des sources abondantes, qui forment un petit fleuve, arrosant le pays. — 4° Eusèbe et saint Jérôme placent à six milles au nord d'Antipatris un village appelé Galgoulis. C'est Djeldjouliéh, à six milles et demi de Medjdel-Yâba. Kalkiliéh, avec lequel on pourrait identifier Galgoulis, n'est qu'à un mille et demi de Kefr-Saba. — 5° Alexandre Jannée, pour arrêter la marche des Syriens sur la Judée, avait fait construire un retranchement, qui s'étendait des montagnes qui dominent Kapharsaba, à la mer de Joppé, sur une longueur de cent cinquante stades. Or, de Kefr-Saba à la mer, il n'y a que quatre-vingts stades. Il est vrai que le fossé a pu rejoindre, au sud de Kefr-Saba, le cours sinueux du Nahr el-Aoudjèh, et se diriger ensuite à l'ouest vers la mer. On retrouverait ainsi les cent cinquante stades de Josèphe.

La nouvelle carte de Palestine, au 1/168,960 publiée par le *Palestine Exploration Fund*, 1890, ainsi que celle de Hans Fisher au 1/700,000, 1890, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, XIII, 1, placent Antipatris à Külât Râs el-'Ain, localité à cinq ou six kilomètres de Medjdel-Yâba. Mais M. Guérin rejette cette identification. Les sources qui jaillissent du sol y sont tellement abondantes, qu'elles forment un marais, où l'on n'aurait pu bâtir une ville. Quant à la colline de Külât Râs el-'Ain, elle est trop peu étendue pour servir d'assiette à une ville. En définitive, des fouilles faites sur ces divers emplacements permettront seules de localiser Antipatris avec certitude.

En 69, Vespasien passa deux jours à Antipatris. Aux temps de saint Jérôme, cette ville était déjà à moitié détruite; c'était, à cette époque, le siège d'un évêché. En 744, les Arabes massacrèrent la plus grande partie de la communauté chrétienne habitant Antipatris. Enfin, au moyen âge, le souvenir même de l'emplacement de cette ville s'était tellement perdu, que les historiens des croisades identifiaient Antipatris avec Arsouf, l'ancienne Apollonia de Palestine. E. JACQUIER.

ANTITYPE (ἀντίτυπος), ce qui répond au type (τύπος, Rom., V, 14; Heb., VIII, 5) ou figure. Ce terme grec est employé deux fois dans le Nouveau Testament. Heb., IX, 24 (Vulgate : *exemplaria*); I Pet., III, 21 (Vulgate : *similis formæ*). Dans l'Épître aux Hébreux, IX, 24, il a le même sens que « type ». Le mot « type », dans son acception théologique et dans le langage des commentateurs, désigne un symbole, une figure d'une personne ou d'une chose future, un exemple préparé par Dieu et destiné par lui à préfigurer cette personne ou cette chose future. Ainsi Judith, Esther, délivrant leur peuple, sont des types de la très Sainte Vierge, qui est l'antitype; l'arche de Noé, dans laquelle ce patriarche est sauvé avec sa famille, est le type de l'Église, I Pet., III, 20, et l'Église, dans laquelle sont sauvés les élus de Dieu, est l'antitype de l'arche.

1. ANTOINE BACELAR. Voir BACELAR.

2. ANTOINE BARBERINI. Voir BARBERINI.

3. ANTOINE BRUICH. Voir BRUICH.

4. ANTOINE D'ASSISE, frère mineur, mort en 1466, avait écrit pour son utilité personnelle *Bibliorum Anacephalæosis*. Il mit ensuite cet ouvrage à la disposition du public en lui donnant le titre nouveau de *Tabula Bibliæ*. C'était un dictionnaire alphabétique de la Bible, commençant par le mot *Absentia*. Les bibliographes franciscains le notent d'après Possevin et autres plus anciens, sans détails plus étendus. P. APOLLINAIRE.

5. ANTOINE DE BITONTO, théologien italien, de l'ordre des frères mineurs, né dans le royaume de Naples; il professa la théologie dans différentes villes d'Italie : à Ferrare vers 1440, puis à Bologne en 1448, enfin à Mantoue en 1449. Il mourut à Atella (royaume de Naples), le 25 septembre 1459. Il a laissé plusieurs ouvrages : *Quæstiones scholasticæ theologicæ in Epistolas et Evangelia totius anni, tam de tempore quam de sanctis*, qu'on rencontre avec la glose (*postilla*) littérale et morale de Nicolas de Lyre; cet ouvrage fut imprimé d'abord en 1500, chez Nicolas Wolf, sans autre indication; puis à Lyon, en 1569, avec la *Postilla* de Nicolas de Lyre; *Sermones in omnes Epistolas Quadragesimales*, Lyon, 1496. On possède en outre de lui plusieurs recueils de sermons et des ouvrages de théologie dont quelques-uns sont restés manuscrits. Voir Fabricius, *Bibl. lat. med. æv.*, édit. de 1734, t. I, p. 324, 671-672; Oudin, *Script. Eccl.*, édit. de 1722, t. III, p. 2469-2470; Hain, *Repert. Bibliogr.*, édit. de 1826, t. I, p. 440-442; Wadding, *Script. min.*, édit. de 1650, p. 30. É. BABIN.

6. ANTOINE DELPHINI. Voir DELPHINI.

7. ANTOINE DE GUEVARA. Voir GUEVARA.

8. ANTOINE DE LA MÈRE DE DIEU (*Antonius a Matre Dei*), commentateur espagnol, carme déchaussé, mort en 1679. Il fut professeur de théologie à Salamanque, et occupa les premières charges de son ordre. Il nous reste de lui : *Præludia isagogica ad Sacrorum Bibliorum intelligentiam, in quibus de essentia et existentia S. Scripturæ, de libris protocanonicis et deuterocanonicis, deque*

eorum auctoribus secundariis, de linguis quibus scripti et in quas translati et de cujusque translationis auctore et auctoritate agitur. Accessit tractatus appendix de notitia et usu eruditionis profanæ ubi stabilitur ex Scriptura et Patribus talem notitiam et usum licitum esse ac decentem, in-f°, Lyon, 1669; in-4°, Mayence, 1670; *Apis Libani, sive commentarius in Proverbia Salomonis,* 3 in-f°, 1685-1700. Voir *Bibliotheca Hispana nova,* t. I, p. 144; *Bibliotheca Carmel.,* t. I, p. 182.

B. HEURTEBISE.

9. **ANTOINE DE LEBRIJA** (en latin *Antonius Nebrissensis*), ainsi appelé de Lebrija, lieu de sa naissance, en Andalousie, théologien et orientaliste espagnol, né en 1444, mort en 1522. Cet homme éminent, également versé dans la théologie, le droit, la médecine, le latin, le grec et l'hébreu, fut le restaurateur des sciences et des lettres en Espagne. Après avoir étudié à Salamanque d'abord, puis à Bologne, en Italie, il ouvrit dans sa patrie, en 1473, la première école d'humanités et de rhétorique. Le cardinal Ximénès le nomma professeur d'éloquence latine à l'université d'Alcala de Hénarès, et le fit travailler à l'édition de la Polyglotte de Complute. Il écrivit la vie de Ferdinand le Catholique. Parmi ses nombreux ouvrages, le plus remarquable au point de vue exégétique est son *Quinquagena locorum Sacræ Scripturæ non vulgariter enarratorum,* in-4°, Paris, 1520; in-8°, Bâle, 1543; in-8°, Anvers, 1600, et dans les *Critici sacri,* Londres, 1660, t. XIII, p. 1165; ouvrage digne de mention, parce que l'auteur prend pour base de ses explications le texte original. Voir W. H. Prescott, *Ferdinand and Isabella of Spain,* 8e édit., t. I, p. 456.

10. **ANTOINE DE PADOUE** (Saint), né à Lisbonne en 1195, mort en 1231. Issu d'une illustre famille qu'on dit être celle du chef de la première croisade, il se nommait Fernandez de Bouillon avant d'entrer dans l'ordre de Saint-François. Il était chanoine régulier de Saint-Augustin au monastère de Sainte-Croix, à Coïmbre, lorsque l'attrait de la grâce et le désir du martyre le décidèrent, à l'âge de vingt-cinq ans (1220), à embrasser le genre de vie des frères mineurs. Il prit le nom d'Antoine, et s'embarqua pour le Maroc; mais la divine Providence le conduisit en Italie (1221). Ce fut le premier mineur auquel saint François confia le soin d'enseigner à ses frères les sciences sacrées. Pour étudier à fond la théologie mystique, il alla à Verceil, où il trouva Thomas Gallo, un des plus célèbres maîtres de cette école. Ce grand mystique, comme aussi l'auteur de l'Imitation, l. III, ch. XLIII, font de la science de notre saint le plus bel éloge : « Quidam amando me intime, didicit divina et loquebatur mirabilia. » Après avoir professé la théologie à Bologne, à Toulouse, à Montpellier, à Limoges, saint Antoine se livra exclusivement à la prédication. Les succès de son éloquence apostolique, appuyée par ses vertus et ses miracles, furent vraiment prodigieux en France et en Italie. Il mourut à Padoue, le 13 juin 1231, à l'âge de trente-six ans. Sa science de l'Écriture le fit appeler par Grégoire IX : « Arca Testamenti et divinarum armarium Scripturarum. » Il faut le dire cependant, le sens littéral est trop souvent sacrifié par lui à des applications mystiques parfois un peu subtiles; c'était, il est vrai, le goût du siècle. Ses œuvres scripturaires sont : 1° *Interpretatio mystica in Sacram Scripturam,* imprimée dans ses Œuvres complètes; 2° *Concordantiæ morales SS. Bibliorum cum annotationibus,* imprimées pour la première fois, in-4°, à Rome, 1623, et aussi dans les Œuvres complètes publiées à Paris, par les soins de Jean de la Haye : *Opera omnia S. Antonii Paduani,* in-f°, Paris, 1641. L'*Interpretatio mystica in Sacram Scripturam* n'est pas à proprement parler une œuvre originale de saint Antoine. C'est un recueil d'extraits de ses écrits. Tous les passages de la Bible expliqués dans ses sermons ont été recueillis et réunis sous les titres des différents Livres Saints. Ils se rapportent à la plupart de ces livres; pour quelques-uns, l'*Interpretatio* ne contient qu'un ou deux versets commentés. Cette collection a été faite sans doute par quelque frère mineur, grand admirateur de notre saint. Il en est autrement des *Concordances morales.* Dans leur état actuel, elles sont bien l'œuvre de saint Antoine. Elles sont divisées en cinq livres : le premier concerne l'homme dépravé par le péché; le deuxième, la conversion; le troisième, le combat spirituel; le quatrième, l'homme perfectionné par les vertus; le cinquième, les différentes conditions. Dans chacun de ces livres, les textes de l'Écriture qui ont trait aux matières indiquées sont rangés sous de nombreuses subdivisions. Ces divisions et subdivisions forment comme le canevas d'une Somme morale ou théologie ascétique avec des textes d'Écriture Sainte tout préparés pour chaque article. Le P. A. Azzoguido a publié à part : *S. Antonii Ulyssiponensis cognomento Patavini Sermones in Psalmos,* 2 in-4°, Bologne, 1757. Cf. *Acta Sanctorum,* 13 juin; Puyol, *La doctrine de l'Imitation,* in-8°, Paris, 1881, p. 380; Dirks, *Life of St Anthony of Padua,* in-8°, New-York, 1866; P. Hilaire, *Saint Antoine de Padoue, sa légende primitive,* in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1890.

E. LEVESQUE.

11. **ANTOINE DE RAMPEGOLO,** religieux augustin de la province d'Italie, naquit à Gênes. La seconde partie de son nom est écrite de manières fort diverses par les auteurs qui parlent de lui. Dans ses œuvres, il est appelé Anthonius de Rampengolis. Il fit son noviciat en Lombardie et devint profès du couvent de Gênes. En 1390, il était dans tout l'éclat de son talent et de sa réputation. Supérieur par l'intelligence, savant exégète, habile juriste, il enseigna avec éclat à Padoue, à Bologne et à Naples. En outre, prédicateur éloquent et renommé, il édifia l'Église par sa parole soutenue de ses exemples. Il représenta la république de Gênes au concile de Constance, et s'y fit remarquer par ses controverses avec les Hussites. On ignore l'époque de sa mort; mais, au témoignage d'Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana,* Ingolstadt, 1768, p. 732, il aurait assisté au concile de Bâle en 1433. Voici la liste des œuvres exégétiques d'Antoine de Rampegolo : *Figure Biblie* (sic) *clarissimi viri fratris Anthonii de Rampengolis ordinis S. Augustini,* in-8°, Paris, 1497. Caractère gothique. Bibliothèque Nationale. *Réserve D 49532.* — *Biblia aurea,* in-8°, Paris, 1510. Caractère gothique. Bibliothèque Nationale. *Réserve D 9478.* — Ossinger, *loc. cit.,* cite un troisième ouvrage : *Aureum Bibliorum repertorium, continens locos communes de titulis theologicis,* Nuremberg, 1481. Ossinger ajoute que la bibliothèque du couvent de Munich, où il écrivait lui-même, possédait un exemplaire de cette édition, dont le manuscrit se trouvait à la Bibliothèque Ambrosienne.

Possevin, *Apparatus sacer,* Cologne, 1608, t. I, p. 104, juge très sévèrement les *Figuræ Bibliorum.* Dans ce livre dit-il, l'auteur développe le sens tropologique des faits racontés dans la Bible et montre leur relation avec une des vertus morales. Au point de vue de l'orthodoxie, on a de graves reproches à lui faire; aussi le pape Clément VIII mit-il à *l'index* les *Figuræ Bibliorum.* Cette défense ne fut levée qu'en 1628, lorsqu'on eut fait disparaître, dans les éditions nouvelles, les erreurs signalées dans les anciennes. « Dans ce livre, dit encore Possevin, l'auteur rapporte les faits autrement qu'ils se sont passés suivant le récit biblique; dans ses citations de la Sainte Écriture, tantôt il altère le texte sacré, tantôt il le reproduit d'une manière imparfaite et sans indiquer les endroits de la Bible d'où il tire les passages allégués. Il manque de critique, citant comme canoniques des pièces ou des fragments de pièces apocryphes. Ses citations des Pères ont besoin d'un contrôle soigneux. Enfin, des solécismes, des barbarismes viennent encore déparer cette œuvre. Néanmoins, ajoute en terminant le savant critique, l'utilité de ce livre serait immense, après correction. Mais il paraît plus aisé de le refaire que de le corriger. » Le

second ouvrage d'Antoine de Rampegolo, *Biblia aurea*, traite le même sujet que le premier, mais la disposition des matières est plus méthodique : il subdivise en divers chefs de doctrine l'enseignement relatif à chaque vertu, et range ainsi dans un certain ordre, sous chacun de ces points secondaires, les faits corrélatifs de la Bible. L'*Aureum Bibliorum repertorium*, sous un titre différent, semble être le même que la *Biblia aurea*. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina*, Florence, 1858, t. I, p. 123; Hain, *Repertorium bibliographicum*, Paris, 1838, t. II, part. IIe, p. 189; Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1860, t. I, p. 246. O. REY.

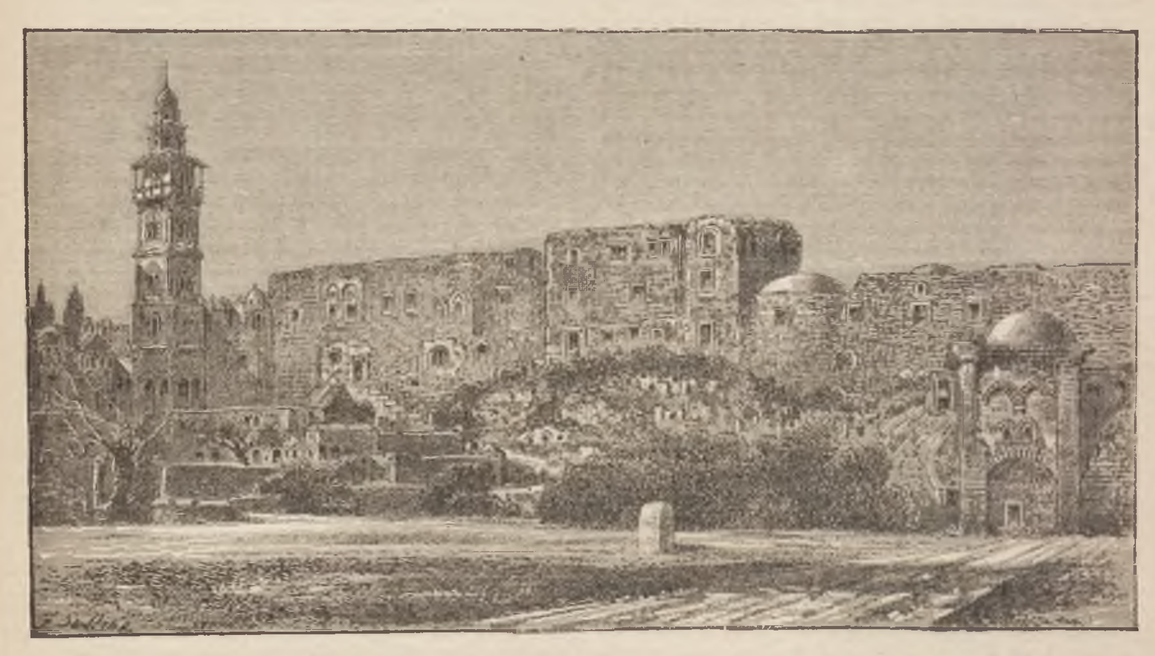
12. ANTOINE DE SAINT-MICHEL, théologien français, né à Arles, en Provence, mort le 13 juillet 1650, entra dans l'ordre des Récollets, dans la province de Saint-Denis, où il se fit remarquer par son zèle et sa piété. Il avait un talent particulier pour expliquer les allégories de l'Écriture Sainte. Il écrivit plusieurs ouvrages mystiques et une *Catechesis theologica in Apocalypsim Joannis, mysticis et tropologicis exculta conceptibus*, in-8°, Paris et Tours, 1625. É. BABIN.

13. ANTOINE MARIE DE RIETA. Voir SCHYRLE.

14. ANTOINE MÉDICIS. Voir MÉDICIS.

15. ANTOINE SOBRINO. Voir SOBRINO.

ANTON Konrad Gottlob, philologue allemand, né à Lauban, dans la haute Lusace, le 29 novembre 1745, mort à Wittenberg, le 4 juillet 1814. Il devint, en 1780, professeur de langues orientales à Wittenberg. Parmi ses ouvrages, on remarque : *Rationem prophetias Messianas interpretandi certissimam nostræque ætati accommodatissimam exponit*, Dessau, 1786; *Abhandlung von der alten hebräischen Tonkunst*, dissertation publiée dans le *Neues Repertorium* de Paulus, t. III, p. 36 et suiv., dans laquelle il considère les accents comme des notes musicales. Il développa davantage cette idée dans *Salomonis Carmen melicum, quod Canticum canticorum dicitur, ad metrum priscum et modos musicos revocatum*, in-8°, Wittenberg et Leipzig, 1800; *Carmen alphabeticum integrum operationis in hymnis decantandis vel apud Hebræos usitatæ*, in-8°, Wittenberg, 1805. Il s'était occupé spécialement de la poésie hébraïque dans *Dissertatio de metro Hebræorum antiquo*, in-4°, Leipzig, 1770; *Vindiciæ Dissertationis de metro Hebræorum antiquo a dubitationibus virorum doctorum*, in-8°, Leipzig, 1771-1772. On a aussi de lui : *Nova loci I Sam., VI, 19, interpretandi ratio*, 1780; *Dissertatio de verisimillima librum Jonæ interpretandi ratione*, in-4°, Leipzig, 1794. Voir sa biographie publiée par son fils Karl Gottlieb Anton, dans son *Programm zum Andenken an K. G. Anton*, in-4°, Görlitz, 1816; Rosenmüller, *Handbuch für die Litteratur, biblische Kritik und Exegese*, t. IV, p. 146.



178. — La citadelle Antonia, à Jérusalem. État actuel. D'après une photographie.

ANTONIA (Ἀντωνία), forteresse de Jérusalem occupée par la garnison romaine au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres. Elle n'est pas désignée par ce nom propre dans le Nouveau Testament, mais elle y est indiquée par le mot παρεμβολή (Vulgate : *castra*), lieu où habitent les soldats, ou, comme nous dirions aujourd'hui, « caserne. » Saint Paul y fut enfermé, lorsqu'il fut arrêté dans le temple, avant d'être conduit à Césarée. Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 16, 32. Cette forteresse datait de l'époque des Machabées. Elle avait été construite par Jean Hyrcan, fils de Simon, et avait servi de palais aux princes asmonéens. Elle était connue d'abord sous le nom de Baris, « forteresse. » Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4; XVIII, IV, 3. Hérode le Grand l'agrandit et l'embellit, et lui donna le nom d'Antonia, en l'honneur de Marc-Antoine, son protecteur et son ami. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 1; V, V, 8. L'historien juif l'a décrite tout au long, *Bell. jud.*, V, IV, 2; V, 8. Elle était bâtie sur un rocher de cinquante coudées de haut (environ vingt-sept mètres), à l'angle nord-ouest du temple, à l'endroit où est encore aujourd'hui la caserne turque (fig. 178). Le mur d'Antonia s'élevait de quarante coudées (vingt et un mètres) au-dessus de la cour du temple. Elle était de forme carrée et flanquée d'une tour

à chacun de ses quatre angles. Trois de ses tours avaient cinquante coudées de haut; la quatrième, celle du sud-est, avait soixante et dix coudées (trente-six mètres), et dominait tout le temple avec ses parvis. A l'intérieur, l'Antonia était un vrai palais, renfermant de nombreux et beaux appartements, avec des galeries, des bains et de grandes salles qui servaient de logement à la garnison romaine établie à Jérusalem. Elle renfermait tout ce qui était nécessaire à la vie, de sorte qu'elle formait comme une petite ville. Au nord, elle était séparée du mont Bézétha par un fossé profond. Elle donnait accès, au sud, dans les cours du temple par des escaliers, Act., XXI, 35, qui communiquaient avec le portique du nord et de l'ouest. Les soldats romains pouvaient ainsi pénétrer dans le temple, quand leurs chefs le jugeaient à propos, et c'est par là que le tribun romain accourut pour tirer saint Paul des mains des Juifs qui s'étaient emparés de sa personne dans le temple et voulaient le tuer. Act., XXI, 30-40. L'Apôtre fut ramené par ce même chemin dans la forteresse, qui lui servit de prison, Act., XXII, 24; XXIII, 10; et c'est des marches de l'escalier qu'il montait, Act., XXI, 40, qu'avec la permission du tribun, il adressa un discours au peuple rassemblé dans la cour voisine du temple. Act., XXII, 1-21. — Le Prétoire de Pilate, où fut conduit Jésus au moment de sa passion, Matth., XXVII, 25, était aussi dans la forteresse Antonia. Voir PRÉTOIRE.

ANTONIDES Théodore, calviniste belge, mourut au commencement du XVIIIe siècle. Il a laissé des commentaires estimés, malgré quelques singularités, sur divers livres de la Sainte Écriture : *Schristmatige verklaringe ouer den eersten sendbrief Petri*, in-4°, Leuwarden, 1693; *Schristmatige verklaringe ouer den tweenden sendbrief van Petrus en de Iudas*, in-4°, Leuwarden, 1697; *Schristmatige verklaringe ouer den algemeenen sendbrief van den Apostel Iacobus*, in-4°, Leuwarden, 1699; *Bedenkingen voorgestelt ter nader verklaring van't boek Iobs*, in-4°, Leuwarden, 1700. Cet ouvrage fut combattu par Schmidius, dans une dissertation *De mystico historiæ Iobeæ sensu*, in-4°, Leipzig, 1703. Pour Antonides, Job est la figure de l'Église. B. HEURTEBISE.

ANTONIN de Plaisance, auteur d'un *Itinéraire* des Lieux Saints. Tout ce qu'on sait de ce pèlerin, c'est qu'il était de Plaisance, en Italie, et vivait dans la seconde moitié du VIe siècle. Quant à la qualification de martyr, qu'on lui donne dans les manuscrits, elle paraît devoir être attribuée à l'erreur d'un copiste qui a confondu notre pèlerin avec un saint Antonin, martyr, honoré à Plaisance. Son voyage en Syrie, en Palestine, au mont Sinaï et en Mésopotamie, doit se placer vers 570 : c'est le dernier pèlerin qui ait vu la Terre Sainte soumise encore à la domination des empereurs chrétiens. L'antiquité de cette relation lui donne un grand intérêt; elle contient des indications, trop rares, il est vrai, mais très précieuses pour la géographie de la Palestine. Cet itinéraire a été imprimé pour la première fois à Angers en 1640, d'après un manuscrit de l'abbaye de Saint-Serge : *Itinerarium B. Antonini martyris*, in-4°, Angers, 1640. En 1680, les Bollandistes en donnèrent une autre édition d'après un manuscrit de Tournay : *Acta sanctorum* (maii), t. II, p. X-XVIII. Cette édition a été reproduite en 1747 par Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. VII, p. 1207-1224, et en 1849 par Migne, *Pat. lat.*, t. LXXVII, col. 898. Ces éditions imparfaites ont été surpassées par l'édition critique du docteur Titus Tobler, *De locis sanctis quæ perambulavit Antoninus martyr*, in-12, Saint-Gall, 1863; publiée de nouveau dans les *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ* de la Société de l'Orient latin, in-8°, Genève, 1877, t. I, p. 91-138. En 1880, Tobler et Molinier ont donné une relation abrégée du même pèlerinage dans les *Itinera Hierosolymitana* de la société de l'Orient latin, *Itinera latina*, I, p. 360-382. Cf. F. Tuch, *Antoninus martyr, seine Zeit und seine Pilgerfahrt nach den Morgenlande*, in-4°, Leipzig, 1864; M. Delpit, *Essai sur les anciens pèlerinages à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1870.

E. LEVESQUE.

ANTONIO DE ARANDA, théologien espagnol, de l'ordre des Frères mineurs (XVIe siècle). Il était originaire de la petite ville d'Aranda de Duero, dans la Vieille-Castille. D'une très grande piété, il devint le directeur spirituel de la reine de Hongrie et de l'infante de Portugal, filles de Charles-Quint. Vers 1530, il fit un séjour à Jérusalem et quelques voyages dans les lieux les plus vénérés de la Palestine. Nous trouvons le résultat de ces pieuses pérégrinations dans son livre intitulé : *Verdadera descripcion de la Tierra Santa, como estava el año de MDXXX*, in-8°, Alcala de Hénarès, 1531. Cette première édition, aujourd'hui fort rare, fut suivie de plusieurs autres en 1537 (Tolède), en 1545 (ibid.), en 1563 (Alcala) et en 1587 (ibid.), avec des titres quelque peu modifiés. La *Descripcion* du P. Antonio d'Aranda est précieuse à consulter pour connaître l'état des Lieux Saints dans la première moitié du XVIe siècle. Nous devons aussi au franciscain espagnol les deux ouvrages suivants, qui n'offrent pas le même intérêt : *Tratado sobre las siete palabras que se leen en el Evangelio haber dicho nuestra Señora* ou *Loores de la Virgen nuestra Señora*, in-8°, Alcala, 1557; *Loores del dignissimo lugar del monte Calvario, en que se relata todo lo que nuestro Señor Jesu Christo hizo y dixó en él*, in-4°, Alcala, 1551. Voir Nic. Antonio, *Bibliot. nova*, t. I, p. 96; Wadding (continuation), *Annales ord. Minorum*, t. XIX, p. 28. M. FÉROTIN.

ANUS. Saint Jérôme traduit par ce mot dans la Vulgate, I Reg., VI, 5, 11, 17, les deux termes hébreux *'ŏfâlîm* et *ṭeḥôrîm*. Voir 'OFALÎM.

AOD, hébreu : *'Êhud*, « union; » Septante : 'Αὼδ.

1. **AOD**, fils de Balan, descendant de Benjamin. I Par., VII, 10. Il ne faut pas le confondre avec le juge d'Israël Aod, qui était de la famille de Géra.

2. **AOD**, fils de Géra, de la tribu de Benjamin, le second des juges d'Israël. Jud., III, 15-30. Le titre de juge, *šôfêṭ*, qu'on lui donne généralement, ne lui est pas cependant expressément attribué par l'Écriture; elle dit seulement que le Seigneur suscita aux Israélites un sauveur, *môšî'a*, du nom d'Aod. Jud., III, 15. Mais par cela même il eut une mission à remplir de la part de Dieu, comme les autres libérateurs; et, de fait, il « jugea », c'est-à-dire sauva ou affranchit Israël au même sens qu'eux. Après la mort du premier de tous, Othoniel, qui avait maintenu l'indépendance de son pays pendant quarante ans, les Israélites retombèrent dans l'idolâtrie. Le fléau dont Dieu se servit pour les châtier une seconde fois fut Églon, roi de Moab, qu'il « fortifia contre eux », et auquel « il associa les enfants d'Ammon et ceux d'Amalec ». Jud., III, 13.

Les Moabites traversèrent le territoire de Ruben, dont les Amorrhéens les avaient autrefois chassés en les refoulant au sud de l'Arnon. Num., XXI, 26. Puis, ayant passé le Jourdain, ils battirent les Israélites établis à l'occident du fleuve, et s'emparèrent de la « ville des Palmes », nom qui désigne Jéricho, selon le sentiment commun. Cette ville avait dû se relever, au moins en partie, de ses ruines, malgré l'anathème porté par Josué contre ceux qui la rebâtiraient, Jos., VI, 26, la défense ne se rapportant probablement qu'à la reconstruction des remparts. Cf. Jos., XVIII, 21. Églon y établit le siège de son gouvernement. Cette fois, le châtiment ne consista donc pas seulement dans le malheur de la défaite et le payement d'un tribut annuel, qu'on devrait porter au vainqueur rentré dans ses États; le tribut fut exigé, mais le vainqueur resta. Églon avait voulu faire la conquête du territoire sur

lequel il avait battu les Israélites, à savoir, la partie de la tribu de Benjamin qui avoisinait le Jourdain. Un mot de l'Écriture, Jud., III, 19, ferait croire qu'il entendait aussi travailler à la conquête religieuse du pays et y faire régner ses faux dieux en attirant à leur culte les habitants.

Au bout de dix-huit ans de ce régime d'oppression, les Israélites se tournèrent vers Dieu et le supplièrent de les délivrer : il leur suscita un sauveur, Aod, qui devait faire périr Églon de sa propre main et mettre ainsi un terme à l'asservissement de son peuple. L'écrivain sacré fait remarquer qu'Aod était ambidextre, c'est-à-dire également habile à se servir de la main droite et de la main gauche, ce qui devait lui permettre d'exécuter plus sûrement et avec plus de facilité le projet qu'il avait formé de tuer le roi de Moab. Cet avantage, si apprécié avant l'invention des armes à feu, était commun dans la tribu de Benjamin : nous voyons au chapitre XXI, 16, de ce même livre des Juges, sept cents hommes de Gabaa ambidextres comme Aod.

Barac, qui ne fut que l'auxiliaire de Débora. Quelle que soit d'ailleurs la moralité intrinsèque de cet acte, on ne peut le juger équitablement qu'en se conformant à cette règle élémentaire de critique historique, trop souvent méconnue quand il s'agit de l'histoire sainte : pour apprécier un fait quelconque, on doit tenir compte des mœurs et des idées régnantes au temps où vivait celui qui l'a accompli. Or les Orientaux ont de tout temps donné la préférence à la ruse sur la force, même quand ils pouvaient recourir à celle-ci avec espoir de succès; à plus forte raison doivent-ils employer la ruse, quand elle est le seul moyen de réussir : c'était le cas d'Aod. Il ne faut pas d'ailleurs oublier que les Israélites considéraient les Moabites comme des ennemis campés sur la portion de la Terre Promise qu'ils avaient usurpée par la violence; leur domination oppressive n'était donc, aux yeux d'Aod et de ses compatriotes, que la continuation de la guerre sous une autre forme. On conçoit dès lors que, pour lui,



179. — Tributaires apportant le tribut à Sargon, roi d'Assyrie. D'après Botta, *Monument de Ninive*, Architecture, pl. 29.

La dix-huitième année de la servitude, il fut chargé par ses compatriotes d'apporter le tribut au roi de Moab, avec un certain nombre d'autres Israélites; car, selon les usages de l'Orient, il y avait un porteur pour chacun des présents offerts. Sur les bas-reliefs des palais assyriens, on voit de longues files de personnages venant, à la suite les uns des autres, déposer leur offrande aux pieds du puissant souverain de Ninive (fig. 179). Les choses durent se passer à peu près de la même manière à la cour d'Églon. Après la cérémonie, Aod aurait, selon l'hébreu, laissé partir ses compagnons et serait resté dans la ville ou même dans le palais; mais, d'après la Vulgate, il sortit avec eux de Jéricho, et ils allèrent ensemble jusqu'à Galgala. Là il les quitta, et revint seul à Jéricho pour mettre à exécution le plan qu'il méditait depuis longtemps. Il avait eu soin de placer sous ses habits, à son côté droit, où personne ne pouvait soupçonner la présence d'une arme, une dague qu'il avait fait fabriquer exprès: elle avait deux tranchants, et la garde n'était pas plus longue que la paume de la main. C'est avec cette arme cachée qu'il se présenta devant Églon. Il avait, disait-il, une communication à lui faire. Le roi fit sortir tout le monde pour l'entendre; Aod lui dit alors : « J'ai à vous transmettre une parole de Dieu. » A ces mots le roi se leva de son trône par respect; Aod profita de ce mouvement pour saisir sa dague de la main gauche et la lui enfonça dans le ventre avec tant de force, que la poignée même disparut dans la plaie et fut recouverte par la graisse, car Églon était fort obèse.

Cette action d'Aod, si blâmable qu'elle puisse paraître, ne saurait fournir un motif d'attaquer l'Écriture, qui se borne à rapporter le fait sans le louer ni le blâmer. En nous disant qu'Aod avait été suscité par le Seigneur pour délivrer les enfants d'Israël, elle indique bien qu'il avait reçu de Dieu sa mission; mais lui seul est responsable du moyen qu'il a choisi pour l'inaugurer. C'est même une chose remarquable que la phrase : « L'Esprit de Dieu fut en lui, le remplit, etc., » ne se lit pas au sujet d'Aod, tandis que nous la trouvons appliquée à tous les autres juges, sauf Abimélech, que Dieu n'avait pas choisi, et

la mort d'Églon fût seulement un épisode de cette lutte et le prélude de la bataille sanglante qui devait la terminer. Il serait facile de montrer par de nombreux faits analogues, celui de Mutius Scævola par exemple, combien les peuples de l'antiquité admiraient, loin de les blâmer, ces traits de bravoure, dans lesquels ils ne voyaient que l'audace intrépide au service d'un ardent patriotisme.

Aod, sans prendre le temps de retirer son arme, ferma à clef rapidement les portes de l'appartement, et s'enfuit « par la sortie de derrière ». Jud., III, 24. Ces derniers mots, rapprochés de ce qui est dit au ℣. 20, que le roi « était assis seul dans sa chambre d'été », nous font comprendre la facilité avec laquelle Aod put réussir dans une entreprise si hardie et s'échapper sans être vu de personne, parce qu'ils nous mettent en quelque sorte sous les yeux le plan du palais d'Églon. Les habitations offraient souvent, en Orient, une disposition particulière qu'on y retrouve encore fréquemment de nos jours. Elles se composaient de deux maisons : la principale, *dar* ou *bayit*, et, attenante à celle-là, une autre plus petite, mais ordinairement plus élevée d'un étage et qu'on appelle, aujourd'hui comme au temps des Juges, *'aliyâh*. On y donne l'hospitalité aux étrangers; le maître y trouve, en tout temps, un lieu tranquille pour s'occuper d'affaires ou s'y reposer et, en été, un séjour plus frais que la grande maison. Elle communique avec le *bayiṭ* par une porte intérieure et avec le dehors par une autre porte donnant sur un escalier extérieur, qui conduit à l'entrée principale ou bien même directement à la rue. C'est par cet escalier qu'Aod se sauva, après avoir fermé par dedans la porte de communication et par dehors la porte extérieure du *'aliyâh*, dans lequel gisait Églon.

Comme il l'avait prévu, les serviteurs du roi, pensant que leur maître avait lui-même fermé la porte, attendirent longtemps sans chercher à pénétrer chez lui; et lorsque, honteux enfin de cette longue attente, ils ouvrirent, ils le trouvèrent étendu mort par terre. Aod était déjà loin; le trouble dans lequel cet événement jeta les gens d'Églon servit à assurer encore mieux sa fuite. Il

s'en retourna par le même chemin jusqu'au point d'où il était revenu, aux environs de Galgala, et de là il se dirigea vers Seirath. Il fit aussitôt retentir la trompette de la délivrance dans les montagnes d'Éphraïm, et les enfants d'Israël, répondant à cet appel, vinrent se mettre sous ses ordres. « Suivez-moi, leur dit-il, car le Seigneur nous a livré entre les mains nos ennemis les Moabites. » Jud., III, 28. Il s'avança d'abord à la tête de son armée vers le Jourdain, dont il fit occuper les gués, afin d'ôter aux ennemis tout moyen d'échapper, et marcha ensuite contre eux. Pris ainsi à revers par les Israélites et déjà démoralisés par la mort de leur roi, les Moabites furent taillés en pièces, et ils périrent tous dans le combat, au nombre d'environ dix mille. Quatre-vingts ans de paix et de sécurité furent le résultat de l'« humiliante » défaite qu'Aod infligea en ce jour aux Moabites. Jud., III, 30.

E. Palis.

APADNO (hébreu : *'Apadnô*) désigne, d'après la Vulgate, une ville où Antiochus IV Épiphane devait « fixer sa tente, entre les mers, sur la montagne célèbre et sainte ». Dan., XI, 45. Les versions ont différemment compris ce mot. Les Septante l'omettent; Aquila et Théodotion en font un nom propre : Ἐφαδανῶ ou Ἀφαδανῶ; Symmaque traduit *'ohŏlê 'apadnô* par τὰς σκηνὰς τοῦ ἱπποστασίου αὐτοῦ, « les tentes de sa cavalerie » ou « de son écurie »; la *Peschito,* ne considérant que l'étymologie *paddan,* « plaine, pays plat, » sans tenir compte du suffixe possessif, met simplement : « dans la plaine. »

Les commentateurs sont également divisés. Les uns, voyant dans Apadno une ville, l'identifient avec une localité nommée Ἀπάδνας par Procope, *De ædificiis Justiniani,* II, 4, peut-être l'Ἀφαδάνω de Ptolémée, v, 18, située en Mésopotamie, au confluent de l'Euphrate et du Chaboras. Porphyre, cité et en même temps réfuté par saint Jérôme, *Comment. in Danielem,* t. XXV, col. 573, la place entre le Tigre et l'Euphrate. Dom Calmet, traduisant de même l'hébreu : *'Apadnô bên yammîm* par « Apadno ou Padan d'entre les deux mers », reconnaît ici « Padan d'entre les deux fleuves, ou *Padan Aram* ou *Aram Naharaïm,* qui signifient incontestablement la Mésopotamie; les fleuves du Tigre et de l'Euphrate sont assez grands pour être nommés des mers, surtout dans leurs débordements ». *Commentaire sur Daniel,* Paris, 1715, p. 735. On suppose encore qu'« Apadno entre les deux mers » désignerait la Parétacène, dans laquelle Quinte-Curce, v, 13, place la ville de *Tabès,* où mourut Antiochus IV. D'autres la cherchent en Palestine, non loin de Jérusalem ou auprès d'Emmaüs-Nicopolis. Cf. S. Jérôme, *In Dan.,* t. XXV, col. 574. Enfin, d'après M. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel,* Paris, 1891, t. II, part. II, p. 1426, Grätz a soutenu tout récemment que le mot *'apadnô* désigne la ville d'Apfadna en Élymaïde.

Avec le texte hébreu, tel que nous le possédons actuellement, il est impossible de faire un nom propre du mot qui nous occupe. Pour traduire : « Il fixera sa tente à Apadno, » il faudrait un suffixe possessif à *'ohŏlê,* et la préposition *be* devant Apadno; d'un autre côté, *'ohŏlê,* étant à l'état construit, indique que *'apadnô* est son complément. Aussi la plupart des exégètes anciens et modernes en font un nom commun. C'est, dit saint Jérôme, *In Dan.,* t. XXV, col. 574, un mot composé qui signifie θρόνου αὐτοῦ, « son trône; » et le sens est : « Il fixera sa tente et *son trône* entre les mers. » D'autres traduisent : « Il fixera les tentes de *son palais,* » expression employée par le prophète, probablement en souvenir des grandes tentes, semblables à des palais, en usage chez les rois orientaux. C'est donc entre ces deux sens que flotte *'apadnô.* Pour Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 1092, אֶפֶּדֶן, *appédén,* n'est autre chose que *péden* avec *aleph prosthétique,* et se rattache ainsi à la racine *pâdan,* d'où l'arabe فَدَّنَ, *faddan,* « construire en haut, » et فَدَن, *fadan,* « tour élevée, » en sorte que notre mot signifie « palais, citadelle ». Le syriaque ܐܦܕܢ, *ofadên,* a la même signification chez les auteurs profanes et chrétiens, et dans certains passages de la version biblique; I Par. XV, 1; Eccli., XXI, 5. Le Targum de Jonathan a rendu par אפדנה, *'apadnêh,* le mot *safrîrô,* un ἅπαξ λεγόμενον, c'est-à-dire, qui ne se rencontre qu'une seule fois dans l'Écriture, Jer., XLIII, 10. *Safrîrô,* dans la phrase du prophète, est certainement en parallélisme avec *kis'ô,* « son trône; » mais a-t-il ce sens précis? M. Fabre d'Envieu le croit : « Le *saprir* dont parle Jérémie, dit-il, était, en effet, un trône royal, splendide, que les rois chaldéens emmenaient avec eux, et sur lequel ils s'asseyaient pour juger les rebelles et pour recevoir les hommages, les adorations de leurs sujets, et aussi la soumission des vaincus. » *Daniel,* t. II, part. II, p. 1427. D'autres auteurs y voient simplement une annexe ou un ornement du siège royal, c'est-à-dire le tapis ou les draperies qui le recouvraient. On explique le mot *safrir* par l'assyrien *šaparu, supar-ruru,* « étendu, » « extentum vel expansum, ergo στρῶμα, stramentum. » J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam,* Paris, 1889, p. 492.

On peut rapprocher du terme hébreu *'apadnô* le mot *apadâna* écrit en caractères cunéiformes sur des monuments de Persépolis, et qui semble réunir les deux sens dont nous venons de parler. Il désigne, en effet, selon plusieurs savants, une « salle du trône » dans laquelle les rois de Perse donnaient leurs audiences solennelles. Cependant il reste encore des doutes sur cette expression. « Nous voyons bien, dit M. Perrot, que ce mot se lit sur des bases qui ont appartenu à une salle de ce genre; mais la seule étymologie qui en ait été présentée par un linguiste compétent, M. James Darmesteter, *Études iraniennes,* t. II, p. 133, ne suggère pas d'autre idée que celle de « bâtiment élevé sur une hauteur », et c'est avec ce même sens de « citadelle », de « palais », qu'il a passé du perse dans les langues sémitiques, en hébreu, en syriaque et en arabe. » *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1890, t. V, p. 664. Nous ne pouvons discuter ici l'origine du mot *apadânâ;* il nous suffit de retenir que les différents sens qui viennent d'être exposés conviennent parfaitement à *'apadnô,* dont l'idée générale peut se résumer dans celle de « pavillon royal ».

A. Legendre.

APAMÉE, contrée de la Syrie, que traversa Holopherne dans sa marche contre le peuple d'Israël. Judith, III, 14. Le texte latin seul la mentionne. C'est le territoire que Strabon, XVI, 10, édit. Didot, p. 640, désigne par ἡ Ἀπάμεια, ἡ Ἀπαμέων γῆ, et qui, outre la capitale de



180. — Monnaie d'Apamée de Syrie.

Tête laurée de Zeus. — ℞. ΑΠΑΜΕΩ[Ν] ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ. Un éléphant.

même nom, comprenait des villes telles que Larisse (Qala'at Seïdjar), Mégare et Apollonie. Voir en particulier la *Géographie de Strabon,* traduite du grec en français, Paris, 1805-1819, t. V, p. 206-208, avec les notes de Letronne. La ville principale s'appelait *Apamée sur l'Oronte* (fig. 180), pour la distinguer de plusieurs cités de ce nom, entre autres d'Apamée de Phrygie, dans le voisinage de laquelle une tradition fait arrêter l'arche de Noé. Le géographe grec

décrit en ces termes Apamée de Syrie : « C'est une ville très forte de presque tous les côtés. En effet, elle consiste en une colline parfaitement bien fortifiée, qui, s'élevant au milieu d'une plaine basse, est entourée presque entièrement par l'Oronte et par un grand lac, dont les débordements forment de vastes marais et d'immenses prairies qui nourrissent des bœufs et des chevaux : voilà ce qui rend la position d'Apamée si forte, et ce qui lui a valu le nom de *Chersonèse* (presqu'île). »

Cette description convient bien à *Qala'at el-Moudiq*, localité regardée généralement comme l'emplacement de l'ancienne Apamée, et située à quelque distance au nord-ouest de Hamah. Elle occupe le bord occidental de la grande plaine qui s'étend entre les pentes méridionales du massif montagneux où se trouve *El-Barah*, et les hauteurs que domine *Qala'at Seïdjar*. La colline sur laquelle elle est assise descend, à l'ouest, vers la vallée de l'Oronte (*Nahr el-Aci*) ; au sud et à l'est, elle est séparée du plateau voisin par une tranchée naturelle qui a dû servir de fossé à la ville ; vers le nord, ce fossé est en grande partie comblé. De la forteresse et de différents points environnants, la vue embrasse toutes les parties de l'horizon ; mais le plus beau panorama est du côté de l'ouest, où, par-dessus le fleuve, l'on aperçoit les flancs élevés et massifs des monts Ansariyéh.

Ce large plateau, élevé de cent mètres au-dessus de l'Oronte, est recouvert de ruines, qui rappellent l'antique importance d'Apamée. On y voit les restes d'une enceinte presque entièrement détruite, sauf la porte du nord, enfouie sous les décombres d'une tour. De cette porte partait la rue principale, longue d'environ quinze cents mètres, et bordée de chaque côté par une colonnade corinthienne, qui, de distance en distance, formait une petite cour rectangulaire. Des fûts brisés et d'une grande variété jonchent le sol. La forteresse ou acropole est située sur une colline isolée, dans la ligne occidentale des murailles ; elle contient un petit hameau dans son enceinte (fig. 181). Cf. Ed. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, p. 71-82.



181. — Vue d'Apamée de Syrie.

Primitivement appelée *Pharnaké*, cette ville reçut de Séleucus Nicator, qui la fortifia et l'agrandit, le nom d'Apamée, en l'honneur de sa femme Apame. « Elle reçut aussi des premiers Macédoniens le nom de *Pella*, parce qu'un grand nombre de ceux qui faisaient partie de l'expédition s'y fixèrent. » Strabon, XVI, 10. Séleucus Nicator en fit une sorte d'entrepôt de la vallée de l'Oronte, où l'on gardait ses éléphants, ses chevaux et les trésors de guerre. Tryphon Diodote, compétiteur des Séleucides, assiégé par Antiochus dans Dor (aujourd'hui *Tantoura*, sur la côte palestinienne, entre Césarée et le Carmel), parvint à s'échapper par mer et à se rendre à Orthosia, port de la Phénicie, entre Tripoli et l'embouchure de l'Eleuthère (*Nahr el-Kébîr*). I Mach., XV, 37. Josèphe, complétant le récit sacré, nous apprend que de là il gagna Apamée, sa patrie, où il fut ensuite pris et mis à mort. *Ant. jud.*, XIII, VII, 2. Pompée, quittant ses quartiers d'hiver, probablement auprès d'Antioche, et se dirigeant vers Damas, rasa la forteresse d'Apamée. *Ant. jud.*, XIV, III, 2. Les habitants de cette ville, comme ceux d'Antioche et de Sidon, montrèrent à l'égard des Juifs, pendant la guerre, des sentiments d'humanité que leur refusèrent d'autres cités, où ils furent jetés en prison et massacrés. *Bell. jud.*, II, XVIII, 5. Apamée est l'*Aspamia* du Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 304. Au temps des croisades, elle portait le nom de *Fâmiéh* ou *Fémie*.

A. LEGENDRE.

APELLE (Ἀπελλῆς), chrétien de Rome, salué par saint Paul, Rom., XVI, 10. L'Apôtre l'appelle τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ, c'est-à-dire « serviteur fidèle du Christ ». Origène a supposé sans fondement, *In Rom.*, XVI, 10, t. XIV, col. 1281, qu'Apelle était la même personne qu'Apollo. Act., XVIII, 24. Le fameux trait satirique d'Horace : *Credat Judæus Apella, non ego, Sat.* I, V, 100, montre que ce nom juif était bien connu à Rome. D'après la tradition, Apelle était un des soixante et douze disciples, et devint évêque de Smyrne ou d'Héraclée. J. A. Fabricius, *Salutaris Lux Evangelii*, in-4°, Hambourg, 1731, p. 115. Les Grecs l'honorent le 31 octobre. Le martyrologe romain marque sa fête le 22 avril et le 10 septembre.

APHÆRÉMA (Ἀφαίρεμα), une des trois toparchies, νομούς, détachées de la Samarie et ajoutées à la Judée par les rois de Syrie. I Mach., XI, 34. La Vulgate l'omet. Josèphe l'appelle Ἀφερειμά, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. C'est, selon toute vraisemblance, la forme grecque de l'hébreu *'Efraîn* (*Qeri*), *'Efrôn* (*Ketib*), II Par., XIII, 19, devenu plus tard, par un changement presque insensible, Ἐφραιμ, *Ephrem*, l'endroit où, peu de temps avant sa passion, Notre-Seigneur se retira, avec ses disciples. Joa., XI, 54. D'après Josèphe, cette ville d'*Éphraïm* était dans le voisinage de Béthel et tomba, comme elle, au pouvoir de Vespasien. *Bell. jud.*, IV, IX, 9. C'est bien celle qu'Eusèbe place à vingt milles au nord de Jérusalem ; il la nomme également Ἐφραίμ ou Ἐφραείμ. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 254, au mot Ἐφρών, et S. Jérôme, *Ephræa, Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 894. Elle est identique à l'*Ophéra* de Benjamin, Jos., XVIII, 23, que Robinson et plusieurs auteurs, après lui, reconnaissent dans le village actuel de *Thayebéh*, au nord-est de *Beitin* (Bethel). *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 447 ; V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 47. Pour la description, voir ÉPHREM et OPHÉRA, et cf. APHRA, col. 736.

A. LEGENDRE.

APHARA (hébreu : *Haffârâh* ou *Happârâh*, avec l'article défini ; Septante : Φαρά), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée une seule fois dans la Sainte Écriture. Jos., XVIII, 23. Elle appartient au premier groupe, qui, dans l'énumération de Josué, représente les parties orientale et septentrionale de la tribu. Jos., XVIII, 21-24. On trouve dans l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 222, une ville nommée Ἀφρά, que saint Jérôme, complétant une lacune d'Eusèbe, place à cinq milles à l'est de Béthel, et qu'il identifie avec le village d'*Efrem* ou *Effrem*. *Liber de situ et nominibus loc. heb.*, t. XXIII, col. 872. Ces indications conviennent mieux, croyons-nous, à Ophéra (hébreu : *'Ofrâh*), qui suit immédiatement Aphara, et que plusieurs auteurs sont portés à reconnaître dans le village actuel de Thayebéh, à l'est-nord-est de Beitin ou Béthel. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 447 ; V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 47.

Aphara se retrouve aujourd'hui dans *Khirbet Tell el-Fârah*, près de l'Ouadi Fârah, qui, au sud-est de Béthel et de Moukhmas, se joint à l'Ouadi Soueinit pour entrer dans l'Ouadi el-Kelt. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. L'identité de nom et la position conforme aux données de l'Écriture peuvent faire regarder comme certaine cette identification, proposée d'abord par Robinson, *ouv. cité*, t. I, p. 439, note 1 ; acceptée par van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 338 ; admise par V. Guérin, *ouv. cité*, p. 72, et par les auteurs anglais, G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 141. On ne saurait y opposer la différence de racine et de signification entre les deux mots hébreu et arabe (*Fârâh*, hébreu : « génisse ; » arabe : « souris, ») car les noms modernes se rattachent plus souvent aux anciens par le son que par le sens.

La colline de *Tell el-Fârah*, dit M. V. Guérin, *ouv. cité*, p. 72, « domine d'une centaine de mètres la vallée au milieu de laquelle elle s'élève, et elle est elle-même commandée par plusieurs montagnes voisines. Son sommet, divisé en deux parties par une petite dépression centrale, est couvert de menus matériaux appartenant à des habitations complètement rasées. Au bas du *tell*, vers l'ouest, près du confluent de l'Oued Soueinit et de l'Oued el-Fârah, je remarque les débris de plusieurs constructions, entre autres d'un aqueduc, dont je suis les traces jusqu'à son origine, en remontant, l'espace de quatre cent soixante pas, à l'ouest, les bords de l'Oued el-Fârah. Le lit de ce torrent est rempli de roseaux gigantesques et de magnifiques touffes d'agnus castus. Bientôt j'arrive à une source très abondante, qui tombe en cascade et dont les eaux étaient autrefois en partie dérivées dans le canal de l'aqueduc que je viens de mentionner. L'*oued* est, en cet endroit, resserré entre deux énormes masses de rochers, qui se dressent, presque verticalement, à une très grande hauteur. Les parois sont percées, à différents étages, d'un certain nombre de grottes artificielles... Rien de plus austère et de plus saisissant que cette gorge sauvage, où l'on n'entend que les cris des oiseaux de proie qui ont élu domicile dans ces cavernes, depuis longtemps abandonnées, et dont la source solitaire est, vers le soir, le rendez-vous des bêtes fauves qui hantent les montagnes voisines. »

A. LEGENDRE.

APHARSACHÉENS (chaldéen : *'Ăfarsekâïê'* ; Septante : Ἀφαρσαχαῖοι ; Vulgate : *Apharsachæi* et *Arphasachæi*), captifs transplantés par les Assyriens dans l'ancien royaume d'Israël, mentionnés dans I Esdr., V, 6 ; VI, 6, comme hostiles au rétablissement des Juifs dans leur patrie et à la reconstruction du temple de Jérusalem, et signataires d'une lettre adressée dans ce but à Darius. On les confond assez souvent avec les Apharsatachéens mentionnés I Esdr., IV, 9 : ces deux noms ne différant que par l'addition ou la suppression d'un ת, *thav*, et d'un *patach* ou *a* bref, il est possible que ces signes soient tombés ou aient été ajoutés par l'inadvertance des copistes. Clair, *Esdras et Néhémie*, sur I Esdr., V, 6, dans la Bible de Lethielleux, 1882, p. 30 ; Kitto, *Biblical Cyclopædia*, t. I, p. 163 ; Eb. Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. I, p. 69. En soi, la suppression serait plus probable que l'addition ; cependant il faut noter que le mot Apharsatachéens ne se trouve qu'une fois dans la Bible, tandis que l'autre y est répété deux fois (et même dans notre Vulgate, par une faute de copiste évidente sous deux formes légèrement différentes, Arphasachéens dans la lettre à Darius, et Apharsachéens dans la réponse). Du reste, rien n'oblige à confondre les deux noms : les circonstances sont différentes, la première lettre, signée par les Apharsatachéens, Dinéens, etc., I Esdr., IV, 10, est adressée à Artaxerxès ; celle des Apharsachéens l'est à Darius.

H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 239, ayant fait des Apharsatachéens une tribu élamite, les Hafar-Sittacéniens, fait de même des Apharsachéens les Hafar-Saces ; il est suivi par Rœdiger dans le supplément à Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ, Addenda*, p. 107. Mais, outre que c'est couper ces deux noms bibliques d'une façon arbitraire, les inscriptions cunéiformes contemporaines ne nous présentent jamais les noms ainsi combinés, et eux-mêmes se nomment toujours *Aibir* dans leurs inscriptions de Mal-amir. — Delitzsch (dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 64, note) voit avec plus de vraisemblance dans ces deux noms les localités mèdes de *Partakka* et *Partukka*, soumises toutes deux à l'Assyrie sous le règne d'Asarhaddon, dont la situation doit correspondre à la Parétacène des anciens. Voir APHARSATA-

chéens. Ces deux localités voisines eurent naturellement le même sort; transplantées en Samarie par Asénaphar ou Asarhaddon, elles se confondirent avec les néo-Samaritains et restèrent en hostilité avec les Juifs. E. Pannier.

APHARSATACHÉENS (chaldéen : *'Ăfarsatkâiê'* ; Septante : Ἀφαρσαθαχαῖοι ; Vulgate : *Apharsathachæi*), captifs transportés dans le royaume d'Israël lors de la seconde colonisation opérée par Asénaphar, c'est-à-dire Asarhaddon, ou, suivant quelques assyriologues, son fils et successeur Assurbanipal. (Voir ces noms.) Ils tâchèrent d'empêcher la reconstruction du temple de Jérusalem. I Esdr., iv, 10. Quelques auteurs les confondent avec les Apharsachéens mentionnés par I Esdr., v, 6; vi, 6, comme signataires d'un rapport adressé à Darius au sujet de la même entreprise; ces deux noms ne différant, en effet, que par l'addition ou l'omission d'un *thav* et d'un *vatach* ou *a* bref dans les points-voyelles, il est possible que ces signes soient tombés ou aient été ajoutés par l'inadvertance des copistes. Dom Calmet, *Commentaire littéral*, sur I Esdr., iv, 10, 1722, p. 32; Clair, *Esdras et Néhémie*, dans la Bible de Lethielleux, sur I Esdr., iv, 10, 1882, p. 25; Keil et Delitzsch, *Biblischer Commentar*, Th. v, *Chronik, Esra*, sur I Esdr., iv, 10, Leipzig, 1870, p. 437; Kitto, *Biblical Cyclopædia*, au mot *Apharsachites*, t. i, p. 163; Eb. Schrader dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, t. i, p. 69, etc.

Les Apharsatachéens paraissent originaires de l'Élam ou plutôt de la Médie. Leur rapprochement des Susanéchéens et des Élamites dans le texte d'Esdras a fait penser que c'est une tribu élamite (A. H. Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. iii, part. ii, *The Language of the cuneiform Inscriptions of Elam and Media*, p. 468); de plus, dans la langue élamitique, sur laquelle les inscriptions cunéiformes jettent déjà quelque jour, la désinence *ak* ou *(a)-ka* se remarque dans les appellations géographiques et sert à la dérivation des adjectifs : *šušinak, susunka*, Susien ou de Susiane. A. H. Sayce, *ibid.*, p. 478, 479 et passim; J. Oppert, *Les Inscriptions en langue susienne*, p. 179, dans les *Mémoires des congrès des Orientalistes*, Paris, 1873; et du même, *Susian texts*, dans les *Records of the Past*, 1re série, t. vii, p. 81. — Les inscriptions d'Asarhaddon, que nous ne possédons pas complètes d'ailleurs, ne mentionnent pas de guerre en Élam; mais Sennachérib, son prédécesseur, fut en lutte avec les Élamites alliés aux Babyloniens durant la plus grande partie de son règne; il remporta sur eux de grands succès et leur fit de nombreux prisonniers. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 215, 221-223; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. ii, p. 102-105, 106-111; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, pl. 37, col. 19; pl. 41, col. v, l. 5-85 et passim. Ces prisonniers de Sennachérib, auxquels vinrent s'adjoindre ceux que fit à son tour Asarhaddon dans les régions voisines (681-668), auraient formé le contingent de cette deuxième déportation en Israël. Mais la difficulté est de trouver dans le pays d'Élam un nom géographique se rapprochant de celui des Apharsatachéens; en prenant la désignation d'Élam au sens large, c'est-à-dire en y comprenant la Susiane et les provinces que les textes assyriens y rattachent, parce qu'en effet à l'époque de leur rédaction tous ces pays appartenaient au même souverain, on reconnaît dans les inscriptions susiennes un district voisin de la Médie et nommé *Ḫabirdi*; les inscriptions cunéiformes trouvées dans cette localité même donnent la forme *Aibir*, le pays des Amardes des anciens, le plateau de Mal-Amir actuel; sous ces mêmes noms *Ḫapirti, Ḫapirtip*, les inscriptions médiques désignent même l'Élam dans toute son étendue. Il se peut que les victoires des monarques assyriens sur les troupes élamites aient mis à leur disposition des prisonniers du pays d'Aibir; mais il y a trop de différence entre ce nom et celui qu'on trouve dans I Esdras. — H. Rawlinson fait des Apharsatachéens les Aibir ou « Hafar-Sittacéniens » ou de la Sittacène; mais, outre que c'est pratiquer dans le texte une coupure arbitraire, il faut bien reconnaître qu'aucune inscription ne permet la jonction de ces deux noms propres. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. xv, p. 239; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. iv, p. 261; Rœdiger dans Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, supplément, p. 107. Voir aussi sur les Ḫabirdip : Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. ii, p. 487 et suiv.; Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 15, 16 et 236; Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. iii, part. ii, p. 468 et suiv.; Amiaud, *Cyrus, roi de Perse*, p. 253-254, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, sect. philol., fascicule 73, *Mélanges Renier*.

Fr. Delitzsch (*Daniel*, p. ix, et dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. ii, p. 64, note) préfère avec raison y voir des tribus mèdes soumises par Asarhaddon lui-même : les (A)-pharsatachéens seraient les habitants de *Partakka*, comme les (A)-pharsachéens et les (A)-pharséens seraient ceux de *Partukka* et ceux du *Parsua*, autres localités médiques. Du reste la Médie confinait à l'Élam, et la langue des inscriptions médiques ne diffère que peu de celle des inscriptions élamites. Quant à la transcription de ces noms en chaldéen, le *p* du syllabaire cunéiforme correspond au double emploi du *phé* hébreu ou chaldéen, *p* et *f*; l'addition de l'*aleph* prosthétique ne peut pas surprendre, car les Mèdes se nomment indistinctement aussi dans les inscriptions assyriennes *Madâ* ou *Amadâ*, et les géographes anciens nous ont conservé côte à côte les deux formes Μάρδοι et Ἄμαρδοι, Strabon, xv, 3 et viii, 8, édit. Didot, p. 619 et 440. Asarhaddon, dans ses inscriptions, mentionne en effet ses conquêtes dans les districts de Partoukka, Partakka et autres circonvoisins. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, pl. 46, col. iv, l. 8-38; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 244; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. ii, p. 132; voir aussi Fr. Lenormant, *ibid.*, t. ii, p. i, p. 489-490; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 175, note. Cette dernière opinion ne diffère donc pas beaucoup de l'ancienne, qui faisait des Apharsatachéens les habitants de la Paretacène ou des Scytho-Mèdes. Dom Calmet, *Comment. littér.* in IV Reg., xvii, 24, 1722, p. 193.

Asarhaddon nous renseigne aussi sur le sort qu'il réservait à ses prisonniers; il transplanta dans le *mat Ḫatti*, qui embrassait la Phénicie, Chanaan, la Syrie, dont il avait au préalable enlevé les habitants révoltés, « les hommes des montagnes conquis par son arc, et ceux de la mer du Levant, » c'est-à-dire les riverains du golfe Persique, et les montagnards des diverses chaînes du Zagros qui ferment à l'est le bassin du Tigre. Or ces expressions conviennent aux Élamites et aux Mèdes; à ce point que Eb. Schrader, après avoir révoqué en doute cette deuxième colonisation de la Samarie par Asarhaddon, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1867, p. 497 et suiv., l'admet sans hésiter dès la première édition de ses *Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872, p. 244. Voir aussi Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. ii, p. 62 et 63, note; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 241; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. ii, p. 126-127; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, pl. 45, col. i, l. 24-34.

La suite de l'histoire des Apharsatachéens nous est connue par la Bible; mélangés aux déportés de la première colonisation et aux débris israélites épargnés par le vainqueur, ils partagèrent leurs sentiments de jalousie contre les Juifs, et aussi leur religion où le culte du vrai Dieu s'alliait avec celui de leurs idoles nationales. Zorobabel ayant repoussé leur concours pour la reconstruction du temple de Jérusalem, ils la firent interrompre

par leurs intrigues, de sorte que l'entreprise ne put s'achever que sous le règne de Darius. E. Pannier.

APHARSÉENS (chaldéen : *'Ăfarsâïê'*; Septante : Ἀφαρσαῖοι; Vulgate : *Apharsæi*), tribus transplantées dans le royaume d'Israël, avec les Apharsatachéens, etc., lors de la seconde colonisation opérée par Asénaphar, c'est-à-dire Asarhaddon, ou même, suivant quelques auteurs comme Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 329; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. II, p. 65, par son fils et successeur Assurbanipal. Voir Asarhaddon, Assurbanipal. Tous ces déportés tâchèrent d'empêcher la reconstruction du temple de Jérusalem. I Esdr., IV, 9, 10. — La plupart des commentateurs, trompés par la ressemblance des noms, ont fait des Apharséens une tribu perse : ainsi dom Calmet, *Comm. litt.* in IV Reg., XVII, 24; Smith, *Dictionary of the Bible, Apharsathchites,* t. I, p. 78; Rœdiger, dans le supplément à Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ, Addenda,* p. 107. Il est certain que la patrie de ces tribus était, non pas la Perse, située au sud de la Médie et au sud-est de l'Élam, mais un district du nord de la Médie correspondant à l'Atropatène méridionale et à la Sagartie Médique, jusque vers les Champs Niséens, et nommé *Parsua* ou *Parsuas* dans les inscriptions cunéiformes. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, p. I, p. 526; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 173; Fr. Delitzsch, dans Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* et note (où Schrader se rangerait peut-être à l'opinion de Delitzsch, s'il n'en était empêché par l'identification d'Asénaphar avec Assurbanipal; mais de graves raisons empruntées aux textes soit bibliques, soit assyriens, nous paraissent justement établir qu'Asénaphar est Asarhaddon, et non Assurbanipal). Les monarques assyriens, loin d'avoir conquis la Perse, ne la mentionnent même pas dans leurs inscriptions. Au contraire, le pays de Parsoua fut souvent ravagé et conquis par les prédécesseurs d'Asarhaddon; Sennachérib, son père, défit même à Haloulê (vers 690) toute une armée de Babyloniens et d'Élamites, auxquels étaient venues se joindre les troupes du Parsoua. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 41, l. 5-85; pl. 43, l. 44; pl. 44, l. 55; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 222 et 232; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 106-107. Dans le peu d'inscriptions qui nous restent de lui, Asarhaddon ne mentionne pas le Parsoua, mais le Patousarra et d'autres districts voisins en Médie, dont il déporta les habitants. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 46, col. IV, l. 8-37; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 244; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 132-135. Il est possible qu'une partie des régions environnantes ait éprouvé le même sort sans que les inscriptions en parlent explicitement; ou bien le roi de Ninive aura joint aux convois de déportés provenant de ses propres conquêtes ceux qui provenaient des campagnes de son père, pour les faire conduire ensemble en Samarie. — D'après Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, p. 527; A. Amiaud, *Cyrus, roi de Perse,* p. 255, dans les *Mélanges Renier,* 73e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études,* sect. philol. et histor.; H. H. Howorth dans *The Academy,* 5 mars 1892, p. 231, les *Parsua,* épargnés par les rois assyriens, auraient commencé à émigrer vers le sud et donné aux régions par eux conquises leur appellation nationale, *Parsu* des textes achéménides, la Perse.

La transcription du nom assyrien en chaldéen ne souffre aucune difficulté, le *p* des caractères syllabiques assyriens correspond au double emploi du *phé* hébreu (*p* et *f*); quant à l'addition de l'*aleph* prosthétique, les inscriptions cunéiformes elles-mêmes nous donnent pour la Médie les formes *Madâ* et *Amadâ,* Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 173, note; Strabon nous a conservé côte à côte les deux noms Μάρδοι et Ἄμαρδοι, XV, 3 et VIII, 8, édit. Didot, p. 619 et 440.

Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, part. I, p. 487, note, préfère voir dans les Apharséens les *Habirti* ou *Hapirtip* des inscriptions médiques, élamites et susiennes. Mais dans les textes médiques ce mot a une signification trop étendue, car il est transcrit en babylonien dans l'inscription trilingue de Béhistoun (perse, mède, babylonien) par le terme *Num-a* ou *'Elam-a,* ou même phonétiquement *'E-lam-mat* (*The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. 39, l. 30 et 41), c'est-à-dire l'Élam y compris la Susiane. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* p. 120-121, et *ibid.,* lexique, p. 236. Or les Élamites et les Susiens sont précisément nommés plus loin dans l'énumération de I Esdr., IV, 9; on ne peut pas supposer qu'ils y prennent place deux fois sous des noms différents. Au sens restreint, il désigne une portion de l'Élam voisine de la Médie, habitée par les Mardes ou Amardes de Strabon, d'Arrien et d'Hérodote, la région actuelle de Mal-amir. A la vérité, il pouvait y avoir de ces Mardes d'Élam parmi les déportés en Samarie; car Sennachérib, père d'Asarhaddon, avait vaincu à plusieurs reprises les troupes élamites. Voir Apharsatachéens. Mais la forme originale de ce nom, telle qu'elle ressort précisément des inscriptions cunéiformes de Mal-amir, est *Aipir* ou *Aibir,* d'où il paraît difficile d'obtenir la forme chaldéenne d'Esdras *'Afarsâïê.* J. Oppert, *ibid.,* p. 15, 16, 236; A. H. Sayce, *The language of the cuneiform Inscriptions of Elam and Media,* p. 468, 472 et passim, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. VIII, part. II.

Les captifs provenant des régions orientales, telles que l'Élam et la Médie, furent ensuite déportés en Syrie, y compris Chanaan et la Phénicie; voir col. 724. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 45, col. 1, l. 24-34; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 241; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 124-127; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 258-261; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. II, p. 61-62. Dans d'autres inscriptions déjà citées, il mentionne tout spécialement des tribus mèdes, comme ayant été par lui arrachées à leur pays. La suite de leur histoire est la même que celle des Apharsatachéens, col. 724-725. E. Pannier.

APHEC, APHÉCA, hébreu : *'Ăfêq, 'Ăfêqâh, 'Ăfiq,* « place forte; » Septante : Ἀφέκ, Ἀφεκά, Ὀφέκ, Φακουά, nom de plusieurs villes de Palestine, dont les unes sont rendues dans la Vulgate par Aphec, les autres par Aphéca.

1. APHEC (hébreu : *'Ăfêq;* Septante : Ὀφὲκ τῆς Ἀρώκ), cité chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 18. Il est difficile d'en déterminer exactement la situation, parce que, dans l'énumération de l'auteur sacré, les villes qui la précèdent, Taphua et Opher, aussi bien que celle qui la suit, Saron, se refusent elles-mêmes à toute identification certaine. Une première question se présente à nous : Appartenait-elle au midi ou au nord de Chanaan? La réponse est dans cette remarque de Keil, basée sur le contexte, et très juste, à notre avis : à partir du ỷ. 10, Josué énumère les villes royales dont la conquête est spécialement racontée au chap. X, et il y joint, ỷ. 13, 15, 16, celles dont il se rendit maître pendant la guerre contre les Chananéens du sud, X, 28-43. Suivant le même ordre dans la seconde partie de l'énumération, il donne en première ligne, ỷ. 19-20, les villes capitales des rois alliés du nord, conformément au récit du chap. XI; puis il y rattache celles qui furent prises dans cette guerre, et qui ne sont pas expressément nommées. Les deux parties de l'énumération correspondent ainsi au double récit qui vient d'être fait dans les chapitres précédents. Nous sommes donc en droit de conclure que les quatre villes

des ỷ. 17 et 18 sont de celles qui furent conquises dans l'expédition contre le roi de Jérusalem et ses alliés, et par conséquent doivent être cherchées, non, comme le font plusieurs auteurs, dans le nord, mais bien dans le sud de Chanaan. Cf. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 98-99.

Poursuivant notre calcul, nous pouvons préciser encore davantage l'emplacement approximatif d'Aphec, au moyen de Taphua et de Saron, quelle que soit l'obscurité qui les enveloppe elles-mêmes. Taphua (hébreu : *Tappûah*) doit être identique à la ville de même nom qui est mentionnée dans la tribu de Juda. Jos., xv, 34. Or cette dernière se trouvait « dans la plaine », et fait partie d'un groupe où plusieurs noms sont facilement identifiés : Estaol (*Achou'a*), Saréa (*Sara'a*), Zanoé (*Zânou'a*), Jérimoth (*Yarmouk*), etc. Elle appartenait donc à la région nord-ouest de la tribu, et M. V. Guérin, par une conjecture fondée sur l'ensemble de ces rapprochements, propose de la reconnaître dans le *Khirbet Khreichoum. Description de la Palestine, Judée*, t. II, p. 28. Une conjecture semblable nous permettrait peut-être de placer Aphec aux ruines de *Belled el-Foka*, que Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 403, et les auteurs de la carte anglaise, feuille 14, donnent comme le site probable d'Aphec 3. Nous nous gardons cependant d'appuyer cette hypothèse sur le mot *Foka;* il pourrait sembler rappeler Aphec, mais c'est un simple adjectif qui, en arabe, signifie « supérieur » ou « d'en haut », et qui détermine plus d'un nom actuel dans la Palestine : par exemple, *Beit'Our el-Fôka*, « Béthoron supérieur, » par opposition à *Beit'Our et-Tahta*, « Béthoron inférieur. » D'un autre côté, Saron, Jos., XII, 18, pourrait être le village de Sarona, dans la plaine du même nom, auprès de Jaffa, marquant, vers le nord-ouest, la limite des villes énumérées du ỷ. 9 au ỷ. 18. Si *Belled el-Foka* paraît trop éloigné de ce point. nous indiquerons le *Khirbet Merdj el-Fikiéh*, sur la route de Ramléh à Jérusalem, dont le nom et la position peuvent également convenir à la cité chananéenne.

D'après ce que nous venons de dire, cette ville ne saurait être confondue avec l'Aphéca de Jos., xv, 53, qui, mentionnée entre Beththaphua et Hébron, se trouvait « dans la montagne de Juda ». Jos., xv, 48. Voir Aphéca 2. Était-elle identique à l'Aphec de I Reg., IV, 1? Voir Aphec 3. A. Legendre.

2. **APHEC** (hébreu : *'Ăfêq*, Jos., XIX, 30; *'Ăfîq*, Jud., I, 31; Septante : Ἀφέκ, Jos., XIX, 30; omis, Jud., I, 31), ville de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 30, dont les Chananéens ne furent pas chassés, Jud., I, 31. Citée entre Amma et Rohob, elle est jusqu'ici restée inconnue. Certains auteurs l'assimilent à l'Aphéca de Jos., XIII, 4, limite septentrionale de la Terre Sainte, l'Ἄφακά des Grecs, l'*Afka* du Liban. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, Leipzig, 1874, p. 158; Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 69; Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 140. Voir Aphéca 1. Cette opinion nous semble sujette à plus d'une difficulté. Examinons d'abord la place qu'occupe Aphec dans l'énumération des villes de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 24-30. L'auteur sacré, qui suit toujours un ordre méthodique, après avoir successivement parcouru le centre, le sud et l'est, se dirige vers le nord par Cana et Sidon; puis il redescend vers Tyr jusqu'à Achzib (*Ez-Zib*), pour finir par une ligne qui, partant de *Râs en-Naqoura*, s'étend vers la tribu de Nephthali avec Amma (*'Alma ech-Chaoub*, ou même, si l'on veut, *Khirbet 'Amméh;* voir Amma 1) et Rohob (peut-être *Tell er-Rahib*). Voir la carte de la tribu d'Aser. C'est donc dans cette dernière région que devrait se trouver notre ville.

Ensuite l'identification, tantôt certaine, tantôt probable, des différents noms, ne nous transporte pas au delà du Léontès, *Nahr el-Qasmiyéh* ou « fleuve de la séparation ». Quelques auteurs, nous le savons, placeraient volontiers Amma à *Kefr Ammeih*, dans le Liban, au sud d'*Hammana*, dans le Djourd, et Rohob à *Hûb*, au nord-est de Djébaïl; mais, outre le caractère très hypothétique de cette assimilation, ce serait isoler complètement ces villes du reste de la tribu, et les jeter sans raison en plein territoire phénicien.

Nous croyons donc que si, en droit, c'est-à-dire en vertu d'une promesse divine dont l'entier accomplissement ne fut que momentané, les frontières de la Terre Sainte s'étendirent jusqu'à l'Afka du Liban, de fait elles n'atteignirent pas cette limite. Voilà pourquoi nous pensons qu'on peut identifier avec cette ville l'Aphéca de Jos., XIII, 4, mais nous hésitons à y reconnaître l'Aphec de la tribu d'Aser. A. Legendre.

3. **APHEC** (hébreu : *'Ăfêq;* Septante : Ἀφέκ), ville où étaient campés les Philistins au moment du fatal combat pendant lequel l'arche d'alliance fut prise et les fils d'Héli tués. I Reg., IV, 1. Nous sommes ici en présence d'un problème topographique des plus difficiles, parce qu'il renferme trop d'inconnues.

Aphec se trouvait auprès d'Ében-Ézér, « la Pierre du Secours, » I Reg., IV, 1, c'est-à-dire près de l'endroit où, vingt ans plus tard, Samuel éleva une pierre commémorative, pour rappeler la victoire miraculeuse qu'il venait de remporter sur les mêmes ennemis, les Philistins. I Reg., VII, 12. Ce monument fut placé « entre Maspha et Sen ». Sen (hébreu : *Hassên*, « la dent ») semble indiquer ou un rocher pointu, ou une localité située sur une sorte de pic : sa position est incertaine. Maspha est une localité de la tribu de Benjamin. Robinson l'identifie avec le village actuel de *Néby-Samouïl*, au nord-ouest de Jérusalem; *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 460; et M. Guérin avec *Cha'fath*, situé plus bas, directement au nord de la ville sainte. *Description de la Palestine, Judée*, t. I, p. 395. L'un ou l'autre de ces deux sites, d'ailleurs très rapprochés, représente l'un des extrêmes; mais, l'autre restant indéterminé, il devient difficile de fixer le point intermédiaire, Ében-Ézér. Les deux principales opinions sur ce sujet sont les suivantes.

Conder et Clermont-Ganneau placent Ében-Ézér à *Deir Abân*, trois milles (environ cinq kilomètres) à l'est d'*Aïn Chems*, l'ancienne Bethsamès, dans la région nord-ouest de la tribu de Juda. Deir Abân, « le couvent de la Pierre, » rappellerait la première partie du nom ancien, et la situation serait en conformité avec l'ensemble des faits racontés I Reg., IV, V, VI, VII. Dans ce cas, Aphec serait probablement *Belled el-Foka*, à environ six kilomètres au sud-ouest de Deir Abân, et se confondrait ainsi avec la cité chananéenne de Jos., XII, 18. Voir Aphec 1. Le combat aurait donc eu lieu sur les confins du pays des Philistins. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1876, p. 149; 1877, p. 154-156. Cette opinion présente plusieurs difficultés que nous ne pouvons exposer ici; voir Ében-Ézér : une des plus grandes est la distance qui sépare Deir Abân de Silo. Il n'y a pas moins de quarante-huit kilomètres entre les deux endroits, et cependant le messager qui porta à Héli la nouvelle du désastre arriva « le jour même », c'est-à-dire le soir de la bataille. I Reg., IV, 12 Comme il ne partit pas avant la fin du combat, ỷ. 16, 17, et qu'il était à Silo avant la nuit, ỷ. 13, on peut regarder le chemin comme trop considérable, même pour un bon coureur.

La seconde opinion, soutenue par W. F. Birch et Thomas Chaplin, place le champ de bataille dans la tribu de Benjamin. Pour eux, Maspha est *Néby-Samouïl*, et Sen est *Deir Yesin*, cinq kilomètres plus bas, vers le sud, nom qui répond exactement au *Beth-iasan* des versions syriaque et arabe. Ébén-Ézér est, pour le premier, *Khirbet Samouïl*, à 1600 mètres au sud de Néby-Samouïl, et, pour le second, *Beit Iksa*, un peu plus bas : tous deux reconnaissent Aphec dans *Kŭstŭl* ou *Kasthoul*, localité située

au sud-ouest des précédentes et au nord-ouest de Deir Yesin. L'hébreu אֲפֵק, *'Ăfêq,* signifie « forteresse », et l'arabe قسطل, *kŭstŭl,* semble dériver d'un ancien *castellum* construit par les Romains. Le village, composé de quelques maisons seulement, est sur une hauteur d'où la vue est très étendue et d'où l'on aperçoit distinctement la mer. Le long des flancs de la montagne, on remarque encore les traces d'une voie antique. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1881, p. 100-101; 1882, p. 262-264; 1888, p. 263-265.

Cette hypothèse évidemment n'est pas exempte de toute difficulté, mais M. Chaplin, *ouv. cité,* 1888, p. 263-265, montre bien comment les différents points de cette topographie s'adaptent d'une façon naturelle au récit biblique. I Reg., IV et VII. De son exposé nous ne retenons que ce qui concerne Aphec. Pendant que les Hébreux occupaient la colline de Beit Iksa, entourée de vallées profondes, les Philistins trouvaient dans celle de *Kŭstŭl* une position sûre et parfaitement appropriée pour leur servir de point d'attaque. Au nord s'étend un large plateau qui, encore environné par les restes d'un rempart de grandes pierres, semble avoir été utilisé comme camp dans les temps anciens. De là, ne pouvant se lancer directement sur les Hébreux défendus par la vallée comme par un fossé naturel, ils pouvaient marcher en toute sécurité vers le nord, passer par le village actuel de *Beit Sourik,* puis, une fois arrivés à *Biddou,* faire un mouvement tournant vers la droite pour fondre sur Maspha, le centre du gouvernement à cette époque, ou sur un ennemi retranché à Beit Iksa. De ce dernier point, il était facile à un coureur agile d'aller, en quatre heures à peu près, porter à Silo, après la défaite et la perte de l'arche, la triste nouvelle qui devait causer la mort du grand prêtre. A. LEGENDRE.

4. **APHEC** (hébreu : *'Ăfêqâh;* Septante : Ἀφέκ), ville où étaient campés les Philistins avant le combat qui occasionna la défaite et la mort de Saül. I Reg., XXIX, 1. Quelques auteurs sont tentés de l'assimiler à la précédente, I Reg., IV, 1; mais comme, au chap. XXVIII, 4, le récit sacré nous montre les ennemis d'Israël déjà établis à Sunam, au pied sud-ouest du petit Hermon, il faut voir alors dans le chap. XXIX un épisode intercalé et racontant des événements qui se seraient passés pendant la marche des Philistins vers la plaine d'Esdrelon. Calmet, *Commentaire sur le premier livre des Rois,* Paris, 1711, p. 331; Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 78.

Un plus grand nombre d'exégètes la distinguent d'Aphec 3. Eusèbe et saint Jérôme la placent « près d'Endor de Jezraël, où combattit Saül ». *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 97, 226. C'est la reproduction de l'interprétation inexacte des Septante, qui, I Reg., XXIX, 1, ont traduit *bâ'ain,* « près de la fontaine, » par Ἀενδώρ. Il ne s'agit pas ici de cet endroit. Pour mieux fixer, d'ailleurs, l'emplacement que nous cherchons, rappelons les principaux mouvements des deux armées ennemies. Les Philistins, « rassemblant leurs troupes et se préparant à la guerre, viennent camper à Sunam, » I Reg., XXVIII, 1, 4, c'est-à-dire au village actuel de *Soulam,* sur la pente sud-ouest du Djébel Dahy. Saül, de son côté, s'établit, avec les armées d'Israël, sur le mont Gelboé, I Reg., XXVIII, 4, d'où il contemple avec frayeur les forces ennemies, ℣. 5. Les Philistins, retranchés d'abord au pied de la montagne, reviennent vers la plaine, à Aphec, où ils pourront développer plus facilement leur cavalerie et leurs chariots. En même temps, les Hébreux prennent position « auprès de la fontaine qui était à Jezraël, » I Reg., XXIX, 1, 2, c'est-à-dire l'*Aïn el-Maïtéh,* ou, plus probablement, l'*Aïn-Djaloud,* suivant M. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* t. I, p. 309. Enfin les Philistins « montent à Jezraël, » I Reg., XXIX, 11, la *Zera'in* actuelle, à l'extrémité nord-ouest du mont Gelboé. C'est là que se passe le combat, là que les Israélites sont vaincus, et que Saül, après avoir vu périr ses fils, blessé et pressé par l'ennemi, se jette sur son glaive pour se donner la mort. I Reg., XXXI, 1-6. Voir la carte de la tribu d'ISSACHAR.

D'après cet exposé, Aphec devait se trouver dans la plaine d'Esdrelon, à l'ouest de Sunam et au nord-ouest de Jezraël. Or le village qui, par sa position, répond le mieux à ces données topographiques, est celui d'*'Afouléh,* situé sur une éminence qui domine un peu la plaine. Certaines traditions du moyen âge plaçaient là les ruines de notre ville, et M. V. Guérin donne cette opinion comme vraisemblable. *Description de la Palestine, Galilée,* t. I, p. 109-110. Tel est aussi le sentiment de Van de Velde. *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* 1859, p. 286. C'est entre ce village et celui de Fouléh, à peu de distance vers l'est, que, le 16 avril 1799, était campé le gros de l'armée turque, à la bataille dite du mont Thabor. Kléber, avec une poignée d'hommes disposés en carrés, osa l'attaquer, et résistait depuis six heures à toute la furie de nombreux adversaires, lorsque Bonaparte, débouchant dans la plaine, enveloppa l'ennemi qui, bientôt déconcerté, s'enfuit dans toutes les directions, laissant sur le terrain d'innombrables cadavres d'hommes et de chevaux.

Conder, *Handbook to the Bible,* p. 403, et G. Armstrong, W. Wilson, *Names and places in the Old and New Testament,* p. 11, carte, 1890, feuille 10, placent Aphec à *Foukou'a,* localité qui, à une altitude de plus de 400 mètres, occupe, vers le sud-est, l'un des points culminants du massif montagneux auquel elle a donné son nom, le *Djébel Foukou'a,* ancien mont Gelboé. Cette identification nous semble en désaccord avec l'ensemble du récit biblique, tel que nous l'avons exposé. On se demande d'abord pourquoi les Philistins seraient venus s'embarrasser dans la montagne, quand la plus vulgaire tactique leur conseillait de choisir la plaine; puis pourquoi ce mouvement en arrière de l'armée israélite, de Sunam à Foukou'a. Enfin, au lieu de « monter » d'Aphec à Jezraël, comme le dit formellement le texte sacré, I Reg., XXIX, 11, ils auraient dû « descendre » de Foukou'a à Zéra'in. Plusieurs auteurs prétendent que l'Aphec dont nous venons de parler est identique à celle de III Reg., XX, 26, 30. Voir APHEC 5. A. LEGENDRE.

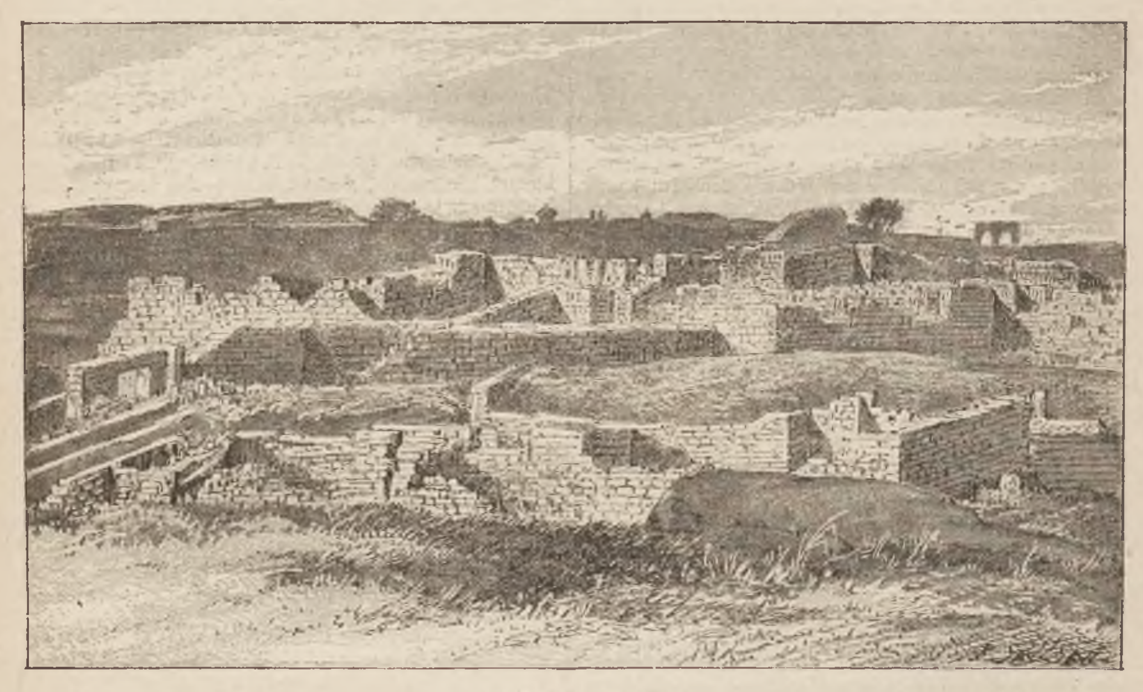
5. **APHEC** (hébreu : *'Ăfêqâh;* Septante : Ἀφεκά, III Reg., XX, 26, 30; *'Afêq,* Ἀφέκ, IV Reg., XIII, 17), ville où Achab remporta sur Benhadad II, roi de Syrie, une éclatante victoire, III Reg., XX, 26, 30; et où plus tard Joas, fils de Joachaz, roi d'Israël, vainquit Benhadad III. IV Reg., XIII, 17, 25. On la trouve dans les inscriptions assyriennes sous le nom d'*Ap-qu.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 204; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 178, 286, 287. Josèphe la nomme également Ἀφεκά. *Ant. jud.,* VIII, XIV, 4.

Plusieurs auteurs l'identifient avec la précédente, car elle se trouvait « dans la plaine ». Les Syriens, en effet, battus une première fois auprès de Samarie, dans une contrée montagneuse, attribuèrent leur défaite aux dieux des Israélites, qui devaient être « des dieux de montagnes », et se promirent un triomphe facile dans la plaine, où ces mêmes dieux n'avaient aucun pouvoir. III Reg., XX, 23-25. Voilà pourquoi ils revinrent, au bout d'un an, camper à Aphec, où ils éprouvèrent un nouvel échec. Telle est l'opinion de Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, die Bücher der Könige,* Leipzig, 1876, p. 220; de Fried. Delitzsch, *ouv. cité,* p. 287; de Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 69.

Beaucoup d'autres placent Aphec à l'est du lac de Tibériade, sur la grande route de Damas en Palestine, au village actuel de *Fik,* dont le nom, فيق ou افيق, chez

les écrivains arabes, reproduit exactement l''*Afêq* biblique. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 286; H. B. Tristram, *The Land of Israel*, Londres, 1866, p. 437; Schrader, *ouv. cité*, p. 204; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 45, note 1; Stanley, qui prétend que le mot hébreu *hammîšôr* avec l'article, « la plaine, » III Reg., XX, 23, 25, désigne les hauts plateaux qui s'étendent à l'est du Jourdain, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 484; G. Armstrong, W. Wilson, Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 11. Fik est le *castellum grande*, κώμη μεγάλη qu'Eusèbe et saint Jérôme mentionnent

L'auteur sacré, décrivant la bataille qui eut lieu sous les murs d'Aphec, nous représente d'une façon saisissante les deux armées en présence. En face des Syriens dont l'immense multitude couvre la plaine, les Israélites, campés sur le penchant des collines, ressemblent, avec leurs deux divisions, « à deux petits troupeaux de chèvres ». III Reg., XX, 27. Pendant sept jours, les adversaires s'observent mutuellement; enfin le combat a lieu; Dieu, pour venger sa puissance outragée par les ennemis, donne la victoire à son peuple, ℣. 29. Les Syriens, qui avaient cherché un abri derrière les remparts de la ville, voient les murailles s'écrouler sur eux et en ensevelir un grand nombre, ℣. 30. Enfin Benhadad se présente en suppliant



182. — Ruines de Fik.

auprès d'Hippos de la Décapole, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 219; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 870. Visité par quelques voyageurs modernes, U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., 4 in-8o, Berlin, 1854-1859, t. I, p. 352-354, Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4o, Londres, 1822, p. 279, 280, il a été récemment exploré et décrit par G. Schumacher, *Der Dscholan*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1886, t. IX, p. 319-325; traduction anglaise, *The Jaulân*, Londres, 1888, p. 136-146.

Situé à peu de distance, à moins d'une heure de marche du lac de Tibériade, le village de Fik s'élève à l'endroit où commencent l'ouadi et le ruisseau du même nom. Du rocher autour duquel il est bâti, la vue s'étend agréablement, du côté de l'ouest, sur la vallée et ses plants d'oliviers, sur Qala'at el-Hosn et sur la mer de Galilée. Vers le sud est une colline couverte de ruines : chapiteaux et fûts de colonnes basaltiques, vieux linteaux de porte avec inscriptions coufiques effacées (fig. 182). Voir Schumacher, *ouvr. cité.* Tout cela prouve que cette localité est une ancienne place d'une grande importance : par sa situation, ses sources d'eau vive et les arbres qui l'environnent, elle offrait aux caravanes et aux armées un lieu de campement des plus avantageux.

devant Achab, qui le renvoie après avoir conclu avec lui un traité d'alliance désapprouvé de Dieu. III Reg., XX, 31-42.

A. LEGENDRE.

1. APHÉCA (hébreu : *'Ăfêqâh ;* Septante : 'Αφέκ), ville située à la frontière septentrionale de la Terre Sainte, au delà de Sidon. Jos., XIII, 4. L'Écriture en détermine bien la position en la citant entre « Maara des Sidoniens », d'un côté, et, de l'autre, « les confins de l'Amorrhéen et le pays de Gébal. » Maara, « la caverne » est, d'après certains auteurs, le village actuel de *Mogheiriyéh*, au nord-est de Sidon, ou, suivant d'autres, *Moughr-Djezzin*, « les cavernes de Djezzin, » plus bas, à l'est, sur les pentes du Liban. Voir MAARA. Les Amorrhéens dont il est ici question sont ceux du nord, la tribu qui avait poussé jusque dans la vallée de l'Oronte. Voir AMORRHÉENS. Enfin Gébal est l'ancienne Byblos, aujourd'hui *Djébaïl*, au nord de Beyrouth. Il faut, en effet, remarquer que le texte hébreu porte ici, ℣. 5, *hâ'ârêṣ haggibli*, « la terre ou le pays des Giblites, » ce que la Vulgate, lisant *gebûlô*, a traduit par « ses frontières ». Aphéca correspond donc bien au village de même nom, *Afka*, au nord-est de Beyrouth et au sud-est de Djébaïl, sur le flanc occidental du *Djébel Moneitirah*, dans la chaîne du Liban. C'est l'"Αφακα des Grecs, si célèbre par son temple de Vénus; cf. Zosime, *Hist.*, I, 58, édit. gr. lat., Ciza (Zeitz), 1679, p. 94.

Afka est un des sites les plus merveilleux que l'on puisse rencontrer. « Un cirque immense, aussi beau que les plus sauvages des Alpes ou des Pyrénées, déroule à nos yeux des escarpements à pic, rendus verdoyants çà et là par des pins et des chênes qui ont pris racine sur les corniches suspendues au-dessus de l'abîme... Dans la paroi de l'est s'ouvre une grotte immense, dont l'ouverture, à peu près quadrangulaire, a soixante mètres dans tous les sens; une eau limpide et claire comme le cristal jaillit avec force du fond de cette caverne, s'échappe



183. — Cascades du Nahr Ibrahim (fleuve Adonis).

ensuite au milieu des gros blocs éboulés, et donne naissance à un large torrent qui tombe par une série de chutes écumantes jusqu'au pont antique d'une seule arche sur lequel passe le sentier (fig. 183). Au-dessous du pont, trois nouvelles cascades superbes forment sur les replats du rocher des bassins si réguliers, qu'on les a crus taillés par la main des hommes... L'ouverture de la caverne est à 1 205 mètres d'altitude, et le pont romain à 1 150. Tout à l'entour poussent des arbrisseaux qui laissent pendre jusque dans le torrent des grappes blanches odorantes; c'est le *Sorbus trilobata*, dont la fleur gracieuse a dû être consacrée dans l'antiquité, ainsi que celles des rosiers sauvages, qui forment ici des touffes admirables. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIV, p. 406.

La rivière qui s'échappe de la grotte d'Afka pour se jeter dans la Méditerranée à six kilomètres au sud de Djébaïl est l'Adonis des Phéniciens et des Grecs, devenu le *Nahr Ibrahim* pour les mahométans et les Juifs, qui ont voulu substituer à la tradition païenne le souvenir du patriarche Abraham. Le nom d'Adonis rappelle les mystères licencieux qui se célébraient dans cet endroit, où la fraîcheur des eaux, la douceur de l'air, tous les enivrements de la nature, semblaient inviter l'homme à donner libre cours à tous ses rêves, à toutes ses passions. Cf. Nicéphore Calliste, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 117. On voit encore, vis-à-vis de la source, un peu au sud, les ruines du temple de Vénus Aphaca, dont les soubassements seuls sont restés à peu près intacts. Des pans de murs entiers, bâtis avec des pierres de taille de moyennes dimensions, mais régulières; d'élégants fragments de sculpture gisent sur le sol. Au milieu des ruines, on aperçoit un petit autel et des tronçons de colonnes de syénite d'Égypte. Ce temple a évidemment subi une destruction violente. Il fut, en effet, renversé par Constantin, à cause des infamies qui s'y commettaient. Eusèbe, *De Vita Constantini*, III, 55, t. XX, col. 1120.

A quelques centaines de mètres du temple, vers l'ouest se trouve le petit village d'Afka, enseveli sous les noyers et les térébinthes. Il consiste en un amas de maisons assez mal bâties, et dont la moitié sont renversées. Au centre d'un cercle de pierres, servant de lieu de prières pour les habitants, qui sont Métoualis, on remarque une jolie colonne en granit rose, qui provient sans doute de l'antique temple de Vénus. La ville descendait autrefois plus bas et se rapprochait davantage de son sanctuaire, qu'environnaient des bosquets sacrés. Cf. V. Guérin, *La Terre Sainte*, t. II, p. 39-42; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 603-608; E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864, p. 295-301. Faut-il voir dans Aphéca l'Aphec de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 30? Ce n'est pas certain. Voir APHEC 2.

A. LEGENDRE.

2. APHÉCA (hébreu : *'Afêqâh;* Septante : Φακουά), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 53. Comprise dans le second groupe des villes de la montagne, elle est mentionnée entre Bethtaphua et Athmatha. Cette dernière est inconnue, mais la première est généralement identifiée avec *Tefouah* ou *Tŭffûh*, village situé à l'ouest et non loin d'Hébron. Or plus haut, vers le nord, à l'ouest de Bethléhem, on rencontre l'*ouadi Foukin*, dont le nom, فوكين, rappelle assez bien Aphec. La carte anglaise, Londres, 1890, feuille 14, ne signale que l'ouadi; mais M. Guérin a visité le village du même nom, qui, à moitié ruiné, ne compte maintenant qu'un fort petit nombre d'habitants. Il « a dû cependant succéder à une localité antique, car, le long des flancs du monticule au bas duquel il est bâti, on observe plusieurs anciens tombeaux creusés dans le roc. » *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 321. M. Maspero admet volontiers qu'il répond à *Apouken*, , n° 66 des listes de Karnak. Il pourrait en être, selon lui, d'*Apoukn*[*i*] comme de *Loudn*[*i*], où le , *n*, final paraît être l'ethnique. « Ici pourtant, ajoute-t-il, je pense que le , *n*, exista réellement dans le nom même de la bourgade, car on trouve sur la carte moderne un village de Foukîn, qui répond à Apouken de la même manière que Fîk répond à Aphec. » *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée;* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1888, p. 4. A la convenance du nom se joint celle de la position. Apouken se trouve, sur le monument égyptien, entre *Aunau* (Ono) et *Sauka* (Socho); et Foukîn est à quelque distance à l'est de *Khirbet ech-Choueikéh*, regardé comme le représentant de l'ancienne Socho. Voir la carte de la tribu de JUDA.

Mariette avait bien, dès le début, rapproché le mot hiéroglyphique d'une des Aphec de Juda, mais sans savoir à laquelle il se rapportait au juste. « Il est bien plus probable, dit-il, que le n° 66 est la ville d'Aphec dont le roi fut tué par Josué, Jos., XII, 18, et qui fut plus tard

attribuée aux fils de Juda. L'emplacement d'Aphec est jusqu'à présent inconnu. » *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 33. Nous avons déjà distingué la cité chananéenne de Jos., XII, 18, située « dans la plaine », de l'Aphéca située « dans la montagne », dont nous parlons ici. Voir APHEC 1. Nous ne voyons aucune difficulté à identifier cette dernière avec Foukîn et Apouken. Faut-il y reconnaître celle qui est mentionnée I Reg., IV, 1? Nous ne le croyons pas. Voir APHEC 3. A. LEGENDRE.

APHIA (hébreu : *'Ăfîaḥ*, « ranimé; » Septante : Ἀφίχ), Benjamite, ancêtre du roi Saül. I Reg., IX, 1.

APHONITE (hébreu : *Haššifmi*, article avec un nom de lieu. I Par., XXVII, 27), habitant de *Šifmôt* (Vulgate : Séphamot), dans le sud, cf. I Reg., XXX, 28, ou de *Sefam*, (Vulgate : Séphama), au nord de la Palestine. Cf. Num., XXXIV, 10.

APHRA (hébreu : *Bêṭ le'afrâh*; Vulgate : *domus pulveris*, « maison de la poussière »), ville mentionnée dans un passage remarquable de Michée, I, 10. Après avoir, au début de ses oracles, I, 1-8, annoncé et pleuré la ruine de Samarie, le prophète montre le châtiment divin s'étendant jusqu'à Juda et Jérusalem, ℣. 9-16. Empruntant à l'élégie de David sur la mort de Saül, II Reg., I, 20, ces paroles : « Ne l'annoncez pas dans Geth, » ℣. 10, il engage les Israélites à cacher leurs désastres aux Philistins, dont la haine séculaire en concevrait trop de joie, à ne pas porter le spectacle de leur détresse même chez des étrangers comme les Chananéens d'Accho (Saint-Jean d'Acre). Puis, pour mieux faire sentir l'effrayante réalité des maux qu'il prédit, il prend dix villes de Juda, au nom desquelles, par une élégante et saisissante paronomase, il rattache les calamités futures ou les divers accents de sa douleur. Ce ne sont pas là de futiles jeux de mots, mais la promulgation la plus efficace d'un oracle extrêmement grave, un tableau animé où chaque nom représente un malheur particulier, une terreur spéciale.

Les versions ont différemment rendu ce passage, et, en plus d'un endroit, ont mis le nom commun au lieu du nom propre. C'est ainsi que la Vulgate, au verset qui nous occupe, a traduit *bâkô 'al tibkû* par *lacrymis ne ploretis*, « ne pleurez pas avec des sanglots, » c'est-à-dire pleurez en silence pour ne pas réjouir vos ennemis par vos cris douloureux. Nous avons montré, à l'article ACCHO, qu'il vaut mieux, avec bon nombre d'auteurs, voir dans *bâkô* une contraction pour *be'akkô*, et traduire ainsi : « Dans Accho ne pleurez pas. » Voir aussi ACHAZIB 2. Nous reconnaissons de même une ville dans *Bêṭ le'afrâh*. La Vulgate ne considérant, comme dans la phrase précédente, que le nom commun, *'âfâr*, « poussière, » rend celle-ci de la manière suivante : *in domo pulveris pulvere vos conspergite*, « dans une maison (réduite) en poussière (le *lamed* hébreu indiquant alors ou une simple redondance ou le génitif) couvrez-vous de poussière, » c'est-à-dire, avec la poussière ou la cendre de vos maisons détruites ou brûlées formez-vous un vêtement de deuil. La traduction des Septante s'éloigne bien plus de l'hébreu et s'explique difficilement. Pour nous en tenir au seul mot *Bêṭ le'afrâh*, ils l'ont rendu par ἐξ οἴκου κατὰ γέλωτα, « de la maison [tombée] en dérision. » Ils ont lu différemment le texte original, ou bien, suivant une conjecture de J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX*, Londres, 1829, t. I, p. 487, ils auraient d'abord transcrit le nom propre Γέφωρα (le Γ représentant le ע, *aïn* hébreu, comme dans Γάζα, Gaza, hébreu : *'Azzâh*), qui, plus tard, par une faute de copiste plus ou moins admissible, serait devenu Γέλωτα. La version arabe a suivi les Septante. La Peschito donne le nom propre, *Ophra*, et nous croyons que le contexte et le parallélisme l'exigent. Il suffit, en effet, de mettre en regard les trois parties du ℣. 10, pour faire ressortir la pensée du prophète avec toute son énergie et la consonance qu'il a recherchée dans les mots :

Begaṭ 'al-taggîdû
bâkô 'al-tibkû
bebêt le'afrâh 'âfâr hitpallâšî (*Qeri*)
« Dans Geth ne l'annoncez pas,
« Dans Accho ne pleurez pas,
« Dans Beth-Afrah roule-toi dans la poussière. »

Ces jeux de mots sont intraduisibles dans notre langue. La ville dont parle Michée est ainsi celle que mentionne Eusèbe, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 222 : Ἀφρά, κλήρου Βενιαμίν, καὶ νῦν ἔστι κώμη Ἀφρὴλ ἀπὸ..., ce que saint Jérôme traduit, en comblant la lacune qui existe dans le texte : « Aphra, dans la tribu de Benjamin; c'est encore aujourd'hui le village d'Effrem, à cinq milles de Béthel, vers l'orient, » *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 872. C'est l'*Ophéra* de Jos., XVIII, 23, l'*Aphæréma* de I Mach., XI, 34, le village actuel de *Thayebéh*, dont la situation à l'est-nord-est de *Beitin* (*Béthel*) et la distance répondent exactement aux indications de saint Jérôme. Voir APHÆRÉMA, col. 721. Elle est distincte d'Aphara, aujourd'hui *Khirbet Tell el-Fârah*, dans la même tribu. Voir APHARA.

Par sa position et quelques débris antiques, Thayebéh doit avoir été autrefois une ville importante. Du sommet de la montagne dont elle couvre les pentes, on jouit d'un coup d'œil imposant. Le regard plonge, à l'est, dans la profonde vallée du Jourdain, et, au delà, il découvre les chaînes de l'antique pays de Galaad, embrassant ainsi une partie du bassin septentrional de la mer Morte et des montagnes de Moab. A l'ouest, au nord et au sud, l'horizon, quoique moins grandiose, est encore très remarquable. Sur le point culminant de la hauteur, on observe les restes d'une belle forteresse, construite en magnifiques blocs, la plupart taillés en bossage. Au centre s'élève une petite tour, qui semble accuser un travail musulman, mais qui a été bâtie avec des matériaux antiques. Cette forteresse était elle-même environnée d'une enceinte beaucoup plus étendue, dont une partie est encore debout. Très épaisse et construite en talus incliné et non point par ressauts successifs en retraite les uns sur les autres, celle-ci est moins bien bâtie que la forteresse antique, à laquelle elle semble avoir été ajoutée à une époque postérieure. Quelques-unes des maisons du village, intérieurement voûtées, paraissent très anciennes. On rencontre en beaucoup d'endroits des citernes et des silos, creusés dans le roc vif, qui datent très certainement de l'antiquité, et prouvent avec les débris de la citadelle l'importance primitive de cette localité. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 45-46. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. A. LEGENDRE.

APHRAATE, surnommé le « Sage Perse », est chronologiquement le premier des écrivains de l'Église syriaque dont les œuvres nous soient parvenues. Elles comprennent vingt-trois *Démonstrations* ou Traités, écrits entre 336 et 345. On possédait d'une partie de ces Démonstrations une version arménienne, œuvre du Ve ou du VIe siècle, éditée sous le nom de saint Jacques de Nisibe, et accompagnée d'une traduction latine, inexacte et fautive. La découverte de l'original syriaque parmi les manuscrits du monastère de Scété a permis de restituer l'ouvrage à son véritable auteur.

La vie d'Aphraate ne nous est pas connue. Il ressort seulement de la lecture de ses écrits qu'il fut moine, constitué en dignité dans l'Église, et vraisemblablement revêtu du caractère épiscopal. Les auteurs syriaques postérieurs nous le représentent comme un docteur versé dans la connaissance des divines Écritures, et ayant joui d'un renom de sainteté et de science parmi ses contemporains. Aphraate habita, selon ces auteurs, le monastère de Mar

Matthai, situé dans la partie syrienne de la Perse, sur la rive gauche du Tigre, à cinq lieues à l'est de Mossoul.

Les *Démonstrations* traitent de divers sujets de morale et de controverse, et fournissent de précieux témoignages sur la foi et la discipline de l'Église syriaque au IVe siècle. Le dogme de la Trinité, la divinité de Jésus-Christ, la maternité divine de la sainte Vierge, l'établissement de l'Église, fondée sur Pierre, les sacrements, et en particulier la pénitence et la confession des péchés, y sont exposés et défendus dans un sens orthodoxe. Mais c'est spécialement au point de vue scripturaire qu'Aphraate doit être ici examiné. Or, bien qu'il n'ait pas directement commenté l'Écriture, ses *Démonstrations* sont néanmoins précieuses pour l'exégèse, à cause des très nombreuses citations qu'elles contiennent. Aphraate, en effet, possédait à fond l'Écriture Sainte; il la met perpétuellement à contribution, soit qu'il la reproduise textuellement, soit qu'il en prenne seulement la pensée, ou bien encore quelques expressions choisies. Nous allons donc rechercher les livres dont il a fait usage et le texte qu'il a suivi, puis examiner sa méthode d'exégèse.

I. *Canon et texte des Livres Saints.* — Aphraate cite fréquemment le Pentateuque, qu'il appelle la « Loi » *ūraitā* (la Genèse est spécialement dénommée le « Livre des Générations » ou des « Origines » *Sfar tauldātā*, *Dém.*, XXIII, 44); tous les livres historiques, excepté Néhémie et Judith; tous les prophètes, sauf Abdias; une grande partie des Psaumes, pour lesquels il paraît suivre la division du psautier syriaque : « David écrit au psaume XC : « Mille ans aux yeux du Seigneur sont comme le jour d'hier qui est passé. » *Dém.*, II, 14 (la numérotation des psaumes dans la Bible syriaque est jusqu'au CXIIIe celle du psautier hébraïque); les Proverbes, qu'il attribue à Salomon, *Dém.*, VII, 14; les Lamentations, *ūliāṭā*, de Jérémie, *Dém.*, V, 8, et les Machabées, *Dém.*, V, 15. Il allègue plusieurs passages d'Esther, *Dém.*, III, 10 et suiv.; un verset du livre de Tobie, *Dém.*, XX, 2; il fait aussi allusion à quelques versets de l'Ecclésiastique, et peut-être de la Sagesse, *Dém.*, XX, 2; XIII, 5; XIV, 45. Le Cantique des cantiques n'est pas explicitement cité. Enfin les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther, non plus que la prophétie de Baruch, ne sont pas représentées dans les *Démonstrations*. Mais comme Aphraate n'a pas prétendu dresser le catalogue complet des Écritures, son silence relativement aux livres qu'il n'a pas eu occasion de citer ne prouve rien contre eux. — Un passage de la *Démonstration*, VI, § 6, offre quelque analogie avec le quatrième livre d'Esdras, VII, 32 et suiv.; VIII, 52 et suiv.; mais la ressemblance n'existe que dans l'idée, et n'autorise pas à affirmer que notre auteur se soit servi de cet apocryphe.

La plupart des livres du Nouveau Testament sont cités par Aphraate : les Évangiles, et en particulier les versets 17 et 18 du dernier chapitre de saint Marc, *Dém.*, I, 17; les Actes, qu'il appelle « la Prédication des Apôtres », *Dém.*, XX, 6; douze des Épîtres de saint Paul, spécialement l'Épître aux Hébreux, qu'il attribue expressément à l'Apôtre, *Dém.*, I, 16, etc.; il omet l'Épître à Philémon et la seconde aux Thessaloniciens. Parmi les Épîtres catholiques, la première de saint Jean est seule alléguée, *Dém.*, IV, 11; un passage est cité, il est vrai, de la première de saint Pierre, IV, 18, mais sous le nom de Salomon, et par conséquent d'après les Proverbes, *Dém.*, VII, 16. Les cinq autres Épîtres font défaut, ainsi que l'Apocalypse, à laquelle pourtant l'auteur fait une allusion douteuse en parlant à deux reprises de la « seconde mort ». *Dém.*, VII, 25; VIII, 17. On sait que cette expression n'est pas particulière à l'Apocalypse, et qu'elle se trouve dans les targums d'Onkelos et de Jonathan.

Les citations de l'Ancien Testament données par Aphraate sont généralement conformes à la Peschito, même en des passages où la version syriaque diffère soit de l'hébreu, Is., LXVI, 16; *Dém.*, I, 12, soit de la version des Septante, Is., XI, 12; *Dém.*, I, 9. Cependant Aphraate s'éloigne de temps en temps du texte de la Peschito, et la divergence, si elle provient quelquefois de ce que l'écrivain cite de mémoire, Is., LVIII, 6; *Dém.*, III, 8; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 11-12; *Dém.*, VIII, 10, représente en d'autres cas une meilleure leçon que celle de la Vulgate syriaque, de telle sorte que les variantes fournies par notre auteur pourraient servir à améliorer le texte de la Peschito, par exemple dans les endroits suivants : Deut., XIII, 9; *Dém.*, III, 4; Jud., VI, 33; *Dém.*, XI, 9; Nahum, II, 14 (13); *Dém.*, XIX, 4; Malach., II, 7; *Dém.*, XXII, 16.

Il est remarquable que l'auteur, qui emploie si souvent les textes de l'Écriture, n'ait fait erreur que rarement. Nous n'avons à signaler que de légères fautes, telles que les suivantes : Aphraate attribue à Zacharie le passage d'Amos, VIII, 9; *Dém.*, I, 11, et à Jérémie le texte d'Ézéchiel, XXII, 30; *Dém.*, XIV, 2, 15. Dans l'énumération des fils de Jacob, Gen., XXXV, 26, il donne Gad et Aser comme les fils de Bala, et Dan et Nephthali comme ceux de Zelpha, *Dém.*, XXIII, 43.

Quant au Nouveau Testament, on voit par l'ordre et l'enchaînement des textes de l'Évangile (cf. par exemple *Dém.*, II, 12, 13 et 17; XXIII, 20), qu'Aphraate se servait du *Diatessaron* de Tatien, ouvrage qui jouissait dans les églises syriennes d'une plus grande popularité que les « Évangiles séparés ». Toutefois il semble avoir employé aussi ces derniers, car il cite sous le nom de saint Jean un passage du quatrième Évangile. Joa., III, 34; *Dém.*, VI, 12. Le texte d'Aphraate reproduit le plus souvent celui de l'ancienne version dite de Cureton, dont les fragments, malheureusement très incomplets, représentent un texte plus ancien que celui de la Peschito. Cependant Aphraate s'éloigne parfois du texte des fragments susdits pour suivre la Peschito, ou encore il donne un texte différent à la fois de la Peschito et de Cureton, et peut-être plus ancien que ce dernier. C'est ainsi qu'il traduit constamment par « prier » le verbe grec παρακαλῶ, dont le sens biblique est « consoler », Matth., V, 4; Luc., VI, 24; XVI, 25, ainsi que l'expriment les deux versions de Cureton et de la Peschito. Enfin, dans les parties de l'Évangile où le texte de Cureton fait défaut, comme aussi dans les autres livres du Nouveau Testament, Aphraate s'écarte de nouveau de la Peschito, et semble suivre pareillement une plus ancienne version.

Aphraate fournit quelques citations en dehors des livres canoniques : « Il leur dit : Ne doutez pas, de peur que vous ne soyez submergés dans le monde, comme Simon, qui, ayant douté, commença à être submergé dans la mer. » *Dém.*, I, 17. « Il est écrit : Le bien doit arriver; heureux celui par qui il viendra! Le mal doit se faire aussi; et malheur à celui par qui il viendra! » *Dém.*, V, 1. Cf. Resch, *Agrapha* (*Aussercanonische Evangelienfragmente*), dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, t. V, fascic. 4, p. 279, 380. « Comme il est écrit : Il demeurera toujours des justes sous les yeux du Seigneur, et les bons ne cesseront pas d'exister en ce monde. » XXIII, 8.

II. *Exégèse d'Aphraate.* — Aphraate reconnaît l'Écriture comme divinement inspirée, écrite ou dictée par Dieu : « *Sa bouche très sainte atteste* (par ces passages, Ezech., XX, 11; XXV, 26) que les préceptes de la Loi sont abolis. » « *Parlant par la bouche du prophète Jérémie,* il a dit : Si je prononce contre un peuple et contre un royaume... » Jér., XVIII, 7; *Dém.*, VII, 10. « *Le Sauveur a dit :* L'heure viendra où les morts entendront la voix du Fils de l'homme. » Joa., XXV; *Dém.*, VIII, 3. — L'étude des Écritures, et des livres « qui se lisent dans l'Église de Dieu », *Dém.*, X, 9, est pour lui le fonds de l'enseignement chrétien : « Celui qui lit les Écritures sacrées, anciennes et nouvelles, de l'un et l'autre Testament, celui-là s'instruira lui-même et pourra enseigner les autres. » *Dém.*, XXII, 26. Quoique l'Écriture Sainte puisse être interprétée de diverses manières, « semblable à une perle qui

réjouit la vue de quelque côté qu'on la considère, » XXII, 26, on doit cependant rechercher la tradition des anciens, et soumettre à cette épreuve les diverses interprétations du texte sacré, comme on fait des pièces de monnaie, lesquelles sont reçues partout si elles portent l'effigie royale; autrement elles sont rejetées comme fausses. *Dém.*, XXII, 26.

Vivant au milieu des Juifs, répandus en grand nombre à cette époque en Mésopotamie et en Perse, Aphraate applique dans sa polémique leur méthode d'exégèse, pour leur prouver l'accomplissement des prophéties concernant le Messie, la réprobation du peuple juif, l'élection des Gentils, et démontrer que les figures contenues dans l'Ancienne Loi ont été réalisées dans la Nouvelle. Quoiqu'il s'applique surtout au sens historique ou littéral, il expose aussi le sens mystique de l'Écriture, et recherche l'allégorie, en suivant la méthode des premiers écrivains ecclésiastiques. La femme qui a perdu une de ses dix drachmes, Luc., XV, 8, est la Synagogue, qui a perdu le premier des dix commandements en adorant les idoles (Barnabé, IV, 8); et avec ce premier précepte elle a perdu les neuf autres qui en dépendent. *Dém.*, I, 11. Israël réprouvé est la vigne de Sodome, qui ne donne que des fruits amers. Deut., XXXII, 32; *Dém.*, XIX, 4. L'échelle de Jacob est le Christ, « par qui les justes montent du bas jusqu'au sommet. » Elle représente aussi « la croix du Sauveur, qui fut dressée comme une échelle, et au sommet de laquelle le Seigneur se tenait, selon la parole de l'Apôtre : *La tête du Christ, c'est Dieu* ». I Cor., XI, 3; *Dém.*, IV, 5. Les pierres que Jacob oignit d'huile figuraient les nations qui devaient croire en Jésus-Christ, selon la parole de Jean-Baptiste : De ces pierres Dieu peut faire des fils d'Abraham. Matth., III, 9. Le bâton que portait Jacob représente encore la Croix du Grand Prophète. Lorsque Jacob leva la pierre qui fermait le puits, et que plusieurs pasteurs réunis n'avaient pu soulever, il figurait le Christ, qui ouvrit seul la fontaine baptismale, que tous les prophètes n'avaient pu découvrir. *Dém.*, IV, 6. — Il faut remarquer qu'un même texte est interprété par l'auteur tantôt au sens historique, tantôt au sens spirituel. Ainsi ce passage de la Genèse : « Le jour où tu mangeras de ce fruit tu mourras de mort, » II, 17, entendu au sens littéral de la peine de la mort corporelle portée par Dieu contre Adam et toute sa postérité, *Dém.*, XXII, 2, est expliqué figurativement de l'état de mort spirituelle de l'âme pécheresse, *Dém.*, VIII, 17.

Certaines interprétations d'Aphraate, conformes aux traditions consignées dans les Targums, le Talmud et les auteurs juifs, témoignent clairement que notre auteur subit l'influence des doctrines rabbiniques. Par exemple, il désigne les Romains sous le nom de « fils d'Édom » ou « Ésaü ». Voir Le Hir, *Le quatrième livre d'Esdras*, dans les *Études bibliques*, t. I, p. 201; *Dém.*, V, 22. Il rapporte que Caïn fut maudit pendant sept générations, *Dém.*, IX, 8, et que le serpent, condamné à ramper et à manger la poussière, perdit les membres qu'il avait possédés jusque-là. *Dém.*, XI, 9. Il fixe à six mille ans la durée du monde, et donne cette opinion comme une tradition reçue de ses « maîtres », *rabbanin*. *Dém.*, II, 14. Un même roi de Tyr régna depuis David jusqu'à Sédécias, soit pendant 440 ans; et Phinées exerça le sacerdoce durant 365 ans, de l'exode à la fin du temps des Juges, Jud., XX, 27, 28; *Dém.*, XIV, 27; mais on sait que les événements racontés dans les derniers chapitres du livre des Juges se rapportent aux temps qui suivirent la mort de Josué. Vigouroux, *Manuel biblique*, 7e édit., t. II, no 446, p. 45, note. L'auteur se conforme dans ses supputations chronologiques aux chiffres reçus par les Juifs, et compte comme eux les jours par « soir et matin ». Il cite enfin un célèbre passage de l'Écriture d'après le Targum : « Le sceptre ne sortira point de Juda... jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le royaume. » Gen., XLIX, 10; *Dém.*, II, 6; XVI, 1. Dans le récit de la Cène, il établit que l'Eucharistie fut instituée non pas le soir, mais bien avant dans la nuit du 14 nisan, à l'heure correspondant à celle de la résurrection, qui eut lieu le surlendemain, c'est-à-dire la nuit entre le sabbat et le dimanche, de très grand matin, Luc., XXIV, 1; mais lorsque les ténèbres régnaient encore. Joa., XX, 1. D'après lui aussi, le Seigneur se communia lui-même, et Judas ne participa point à la réception du sacrement. *Dém.*, XII, 6. Aphraate émet une interprétation fausse relativement à la manière de compter les trois jours que le Sauveur passa « parmi les morts »; il compte trois jours entiers à partir de la Cène : « Du moment où il donna son corps et son sang à ses disciples, il devait être compté parmi les morts. » De fait il ne parla point devant ses juges : « A celui qui était réputé pour mort, il était impossible de parler. » *Dém.*, XII, 6, 7. En somme, réserve faite pour un très petit nombre de passages analogues à celui que nous venons de signaler, nous croyons que la connaissance de ces *Démonstrations* sera d'une haute importance et d'un grand profit pour l'exégèse chrétienne, et que l'auteur doit prendre rang parmi les interprètes autorisés de l'Écriture Sainte.

Le texte syriaque des œuvres d'Aphraate a été publié par le Dr W. Wright, sous ce titre : *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from Syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries, in the British museum, with an English translation, by W. Wright*, t. I, *the Syriac text*, Londres, 1869. Le second volume, qui devait contenir la traduction anglaise, n'a pas été édité. Une traduction allemande en a été donnée dans les *Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur* de Gebhardt et Harnack, t. III, fasc. 3 : *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, von G. Bert*, Leipzig, 1888. Huit des traités d'Aphraate avaient été traduits en allemand et publiés avec une Introduction par le Dr Bickell dans la *Bibliothek der Kirchenväter* de Thalhofer, t. CII-CIII : *Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Aphraates von Mar Mathäus. — Einleitung über Leben und Schriften des Aphraates*, Kempten, 1874. On peut utilement consulter aussi les ouvrages suivants : *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persæ sermones homileticos scripsit* C. I. Fr. Sasse, Leipzig, 1879; *De vita et scriptis Aphraatis Sapientis Persæ Dissertatio theologico-historica, quam ad gradum doctoris theologiæ in universitate Lovaniensi consequendum conscripsit* J. Forget, Louvain, 1882. J. PARISOT.

APHSÈS (hébreu : *Happiṣṣês*, nom avec l'article, « dispersion; » Septante : Ἀφεσή), chef de la dix-huitième famille sacerdotale parmi les vingt-quatre choisies par David pour le service du temple. I Par., XXIV, 15.

APHUTÉENS (hébreu : *Happûṭi*), une des familles établies dans le pays de Cariathiarim. I Par., II, 53.

APION (Ier siècle), né à Oasis, en Égypte, était venu de bonne heure s'établir à Alexandrie, où, après avoir été disciple des grammairiens Didyme et Apollonius, il avait fondé lui-même une école et reçu le droit de cité. Nous le retrouvons, à l'époque de Jules César, parcourant la Grèce et y obtenant un tel succès par ses leçons sur Homère, que, au dire de Sénèque, toutes les villes le décoraient du droit de cité. Il vint enseigner à Rome sous Tibère, et s'y rendit célèbre par son talent et par sa fatuité : « Apion quidem grammaticus, dit Pline l'Ancien, hic quem Tiberius Cæsar cymbalum mundi vocabat, cum propriæ famæ tympanum potius videri posset. » *H. N.* præf., 25. Revenu à Alexandrie, il fut envoyé à Rome en ambassade auprès de l'empereur Caligula, pour lui demander de sévir contre les Juifs, qui étaient fort nombreux à Alexandrie, pendant que de leur côté les Juifs d'Alexandrie envoyaient leur illustre coreligionnaire Philon, pour les défendre auprès de l'empereur. Sous Claude (qui régna de 41 à 54 de notre ère), Apion tenait école à

Rome, où Pline l'Ancien, tout jeune alors puisqu'il était né en l'an 23, rapporte avoir suivi ses leçons. Les succès oratoires d'Apion lui avaient valu le surnom de πλειστονίκης. — La réputation d'Apion était surtout fondée sur ses commentaires d'Homère et d'Aristophane, commentaires d'une remarquable valeur, au jugement des critiques anciens. Mais il nous intéresse surtout pour ses polémiques retentissantes contre les Juifs. Apion avait composé une *Histoire d'Égypte* (Αἰγυπτιακά) en cinq livres, dont il ne nous reste que quelques courts fragments (l'un, entre autres, fourni par Aulu-Gelle, et qui n'est autre que l'histoire du lion d'Androclès). De ces cinq livres, le troisième et le quatrième étaient consacrés aux origines des Juifs et à leur sortie d'Égypte. Apion avait en outre composé un traité spécial *Adversus Judæos*. Josèphe, qui en écrivit une réfutation en règle, *Adversus Apionem*, nous en fait connaître les principales idées. Selon Apion, les Juifs étaient d'origine égyptienne, et ils avaient été ignominieusement expulsés d'Égypte; les Juifs troublaient la paix d'Alexandrie; les Juifs avaient des rites sanglants et absurdes, au nombre desquels le culte de la tête d'âne. Ce dernier trait est particulièrement curieux : on sait que Tacite croyait à la réalité de ce culte de la tête d'âne, *Hist.*, v, 4, et que ce fut une accusation soulevée aussi contre les chrétiens. Minutius Félix, *Octavius*, IX, t. III, col. 261. — Apion figure dans les *Homélies clémentines* comme faisant partie de la suite de Simon le Magicien : « Apion Plistonice, d'Alexandrie, grammairien » (*Homil.*, IV, 6. *Patr. Gr.*, t. II, col. 161) : c'est le personnage chargé de défendre la philosophie et la mythologie helléniques contre l'impiété judaïque que soutient Clément. — Les fragments qui nous restent d'Apion ont été réunis par C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, 1849, t. II, col. 506-516. Voir Lightfoot, art. *Apion*, 1877, dans le *Dictionary of Christian biography*.

P. BATIFFOL.

APIS, taureau sacré de Memphis, adoré par les anciens Égyptiens, qui le regardaient comme un symbole d'Osiris (fig. 184). L'adoration du veau d'or dans le désert du



184. — Bœuf Apis. Bronze. Musée du Louvre.

Sinaï, Exod., XXII, 4-35, et l'érection des deux veaux d'or à Béthel et à Dan par Jéroboam Ier, roi d'Israël, III Reg., XII, 28, sont, d'après l'opinion commune, un souvenir du culte rendu au bœuf Apis. Voir VEAU D'OR.

APOCALYPSE, Ἀποκάλυψις, *Apocalypsis*.

I. *Nom.* — Dans les manuscrits les plus anciens, le livre prophétique du Nouveau Testament porte le nom de Ἀποκάλυψις Ἰωάννου; dans les plus récents, Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ou bien Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελίστου, ou encore Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελίστου. De même en latin, le manuscrit de Fulda porte en titre : *Apocalypsis sancti Joannis*, et le *Codex Amiatinus : Apocalypsis sancti Joannis, apostoli et evangelistæ.*

II. *Authenticité.* — L'auteur de l'Apocalypse se nomme lui-même, en tête de son livre, *Jean, le serviteur de Jésus-Christ.* I, 1. De toute antiquité on y a reconnu saint Jean, le disciple bien-aimé du Christ, apôtre et évangéliste. C'est ce qu'attestent déjà les inscriptions du livre, comme nous venons de le voir. Plusieurs Pères des plus anciens rendent le même témoignage. Un disciple immédiat de l'apôtre saint Jean, saint Polycarpe, nous offre dans sa lettre aux Philippiens plusieurs expressions propres à l'Apocalypse. Ainsi *Phil.*, inscript., t. v, col. 1005, il écrit : ἔλεος ἡμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ παντοκράτορος. Cf. Apoc., I, 4. Le nom de παντοκράτωρ, donné à Dieu, se rencontre neuf fois dans l'Apocalypse; en dehors de ce livre une seule fois, II Cor., VI, 18, encore est-ce dans une citation de l'Ancien Testament. Au chapitre VIII de cette même lettre, il dit : Μιμηταὶ γενώμεθα τῆς ὑπονομῆς αὐτοῦ, d'après Apoc., I, 9. Enfin, au chapitre VI, il y a un passage où l'Apocalypse est équivalemment citée comme un écrit inspiré : « Servons-le donc avec crainte et en toute révérence, comme il l'a commandé, lui et les Apôtres qui nous ont prêché l'Évangile, et les prophètes qui nous ont annoncé l'avènement de Notre-Seigneur. » Le contexte montre assez clairement que ces prophètes, nommés après le Christ et les Apôtres, sont ceux du Nouveau Testament. Cf. Apoc., XVIII, 20, et Eph., II, 20. — Nous n'avons plus les ouvrages de saint Papias, évêque d'Hiérapolis, autre disciple de saint Jean; mais André de Césarée, qui vivait vers la fin du Ve siècle, déclare que saint Papias, saint Irénée, saint Méthode et saint Hippolyte attestent la crédibilité de ce livre. *In Apoc. comment.*, t. CVI, col. 215 et suiv. D'où nous pouvons conclure que ces Pères, non moins que ceux qui les ont suivis, regardaient l'Apocalypse comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean. On sait que Papias fut l'auteur du millénarisme; or cette doctrine eut sa source dans l'interprétation trop littérale d'un passage de l'Apocalypse, XX, 4-7. Papias connaissait donc ce livre, et en reconnaissait l'autorité. — Dès qu'on a franchi l'ère des Pères apostoliques, on se trouve en présence des témoignages les plus formels en faveur de l'origine apostolique de l'Apocalypse. Saint Irénée, qui touche à l'apôtre saint Jean par son maître Polycarpe, écrit, *Hær.*, IV, 20, 11, t. VII, col. 1040 : « Jean aussi, le disciple du Seigneur, dit dans l'Apocalypse, etc. »; V, 26, 1, t. VII, col. 1192 : « Jean, le disciple du Seigneur, marqua dans l'Apocalypse... » — Saint Justin, le plus ancien des Pères après les Pères apostoliques, dit dans son dialogue avec Tryphon, 81, t. VI, col. 669 : « Chez nous, un homme appelé Jean, un des Apôtres du Christ, affirme dans la Révélation (ἀποκάλυψει) qui lui fut donnée, que les fidèles demeureront à Jérusalem pendant mille ans. » Il est à remarquer que ce dialogue avec Tryphon eut lieu vers l'an 140, à Éphèse, là même où le disciple bien-aimé passa une grande partie de sa vie, et où il mourut. On devait y être parfaitement renseigné sur la provenance de l'Apocalypse, écrite moins d'un demi-siècle auparavant. De nombreuses allusions à divers passages de ce livre se rencontrent dans les œuvres de saint Justin. — Nous savons par Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 392, qu'un contemporain de saint Justin, saint Méliton, évêque de Sardes, une des Églises à laquelle l'Apocalypse adresse ses avertissements, a écrit un commentaire « sur l'Apocalypse de Jean ». — La lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie, écrite en 177, est pleine d'allusions manifestes à l'Apocalypse. En voici deux exemples : Il y est dit du martyr Épagathus : « Il a été et il est le vrai disciple du Christ, suivant l'Agneau partout où il va. » Apoc., XIV, 4. Satan est constamment nommé le Dragon; et il est dit des confesseurs qu'ils se laissaient volontiers

appeler témoins du Christ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν. Apoc., I, 5. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. XX, col. 413, 434. Deux autres auteurs du IIe siècle, Théophile d'Antioche et Apollonius, prêtre d'Éphèse, produisirent contre les hérétiques « des témoignages de l'Apocalypse de Jean ». C'est ce que nous apprend Eusèbe, *H. E.*, IV, 24, et V, 18, t. XX, col. 389 et 480. — Alexandrie nous fournit en faveur de l'Apocalypse les témoignages de Clément et d'Origène. Celui-ci dit expressément que Jean, le disciple qui reposa sur la poitrine de Jésus, l'auteur d'un des Évangiles, écrivit aussi l'Apocalypse, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584; celui-là se servait de l'Apocalypse comme d'un livre inspiré, et semble n'avoir soupçonné aucune opposition à son authenticité. C'est un fait hautement avoué par Lücke, un des principaux adversaires de ce livre. — A Rome, au IIe siècle, l'Apocalypse est comptée parmi les Livres Saints dans le Canon de Muratori, et, à la même époque, Hippolyte écrivit un traité sur l'Apocalypse de Jean. S. Jérôme, *De vir. ill.*, LXI, t. XXIII, col. 671. — Enfin, en Afrique, Tertullien invoque l'autorité de l'Apocalypse sans aucune réserve, aussi bien avant qu'après sa chute. Il ne l'a donc pas reçue des Montanistes, et ce ne sont pas ces hérétiques qui lui en ont inspiré l'estime.

Il reste ainsi parfaitement démontré que, pendant le cours des deux premiers siècles, l'Apocalypse était reçue dans toutes les parties de l'Église comme un écrit inspiré, l'œuvre de Jean, le disciple chéri de Jésus. Alors, il est vrai, elle était rejetée par la secte hérétique des Aloges; mais cette opposition, ne reposant que sur des raisons dogmatiques, n'est d'aucune importance au point de vue de la critique. Il n'en est pas de même des contradictions qui, au IIIe siècle, s'élevèrent à Alexandrie contre l'origine apostolique de l'Apocalypse. Le millénarisme comptait à cette époque des adhérents nombreux et illustres. Cette opinion avait son origine dans un passage de l'Apocalypse, XX, 4-7, lequel, entendu dans son sens propre, promet aux justes non séduits par la Bête une résurrection anticipée, et un règne de mille ans avec le Christ. Un évêque appelé Népos ayant mis au jour un écrit en faveur de ce système, saint Denys, évêque d'Alexandrie, prit la plume pour le combattre. Dans le cours de la discussion, il énonça des soupçons contre l'autorité apostolique de l'Apocalypse. Un livre renfermant une doctrine aussi singulière était-il vraiment l'œuvre d'un Apôtre? L'Apocalypse était, il est vrai, regardée partout comme l'œuvre de Jean; mais, outre Jean, l'apôtre et l'évangéliste, l'antiquité chrétienne connaissait un prêtre Jean, ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, dont parle Papias comme d'un de ses maîtres. C'est plutôt à celui-ci, dit l'évêque d'Alexandrie, qu'il faut attribuer la paternité de l'Apocalypse. Saint Denys tient d'ailleurs ce livre en haute estime, à cause de la considération dont il jouit dans l'Église; il le regarde comme l'œuvre d'un homme saint et inspiré de Dieu, ἁγίου καὶ θεοπνεύστου; mais il se flatte, par l'hypothèse qu'il propose, d'enlever aux chiliastes l'avantage d'appuyer leur système sur un texte apostolique. Voir Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, t. XX, col. 692 et 693. La solution mise en avant par un si grand prélat fut avidement accueillie par les adversaires du millénarisme, et ainsi il se forma bientôt un courant d'opinion défavorable à l'authenticité de l'Apocalypse. Au IVe siècle, on constate qu'elle n'est point comptée parmi les livres inspirés du Nouveau Testament par saint Cyrille de Jérusalem, par saint Grégoire de Nazianze, par les Canons dits des Apôtres, par saint Jean Chrysostome, par l'auteur des Iambes à Séleucus (οἱ πλειοῦς δὲ νόθον λεγοῦσιν); mais elle est acceptée par saint Athanase, dans sa lettre festivale, par l'auteur de la Synopse qui porte le nom de saint Athanase, par saint Éphrem, et par tous les Pères d'Occident. Eusèbe, lorsqu'il passe en revue les Livres Saints, commence par ranger l'Apocalypse parmi les ὁμολογούμενα; mais, dans l'énumération des livres apocryphes (ἐν τοῖς νόθοις), il ajoute : « Joignez à ces livres, si cela vous plaît, l'Apocalypse de saint Jean, que quelques-uns, comme je l'ai dit plus haut, comptent parmi les livres reçus sans contestation (τοῖς ὁμολογουμένοις). » *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 268. Il régnait donc au IVe siècle, par rapport à l'Apocalypse, deux opinions contraires : les uns la rejetaient absolument, les autres l'admettaient sans aucune hésitation. Plus tard, lorsque les millénaires eurent cessé de faire parler d'eux, l'Apocalypse reconquit peu à peu la place que l'antiquité lui avait assignée parmi les écrits apostoliques et inspirés. L'histoire de la controverse suscitée autour de ce livre montre clairement que jamais ses adversaires ne produisirent contre lui aucun témoignage de la tradition; saint Denys d'Alexandrie s'efforça seulement d'appuyer son sentiment sur le style et sur quelques arguments internes, qui ont été repris de nos jours par les rationalistes, et que nous examinerons bientôt. Un critique moderne, F. Chr. Baur, a pu dire avec raison qu'il n'y a, dans le canon du Nouveau Testament, aucun livre dont l'origine apostolique soit établie sur des témoignages plus nombreux et meilleurs que celle de l'Apocalypse. *Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien,* p. 345.

Les rationalistes modernes sont généralement d'accord pour soutenir que l'Apocalypse et le quatrième Évangile ne peuvent pas provenir d'un même auteur. Mais ils se divisent en deux camps opposés, selon qu'ils rejettent ou acceptent l'authenticité de cet Évangile. Ceux qui attribuent celui-ci d'une certaine manière à saint Jean l'apôtre, rapportent à un écrivain ancien homonyme la composition de l'Apocalypse; ceux, au contraire, qui ne veulent pas que l'Évangile soit une œuvre apostolique, donnent au disciple bien-aimé la paternité du livre prophétique du Nouveau Testament. Dès lors on conçoit d'avance que le débat portera en grande partie sur les différences signalées entre les deux écrits, et entre l'Apocalypse et la première Épître de saint Jean. Saint Denys d'Alexandrie avait le premier agité cette question, mais avec une grande réserve; les rationalistes l'ont reprise et développée avec l'audace qui leur est propre.

1° L'Évangéliste et l'auteur de l'Épître ne se nomment nulle part dans leurs écrits, l'auteur de l'Apocalypse met son nom en tête de son livre. — En cela saint Jean s'est conformé à l'usage constant des prophètes de l'Ancien Testament : ceux-ci se nomment avant de prononcer leurs oracles; au contraire, aucun des auteurs des livres historiques des deux Alliances ne se nomme; et quant à l'Épître, on s'accorde à la regarder comme une sorte de préface ou d'introduction à l'Évangile, dont elle accompagnait l'envoi aux Églises.

2° Un Apôtre n'aurait pas parlé de lui-même comme l'auteur de l'Apocalypse parle du collège apostolique, XVIII, 20, et XXI, 10. — Un Apôtre pouvait très bien manifester les privilèges du corps des élus du Seigneur, et surtout il devait rapporter fidèlement ce que l'Esprit-Saint lui avait révélé à ce sujet. La modestie ne lui défendait donc pas de joindre les Apôtres aux saints et aux prophètes dans la joie causée par la chute de la grande Babylone, et il pouvait aussi bien que saint Paul appeler les douze Apôtres les fondements de la Jérusalem nouvelle.

3° La langue du quatrième Évangile n'est pas celle de l'Apocalypse. Le grec de l'Évangile est relativement pur et correct; le grec de l'Apocalypse est inculte, il n'y manque ni des barbarismes ni des solécismes. Témoin Apoc., I, 4 : εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος; I, 5 : ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός; XX, 2 : τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος; IV, 1 : ἡ φωνή... λέγων, etc. Les hébraïsmes y sont bien plus fréquents que dans l'Évangile. — On répond que la fréquence des hébraïsmes vient en grande partie de la nature de l'ouvrage : c'est un livre prophétique si rempli d'allusions aux visions de Daniel et d'Ézéchiel, qu'on le dirait calqué sur ces deux apocalypses de l'Ancien Testament. Quant au barbarisme ὁ ὢν, ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, il est certainement intentionnel de la part de l'au-

teur, qui a composé ce nom pour rendre toute la force du tétragramme divin. Les solécismes eux-mêmes ne dénotent pas chez l'auteur l'ignorance des règles de la grammaire grecque; car en beaucoup d'endroits il observe exactement ces mêmes règles qu'il se permet de transgresser ailleurs. Pourquoi a-t-il ainsi voulu écrire incorrectement? Il n'est pas possible de répondre à cette question. Mais nous pouvons opposer à l'ensemble de l'objection qui nous occupe les ressemblances nombreuses et frappantes entre le style de l'Apocalypse et celui du quatrième Évangile. Voici quelques exemples : ὁ ἀληθινὸς, désignant le vrai Dieu, Joa., XVII, 3; Joa., V, 20; Apoc., III, 7; — μαρτυρία et μαρτυρεῖν, très fréquemment dans les trois écrits; — νικᾶν, venant dans le quatrième Évangile sept fois, six fois dans la lettre, seize fois dans l'Apocalypse, une fois dans saint Luc, trois fois dans saint Paul; — ὄψις, Apoc., I, 16; Joa., XI, 44; περιπατεῖν μετά τινος, Apoc., III, 4; Joa., VI, 66; σκηνοῦν; Apoc., VII, 15; XII, 12; XIII, 6; Joa., I, 14; σφάττειν. Apoc., V, 6; VI, 4; Joa., III, 12 : autant d'expressions qui ne se rencontrent chez aucun autre écrivain du Nouveau Testament.

4° Les allures de l'écrivain sont tout autres, à ce qu'on prétend, dans l'Évangile et dans l'Apocalypse. L'apocalyptique est bien plus vif, plus imagé, plus entraînant que l'évangéliste. — Rien d'étonnant que l'Apôtre ait adapté ses conceptions et ses allures aux sujets si différents qu'il avait à traiter comme évangéliste et comme voyant prophétique.

5° Autre est la doctrine de l'apocalyptique, autre celle de l'évangéliste. Celui-ci se montre adversaire déclaré du judaïsme, celui-là est un chrétien judaïsant, constamment en lutte contre les Pauliniens. « L'Apocalypse respire une haine terrible contre Paul et contre ceux qui se relâchaient dans l'observance de la loi juive... Les chapitres II et III de l'Apocalypse sont un cri de haine contre Paul et ses amis. » (Renan.) L'eschatologie de l'Évangile est spirituelle, celle de l'Apocalypse est toute matérielle et charnelle; l'évangéliste prêche partout la douceur du Christ, l'apocalyptique ne respire que la vengeance à exercer par le Christ contre ses adversaires. On ne rencontre ni dans l'Évangile ni dans la lettre de Jean aucun des concepts énoncés Apoc., I, 4; III, 1; V, 6; XII, 7-9; XVI, 13, etc. — L'Apocalypse n'est pas plus favorable aux judaïsants que l'Évangile. La Jérusalem nouvelle, dont elle célèbre la construction, n'est manifestement point la capitale de la Judée; c'est une figure représentant l'Église triomphante du Christ; elle porte inscrits sur ses fondements les noms des douze Apôtres de l'Agneau. Apoc., XXI, 12, 14. La vocation des Gentils est clairement enseignée Apoc., VII, 9, et nulle part il n'est question d'une opposition entre l'ancienne synagogue et l'Église du Christ. Pareille opposition d'ailleurs n'existe pas dans le quatrième Évangile. Voir Joa., X, 16; XI, 52; XII, 32. L'Évangile parle, aussi bien que l'Apocalypse, de la résurrection des corps, que le Fils de Dieu opérera au dernier jour, et qui sera suivie du jugement. Joa., V, 28, 29; VI, 39, 40; XI, 24; XII, 48. D'un autre côté, l'apocalyptique connaît très bien l'avènement mystique du Christ dans les âmes. Apoc., III, 20. Il est vrai que dans l'Apocalypse le Christ se montre comme le vengeur de sa gloire outragée, dans l'Évangile, comme le Sauveur qui ne condamne personne, Joa., III, 36; VIII, 44, etc.; mais les circonstances sont tout autres : tout le Nouveau Testament inculque la doctrine du double avènement du Christ : le premier, plein d'humilité et de douceur : c'est l'avènement du Rédempteur du monde; le second, plein de gloire et de sainte terreur : c'est l'avènement du souverain juge des vivants et des morts. Par ce second avènement, le Christ subjuguera tous ses ennemis, et les réduira à être l'escabeau de ses pieds. I Cor., XV, 24-28. L'Apocalypse, loin d'être une sorte d'antithèse de l'Évangile de saint Jean, en est, au contraire, un brillant couronnement. Comme le quatrième Évangile est l'histoire du Verbe incarné habitant parmi nous, on peut dire que l'Apocalypse est l'histoire du Verbe incarné régnant glorieusement dans le ciel. Aussi est-il à peine un autre livre du Nouveau Testament où la divinité du Christ brille d'un plus vif éclat.

III. *Lieu et époque de la composition.* — Saint Jean dit lui-même qu'il a reçu ces révélations lorsqu'il était dans l'île de Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus, I, 9, et il n'y a aucune raison de douter qu'il n'ait immédiatement mis par écrit ce qu'il avait vu. Donc, pour déterminer l'époque où fut composée l'Apocalypse, il suffit de savoir quand l'Apôtre fut exilé à Patmos. Le témoignage de saint Irénée est ici d'une grande importance : « Il n'y a pas longtemps que l'Apocalypse a été vue; mais presque dans notre siècle, vers la fin du règne de Domitien. » *Hær.*, V, 3, t. II, col. 49. Saint Victorin, qui souffrit le martyre sous Dioclétien, en 303, dans ses notes sur l'Apocalypse, nomme plusieurs fois Domitien comme le tyran qui relégua l'Apôtre à Patmos. *In Apoc.*, XVII, 10, t. V, col. 338. Saint Jérôme et Eusèbe placent aussi l'exil de saint Jean sous Domitien. S. Jérôme, *De vir. ill.*, IX, t. XXIII, col. 625; Eusèbe, *H. E.*, III, 18, t. XX, col. 252. Le même Eusèbe, dans sa Chronique, assigne à cet exil l'an 14 de Domitien, t. XXVII, col. 602. Clément d'Alexandrie et Origène mentionnent l'exil de l'Apôtre, mais sans donner le nom du tyran. Tertullien parle en ces termes des gloires de la ville de Rome, *De præscr.*, XXXVI, t. II, col. 49 : « Combien est heureuse cette Église, sur laquelle les Apôtres ont répandu toute leur doctrine avec leur sang, où Paul reçoit la couronne par une mort pareille à celle de Jean (Baptiste), d'où l'apôtre Jean, après avoir été jeté dans l'huile enflammée, sans en souffrir de dommage, est relégué dans une île. » C'est bien à tort qu'on allègue ce texte pour faire dire à Tertullien que Jean fut relégué à Patmos sous Néron. Le témoignage de saint Épiphane, qui place l'exil à Patmos sous le règne de Claude, n'a pas plus de valeur contre la tradition commune. Son assertion est manifestement erronée; car ce Père donne quatre-vingt-dix ans à l'Apôtre lorsque celui-ci écrivit ses livres inspirés. *Hær.*, LI, 12, 33, t. XLI, col. 909, 949. Ceux des rationalistes qui nient l'authenticité de l'Apocalypse prétendent que l'exil de saint Jean à Patmos est une fable, inventée pour expliquer Apoc., I, 9. Ils n'ont d'autres arguments externes à faire valoir que le silence d'Hégésippe, dont Eusèbe rapporte la relation de la persécution de Domitien, et le désaccord des Pères qui parlent de cet exil. La vérité est qu'Eusèbe ne mentionne qu'un seul trait historique d'Hégésippe relatif à cette persécution, *H. E.*, III, 20, t. XX, col. 252-253, et que les Pères sont parfaitement d'accord touchant le fait et le lieu de cet exil; quant au tyran qui y condamna l'Apôtre, il n'y a de désaccord que chez le seul Épiphane, dont l'assertion est certainement fausse. Mais il est un argument interne qui a fait douter certains interprètes, même catholiques (par exemple, Beelen), et qui les a inclinés à placer sous Néron l'exil à Patmos. Apoc., XI, 1, 2, 8, parle de Jérusalem et du temple comme si la ville sainte et son sanctuaire étaient encore debout. Cet argument est faible, car la Jérusalem et le temple de l'Apocalypse sont symboliques. D'ailleurs les lettres de l'Apôtre aux Églises d'Asie nous montrent ces Églises dans un état où elles n'ont pu se trouver que bien des années après la lettre de saint Jude et la seconde de saint Pierre. Les hérésies, dont les germes seuls apparaissent dans ces derniers documents, on les trouve toutes développées dans les lettres apocalyptiques; et certes ce n'est pas deux ou trois ans après la mort de saint Paul que ces Églises d'Asie, cultivées avec tant de soin par le grand Apôtre, auraient eu besoin d'admonestations aussi sévères. Enfin le ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, « le dimanche, » Apoc., I, 10, n'était pas encore sanctifié par les chrétiens avant la destruction de Jérusalem. Barnabé parle de l'abolition du sabbat et de la célébration du *huitième* jour. *Epist.*, XV, t. II, col. 772. Ignace d'Antioche est le plus ancien auteur qui appelle

ce jour « jour du Seigneur ». *Ad Magnes.*, IX, t. III, col. 669.

Plusieurs rationalistes trouvent la clef de toute l'Apocalypse dans un fait rapporté par Tacite, *Hist.*, II, 8; I, 2, et par Suétone, *Nero*, 57. La Grèce et l'Asie concurent, dit Tacite, de grandes terreurs. On y disait que Néron, fugitif, n'était pas mort de sa blessure; qu'il allait bientôt reparaître. Alors, dit Suétone, d'après une rumeur qui prenait à Rome beaucoup de consistance, Néron accablerait de maux ceux qui s'étaient déclarés contre lui. Plusieurs imposteurs mirent à profit ces vaines terreurs, et tâchèrent de se faire passer pour le tyran revenu à la vie. Un d'entre eux eut tant de vogue, qu'il fut puissamment aidé dans son entreprise par les Parthes, alors les plus redoutables ennemis du nom romain. Tel étant l'état des esprits en Asie, les chrétiens, dit-on, appliquèrent à Néron ce qui leur avait été enseigné sur l'Antéchrist, car celui-ci n'était autre que le monstre couronné qui venait de disparaître. L'Antéchrist, d'après les prophéties, devait être exterminé par le Christ lui-même, revenu sur la terre; cela ne s'était pas fait au moment de la chute de Néron : ce tyran devait donc revenir et renouveler la persécution contre les fidèles jusqu'à ce que le Christ le tuât d'un souffle de sa bouche. Is., XI, 4; II Thess., II, 8. Cette persuasion des chrétiens est, disent ces auteurs, clairement insinuée dans Apoc., XVII, 9-10. Les sept têtes de la Bête sont sept rois; cinq sont tombés, Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron; il y en a un qui *est* roi à présent, c'est Galba, le sixième; un autre, le septième, n'est pas encore venu, et, quand il sera venu, il doit rester peu de temps. Il faut à l'auteur de l'Apocalypse sept empereurs pour parfaire le nombre sacré; le septième ne peut rester que peu de temps, parce qu'il doit avoir disparu lors de la *parousie* ou « seconde venue » du Christ, laquelle est très proche. Le huitième roi, continue le texte apocalyptique, c'est la Bête qui était et n'est pas, c'est-à-dire qui était roi jadis et qui ne l'est plus, mais le deviendra, et prendra ainsi la huitième place dans la série royale. Il est un des sept (car il a régné avant Galba), et il s'en va à sa ruine, devant être tué par le souffle de la bouche du Christ revenu glorieux sur la terre. Voilà donc, d'après cette école incrédule, le noyau historique autour duquel se groupent tous les détails de l'Apocalypse. (Il y en a qui commencent la série des « rois » par Jules César. Ceux-là placent la « prétendue vision » sous Néron, et la rédaction sous Galba, le septième roi, dont l'auteur apocalyptique prévoit la chute prochaine.) L'hypothèse, ajoute-t-on, est confirmée d'une manière éclatante par l'explication du nombre de la Bête, 666. Ce nombre, compté suivant la valeur des lettres hébraïques, n'est autre que celui du nom *Nérôn Qêsar*, Νέρων Καῖσαρ. En effet, ce nom vaut, selon la suite des consonnes, $50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200$, dont la somme est exactement 666. Il suivrait de tout cela que l'Apocalypse aurait été écrite l'an 68 ou 69.

Tout ce système d'explication, inconciliable avec l'inspiration de l'Apocalypse, repose sur une base fort fragile. Les auteurs qui y adhèrent ne prouvent en aucune manière que les chrétiens d'Asie aient été persuadés du retour prochain de Néron au point de ne pas hésiter à appuyer désormais sur un fait aussi invraisemblable toutes leurs espérances messianiques relatives à l'avènement glorieux du Sauveur. Ce qui est dit du passage Apoc., XVII, 9, 10, est convaincu de fausseté en ce que l'on confond la Bête elle-même (*bestia... ipsa octava est*) avec une de ses sept têtes. On répond à cette difficulté que Néron étant le dernier empereur légitime nommé par le sénat, l'empire se résume en sa personne, et qu'ainsi il est à la fois une des têtes de la Bête et la Bête elle-même. Il faut avouer que cette solution est plus ingénieuse que solide. Si les empereurs romains qui suivirent Néron ne furent plus nommés par le sénat, mais par les armées, la plupart d'entre eux furent confirmés dans leurs pouvoirs par l'auguste assemblée, et regardés dès lors comme souverains légitimes. Enfin le nom de *Nérôn Qêsar* ne vaut 666 que par l'omission du *yod* que donne la transcription de Καῖσαρ. En ajoutant cette consonne, on trouve 676. Cette omission du *yod* est inadmissible. Il est vrai que, pour la justifier, on allègue des inscriptions palmyréniennes du IIIe siècle, où Καῖσαρ est transcrit sans *yod;* mais ces monuments, écrits deux cents ans après l'Apocalypse, et dans une région sémitique, ne prouvent nullement que saint Jean, en Asie, ait transcrit de la même manière défectueuse le nom de César. Ce nombre de la Bête a exercé de tout temps la sagacité des interprètes chrétiens, et plusieurs de leurs hypothèses valent mieux que celle que les rationalistes vantent de nos jours comme la seule acceptable.

Concluons qu'il faut s'en tenir à la tradition commune, et placer la rédaction de l'Apocalypse sous Domitien, vers la fin de son règne, c'est-à-dire en l'année 95.

IV. *Caractère prophétique de l'Apocalypse.* — Il est attesté par saint Jean lui-même, lorsque cet Apôtre nomme son livre une *Révélation de Jésus-Christ*, qui lui a été communiquée par un ange. Saint Jean apparaît dans son Apocalypse comme un envoyé du Christ-Dieu, chargé par lui de communiquer aux hommes les volontés du ciel et les visions mystérieuses qu'il a vues se dérouler devant ses yeux. De plus, l'auteur sacré assure que ces visions se rapportent à des événements futurs, qui doivent s'accomplir bientôt. Apoc., I, 1. Enfin il donne aux choses renfermées dans son livre le nom même de *prophétie,* I, 3; XXII, 7. Quiconque admet l'inspiration divine de l'Apocalypse ne peut donc pas mettre en doute son caractère rigoureusement prophétique, reconnu d'ailleurs par la tradition constante de l'Église. Il résulte de là que l'on doit rejeter, sans examen ultérieur, toute explication qui dénie ce caractère au contenu de l'Apocalypse. Le rationalisme prétend que ce livre n'est qu'un poème religieux, destiné à consoler et à encourager les fidèles accablés sous le poids des persécutions. Le peu qu'il se hasarde de prédire par rapport aux choses futures, il le tire soit de conjectures probables sur la marche des événements dans l'empire romain, soit du ferme espoir qu'il partageait avec tous les disciples du Christ touchant le retour prochain et glorieux du Sauveur. Persuadé qu'alors le Christ réduirait à néant tous ses ennemis, l'apocalyptique, donnant libre cours à ses fictions poétiques, décrit en images brillantes et variées la vengeance que le Messie exercera contre les persécuteurs de ses fidèles. Ces visions, du reste, ne sont guère autre chose que celles de Daniel et d'Ézéchiel, légèrement modifiées et adaptées aux idées chrétiennes. Tel est, en résumé, le point de vue de l'exégèse incrédule. Il est le même pour l'interprétation de toutes les prophéties dont elle ne peut pas nier l'authenticité. Nous parlerons plus loin des ressemblances qu'offrent les visions apocalyptiques avec celles des prophètes de l'Ancien Testament.

Les interprètes orthodoxes sont loin d'être d'accord sur le sens précis des visions prophétiques de l'Apocalypse. Nous ferons connaître les principaux systèmes d'explication qui ont cours parmi eux. Mais auparavant il nous faut donner une analyse succincte de tout le livre.

V. *Analyse du texte.* — 1° *Inscription.* I, 1-3. — Elle donne le nom de celui qui reçut et écrivit « la Révélation de Jésus-Christ »; l'argument général du livre est le fruit salutaire qu'il doit produire.

2° *Prologue.* I, 4-III, 22. — Huit communications ou messages : la première à tous les fidèles, I, 4-20 : l'Apôtre fait savoir qu'il a reçu à Patmos l'ordre d'écrire ces visions et d'envoyer son écrit aux Églises. — Les sept autres messages sont adressés chacun à une des sept Églises d'Asie; les « anges » de ces Églises y reçoivent les éloges et les reproches mérités, et les avis qui leur conviennent. II, 1-III, 22.

3° *Les visions* à transmettre aux Églises. IV, 1-XXII, 5. Elles constituent le corps de tout le livre.

1. *Introduction.* — Saint Jean raconte où et comment il a reçu ces révélations. Ravi au ciel, il voit le trône de Dieu entouré de vingt-quatre vieillards et de quatre animaux qui chantent ses louanges. IV, 1-11.

2. *Vision des sept sceaux.* — Celui qui occupe le trône tient en mains un livre scellé de sept sceaux; il le donne à l'Agneau divin, qui seul peut les ouvrir. V, 1-14. — *a*) Ouverture des quatre premiers sceaux. Le prophète voit apparaître successivement quatre chevaux: un blanc, qui va à la victoire, un roux, un noir, un de couleur pâle; les cavaliers des trois derniers reçoivent l'ordre d'affliger la terre de diverses calamités. VI, 1-8. — *b*) Ouverture du cinquième sceau. Les martyrs demandent à Dieu vengeance de leurs persécuteurs. VI, 9-11. — *c*) Ouverture du sixième sceau. La terre tremble, des prodiges effrayants apparaissent dans le ciel, et les habitants de la terre sont frappés de terreur à l'approche du grand jour de la colère de Dieu et de l'Agneau. VI, 12-17. Un ange imprime ensuite sur le front des élus le signe du Dieu vivant. VII. — *d*) Ouverture du septième sceau. Elle est suivie d'une demi-heure de silence dans le ciel, et amène la vision des sept trompettes. VIII, 1-2.

3. *Vision des sept trompettes.* — Sept anges reçoivent de Dieu autant de trompettes, pour annoncer au monde les secrets renfermés sous le septième sceau. VIII, 2. Un autre ange offre à Dieu, dans un encensoir d'or, les prières des saints; ayant ensuite rempli cet encensoir du feu de l'autel, il répand ce feu sur la terre, et y produit aussitôt des phénomènes terrifiants. VIII, 3-5. Les sept anges se disposent à sonner de la trompette. VIII, 6. — *a*) Les quatre premières trompettes. Destruction du tiers de la terre, de la mer, des cours d'eau, des étoiles. VIII, 6-12. — *b*) Un triple cri de : « Malheur » se fait entendre. Il annonce aux habitants de la terre la triple calamité qui va fondre sur eux au son des trois dernières trompettes. VIII, 13. — *c*) La cinquième trompette. Le puits de l'abîme est ouvert, et il en sort des sauterelles prodigieuses; il leur est permis de tourmenter pendant cinq mois tous les hommes non marqués du signe de Dieu. C'est le premier « malheur ». IX, 1-12. — *d*) La sixième trompette. Quatre anges à la tête d'une troupe nombreuse et formidable de guerriers montés sur des chevaux prodigieux font périr le tiers des hommes; néanmoins ceux qui restent ne font point pénitence. IX, 13-21. Un ange apparaît, tenant en main un volume ouvert. A sa voix éclatent sept coups de tonnerre dont la signification doit rester secrète. Après avoir juré « qu'il n'y aura plus de temps », l'ange ordonne au Voyant de dévorer le volume, pour qu'il fasse de nouveau entendre aux Gentils sa voix prophétique. X, 1-11. Ensuite celui-ci reçoit l'ordre de mesurer le temple, excepté le parvis extérieur, abandonné aux Gentils pour qu'ils le foulent aux pieds pendant quarante-deux mois. Durant ce temps, les deux témoins du Seigneur prêcheront et feront des prodiges. XI, 1-6. Tués par « la Bête » sortie de l'abîme, ils ressusciteront et monteront au ciel. XI, 7-12. Alors un tremblement de terre détruit le dixième de la ville, et fait périr sept mille hommes; les autres, terrifiés, rendent gloire à Dieu. XI, 13. C'est le second « malheur ». XI, 14. — *e*) La septième trompette. Les vingt-quatre vieillards célèbrent la victoire de Dieu. XI, 15-19. Une femme apparaît, elle va enfanter un fils qui régnera sur les nations; en même temps se montre un dragon roux, prêt à dévorer l'enfant. XII, 1-4. Celui-ci est enlevé au ciel; sa mère s'enfuit au désert; le dragon, vaincu par saint Michel, est précipité du haut du ciel. XII, 5-12. Alors le dragon (le troisième « malheur ») poursuit la femme et fait la guerre aux justes qui sont sur la terre. XII, 13-18. Deux bêtes montent, l'une de la mer, l'autre de la terre. Celle-là se fait adorer avec le dragon, dont elle partage la puissance; l'autre séduit les hommes par des prestiges, et les amène violemment à adorer l'image de la première bête. Le nombre de la Bête est 666. XIII, 1-18. L'Agneau, entouré des élus marqués du signe de Dieu, se tient debout sur le mont Sion. Les élus chantent ses louanges. XIV, 1-5. Trois anges annoncent successivement la ruine de la grande Babylone et de tous ceux qui portent la marque de la Bête; bienheureux, au contraire, sont ceux qui meurent dans le Seigneur. XIV, 6-13. Quelqu'un semblable à un « fils de l'homme » et un ange s'en vont, armés d'une faux tranchante, pour couper les rameaux des vignes; ils les jettent dans le puits de la colère de Dieu. XIV, 14-20.

4. *Vision des sept coupes.* — Sept anges reçoivent d'un des quatre animaux sept coupes contenant les sept « plaies dernières ». XV, 1-8. Ils en répandent le contenu sur la terre, sur la mer, sur les cours d'eau, sur le soleil, sur la demeure de la Bête, sur l'Euphrate, sur l'air. De là des calamités nouvelles. XVI, 1-21.

5. *Annonce de la ruine de la grande Babylone.* — *a*) Un de ces sept anges montre à l'Apôtre la ruine de la grande Babylone. Saint Jean en donne la description : c'est la grande prostituée, assise sur les grandes eaux, portée par une bête à sept têtes et à sept cornes; elle est ivre du sang des saints. XVII, 1-18. — *b*) Un second ange proclame la chute de Babylone, XVIII, 1-3; une voix céleste avertit les justes d'en sortir. XVIII, 4-8. Lamentations sur sa ruine. XVIII, 9-20. — *c*) Un troisième ange déclare que cette ruine sera éternelle. XVIII, 21-24. Joie et jubilation dans le ciel. XIX, 1-10.

6. *Lutte dernière du Verbe divin avec le dragon.* — *a*) Le Verbe de Dieu s'avance à la tête d'une armée céleste pour combattre la Bête et son armée. XIX, 11-18. La Bête est vaincue ainsi que son faux prophète; ils sont tous deux jetés dans l'abîme. XIX, 19-21. — *b*) Un ange saisit le dragon, le précipite dans l'abîme, où il le tient enchaîné pendant mille ans. XX, 1-3. — *c*) Les justes ressuscitent et règnent avec le Christ pendant mille ans. XX, 4-6. — *d*) Cette période écoulée, Satan, le dragon, sera délié. Il séduira les nations et fera par elles la guerre aux saints; mais, vaincu de nouveau, il sera précipité avec la Bête et le faux prophète dans l'enfer, pour y subir des tourments éternels. XX, 7-10. — *e*) Résurrection générale des morts, jugement universel : l'enfer, la mort et quiconque n'est pas inscrit dans le livre de vie sont jetés dans l'étang de feu. XX, 11-15.

7. *Renouvellement du ciel, de la terre et de la ville sainte.* — Saint Jean voit un ciel nouveau et une nouvelle terre; du ciel descend la Jérusalem nouvelle, pleine de splendeur; Dieu vient y habiter parmi les hommes. XXI, 1-8. Un des sept anges la montre au voyant. XXI, 9-XXII, 5.

4° *Épilogue.* — Le Christ lui-même, par la bouche d'un ange, confirme la vérité de toute la prophétie apocalyptique; il assure que les choses qui y sont prédites s'accompliront bientôt, et il défend qu'on ajoute ou qu'on retranche quoi que ce soit à cette prophétie. XXII, 6-20. Le prophète souhaite à tous la grâce du Seigneur. XXII, 21.

VI. *Interprétation de l'Apocalypse.* — Toute prophétie est difficile à expliquer. Mais la difficulté augmente singulièrement quand les choses qui font l'objet de la prophétie sont présentées sous des images symboliques. Il en est ainsi de l'Apocalypse. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, on a tenté de déterminer le vrai sens de ce livre; mais son obscurité a donné lieu aux interprétations les plus diverses. Ce serait un travail aussi long que fastidieux de vouloir se rendre compte de tous les systèmes d'explication qui ont été proposés. Ces systèmes peuvent se réduire à trois classes, que nous allons exposer brièvement, sans nous arrêter aux détails de chacun des systèmes en particulier.

La première classe rapporte les prophéties apocalyptiques aux âges successifs de l'Église, à commencer par l'âge apostolique jusqu'au dernier âge, qui se termine à la venue glorieuse du Christ. La seconde classe met l'accomplissement de la plupart des prédictions du voyant de Patmos dans la chute du judaïsme et du polythéisme; les derniers chapitres seuls parlent sommairement de la fin

du monde. La troisième classe voit dans toute l'Apocalypse la prédiction des destinées dernières de l'Église au temps de l'Antéchrist, tandis que l'histoire de l'époque primitive de l'Église n'y est touchée que légèrement et comme en passant.

On est assez généralement d'accord pour placer le prologue en dehors de la série des prophéties proprement dites de l'Apocalypse. Celles-ci, en effet, ne commencent qu'à partir du chapitre IV. On admet aussi communément que ces prophéties sont rangées selon l'ordre chronologique des événements qu'elles prédisent, de sorte que les faits prédits par les sept sceaux précèdent ceux qui sont annoncés par les sept trompettes; viennent ensuite les faits symbolisés par les sept coupes. Quelques *prolepses,* que l'on rencontre çà et là, ne portent aucune atteinte à cette supposition. Saint Augustin, saint Victorin, Primase, le vénérable Bède et, après eux, quelques modernes sont d'avis que les diverses visions sont en partie ou des récapitulations ou des répétitions visant les mêmes événements futurs. Contentons-nous d'avoir fait mention de cette hypothèse, et montrons brièvement les procédés suivis par les interprètes, selon qu'ils appartiennent respectivement à l'une des trois classes indiquées plus haut.

Première classe. — L'Apocalypse embrasse toute l'histoire de l'Église et célèbre les triomphes que le Christ a remportés sur ses ennemis aux diverses époques de cette histoire. La plupart distinguent dans la prophétie sept visions. Mais ils ne sont plus d'accord quand il s'agit d'en expliquer le symbolisme. Parmi les anciens, l'abbé Joachim (le premier qu'il faut ranger dans cette classe) veut que les sept visions regardent respectivement les sept états des fidèles dans l'Église : les Apôtres, qui fondèrent l'Église; les martyrs, qui la confirmèrent de leur sang; les docteurs, qui l'éclairèrent de leur enseignement; les anachorètes, qui l'édifièrent par leurs vertus; les vierges, qui en furent l'ornement; les pontifes, qui la gouvernèrent; les saints, qui travaillèrent à la réformer par leur parole et par leur exemple. — Au XVIIe siècle, le vénérable Holzhauser remplace les sept états par les sept âges de l'Église, déjà représentés, croit-il, quoique en raccourci, par les sept lettres du prologue. Il distingue ainsi l'âge séminal ou apostolique (l'ange d'Éphèse); l'âge irrigatif ou des martyrs (l'ange de Smyrne); l'âge illuminatif ou des docteurs, depuis Constantin jusqu'à Charlemagne (l'ange de Pergame); l'âge pacifique ou du règne social du Christ, depuis Charlemagne jusqu'à Charles V (l'ange de Thyatyre); l'âge purgatif ou des épreuves salutaires, commençant à Charles V et durant encore, jusqu'à l'avènement d'un saint pontife et d'un grand empereur (l'ange de Sardes); l'âge consolatif, préparant les fidèles aux tribulations des derniers temps (l'ange de Philadelphie); l'âge désolatif, ou de l'Antéchrist (l'âge de Laodicée). Cet âge se terminera par le dernier jugement. — Cette explication de Holzhauser est acceptée par Haneberg et louée par Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. I, p. 795. On la trouve déjà en germe dans les idées émises par André de Césarée, Bède et d'autres auteurs anciens, qui donnaient comme symbole des sept âges de l'Église les sept chevaux apocalyptiques. VI, 2 et suiv.

Deuxième classe. — Aucun interprète ancien ne vient s'y ranger. Salmeron fut le premier qui rapporta la première partie, la plus considérable, de la prophétie apocalyptique aux événements des premiers siècles de l'Église. Après lui, Alcazar développa davantage l'explication; Foreiro y adhéra dans son commentaire sur Isaïe, XXXIV; mais ce fut surtout Bossuet qui donna une grande célébrité à ce système d'interprétation, qu'il adopta, modifia et exposa magistralement dans un ouvrage spécial, *L'Apocalypse avec une explication,* Paris, 1689. L'autorité de l'illustre prélat, non moins que les arguments qu'il sut faire valoir, acquirent à son commentaire un grand nombre d'adhérents, parmi lesquels on compte des exégètes distingués, tels que Dupin, Calmet, Lallemant, Bacuez, en France; en Allemagne, Hug, Stern, Allioli, Scholz, Aberle. Parmi les protestants, plusieurs adoptèrent ce genre d'explication, tels que Grotius et Wetstein. — Bossuet partage l'Apocalypse en trois parties : les avertissements, II, 1-III, 22; les prédictions, IV, 1-XX, 15; les promesses, XXI, 1 et suiv. Les prédictions se divisent à leur tour en trois sections. — *a*) Vengeance de Dieu exercée sur les Juifs. IV, 1-VIII, 12. Préparation de cette vengeance dans la vision des sept sceaux. Vengeance exercée sous Trajan et Hadrien, symbolisée par les deux premières trompettes. Motifs des malheurs d'Israël manifestés par la troisième et la quatrième trompette. — *b*) Les hérésies judaïsantes : ce sont les sauterelles annoncées par la cinquième trompette. IX, 1-12. — *c*) Ruine de l'empire romain. IX, 13-XX, 15. La grande défaite de l'empereur Valérien, proclamée par la sixième trompette. L'Apôtre déclare, dans la vision de la septième trompette, quelle est la cause de la ruine de l'empire : ce sont les persécutions exercées contre les chrétiens. La plus terrible est celle que suscita Dioclétien ; cet empereur est la Bête de l'Apocalypse, dont le nom vaut 666, c'est-à-dire DIoCLes aVgVstVs. Les sept coupes symbolisent la désolation de l'empire romain, à partir de Valérien. Puis on parle des « sept rois » persécuteurs de l'Église, des dix rois barbares, instruments de la colère de Dieu, qui viennent tour à tour fondre sur les Romains; enfin la ruine de Rome et de sa puissance est consommée sous Alaric. — L'évêque de Meaux n'ose pas entreprendre de percer le voile qui couvre la prophétie du chapitre XX, dont les événements doivent s'accomplir dans le temps futur. — Allioli explique cette prophétie de la paix dont jouit l'Église après la ruine de l'idolâtrie : cette paix est représentée par le règne millénaire du Christ avec ses saints. Ce règne doit prendre fin par la venue de l'Antéchrist. Celui-ci renouvellera les persécutions contre l'Église, mais il sera vaincu et exterminé. Après cela auront lieu la résurrection et le jugement universel, et le monde sera renouvelé. XX, 7-XXII, 5.

Troisième classe. — Aucune prédiction de l'Apocalypse ne s'est accomplie jusqu'ici; la prophétie apocalyptique regarde surtout les derniers temps de l'Église et de ce monde. Beaucoup de Pères de l'Église sont de cet avis : Irénée, Hippolyte, Augustin, André de Césarée, Arétas, Victorin, Primase, Bède. Plus tard, cette opinion se rencontre chez Alcuin, Rupert, Martin de Léon, Ribera, Pererius, a Lapide, etc. De nos jours, elle est soutenue par Bisping, Mgr Krementz, Kaulen, Cornely, etc.

Bisping tire toute son explication du parallélisme qu'il croit découvrir entre l'Apocalypse et la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel. Selon lui, Daniel annonce la venue du Messie après les sept premières semaines; les soixante-deux semaines qui suivent s'occupent de l'édification de Jérusalem, c'est-à-dire de la fondation et de la propagation de l'Église. L'Apocalypse s'occupe des mêmes soixante-deux semaines dans les sept lettres aux Églises d'Asie : ce sont des avis donnés à l'Église pour tous les temps, sans distinction des diverses époques de son histoire. A partir du chapitre IV commencent les prédictions relatives au temps de l'Antéchrist et de la fin du monde. Elles répondent à la soixante-dixième semaine de Daniel, laquelle, dit Bisping, symbolise la même époque. Dans ces oracles apocalyptiques, cet auteur distingue trois actes. Le premier, IV, 1-XI, 14, après une introduction, décrit divers fléaux et les persécutions de cette époque suprême; puis il annonce le « jugement » de Dieu sur les Juifs, lequel a pour résultat la conversion de la plus grande partie d'entre eux. Le second acte, XI, 15-XX, 16, prédit les destinées de l'Église à l'époque de l'Antéchrist, les derniers fléaux qui accableront la terre et annonceront le jugement prochain, enfin le « jugement » de Dieu sur Babylone et l'Antéchrist. Cet acte est suivi du règne millénaire des bienheureux. Le troisième acte, XX, 7-XXII, 5, donne la « consommation », c'est-à-dire les derniers combats de Satan contre le Christ, le triomphe de celui-

ci, le renouvellement du ciel, de la terre et de la cité de Jérusalem.

Mgr Krementz, aujourd'hui archevêque de Cologne, s'éloigne de l'auteur précédent en ce qu'il fait correspondre chacune des sept lettres aux Églises respectivement à sept âges successifs de l'Église, depuis sa fondation jusqu'à sa consommation à la fin du monde. A ses yeux, tous les oracles de l'Apocalypse nous présentent la glorification du Christ, et se partagent en trois visions. La première a pour théâtre la terre : c'est la glorification du Christ *docteur*. I, 9-III, 22. La seconde a pour théâtre le ciel fermé : c'est la glorification du Christ *prêtre,* symbolisé par l'Agneau divin. L'Église, en butte aux persécutions des derniers temps, parcourt (antitypiquement) les diverses phases de la passion du Sauveur; elle ressuscite avec lui lors du triomphe final du Christ sur ses ennemis. IV, 1-XIX, 10. La troisième partie a pour théâtre le ciel ouvert : c'est la glorification du Christ *prince de la paix,* vainqueur de ses ennemis. Le Sauveur remporte une victoire définitive sur les puissances infernales; il glorifie son Église sur la terre : c'est le règne millénaire; puis il l'élève au ciel. Ainsi l'Église imite son divin modèle descendant aux enfers, passant sur la terre quarante jours de sa vie glorieuse, et montant enfin au ciel. XIX, 11-XX, 10. Suit comme conclusion le jugement dernier, XX, 11-15, et le règne pacifique de Dieu sur toutes les créatures. Tout y est renouvelé, la terre, le ciel, la cité de Jérusalem : c'est le règne du bonheur suprême pour les élus, du malheur suprême pour les réprouvés. XXI, 1-XXII, 5. Le tout se termine par un épilogue. XXII, 6-21.

VII. *Critique sommaire de ces systèmes d'explication.* — Les interprètes qui se rangent dans la première classe supposent que Dieu a voulu, dans les oracles de l'Apocalypse, donner à son Église, dans les conditions par lesquelles elle doit passer successivement, les avis, les consolations et les encouragements qui lui conviennent respectivement à chacun de ses âges. Ce dessein serait certainement digne de Dieu; mais, s'il fut tel en réalité, les prophéties, à mesure que se déroulent les âges successifs, devraient s'éclaircir en présence des événements qui les vérifient. Or il n'en est pas ainsi. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que les auteurs de la première classe se considèrent presque tous comme à peu près contemporains de l'Antéchrist, le temps où ils vivent a pour eux tous les caractères du dernier âge du monde; ainsi il se fait que, si l'on suit ces auteurs chronologiquement, ce dernier âge recule constamment de siècle en siècle. D'où il faut conclure que les prédictions de l'Apocalypse ne sont pas dévoilées suffisamment par les faits, au moins pour ce qui concerne les siècles qui suivirent la ruine de l'empire romain. C'est là un très fort argument contre cette manière d'expliquer.

La seconde classe d'interprètes ne sait rien nous dire de précis quant aux oracles des derniers chapitres de l'Apocalypse; mais on ne peut nier, semble-t-il, qu'ils expliquent d'une manière fort plausible la plus grande partie des prédictions qui, selon eux, visent l'histoire des quatre premiers siècles de l'Église. Ils ne sont pas d'accord, il est vrai, sur certains détails des visions; mais cela ne prouve pas que ces visions ne se soient pas vérifiées objectivement, car des dissentiments pareils n'existent pas moins pour plusieurs prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Il y a accord quant à la substance, divergence quant aux détails. Il n'est donc pas étonnant que l'explication de Bossuet, complétée par celle d'Allioli, soit encore acceptée par beaucoup de bons esprits, en France et en Allemagne.

La troisième classe a sur les deux autres le grand avantage de réserver pour le temps futur toutes les visions de l'Apocalypse, à l'exception des sept lettres aux Églises, qui n'offrent guère de difficultés, si on les suppose adressées réellement aux évêques des Églises d'Asie, en vue de leur instruction ou de leur correction. Toutes les obscurités du livre prophétique demeurent donc entières, puisque aucun événement passé ou présent n'est venu les éclairer. L'Apocalypse, dernier écrit inspiré, répondrait ainsi parfaitement au premier des Livres Saints; car, comme la Genèse nous révèle l'origine de toutes choses, ainsi l'Apocalypse nous en révélerait la consommation. Beaucoup d'interprètes modernes se rangent dans cette classe. On leur oppose pourtant l'accord frappant, même jusqu'aux menus détails, entre plusieurs oracles apocalyptiques et les faits qui accompagnèrent la chute de l'empire romain, la ruine du judaïsme et l'extirpation de l'idolâtrie.

Le règne millénaire est à peu près également difficile à expliquer dans tous les systèmes. La meilleure manière de l'entendre est peut-être d'y voir l'annonce de la paix dont jouit l'Église après les persécutions et les grandes hérésies, surtout à partir de Charlemagne.

VIII. *Difficultés contre l'inspiration de l'Apocalypse.* — Nous n'avons plus à nous occuper des théories rationalistes relatives à la composition de ce livre : elles écartent d'avance toute idée d'inspiration. Mais nous dirons quelques mots de deux difficultés que l'étude de l'Apocalypse peut suggérer aux lecteurs même orthodoxes.

1° Ce livre, dit-on, manque absolument d'originalité; il n'a presque aucun concept, presque aucune image qui ne se retrouvent dans les prophéties de l'Ancien Testament, surtout dans celles de Daniel et d'Ézéchiel. Tout récemment, un écrivain allemand, M. Eb. Vischer, a soutenu que l'Apocalypse n'est qu'un livre juif interpolé par un chrétien. Il suffit d'y faire quelques suppressions (indiquées par cet auteur) pour retrouver, dit-il, l'Apocalypse juive primitive. — M. Vischer aurait dû nous expliquer comment un livre juif ainsi remanié a pu être reçu par les fidèles et par les disciples des Apôtres comme exprimant les révélations reçues par saint Jean, et communiquées par cet Apôtre aux Églises d'Asie. — Le voyant de Patmos ne serait-il donc qu'un habile plagiaire qui, sans avoir rien vu, aurait simplement présenté sous une forme chrétienne les visions des anciens prophètes? M. Bacuez, dans son *Manuel biblique,* t. IV, n° 951, répond très bien à cette allégation (que les incrédules font sonner très haut) tirée des ressemblances incontestables entre l'Apocalypse et les prophéties d'Israël : « Ce n'est pas au hasard, dit-il, ni à une imitation volontaire ou réfléchie qu'on doit attribuer ces ressemblances. Saint Jean ne s'est jamais proposé de rivaliser avec les prophètes, ni de reproduire leur littérature; mais, se trouvant dans les mêmes conditions qu'eux, il a parlé naturellement le même langage. Étant inspiré par le même esprit, ayant à annoncer les mêmes événements, à décrire les mêmes scènes, pourquoi n'aurait-il pas employé les mêmes traits? D'ailleurs, sans être savant, il avait lu leurs écrits avec application et assiduité; son esprit était rempli de leurs expressions, de leurs figures, de leurs images; n'est-il pas naturel que, pour lui révéler ses secrets, Dieu les lui ait présentés sous ces images et avec ces figures, de même que, pour se communiquer aux autres prophètes, il a adopté leur langage habituel, leurs locutions et leur style? » Il ne faut point, du reste, exagérer ces ressemblances. Les avis adressés aux évêques d'Asie sont un morceau propre à saint Jean, ayant à peine une analogie éloignée avec la mission de Jérémie vers les rois des nations pour leur présenter la coupe de la colère du Seigneur. Jer., XXV, 15-38. Les sept sceaux, les sept trompettes et les sept coupes, qui déterminent les grandes divisions du livre, ne manquent pas non plus d'originalité; et si la dénomination de l'Agneau divin trouve son origine dans Isaïe, LIII, 7, la description de sa gloire et du culte qui lui est rendu est presque tout entière propre à la vision apocalyptique. C'est pareillement en vain que l'on chercherait dans les anciens prophètes le modèle de la lutte engagée entre le dragon et ses anges, d'un côté, saint Michel et les esprits célestes, de l'autre.

2° Il ne faut pas attacher plus de valeur à l'objection

tirée de l'obscurité de ce livre prophétique, comme s'il ne se composait que d'une série d'énigmes indéchiffrables, qu'il serait indigne de Dieu de proposer à son Église, et inutile aux hommes de vouloir comprendre. C'est le propre de toute prophétie d'être obscure; d'ordinaire, c'est seulement l'événement accompli qui en fait saisir le sens précis. Il y a même des prophéties très importantes, dont l'accomplissement resterait douteux pour nous, si l'autorité du Nouveau Testament ou celle de la tradition de l'Église ne nous en donnait l'assurance. Telle est, entre autres, la prophétie de l'Emmanuel, fils de la Vierge. Dans l'Apocalypse, d'ailleurs, il n'y a pas que des prédictions d'événements futurs. Il y a le prologue, renfermant les avis aux sept évêques, les descriptions du ciel, des anges, des martyrs, du Fils de Dieu dans sa gloire, etc. Tout cela est suffisamment clair, quoique présenté sous des formes pleines de poésie. « Même dans la partie prophétique, il s'en faut bien que tout soit obscur, ou que l'obscurité soit si grande. Il est vrai qu'à l'origine il n'était pas facile d'en préciser le sens; mais les événements ont fait le jour, et les interprètes ont expliqué le texte. » Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, n° 920. Cet auteur parle ainsi des interprètes qui, comme lui, suivent Bossuet. Il continue: « Pour ce qui reste à accomplir, « je le laisse, dit Bossuet, « à ceux qui en savent plus que moi, car je tremble en « mettant les mains sur l'avenir; » néanmoins on a une certaine vue des événements prévus et de leurs principaux caractères. Par exemple, on ne saurait dire au juste quels faits précéderont la fin du monde, ce que sera l'Antéchrist, quand il viendra, ce que c'est que Gog et Magog, comment aura lieu la résurrection, etc. Mais on comprend fort bien que la résurrection et le jugement mettront fin à la durée du monde, qu'il y aura auparavant des épreuves terribles, un grand séducteur et un grand persécuteur: n'est-ce pas assez pour craindre et louer Dieu, pour s'attacher à son service, se confier à sa providence, se détacher de tout et aspirer au ciel? »

Quant à l'utilité de ce livre pour les enfants de l'Église, on peut dire qu'il n'y en a peut-être aucun dans la Bible qui soit aussi fécond en enseignements dogmatiques et moraux. On n'y rencontre presque aucun endroit où la divinité de Jésus-Christ ne nous soit révélée en des termes et sous des images sublimes. Il est le premier-né d'entre les morts, le prince des rois de la terre, I, 5; le premier et le dernier, qui fut mort et est vivant, I, 17; il tient les clefs de la mort et des enfers, I, 18; il régit les nations avec un sceptre de fer, XIX, 15; il conduit les bienheureux aux sources de la vie, VII, 17. « L'Apocalypse tout entière, dit fort bien le P. Cornely, *Introd.*, t. III, n° 250, p. 34, qu'est-elle autre chose qu'un chant triomphal, un épithalame du Christ, célébrant, victorieux de tous ses ennemis, ses noces divines avec l'Église, son épouse? » Nulle part, dans la sainte Écriture, l'angélologie et la démonologie ne sont aussi développées. Nulle part la gloire et le bonheur des élus ne sont dépeints sous des images plus magnifiques. La majesté et les attributs de Dieu y brillent du plus vif éclat; sa providence surtout, qui veille sur son Église, la gouverne, la délivre de ses ennemis, la venge des injures qui lui sont infligées, la console dans ses tribulations par les plus brillantes espérances. « Nulle part les grandes vérités morales, l'importance du salut, la vanité des grandeurs du monde, le domaine souverain de Dieu, la rigueur de ses jugements, la réalité de la vie future, l'alternative inévitable d'un bonheur ou d'un malheur sans fin, ne sont exprimés d'une manière plus saisissante. Aussi n'est-il pas de lecture plus propre à donner à l'âme le mépris des choses de la terre, la crainte de Dieu, le désir du ciel, l'amour des grandes vertus, du détachement, de la fermeté, de la patience, du sacrifice, du zèle. Plus on s'en nourrit, plus on conçoit de respect pour la majesté divine, d'horreur pour l'impiété, de reconnaissance pour Notre-Seigneur, de confiance en sa providence, d'admiration pour les martyrs et pour les saints. Plus on se pénètre de ces vérités: que les élus sont toujours dans la main de Dieu, que leurs afflictions sont des épreuves destinées à accroître leurs mérites, que la malice de leurs ennemis ne saurait nuire par elle-même à leurs vrais intérêts, et qu'enfin il n'y a pour l'âme qu'un seul bien à désirer, l'amour du Sauveur en ce monde et son royaume éternel dans l'autre. » Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, n° 948.

VIII. *Commentaires principaux.* — 1° *Commentaires anciens.* — S. Hippolyte. Son explication de l'Apocalypse a péri, mais André de Césarée en a inséré dans son commentaire plusieurs sentences; André de Césarée, *In Apoc. comment.*, t. CVI, col. 215 et suiv.; Arétas de Césarée, *Coacervatio enarrationum in Apocal.*, t. CVI, col. 499 et suiv.; Œcumenius, *Comment. in Apoc.*, en appendice à la *Catena græca in Epist. cath.*, édit. Cramer, Oxford, 1840; S. Victorin de Pettau, *Scholia in Apoc.*, t. V, col. 317 et suiv.; S. Paterius et Alulfus ont recueilli diverses explications apocalyptiques de saint Grégoire le Grand, t. LXXIX, col. 1107 et suiv., 1397 et suiv.; Primasius, *Commentariorum libri quinque*, t. LXVIII, col. 793 et suiv.; V. Bède, *Explanatio Apoc.*, t. XCIII, col. 129; Cassiodore, *Complexiones in Apoc.*, quelques textes seulement, t. LXX, col. 1405 et suiv.; Berengaudus, *Expositio super septem visiones libri Apoc.*, t. XVII, col. 765; Alcuin, *Commentariorum libri quinque*, t. C, col. 1087 et suiv.; Bruno d'Asti, *Expositio in Apoc.*, t. CLXV, col. 605 et suiv.; Rupert, *Commentarii in Apoc.*, t. CLXIX, col. 825; Richard de Saint-Victor, *Explicatio...*, t. CXCVI, col. 683 et suiv.; S. Martin de Léon, *Expositio...*, t. CCIX, col. 299 et suiv.

2° *Commentaires modernes.* — Albert le Grand, *Commentarii*, dans ses *Opera*, Lyon, 1651, t. XI; card. Hugues, *Opera*, Venise, 1754, t. VII, p. 365 et suiv.; Thomas d'Angleterre, parmi les *Spuria* de saint Thomas d'Aquin, édit. de Parme, t. XXIII, p. 325 et suiv.; l'abbé Joachim, *Expositio magni prophetæ abbatis Joachim in Apocalypsin*, Venise, 1527. — Au XVIe et au XVIIe siècle, il parut plus de trente commentaires sur l'Apocalypse, sans compter ceux qui font partie des commentaires complets de la Bible. Les principaux sont: Ribera, Lyon, 1593; Viega, York, 1601; Boulenger, Paris, 1597; Pererius, Lyon, 1606; Alcazar, Anvers, 1614; Kircher, Cologne, 1676; Bossuet, Paris, 1689; Holzhauser, Bamberg, 1784; Trotti de la Chétardie, Bourges, 1692; Vitringa, Leucopetra, 1721.

3° *Commentaires récents.* — De Bovet, *L'esprit de l'Apocalypse*, Paris, 1840; Bisping, *Exegetisches Handbuch, Erklärung der Apocalypse*, Münster, 1876; Krementz, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Fribourg, 1883; Verschraege, *Claræ simplicesque explicationes Apoc.*, Tournai, 1855; Lafont-Sentenac, *Le plan de l'Apocalypse*, Paris, 1872; Waller, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Rixheim, 1882; Bigou, *L'avenir*, Paris, 1887; Duprat, *L'Apocalypse*, 3 in-8°, Lyon, 1889. — Protestants: Hengstenberg, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Berlin, 1849-1851; Rougemont, *La Révélation de saint Jean*, Neuchatel, 1866; Floerke, *Die Lehre vom tausendjährigen Reiche*, Marbourg, 1859; Volkmar, *Commentar zur Offenbarung Johannes*, Zurich, 1862. — On consultera avec fruit les introductions au Nouveau Testament de Kaulen, de Valroger, de Cornely, d'Aberle, le *Manuel biblique* de Bacuez; et, du côté des protestants, surtout l'introduction au Nouveau Testament de Hilgenfeld. J. CORLUY.

APOCALYPSES APOCRYPHES. Nous partagerons cet article en deux sections: la première consacrée aux apocalypses d'origine juive, la seconde aux apocalypses d'origine chrétienne.

I. APOCALYPSES JUIVES. — Au contraire des apocalypses chrétiennes, qui ne sont, pour la plupart, que des pastiches très tardifs de l'Apocalypse canonique de saint Jean, les apocalypses juives sont de tous les apocryphes de l'Ancien Testament ceux qui offrent le plus vif intérêt

historique. L'étude comparée de ces apocryphes date de ce siècle, et, on l'a dit bien souvent et non sans raison, nous lui devons la reconstitution d'un chapitre extrêmement instructif de l'histoire littéraire et religieuse du peuple juif. Elles sont, en effet, les monuments de la pensée juive, et de la pensée juive orthodoxe, palestinienne et non hellénistique, au Ier siècle avant notre ère et au Ier siècle depuis ; elles comblent la lacune littéraire qui s'étend entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; et, par les espérances si hautement messianiques qui sont leur caractéristique commune, elles sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Évangile. Ainsi, et ainsi seulement, s'explique la faveur qu'elles ont rencontrée dans l'Église primitive, et comment, négligées par les Juifs de la tradition talmudique, elles ne nous ont été conservées que par des mains chrétiennes. J'ajoute, mais avec toutes les réserves que comporte une opinion dont certains critiques ont tiré des conséquences auxquelles nous ne saurions souscrire, j'ajoute que cette même étude comparée des apocalypses juives, lesquelles s'inspirent visiblement des prophètes canoniques et en particulier de Daniel, n'est pas peu propre à nous faire juger de la méthode que les Juifs palestiniens de l'époque asmonéenne et du temps des Hérodes appliquaient à l'intelligence des prophéties messianiques et eschatologiques canoniques. — M. Hilgenfeld, d'Iéna, un des rares survivants de l'école de Baur, passe pour avoir inauguré cette étude comparée, dans son livre *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums*, Iéna, 1857. Mais, depuis trente ans, ce chapitre d'histoire littéraire s'est sensiblement développé et enrichi, grâce notamment aux découvertes de M. Dillmann et de l'abbé Ceriani ; pour s'en rendre compte, on n'aura qu'à consulter le livre d'Émile Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig, 1886, t. II, p. 575-694, qui résume avec autant de solidité que d'ampleur la littérature et les conclusions du sujet.

1° *Livre d'Énoch.* — Il vient le premier dans la série des apocalypses palestiniennes, et c'est assurément la plus importante. Cité par l'auteur du *Livre des Jubilés*, par l'auteur du *Testament des douze Patriarches*, et, d'après plusieurs, dans l'Épître canonique de saint Jude, dans l'Épître de saint Barnabé, par saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Celse, Origène, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, le *Livre d'Énoch* est mentionné par le catalogue gélasien ou décret *De libris recipiendis* attribué au pape Gélase (492-496). Georges Syncelle, au IXe siècle, en avait encore le texte grec entre les mains. Tous ces témoignages ont été réunis par Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti,* Hambourg, 1723, t. I, p. 160-223, et par Schürer, *ouvr. cité*, p. 627-629. L'original hébreu-araméen est perdu. Le texte grec est perdu aussi. Mais on en a une version éthiopienne, découverte au siècle dernier en Abyssinie, publiée pour la première fois en 1821, à Oxford, rééditée depuis excellemment par M. Dillmann, *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt,* Leipzig, 1853. Au moment où ces lignes s'impriment on signale la découverte, en Égypte, d'une version copte du *Livre d'Énoch*. Elle doit être publiée prochainement par les membres de l'école française du Caire.

Le *Livre d'Énoch* a été partagé en cent cinq chapitres répartis en cinq sections, plus un préambule et un épilogue. Première section (ch. VI-XXXVI), récit de la chute des anges et de l'origine de la race des géants ; récit du ravissement d'Énoch au ciel et description de ce qu'il y voit. Deuxième section (ch. XXXVII-LXXI) : trois paraboles, précédées d'un court prologue : visions messianiques et eschatologiques d'Énoch, interrompues par un intermède (ch. LXIV-LXVIII) sur les visions de Noé. Troisième section (ch. LXXII-LXXXII) : vision de la physique du monde, explication du mouvement des astres, des vents, etc. Quatrième section (ch. LXXXIII-XCI) : vision historique d'Énoch, la succession des règnes et des semaines d'années jusqu'à la réalisation des promesses messianiques. Cinquième section (ch. XCII-CV) : harangue d'Énoch à ses enfants. Fin. — Il y a dans tout ce vaste développement des longueurs, des inégalités et des redites, et nous verrons comment on les explique ; cependant, dans l'ensemble, le *Livre d'Enoch* est à mettre au-dessus même du *Quatrième livre d'Esdras*, pour l'intérêt du sujet et pour l'étincelante poésie de l'exécution.

Nous citerons, presque au hasard : « La sagesse n'a point trouvé sur la terre de demeure où reposer sa tête ; c'est pourquoi elle a fait sa résidence dans le ciel. La sagesse est descendue du ciel pour habiter avec les enfants des hommes, mais elle n'a point trouvé de demeure. Alors la sagesse est retournée vers son divin séjour et a pris sa place au milieu des saints anges. Et après sa retraite l'iniquité s'est présentée, et elle a trouvé une demeure, et elle a été reçue par les enfants des hommes, comme la pluie est reçue par le désert, comme la rosée est reçue par une terre desséchée. XLII, 1-2... Le jour du châtiment et de la vengeance ! En ce jour-là, je placerai mon élu au milieu des saints, et je changerai la face du ciel, et je l'illuminerai pour l'éternité, et je changerai aussi la face de la terre. XLV, 2-5... Là je vis l'Ancien des jours, dont la tête était comme de la laine blanche, et avec lui un autre, qui avait la figure d'un homme. Cette figure était pleine de grâce, comme celle d'un des saints anges. Alors j'interrogeai un des anges qui étaient avec moi et qui m'expliquaient tous les mystères qui se rapportent au Fils de l'homme. Je lui demandai qui il était, d'où il venait et pourquoi il accompagnait l'Ancien des jours. Il me répondit : Celui-là est le Fils de l'homme, à qui toute justice se rapporte, avec qui elle habite, et qui tient la clef de tous les trésors cachés. Car le Seigneur des esprits l'a choisi de préférence, et il lui a donné une gloire au-dessus de toutes les créatures. Le Fils de l'homme arrachera les rois et les puissants de leur couche voluptueuse ; il mettra un frein aux puissants ; il brisera les dents des pécheurs, etc. XLVI, 1-4... J'eus une vision dans mon lit. Voici un taureau sortant de terre, et ce taureau était blanc. Puis sortit une génisse, et avec elle deux jeunes veaux, dont l'un était noir, et l'autre rouge. Le noir frappa le rouge... Je levai encore les yeux, et je vis le ciel au-dessus de ma tête, et voici qu'une étoile tomba du ciel, et elle se dressait au milieu de ces taureaux. LXXXIV-LXXXV... Je vis encore une brebis, et que cette brebis se faisait homme. Et elle bâtit au Seigneur une bergerie, et elle y établit les brebis qui étaient égarées. Je vis encore tomber une brebis qui était venue au-devant de celle qui était la conductrice des autres. Et je vis enfin périr un grand nombre d'autres brebis, leurs petits grandir à leur place, entrer dans un pâturage nouveau. Et la brebis qui les avait conduites, et qui était devenue homme, se sépara d'elles et mourut. Et toutes les brebis la cherchaient et l'appelaient avec des cris lamentables. » LXXXVIII, 60-63.

La question de la composition de cette œuvre puissante a divisé les critiques. Voici le résumé des conclusions qui semblent avoir prévalu. — Le *Livre d'Énoch* serait une œuvre essentiellement composite et de diverses mains. Tout d'abord un noyau, formé des chapitres XVII-XIX, XXI-XXXVI, LXXII-LXXIX et LXXXII, et qui serait un livre de physique céleste. En second lieu, une apocalypse proprement dite, formée des chapitres I-XVI, LXXX, LXXXI, LXXXIII-CV, et qui serait un livre de vision historique. En troisième lieu, les trois paraboles des chapitres XXXVII-LXIII, LXIX-LXXI, qui constitueraient plus spécialement une apocalypse messianique. Enfin les chapitres LXIV-LXVIII, qui forment le « livre des visions de Noé ». Ce sont là les grandes lignes de partage : on ne saurait entrer ici dans l'analyse des interpolations de détail. Le noyau primitif serait d'origine indéterminée ; mais la grande vision historique, qui s'est adaptée à cet écrit principal, est,

grâce à la chronologie de ses semaines d'années et à la transparence de ses symboles historiques, aisée à dater. Elle est contemporaine du règne victorieux de Jean Hyrcan (135-106 avant J.-C.), et plus précisément de l'an 110 environ. Les trois paraboles seraient plus récentes, et contemporaines plutôt d'Hérode le Grand (40-4 avant J.-C.); la christologie y est même assez développée, pour que quelques critiques y aient voulu voir une œuvre chrétienne, mais c'est une opinion très controversée. En résumé, nous sommes ici en présence d'un monument de la théologie palestinienne au siècle qui a immédiatement précédé l'apparition du Christianisme, et d'un livre dont nul autre plus que lui n'était propre à préparer l'audience de l'Évangile. — On trouvera la bibliographie concernant le *Livre d'Énoch* énumérée dans Schürer, *ouv. cité,* p. 629-630. Une bonne traduction française du livre d'Énoch est dans Migne, *Dictionnaire des apocryphes,* Paris, 1856, t. I, p. 393-514.

2° *Assomption de Moïse.* — Il ne faut pas confondre ce livre juif avec l'*Apocalypse de Moïse,* œuvre chrétienne, dont il sera parlé plus loin. L'*Assomption de Moïse* est citée, d'après quelques exégètes, dans l'épître canonique de saint Jude, et par Clément d'Alexandrie, par Origène, par Didyme d'Alexandrie, par Gélase de Cyzique, par Évodius, l'ami de saint Augustin ; elle est mentionnée dans le catalogue synoptique attribué à saint Athanase, dans le catalogue stichométrique de Nicéphore. Voir Schürer, *ouvr. cité,* p. 636-637. L'original était hébreu-araméen; il est perdu, de même que la version grecque. On n'a qu'un fragment de traduction latine d'après le grec, fragment retrouvé par Ceriani dans un palimpseste de la bibliothèque Ambrosienne provenant de l'abbaye de Bobbio, et publié par lui dans ses *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. I, p. 55-64. Fritzsche en a donné une édition manuelle dans ses *Libri apocryphi Veteris Testamenti,* Leipzig, 1871, p. 700-730, précédée d'une bonne introduction, *ibid.,* p. XXXII-XXXVI. — L'auteur met en scène Moïse, sur le point de quitter son peuple, s'entretenant pour la dernière fois avec Josué, et lui révélant le secret de la destinée que Dieu réserve à son peuple : l'établissement dans la Terre Promise jusqu'à la destruction du royaume d'Israël et de Juda ; la ruine de Jérusalem et du temple, la captivité de Babylone ; la restauration de la ville sainte et le second temple; les iniquités des Juifs de ces derniers temps, et leur châtiment par un roi cruel qui ne sera point de leur race, dont les deux fils lui succéderont, mais auront peu de temps à régner, car la fin des temps sera venue. Tel est le thème de cette œuvre pâle et désolée. Il y a quelques divergences entre les critiques sur la date à assigner à la composition de l'*Assomption de Moïse.* Il paraît cependant probable que nous avons affaire à une œuvre palestinienne, écrite par un antipharisien farouche, un zélote intransigeant, et postérieure, mais de très peu, à la mort d'Hérode le Grand (4 avant J.-C.), contemporaine des premières années du gouvernement d'Hérode Antipas et de Philippe. Consulter Schürer, *ouvr. cité,* p. 630-638.

3° *Quatrième livre d'Esdras,* ou, si l'on veut, Apocalypse de l'an 97. — Cette œuvre si importante a été longtemps en circulation dans l'Église catholique : elle est citée dans l'épître dite de saint Barnabé, par saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Ambroise, par l'auteur anonyme de l'*Opus imperfectum in Matthæum* attribué à saint Jean Chrysostome, par saint Jérôme, etc. Voyez Hilgenfeld, *Messias Judæorum,* Leipzig, 1869, p. LXII-LXX, et Schürer, *ouvr. cité,* p. 657-658. De ce que dit Hilgenfeld des traces dudit livre dans le Nouveau Testament, il n'y a rien à retenir. Le quatrième livre d'Esdras était écrit en grec ; le texte original est perdu, il n'en reste que quelques citations fournies par Clément d'Alexandrie. Mais on en possède une ancienne version latine publiée, *ne prorsus interiret,* dans les éditions de la Vulgate, et mieux par dom Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ,* Paris, 1743, t. III, p. 1069-1084 ; le texte de cette version, qui présentait une lacune grave, a été complété par Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra*, Cambridge, 1875. Il existe concurremment : une version syriaque publiée en syriaque et en latin par Ceriani, *Monumenta sacra et profana,* t. I, fasc. 2, p. 99-124; t. V, fasc. 1, p. 4-111 ; une version éthiopienne publiée par Laurence, *Quarti Ezræ libri versio æthiopica,* Oxford, 1820; une version arabe publiée par Gildemeister, *Esdræ liber quartus arabice,* Bonn, 1877 ; une version arménienne publiée en latin par Hilgenfeld, *ouvr. cité,* p. 378-433 ; une ancienne version allemande, découverte par W. Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters,* Brunswick, 1889. Il nous manque une édition critique qui utilise tous ces textes différents, et surtout les manuscrits latins, qui sont loin d'avoir été sérieusement exploités. Nul doute que le texte que nous possédons et que nous devons à la tradition chrétienne n'ait été interpolé en plus d'un endroit par une main chrétienne.

Le livre peut être divisé en sections. Premièrement, une introduction, ch. I-II ; puis sept visions, *a*) III-V, 20 ; *b*) V, 21-VI, 34 ; *c*) VI, 35-IX, 26 ; *d*) IX, 27-X, 60 ; *e*) XI-XII ; *f*) XIII ; *g*) XIV-XVI. « Ces visions, écrit M. Renan, affectent pour la plupart la forme d'un dialogue entre Esdras, supposé exilé à Babylone, et l'ange Uriel ; mais il est facile de voir, derrière le personnage légendaire, le Juif ardent de l'époque flavienne, plein de rage encore à cause de la destruction du temple par Titus. Le souvenir de ces jours sombres de l'an 70 monte dans son âme comme la fumée de l'abîme et la remplit de saintes fureurs. Un doute profond le déchire : pourquoi Israël, le peuple élu de Dieu, est-il le plus malheureux des peuples, et d'autant plus malheureux qu'il est plus juste ? » L'ange Uriel répond à cette question douloureuse : Les mystères de Dieu sont impénétrables et l'esprit de l'homme borné. Puis le Messie va venir ; fils de Dieu et de la race de David, il va paraître au-dessus de Sion dans sa gloire, accompagné des personnages qui n'ont pas goûté la mort, Moïse, Énoch, Élie, Esdras lui-même. Il livrera de grands combats contre les méchants. Après les avoir vaincus, il régnera quatre cents ans sur la terre avec ses élus. Au bout de ce temps le Messie mourra, et tous les vivants mourront avec lui. Le monde rentrera dans son silence primitif durant sept jours. Puis un monde nouveau apparaîtra ; la résurrection générale aura lieu. Le Très-Haut paraîtra sur son trône et présidera le jugement définitif. — Une vision spéciale, chap. XI et XII, est destinée, comme dans presque toutes les apocalypses, à donner d'une façon énigmatique la philosophie de l'histoire contemporaine. Un aigle immense, symbole de l'empire romain, étend ses ailes sur toute la terre et la tient dans ses serres. Il a six paires de grandes ailes, quatre paires d'ailerons et trois têtes. Les six paires de grandes ailes sont six empereurs. Le second d'entre eux règne si longtemps, qu'aucun de ceux qui lui succèdent n'arrive à la moitié du nombre d'années qui lui a été départi. C'est notoirement Auguste ; et les six empereurs dont il s'agit sont les six empereurs de la maison de Jules, César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron. Les quatre ailerons sont les quatre usurpateurs ou anti-césars, Galba, Othon, Vitellius, Nerva, qui, selon l'auteur, ne doivent pas être considérés comme de vrais empereurs. Les trois têtes sont les Flaviens, qui dévorent les ailerons. La tête du milieu, la plus grande, est Vespasien ; elle meurt. Les deux autres, Titus et Domitien, règnent ; mais la tête de droite dévore celle de gauche, allusion à l'opinion populaire sur le fratricide de Domitien, et elle est tuée à son tour. C'est alors le règne de la dernière paire d'ailerons, Nerva. Le règne de cet usurpateur est court et plein de troubles ; c'est moins un règne qu'un acheminement ménagé par Dieu pour amener la fin des temps. En effet, au bout de quelques instants, selon notre visionnaire, le dernier anticésar, Nerva,

disparaît; le corps de l'aigle prend feu, les Romains sont jugés par le Messie et exterminés. Le peuple juif respire enfin. — « On ne peut guère douter d'après cela, conclut le même critique, que l'auteur n'ait écrit sous le règne de Nerva, règne qui parut sans solidité ni avenir, à cause de l'âge et de la faiblesse du souverain, jusqu'à l'adoption de Trajan (fin 97). Passé le mois de janvier 98, l'opinion de l'auteur sur la prochaine dissolution de l'empire ne se comprendrait plus. Un autre trait remarquable est celui-ci : l'auteur insiste à plusieurs reprises sur cette circonstance qu'Esdras a sa vision trente ans après la ruine de Jérusalem. L'auteur veut sans doute signifier par là que trente ans à peu près s'étaient écoulés depuis la catastrophe de l'an 70. » E. Renan, *L'Apocalypse de l'an 97,* dans la *Revue des deux mondes,* 1er mars 1875. Il faut dire que l'opinion précitée, qui fixe à la fin de l'an 97 la composition du quatrième livre d'Esdras, et qui est celle de Volkmar, n'est point reçue sans conteste. MM. Dillmann, Reuss et Schürer font le quatrième livre d'Esdras un peu plus ancien et le croient contemporain, non de Nerva (96-98), mais de Domitien (81-96). Schürer, *ouvr. cité,* p. 656-657.

On a relevé maintes fois la rare beauté littéraire du quatrième livre d'Esdras, encore qu'il soit esthétiquement inférieur au livre d'Énoch. Mais, plus répandu que le livre d'Énoch, surtout dans l'Église latine, il a eu une influence exceptionnelle sur la pensée populaire chrétienne du haut moyen âge, particulièrement sur la conception et sur la représentation des fins dernières. La liturgie romaine lui a emprunté de beaux passages. L'admirable introït *Accipite jucunditatem,* de la messe du mardi de la Pentecôte, est tiré de IV Esdras, II, 36-37; de même le verset *Crastina die,* de la vigile de Noël, XVI, 53; le répons *Lux perpetua lucebit sanctis tuis,* du Commun des martyrs au temps pascal, II, 35; le *Modo coronantur,* du répons au second nocturne du Commun des Apôtres, II, 45. L'Office des morts, qui dans son ensemble est une composition liturgique au plus tard du VIIIe siècle, lui doit, entre plusieurs autres textes, le verset *Requiem æternam... et lux perpetua.* II, 34-35. Les visions du pseudo-Esdras n'ont pas la puissance de fiction de celles du pseudo-Énoch, ni leur originalité saisissante; mais le pseudo-Esdras a par endroits une éloquence tendre et comme évangélique, et sa vision du monde des morts a une onction consolatrice qui suffirait à expliquer le succès du livre auprès des âmes chrétiennes. Voici quelques versets du chapitre II.

« La mère qui les avait enfantés leur a dit : Allez, mes fils, allez-vous-en, car je suis maintenant veuve et abandonnée. Je vous avais élevés dans la joie; je vous dis adieu dans le deuil et dans la douleur, parce que vous avez péché devant la face du Seigneur votre Dieu... Que pourrais-je pour vous? Allez, mes fils, allez implorer la miséricorde du Seigneur... Et le Seigneur a dit à Esdras : Parle à mon peuple; dis-lui que je vais lui donner le royaume de Jérusalem,... et les tabernacles éternels... O mère, embrasse maintenant tes fils, et élève-les dans la joie!... O bonne nourrice, nourris tes enfants, et protège leurs premiers pas... Plus de fatigue pour toi, plus de jours d'angoisse et d'alarmes. D'autres pleureront et seront tristes : toi, tu seras dans la liesse et dans l'abondance. Les nations te jalouseront, mais elles ne pourront rien contre toi, dit le Seigneur. Mes mains te couvriront, pour que tes fils ne connaissent point la géhenne. Joie, joie, joie pour la mère; car ses fils qui dorment, je les ramènerai des entrailles de la terre... Voici votre pasteur qui vient, il va vous donner le repos éternel. Il est là tout proche celui qui vient à la fin du siècle. Préparez-vous au règne, car la lumière éternelle va briller pour vous dans l'éternité. L'ombre des siècles n'existe plus pour vous : recevez la joie de la gloire qui est vôtre..., les tuniques splendides du Seigneur... Et moi Esdras, je vis sur la montagne de Sion une foule immense que personne ne pouvait compter, et tous chantaient les louanges du Seigneur. Et au milieu d'eux il y avait un jeune homme, plus grand que tous, et qui sur la tête de chacun mettait une couronne. Et je demandai à l'ange : Qui sont ceux-là, Seigneur? Et il me répondit : Ce sont ceux qui ont échangé la tunique mortelle pour la tunique immortelle, et qui ont confessé le nom de Dieu; maintenant ils sont couronnés et ils reçoivent des palmes. Et je dis à l'ange : Qui est ce jeune homme qui leur donne les couronnes et qui leur distribue les palmes? Et il me dit : Celui-là est le Fils de Dieu, qu'ils ont confessé dans les siècles! » Cf. A. Le Hir, *Le quatrième livre d'Esdras,* dans ses *Études bibliques,* Paris, 1869, t. I, p. 139-250, et Kabisch, *Das IV Buch Esra auf seine Quellen untersucht,* Göttingen, 1889.

4° *Apocalypse de Baruch,* ou, si l'on veut, Apocalypse de l'an 117. — On n'en possédait jusqu'à ces dernières années qu'un fragment (ch. LXXVIII-LXXXVI), à savoir : la *Lettre de Baruch aux dix tribus,* publiée en syriaque dans la Polyglotte de Paris et dans la Polyglotte de Londres. Ceriani a retrouvé et publié le texte syriaque complet, *Monumenta sacra et profana,* t. I, fasc. 2, Milan, 1866, p. 73-98. Fritzsche a publié, d'après Ceriani, la traduction en latin dudit texte syriaque, dans ses *Libri apocryphi Veteris Testamenti,* Leipzig, 1871, p. 654-699. — La scène est dite se passer la vingt-cinquième année du règne de Jéchonias : Baruch y prophétise la ruine de Jérusalem de l'an 70, et la revanche messianique du peuple de Dieu, revanche déjà toute spirituelle, sans cependant aucun soupçon de millénarisme. Un court passage donnera une idée du ton brillant et mélancolique de tout le livre : « Et voici, une forêt d'arbres (il s'agit de l'empire romain) se dressait dans la plaine, et des montagnes sublimes, et des rochers inaccessibles l'entouraient. Et voici, en face une vigne grandit, et des racines de cette vigne s'échappait une source tranquille. L'onde s'épanchait et gagnait la forêt : ses flots grossirent, et ses flots inondèrent la forêt, et ils en déracinèrent les arbres, et ils couvrirent les monts à l'entour. Les faîtes des arbres furent humiliés, et les sommets des monts furent humiliés, et le flot devint si puissant, qu'il ne resta plus de toute la forêt qu'un cèdre, un grand cèdre, et celui-là même fut renversé. Plus rien... La place même n'était plus reconnaissable... Et la vigne s'avançait, portée sur les eaux paisiblement, paisiblement, et elle approcha des ruines du grand cèdre. Et voici, elle parla. Est-ce toi, disait-elle, ô cèdre resté seul de la forêt de malice, dans la main de qui la malice durait, et grandissait chaque année, et la bonté jamais? qui t'enorgueillissais de ce qui n'était pas tien, et ne t'apitoyais pas sur ce qui était tien?... et qui exaltais ton front toujours plus haut, comme si tu ne pouvais être jamais déraciné? Le temps s'est précipité. Ton heure est venue. Va-t-en maintenant, ô cèdre, va-t-en rejoindre la forêt qui n'est déjà plus. Deviens poussière avec elle, et que vos poussières se confondent. Reposez-vous ensemble dans votre châtiment, en attendant le dernier jour, où tu reviendras pour des châtiments plus cruels encore. Et voici, je vis le cèdre qui flambait. Et cependant la vigne croissait, tout autour d'elle croissait, et la campagne se couvrait de fleurs immortelles. » ch. XXXVI-XXXVII. L'auteur dit encore : « Malheur à nous, qui avons vu les tribulations de Sion et les mauvais jours de Jérusalem! Laboureurs, ne semez plus, et toi, ô terre, pourquoi donner encore des fruits? Cieux, retenez votre rosée et n'ouvrez plus les trésors de la pluie! Soleil, garde le feu de tes rayons, et toi, ô lune, éteins le faisceau de ta lumière : pourquoi y a-t-il encore de la lumière, quand la splendeur de Sion est obscurcie?... Et vous, ô prêtres, prenez les clefs du sanctuaire, jetez-les vers le ciel, rendez-les au Seigneur et dites-lui : Garde ta maison, car voici, nous avons été des intendants infidèles. » ch. X. — Le calcul des semaines, suggéré par le chapitre XXVIII, fait placer par M. Dillmann notre

Apocalypse sous le règne de Trajan († 117). D'après M. Renan, « tout se réunit pour la rapporter à la dernière année du règne de Trajan, à ce moment où les revers du grand capitaine en Orient firent croire aux Juifs que la fin de l'empire, tant de fois attendue, allait enfin venir. » Il est probable que le texte original était grec; l'auteur pourtant appartenait au judaïsme orthodoxe de Palestine. Voir Renan, *L'apocalypse de Baruch,* dans le *Journal des savants,* 1877, p. 222-231; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, p. 638-645; Hilgenfeld, *Die Apokalypse des Baruch,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftlische Theologie,* 1888, p. 257-278; Kabisch, *Die Quellen der Apokalypse Baruchs,* dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1891, p. 66-107.

5° *Paralipomènes de Baruch,* ou, si l'on veut, Apocalypse de l'an 316. — Le texte grec, qui est ici comme pour l'Apocalypse de Baruch le texte original, a été retrouvé et publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana,* t. V, fasc. 1, Milan, 1868, p. 9-18; et à nouveau par Rendel Harris, *The rest of the words of Baruch,* Londres, 1889. Une version éthiopienne du même texte avait été publiée par M. Dillmann dans sa *Chrestomathia æthiopica,* Leipzig, 1866. Le sujet est celui-ci : Jérémie, Baruch et leur ami Abimélech ont survécu à la prise de Jérusalem par les Chaldéens; Jérémie a suivi le peuple captif à Babylone; Baruch, caché dans un tombeau près de la ville sainte, attend des jours meilleurs; Abimélech, sorti de Jérusalem le matin qui a précédé la prise de la ville, s'est endormi sous un arbre et a dormi soixante-dix ans. Les soixante-dix ans révolus, il s'est réveillé et a appris le sort de Jérusalem. Aussitôt il se met à la recherche de Baruch; ensemble ils écrivent à Jérémie, au nom du Seigneur, que la captivité est le châtiment des iniquités d'Israël, mais que, si Israël consent à entendre la parole du Seigneur, le Seigneur fera cesser la captivité. Ordre est donné à Jérémie d'éprouver le peuple dans l'eau du Jourdain. Mais le peuple, conjuré par Jérémie d'abandonner les œuvres de Babylone, hésite : il n'y a qu'une moitié du peuple qui passe le Jourdain. Cette portion fidèle rentre seule à Jérusalem, où, avec Baruch et Abimélech, Jérémie monte au temple pour offrir un sacrifice. Jérémie meurt ce faisant, mais trois jours après il ressuscite et prophétise : « Glorifiez Dieu, dit-il, et le fils de Dieu, Jésus-Christ. » M. Rendel Harris a vu dans cette Apocalypse une œuvre chrétienne, le « dernier adieu de l'Église à la synagogue ». C'est plus sûrement une œuvre juive interpolée. Écrite peu avant l'année 140 de notre ère, elle est destinée à préparer la restauration de Jérusalem par la conversion des Juifs toujours prévaricateurs. Voyez Schürer, *Theologische Literaturzeitung,* 1890, p. 81-83; *Bulletin critique,* 1890, p. 261-263.

6° *Le livre d'Eldad et de Modad.* — Sous le nom de ces deux personnages bibliques, Num., XI, 26-29, a circulé une Apocalypse juive citée par le *Pasteur* d'Hermas, *Vis.,* II, 3, édit. Gebhardt-Harnack-Zahn, p. 23, et peut-être par saint Clément, *ibid.* Le catalogue stichométrique de Nicéphore attribue quatre cents stiques au Livre d'Eldad et de Modad. Voyez Schürer, *ouvr. cité,* p. 673.

7° *Apocalypse d'Élie.* — Cette Apocalypse est mentionnée par Origène, par saint Jérôme, par saint Épiphane. C'est à cette Apocalypse apocryphe juive que saint Paul aurait emprunté, s'il faut en croire Origène, le texte célèbre, I Cor., II, 9 : « Comme il est écrit : ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu; » et, s'il faut en croire saint Épiphane, le texte Eph., V, 14 : « C'est pourquoi il dit : Lève-toi, toi qui dors. » On n'en a aucune autre trace, sinon dans le catalogue stichométrique de Nicéphore, qui la mentionne comme un livre de trois cent seize stiques. Voyez Schürer, *ouvr. cité,* p. 673-676.

8° *Apocalypse de Sophonie.* — Elle est citée par Clément d'Alexandrie seul : « Et l'esprit me saisit et me transporta dans le cinquième ciel; et là je vis les anges dominateurs. Ils avaient le diadème de l'Esprit-Saint. Leur trône à chacun d'eux était plus splendide sept fois que la lumière du soleil à son lever. Ils habitaient le naos du salut. Ils louaient le Dieu ineffable, très haut. » *Stromat.,* V, 11, t. IX, col. 116. Le catalogue stichométrique de Nicéphore attribue six cents stiques à l'Apocalypse de Sophonie. Voyez Schürer, *ouvr. cité,* p. 676.

9° *Ascension d'Isaïe* ou *Vision d'Isaïe.* — De ce petit livre nous possédons actuellement : 1° une version éthiopienne publiée par Laurence (1819), et dont M. Dillmann a donné depuis une édition critique, *Ascensio Isaiæ æthiopice et latine,* Leipzig, 1877; 2° trois fragments d'une ancienne version latine, retrouvés, deux par le cardinal Mai (1828), le troisième par M. Gieseler (1832), et que M. Dillmann a réédités, *ouvr. cité,* p. 76-85; 3° enfin un remaniement grec découvert par M. von Gebhardt, et publié par lui dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1878, t. XXI, p. 330-353. L'*Ascension d'Isaïe* est, d'après M. Dillmann, une œuvre composite dont il explique ainsi la formation : 1° Un récit du martyre d'Isaïe scié en deux avec une scie de bois, récit d'origine juive, qui daterait de la fin du Ier siècle de notre ère, et qui est connu de saint Justin, de Tertullien, d'Origène et de saint Ambroise. 2° L'*Ascension d'Isaïe* proprement dite. La septième année du règne d'Ézéchias, Isaïe est ravi au ciel par un ange, il traverse successivement les six ciels et arrive de vision en vision jusqu'au septième, où la sainte Trinité se découvre à lui, et le Fils qui un jour s'incarnera. Ce serait une œuvre judéo-chrétienne et gnosticisante de la première moitié du second siècle, et celle-là même que, sous le nom d'*Anabaticon* ou *Ascension d'Isaïe,* nous voyons très en faveur chez les gnostiques valentiniens et archontiques, chez les Hiéracites, chez les Ariens même, plus tard encore chez les Priscillianistes, les Bogomiles et les Cathares. 3° Le récit juif et la *vision* chrétienne auraient été réunis en un seul opuscule par une main chrétienne, d'époque indéterminée, laquelle aurait ajouté le prologue et l'épilogue. 4° Une quatrième main chrétienne, seconde moitié du second siècle, aurait interpolé le tout et inséré les chapitres III, 13-V, 1; XI, 2-22, et quelques autres moindres morceaux entachés de docétisme. Voir Dillmann, *ouvr. cité,* et, du même, l'article *Pseudepigraphen,* dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* 2e édit., t. XII, p. 359-360. Voir aussi Schürer, *ouvr. cité,* p. 683-687.

10° *Apocalypse de Daniel.* — Ce curieux petit livre a été étudié par M. Munk, par M. Zotenberg, plus récemment par M. James Darmesteter dans les *Mélanges Renier,* Paris, 1887, p. 405-420. C'est une histoire d'Israël, prophétisée par Daniel et qui s'étend du temps de Daniel à la venue du Messie. Daniel se lamente de voir le peuple dispersé ou captif, et Dieu le console en lui révélant l'avenir de ce peuple, la suite des rois futurs jusqu'à l'avènement des temps messianiques, l'arrivée de Gog et de Magog, le règne du roi impie Armilos, l'apparition du premier Messie, fils de Joseph, et sa mort inefficace, enfin l'apparition du Messie, fils de David et libérateur d'Israël, son règne terrestre, la résurrection des morts et le triomphe de la justice définitive. Ce livre, une sorte de targum, est en persan écrit en caractères hébreux : il a été composé par un Juif de Perse dans les premières années du XIIe siècle, étrange témoin de la persistance des idées messianiques et de l'apocalyptisme chez les Juifs du moyen âge.

II. APOCALYPSES CHRÉTIENNES. — 1° *Apocalypse de Moïse.* — Ce petit livre a été publié en grec pour la première fois par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* Leipzig, 1866, p. 1-23, et par Ceriani, *Monumenta sacra et profana,* t. V, fasc. 1, Milan, 1868, p. 19-24. Le titre que Tischendorf lui a donné est fort impropre. Le titre dans les manuscrits est : « Récit de la vie d'Adam et d'Ève nos premiers parents, révélé par Dieu à Moïse son serviteur lorsqu'il lui remit les tables de la loi, révélé par l'archange Michel. » Et ce titre lui-même ne correspond

point à la teneur du livre, où il n'est question ni de Moïse ni de révélations. Ce récit, imité, semble-t-il, du *Testament des douze patriarches,* est le récit, en partie fait par Ève au lit de mort d'Adam, et sur son ordre, de la chute du premier couple, et, à la suite, celui de la mort d'Adam et de sa sépulture par les soins de Seth et des anges. Tischendorf y voyait une œuvre juive du Ier siècle. C'est plutôt un roman de source juive, comme la *Prière d'Aseneth,* et, comme elle, des environs du Ve siècle. Voir Le Hir, *Études bibliques,* t. II, p. 111-120, et Schürer, *ouvr. cité,* p. 636.

2° *Apocalypse d'Esdras.* — Esdras est ravi en présence de Dieu et l'interroge sur les fins dernières de l'homme. Le texte grec de ce petit écrit a été publié par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. 24-33. On n'en connaît point de traduction latine, mais une version syriaque publiée par F. Baethgen, dans la *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft,* 1886, p. 199-210; et une version arabe, par H. Gottheil, dans les *Hebraica,* Chicago, 1887, fascicule d'octobre, p. 14-17. C'est une œuvre chrétienne très médiocre, inspirée du *Quatrième livre d'Esdras,* et dont on ne saurait préciser la date, en toute hypothèse très tardive, Ve-VIIIe siècle. Voyez Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* Hambourg, 1719, p. 951-952, et Le Hir, *ouvr. cité,* p. 120-122.

3° *Apocalypse de Pierre.* — Ce serait là un document d'une très haute importance, à mettre sur le même rang que l'épître de Barnabé ou que le *Pasteur* d'Hermas, et qui remonterait à la première moitié du second siècle. Le célèbre Canon de Muratori cite l'Apocalypse de saint Pierre à côté de celle de saint Jean : « Nous recevons seulement les Apocalypses de Jean et de Pierre que quelques-uns des nôtres ne veulent pas qu'on lise dans les églises. Très récemment le Pasteur, » etc., mettant ainsi les deux Apocalypses parmi les *antilegomena* apostoliques. Eusèbe de Césarée, au IVe siècle, cite lui aussi l'Apocalypse de saint Pierre et la place parmi les *spuria,* avec les *Acta Pauli,* le *Pasteur* d'Hermas, la *Didaché* des Apôtres et l'Épître de saint Barnabé, *H. E.,* III, 25, t. XX, col. 269. Sozomène, au commencement du siècle suivant, assure que l'Apocalypse de saint Pierre, « tenue pour apocryphe par les anciens, n'en était pas moins lue publiquement, une fois l'an, dans certaines Églises de Palestine, c'est à savoir le Vendredi saint. » *H. E.,* VII, 19, t. LXVII, col. 1477. Le catalogue stichométrique de Nicéphore et celui du *Codex claromontanus* mentionnent encore l'Apocalypse de saint Pierre, et lui attribuent un nombre de stiques qui en font environ le quart de l'Apocalypse de saint Jean. Malheureusement nous n'en possédons plus que quelques fragments. Ils ont été réunis par Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum,* 1884, IV, 71-74. Macarius Magnès, qui écrivait à la fin du IVe siècle, cite de l'Apocalypse de Pierre un court passage concernant le jugement dernier. Clément d'Alexandrie en cite un autre plus explicite, où il est question du sort des enfants morts sans baptême, et où l'auteur enseigne qu'ils sont confiés dans l'autre monde à un ange nourrice, ἀγγέλῳ τημελούχῳ, chargé de les élever et de les amener à l'âge parfait, où ils bénéficieront d'une sorte de baptême posthume. C'est là une conception singulière et un conte de vieille femme, repris au commencement du IVe siècle par Méthodius, mais qui ne paraît pas avoir eu d'autre source que l'Apocalypse de saint Pierre. On trouvera ces divers textes dans Hilgenfeld, *ouvr. cité.* Le fait d'avoir été si longtemps en circulation dans les églises orthodoxes prouve que l'Apocalypse de saint Pierre n'était pas une œuvre d'origine gnostique, mais catholique. Voir G. Salmon, *A historical introduction to the study of the books of the New Testament,* Londres, 1889, p. 560-564.

4° *Apocalypse* ou *Ascension de Paul.* — Saint Épiphane cite ce livre, Ἀναβατικὸν Παύλου, comme propre aux gnostiques-caïnites, *Hær.,* XXXVIII, 2, t. XLI, col. 656. Cette Apocalypse gnostique serait le développement du passage, II Cor., XII, 4, où saint Paul mentionne son ravissement au troisième ciel. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* t. I, p. 943-955.

5° *Seconde Apocalypse de Paul.* — Elle est distincte de l'*Ascension de Paul* dont on vient de parler, et mentionnée par saint Augustin, *Tract. in Joa.,* 98, t. XXXIV-XXXV, col. 1885, et par l'historien Sozomène, *H. E.,* VII, 19, t. LXVII, col. 1479, et condamnée par le catalogue gélasien. Le texte grec de cette Apocalypse a été retrouvé et publié par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. 34-69. On en signale une version syriaque encore inédite. Cette seconde Apocalypse de saint Paul est, comme la première, le récit de ce que vit l'Apôtre quand il fut ravi au troisième ciel, une *Divine comédie* de peu d'intérêt. Elle est postérieure à l'empereur Théodose (379-395), sous le règne de qui, dit la préface, le livre aurait été trouvé dans la propre maison de saint Paul à Tarse; elle ne saurait être postérieure aux dernières années du IVe siècle. A s'en rapporter à Sozomène, ce serait une œuvre palestinienne. *H. E.,* VII, 19, t. LXVII, col. 1477. Voyez Tischendorf, *loc. cit.;* Le Hir, *ouvr. cité,* p. 122-129; Wright, *Syriac literature,* dans l'*Encyclopædia Britannica,* t. XXII, p. 826.

6° *Apocalypse de Thomas,* — mentionnée par le catalogue gélasien comme apocryphe, probablement gnostique. Elle est perdue.

7° *Apocalypse d'Étienne,* — n'est connue que par la mention qu'en fait le catalogue gélasien comme d'un apocryphe, probablement aussi gnostique. Perdue.

8° *Apocalypse apocryphe de Jean,* — est citée par le scoliaste du grammairien grec Denys le Thrace (IXe siècle), et n'est mentionnée par aucun auteur antérieur à cette date tardive. Le texte grec de cette Apocalypse, publié par A. Birch, en 1804, a été réédité par Tischendorf dans une forme plus satisfaisante, *Apocalypses apocryphæ,* p. 70-94. Il en existe une version arabe signalée par Assemani, *Bibliotheca orientalis,* Rome, 1719, t. III, p. I, p. 282, et qui n'a pas été étudiée. Le sujet de cette Apocalypse est une vision de la fin du monde, du jugement des hommes et de l'état des bienheureux dans le ciel. C'est une œuvre monotone et sans couleur, très pâle imitation de l'Apocalypse canonique de saint Jean. Il y est question de la croix et des icones : on ne saurait y voir qu'une œuvre de basse époque, VIe-VIIIe siècle.

9° *Seconde Apocalypse de Pierre.* — Elle n'existe qu'en arabe et n'est probablement que d'origine arabe. Le texte arabe est inédit. Assemani, *ubi supra,* et Nicoll, *Catal. codd. mss. orient. bibl. Bodleian,* Oxford, 1821, II, 1, 49. C. Tischendorf en a donné l'argument, *Apocalypses apocryphæ,* p. XX-XXIV : c'est un pot-pourri de légendes et d'extravagances dans le goût arabe sur Adam, sur Noé, sur Abraham, sur Jésus, sur saint Pierre, sur les sept péchés capitaux, sur l'Antéchrist, etc. Cette pièce, d'un intérêt très médiocre, est sûrement antérieure au XIIIe siècle, car Jacques de Vitry en parle, à la date de 1218. M. Gutschmid, cité par M. Lipsius, y reconnaît des allusions à l'empereur Constantin Copronyme († 775), et à l'avènement d'Aboul-Abbas, le premier des califes Abbassides (750). Ce serait ainsi une œuvre syrienne du VIIIe siècle. Voyez Lipsius, art. *Apocalypses,* dans le *Dictionary of christian Biography,* Londres, 1877, t. I, p. 131.

10° *Apocalypse de Barthélemy,* — n'existe qu'en copte et est encore inédite. M. Dulaurier, en 1835, en a publié et traduit un fragment assez brillant, d'après un manuscrit sahidique de la Bibliothèque nationale : sa traduction est reproduite par C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. XXIV-XXVII. Ce ne saurait être qu'une œuvre de basse époque; mais, actuellement, il n'est pas possible d'en déterminer la date ni l'origine.

11° *Apocalypse de Marie,* — existe en grec et n'a pas encore été publiée. On en trouve quelques extraits dans C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. XXVII-XXX.

L'archange Michel, archistratège de Dieu, révèle à Marie le lieu où sont punis les pécheurs et quelles peines ils subissent : Marie intercède en leur faveur auprès de Dieu. Ici encore nous avons affaire à une œuvre catholique de basse époque, mais dont on ne peut actuellement déterminer la date ni l'origine.

Un article spécial sera consacré au TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES, au livre des JUBILÉS, aux livres SIBYLLINS, que les critiques classent quelquefois dans la catégorie des Apocalypses apocryphes. Voir à l'article MÉLITON deux apocryphes qui lui sont attribués, le *Transitus Mariæ* et la *Dormitio Mariæ*. P. BATIFFOL.

APOCRYPHES (LIVRES). Ce nom est donné par les protestants aux livres que nous appelons deutérocanoniques. Les catholiques, d'accord avec la façon de s'exprimer de l'ancienne Église, réservent ce nom aux livres qui ont figuré à tort dans le canon scripturaire de quelques Églises orthodoxes ou hérétiques de l'antiquité. Dans ce sens, les livres apocryphes sont les livres pseudocanoniques. On peut cependant élargir encore cette définition, et dire que les livres apocryphes sont ceux qui, par leur titre ou leur teneur, se donnent comme l'œuvre d'auteurs inspirés, sans pouvoir justifier de cette prétention. Dans ce sens, Origène les définit justement des livres qui « sont mis sous le nom des saints », entendant par saints les personnages bibliques, et qui « sont en dehors des Écritures canoniques ». Voyez le développement de cette définition dans saint Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 28, t. XLI, col. 598.

La mise en circulation et le crédit de telles compositions pseudépigraphes s'explique par la croyance, fort ancienne dans la société chrétienne, que les Juifs possédaient une littérature secrète à côté de la Bible qui était publique. Cette croyance fut étendue plus tard aux sectes hérétiques. Le mot ἀπόκρυφος veut simplement dire « caché »; il est opposé à κοινός, qui veut dire « public, courant, commun. » Origène, citant l'Apocalypse apocryphe qui a pour titre *Ascension d'Isaïe*, écrivait : « Il est rapporté dans les écritures non publiques, *in scripturis non manifestis*, qu'Isaïe a été scié. » Origène, prévenant une objection qu'on pourrait lui faire, expose immédiatement sa règle de doctrine touchant ces sortes de livres : « Nous n'ignorons pas, dit-il, que beaucoup de ces écritures secrètes ont été composées par des impies, de ceux qui font le plus haut sonner leur iniquité, et que les hérétiques font grand usage de ces fictions : tels les disciples de Basilide. Nous n'ignorons pas davantage que d'autres de ces apocryphes, *secreta*, mis sous le nom des saints, *quæ feruntur in nomine sanctorum*, ont été composés par les Juifs, peut-être pour détruire la vérité de nos Écritures et pour établir de faux dogmes. Mais, en règle générale, nous ne devons pas rejeter en bloc ce dont nous pouvons tirer quelque utilité pour l'éclaircissement de nos Écritures. C'est la marque d'un esprit sage de comprendre et d'appliquer le précepte divin : *Éprouvez tout, retenez ce qui est bon.* » Origène, *In Matth. comm. ser.*, XXVIII, t. XIII, col. 1637.

Cette vue si juste et si profonde d'Origène, la théologie se l'est de nos jours appropriée. Elle a compris que, si cette littérature extracanonique n'ajoute pas un iota à la somme des Écritures inspirées, elle peut en mainte occasion, ainsi que l'exprimait Origène, éclaircir tel ou tel point obscur de tel ou tel livre canonique. L'histoire, à son tour, y a vu des documents. L'histoire, qui ne connaît point seulement des faits historiques, mais encore des états de conscience, et qui même cherche l'explication de tant de faits dans l'analyse de ces états; l'histoire a demandé à ces apocryphes, où tout est fiction et vision, les éléments nécessaires pour reconstituer la pensée, les souffrances, l'attente, le rêve d'époques et de milieux qu'il nous importe particulièrement de connaître, et dont l'histoire serait, sans ces apocryphes, obscure et muette. C'est ainsi que les Apocalypses palestiniennes nous ont révélé le messianisme des Juifs du premier siècle avant notre ère, de l'époque asmonéenne et du temps des Hérodes, de même que les Actes apocryphes des Apôtres, l'éthique des gnostiques chrétiens de la fin du second siècle. Là est l'intérêt théologique et historique de cette littérature pseudépigraphe et extracanonique : Origène est seul à l'avoir pressentie.

Aux yeux de la plupart des écrivains de l'ancienne Église, au contraire, toute cette littérature de mensonge ne pouvait être que dangereuse et condamnable. Origène lui-même était trop clairvoyant pour ne le point marquer : « Ces écrits sont appelés apocryphes, parce qu'on y trouve beaucoup de choses corrompues et contraires à la vraie foi. » *In Cantic.*, prol., t. XIII, col. 83. Apocryphe était synonyme de bâtard et de faux. S. Augustin, *De Civitate Dei*, XV, 23, 4, t. XLI, col. 470; S. Irénée, *Contra hær.*, I, 20, t. VII, col. 654; Tertullien, *De pudicit.*, 10, t. II, col. 1000. Et ainsi s'explique la proscription dont l'ancienne Église les a frappés. Voir Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 90 et suiv.

« Si quelqu'un lit, approuve ou défend les fictions impies que les hérétiques ont mises, pour confirmer leurs erreurs, sous le nom des patriarches, des prophètes ou des apôtres, qu'il soit anathème. » Ainsi s'exprime le dix-septième canon du concile de Braga, en 563. Mansi, *Conciliorum collectio*, t. IX, col. 776. Voyez au contraire l'apologie des apocryphes dans le traité nouvellement retrouvé d'un hérétique du IVe siècle, Priscillien, *De fide et apocryphis*, édition Schepss dans le *Corpus scriptorum eccl. latin.*, t. XVIII, Vienne, 1889, p. 44-56.

Les anciens catalogues des livres canoniques seront étudiés à propos de l'histoire du canon. Nous n'avons à mentionner ici que ceux de ces catalogues qui nous fournissent des listes étendues et anciennes des livres apocryphes, et qui sont la documentation de cette proscription dont l'Église entendait frapper ces productions pseudépigraphes. Le plus étendu, le plus important de ces catalogues nous est fourni par l'Église romaine. C'est le catalogue des livres canoniques, des livres recommandés et des livres condamnés soi-disant par le pape saint Gélase, dans un concile tenu à Rome en 495-496. En réalité, ce catalogue est composé de pièces rapportées, en partie plus anciennes que saint Gélase; c'est un catalogue anonyme, quoique officiel, dont la compilation définitive a dû être fixée au début du VIe siècle. Le voici d'après Mansi, *Conciliorum collectio*, t. VIII, col. 150-151. Cf. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édition, t. I, p. 91, n° 700; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts in Abendlande*, t. I, p. 283. (Les chiffres entre crochets renvoient aux paragraphes ci-après, où chacun de ces apocryphes est individuellement étudié.)

Notice des livres apocryphes qui ne sont pas reçus :

... Itinéraire au nom de Pierre, apôtre, qui est appelé de saint Clément, huit livres, apocryphe [1].
Actes au nom d'André, apôtre, apocryphe [1].
Actes au nom de Thomas, apôtre, dix livres, apocryphe [1].
Actes au nom de Pierre, apôtre, apocryphe [1].
Actes au nom de Philippe, apôtre, apocryphe [1].
Évangile au nom de Thaddée, apocryphe [4].
Évangile au nom de Mathias, apocryphe [4].
Évangile au nom de Pierre, apôtre, apocryphe [4].
Évangile au nom de Jacques, apôtre, apocryphe [4].
Évangile au nom de Barnabé, apocryphe [4].
Évangile au nom de Thomas, dont se servent les Manichéens, apocryphe [4].
Évangile au nom de Barthélemy, apôtre, apocryphe [4].
Évangile au nom d'André, apôtre, apocryphe [4].
Évangiles falsifiés par Lucien, apocryphes [4].
Livre de l'enfance du Sauveur, apocryphe [4].
Évangiles falsifiés par Ésichius, apocryphes [4].
Livre de la nativité du Sauveur et de Marie et de la sage-femme, apocryphe [4].
Livre appelé du Pasteur, apocryphe [3].

Tous les livres qu'a faits Leucius, disciple du diable, apocryphes [1].
Livre appelé le Fondement, apocryphe [9].
Livre appelé le Trésor, apocryphe [9].
Livre des filles d'Adam ou de la Petite Genèse, apocryphe [6].
. . . .
Livre appelé Actes de Thècle et de Paul, apôtre, apocryphe [1].
Livre appelé de Népos, apocryphe [9].
Livre des Proverbes, écrit par les hérétiques, et publié sous le nom de saint Sixte, apocryphe [9].
Apocalypse qui porte le nom de Paul, apôtre, apocryphe [2].
Apocalypse qui porte le nom de Thomas, apôtre, apocryphe [2].
Apocalypse qui porte le nom de saint Étienne, apocryphe [2].
Livre appelé Passage, c'est-à-dire Assomption de sainte Marie, apocryphe [2].
Livre appelé Pénitence d'Adam, apocryphe [6].
Livre d'Ogias, du nom du géant qui est supposé par les hérétiques avoir combattu avec le dragon après le déluge, apocryphe [7].
Livre appelé Testament de Job, apocryphe [8].
Livre appelé Pénitence d'Origène, apocryphe [9].
Livre appelé Pénitence de saint Cyprien, apocryphe [9].
Livre appelé Pénitence de Jamné et de Mambré, apocryphe [8].
Livre appelé Sorts des saints Apôtres, apocryphe [9].
Livre appelé Louange des Apôtres, apocryphe [9].
Livre appelé Canon des Apôtres, apocryphe [3].
. . . .
Lettre de Jésus au roi Abgar, apocryphe [3].
Lettre d'Abgar à Jésus, apocryphe [3].
. . . .
Écrit appelé Contradiction de Salomon, apocryphe [3].

A côté du catalogue gélasien, monument de la littérature ecclésiastique latine, il faut placer le catalogue stichométrique de Nicéphore. C'est un catalogue des livres canoniques et non canoniques, avec l'indication du nombre de versets de chacun d'eux. Ce catalogue porte le nom du patriarche de Constantinople Nicéphore († 828), et il n'y a pas de raison de douter qu'il ne lui appartienne. On en trouve le texte dans Migne, *Patr. gr.*, t. C, col. 1055-1060, et mieux dans C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi CP. opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 132-135.

Psaumes et cantiques de Salomon, versets 2100 [5].....
Apocalypse de Pierre, versets 300 [2].
Épître de Barnabé, versets 1360 [3].
Évangile selon les Hébreux, versets 2200 [4].
Énoch, versets 4800 [2].
Les Patriarches, versets 5100 [7].
Prière de Joseph, versets 1100 [7].
Testament de Moïse, versets 1100 [2].
Assomption de Moïse, versets 1400 [2].
Abraham, versets 300 [7].
Eldad et Modad, versets 400 [2].
Élie le prophète, versets 316 [2].
Sophonie le prophète, versets 600 [2].
Zacharie, père de Jean, versets 500 [2].
Baruch, Habacuc, Ézéchiel et Daniel, pseudépigraphes [2].
Itinéraire de Pierre, versets 2750 [1].
Itinéraire de Jean, versets 2600 [1].
Itinéraire de Thomas, versets 1700 [1].
Évangile selon Thomas, versets 1300 [4].
Doctrine des Apôtres, versets 200 [3].
De Clément, première et seconde épître, versets 2600.
Ignace, Polycarpe, le Pasteur d'Hermas.

Un second catalogue grec, celui-ci sous le nom de saint Athanase, figure à la fin de l'opuscule pseudo-athanasien *Synopsis Scripturæ Sacræ*, t. XXVIII, col. 431. Il ne contient pas d'indications stichométriques. La liste des apocryphes depuis Énoch jusqu'à Clément est exactement identique à celle de Nicéphore; mais le pseudo-Athanase ne mentionne pas la série Apocalypse de Pierre, Épître de Barnabé, Évangile des Hébreux et Ignace-Polycarpe-Hermas. On peut inférer de cette collation que le catalogue de Nicéphore représente un état plus complet du catalogue donné par le pseudo-Athanase.

Un troisième catalogue grec, celui-ci anonyme, a été publié par Montfaucon, Cotelier, Hody, Pitra, d'après des manuscrits différents. Voir Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864, t. I, p. 100. Tout ce qui est apocryphe :

Adam [6].	Apocalypse d'Esdras [2].
Énoch [2].	Histoire de Jacques [4].
Lamech [7].	Apocalypse de Pierre [2].
Patriarches [7].	Voyages et Doctrine des Apôtres [1 et 3].
Prière de Joseph [7].	Épître de Barnabé [1].
Eldad et Modad [2]	Actes de Paul [1].
Testament de Moïse [2].	Apocalypse de Paul [2].
Assomption de Moïse [2].	Doctrine de Clément.
Psaumes de Salomon [5].	Doctrine d'Ignace.
Apocalypse d'Élie [2].	Doctrine de Polycarpe.
Vision d'Isaïe [2].	Évangile de Barnabé [4].
Apocalypse de Sophonie [2].	Évangile de Matthieu [4].
Apocalypse de Zacharie [2].	

La conformité de disposition du catalogue de Nicéphore, du catalogue du pseudo-Athanase et du catalogue anonyme de Pitra, permet de conjecturer que ces trois listes dépendent d'un même canon, qui aurait été à la tradition grecque ce que le catalogue gélasien était à la tradition latine. Voir sur ces trois catalogues T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 290 et suiv., Leipzig, 1890.

Sur le catalogue syriaque d'Ébedjésu, de peu d'intérêt pour l'histoire des apocryphes, voir Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1725, t. III, p. 3. A signaler un catalogue arménien de quelque intérêt et apparenté aux catalogues grecs ci-dessus mentionnés, dans la *Chronique* de M'Khitar d'Aïrivank, rédigée vers 1297, édition Patkanoff, Saint-Pétersbourg, 1867; P. Batiffol, *Studia patristica*, p. 15.

Mettons tout de suite à part quelques titres donnés par nos catalogues et qui n'ont rien à voir avec la littérature apocryphe : saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Ignace, Hermas. Il nous reste une longue suite d'apocryphes qui peuvent être groupés en catégories, catégories auxquelles le *Dictionnaire* consacre un article spécial.

1. Actes apocryphes des Apôtres.
2. Apocalypses apocryphes.
3. Épîtres, canons et constitutions apocryphes.
4. Évangiles apocryphes.
5. Psaumes apocryphes.

De telle sorte que nous n'avons plus maintenant qu'à traiter en quelques mots des apocryphes ne rentrant dans aucune de ces cinq grandes catégories.

6. *Livres apocryphes sur Adam.* — C'est tout une littérature, et très confuse. Le livre intitulé *Contradiction d'Adam et d'Ève* ou *Livre d'Adam* n'est connu que par une version éthiopienne traduite et publiée en allemand par M. Dillmann, *Das christliche Adambuch*, Göttingue, 1853; en anglais par M. Malan, *The book of Adam and Eve*, Londres, 1882. C'est un roman chrétien, où l'on a groupé toutes les fables répandues en Orient sur Adam, le paradis terrestre et les premiers patriarches. Il a été composé au Ve ou au VIe siècle de notre ère, vraisemblablement en Égypte. — La *Pénitence d'Adam* ou le *Testament d'Adam.* On en a d'importants fragments syriaques publiés avec traduction française par M. Renan, dans le *Journal asiatique*, 1853, t. II, p. 427-469. — Une *Pénitence d'Adam et d'Ève*, en latin, a été publiée par M. W. Meyer, sous le titre de *Vie d'Adam et d'Ève*, dans les *Abhandlungen der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, XIV, 3, Munich, 1879. — Il y a quelque rapport entre le texte de Renan, celui de Meyer et la *Vie et conduite d'Adam révélée à Moïse par l'archange Michel*, publiée par Tischendorf sous le titre d'*Apocalypse de Moïse*, dans ses *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 1-23. Enfin ces trois pièces sont apparentées aux *Livres de Seth* gnostiques. Cette question embrouillée d'histoire littéraire a bien besoin d'être tirée au clair. Voir A. Hort, *Books of Adam*, dans le *Dictionary of Christian biography*, t. I, p. 34-39. — Il faut joindre à cette littérature apocryphe d'Adam le *Livre des filles d'Adam*, mentionné par le catalogue gélasien qui l'identifie avec le *Livre des*

Jubilés ou *Petite Genèse.* — Et aussi le *Testament de nos premiers parents,* cité au VIIe siècle par Anastase le Sinaïte dans son commentaire de l'Hexaméron, *Patr. gr.*, t. LXXXIX, col. 967, et non identifié, à moins que ce testament d'Adam et d'Ève ne soit le même ouvrage que l'*Apocalypse de Moïse* citée plus haut.

7. *Livres apocryphes concernant les patriarches.* — Saint Épiphane mentionne des *Livres de Seth,* au nombre de sept, circulant parmi les Gnostiques, *Contra hær.*, XXXIX, 5, t. XLI, col. 669. Et l'auteur anonyme ou pseudo-Chrysostome de l'*Opus imperfectum in Matth.*, hom. II, t. LVI, col. 637, les mentionne comme circulant parmi les chrétiens de l'extrême Orient. — Saint Augustin, *De Civit. Dei,* XVIII, 38, t. XLI, col. 598, parle vaguement de livres apocryphes mis sous le nom de Noé : « Mais, dit-il, la chasteté du canon ne les a point reçus, non que l'autorité de ces hommes qui plurent à Dieu soit soupçonnée, mais parce que l'on ne croit pas que ces livres soient de ces hommes. » Nous avons vu, à l'article des Apocalypses apocryphes, qu'un *Livre des visions de Noé* avait vraisemblablement servi de source à l'auteur du *Livre d'Énoch.* — Saint Épiphane mentionne et décrit un *Livre de Noria* comme circulant parmi les Gnostiques sous le nom de Noria, femme de Noé, *Contra hær.*, XXXVI, 1, t. XLI, col. 332. — Clément d'Alexandrie signale un *Livre de Cham,* gnostique, *Stromat.*, VI, 6, t. IX, col. 276. Voir la légende gnostique de Cham mentionnée par saint Épiphane, *Contra hær.*, XXXIX, 3, t. XLI, col. 668. — Le *Livre de Lamech* n'est connu que par le catalogue de Pitra. — Une *Histoire de Melchisédech,* mise dès avant le IXe siècle sous le nom de saint Athanase, et dont on trouve le texte dans les *Spuria* athanasiens, *Patr. gr.*, t. XXVIII, col. 525-530. Nous croyons cette pièce grecque, chrétienne, et du Ve siècle environ. — Un *Testament d'Abraham* gnostique est signalé chez les Séthiens par saint Épiphane, *Contra hær.*, XXXIX, 5, t. XLI, col. 670. Nous en possédons le texte grec. Voyez M. Gaster, *The Apocalypse of Abraham,* dans les mémoires de la *Society of biblical Archæology,* Londres, 1888, t. IX, p. 195 et suiv. — Une *Ascension de Jacob* est signalée par saint Épiphane chez les Ébionites, *Contra hær.*, XXX, 16, t. XLI, col. 432. Mais il se pourrait que le héros de cette *Ascension* fut, non point Jacob le patriarche, mais saint Jacques « frère du Seigneur. » — Un *Testament des trois patriarches,* Abraham, Isaac, Jacob, est mentionné, au IVe siècle, dans les *Constitutions apostoliques*, VI, 16, *Patr. gr.*, t. I, col. 953, et dans le *Testament des douze patriarches,* XII, 10. Il en existe une version arabe dont on annonce la prochaine publication, conjointement avec le texte grec du *Testament d'Abraham,* par M. James, de Cambridge. — On conjecture que le *Livre d'Ogias* était l'histoire du roi de Basan, Og, dont il est question dans le Livre des Nombres. Num., XXI, 33-35. Cet apocryphe n'est mentionné que par le catalogue gélasien, à moins qu'il ne soit le même que le livre intitulé *Geste des géants,* ἡ τῶν γιγάντων Πραγματεία, apocryphe manichéen mentionné au VIe siècle par Timothée de Constantinople, dont il sera question plus loin. — Origène avait en mains un apocryphe gnostique juif intitulé *Prière de Joseph*, perdu. J'ai résumé tout ce qu'on en sait dans mes *Studia patristica*, p. 16-18. — La *Prière de Joseph* était différente de la *Prière d'Aseneth* que j'ai publiée, *Studia patristica*, p. 1-115, et qui est un apocryphe chrétien du Ve siècle, fait d'après une source juive. — Un article spécial sera consacré au TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES.

8. *Livres apocryphes concernant les prophètes.* — Origène cite un *Livre de Balaam* dans son *Contra Celsum,* I, 60 et XVIII, 108, t. XI, col. 769. De même l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, 2, *Patr. gr.*, t. LVI, col. 637. — La *Pénitence de Jamné et de Mambré,* les deux magiciens égyptiens d'Exod., VII, 11, est citée par Origène, *Comment. ser. in Matth.*, 117, t. XIII, col. 1769; cf. II Tim., III, 8. — Le *Testament de Job,* que mentionne le catalogue gélasien, a été publié par le cardinal Maï, *Scriptorum veterum nova collectio,* Rome, 1825-1838, t. VII, p. 180-191. Ce texte grec, où est racontée, avec l'histoire de Job, celle de ses trois filles, est un récit chrétien empreint de gnosticisme : il pourrait remonter au IIIe siècle. Il n'a encore été étudié par personne.

9. *Livres apocryphes ecclésiastiques.* — Le *Livre de Népos, Liber Nepotis,* du catalogue gélasien, est, conjecture-t-on, à identifier avec quelque œuvre de cet évêque égyptien du IIIe siècle qui s'appelait Népos, et dont Eusèbe nous apprend qu'il avait composé un recueil de psaumes chrétiens, lesquels jouirent longtemps d'une grande vogue dans les églises de l'Égypte intérieure. Népos était millénariste. Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, t. XX, col. 692. — Les *Sorts des Apôtres* ne sont pas connus autrement que par la mention du catalogue gélasien ; de même la *Louange des Apôtres.* Voir Lipsius, *Die apokryphen Apostolgeschichten,* t. I, p. 34. — Le *Livre des Proverbes,* cité par le catalogue gélasien, n'est autre que le recueil des sentences du pythagoricien Sextus. On sait que cet ouvrage fut traduit au IVe siècle par Rufin, comme étant du célèbre pape martyr Sixte II, erreur grossière qui fit pour une bonne part la fortune du livre. On en a une version syriaque, la version latine de Rufin, et le texte original grec publié dernièrement, avec le latin en regard, par M. Ant. Elter dans l'*Index scholarum* de l'université de Bonn, 1891-1892. Voir principalement J. Gildemeister, *Sexti sententiarum recensiones,* Bonn, 1873. — La *Pénitence d'Origène* du catalogue gélasien est à identifier avec le petit traité intitulé *Planctus sive lamentum Origenis translatum ab Hieronymo presbytero,* lequel est aussi peu d'Origène que de saint Jérôme. On en trouvera le texte dans l'édition par Merlin des œuvres d'Origène, Paris, 1512; dom Delarue, reproduit par Migne, ne l'a pas donné. — La *Pénitence de Cyprien* du catalogue gélasien est vraisemblablement cette confession de saint Cyprien le magicien, martyrisé avec sainte Justine à Damas, sous Dèce, confession qui forme le second des trois livres des *Acta Cypriani et Justinæ,* publiés par Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. III, p. 1629 et suiv. — Le livre du *Fondement* du catalogue gélasien est, croit-on, un livre manichéen ; de même et plus sûrement le livre du *Trésor,* lequel est cité comme tel, sous le titre de *Trésor de la vie,* ὁ Θησαυρὸς τῆς ζωῆς, par Timothée de Constantinople. *Patr. gr.*, t. LXXXVI, p. Ia, col. 21. Rappelons en effet que les Manichéens n'étaient pas rares à Rome à la fin du Ve siècle : dans la notice consacrée à saint Gélase par le *Liber pontificalis,* il est rapporté que ce pape « trouva des Manichéens dans la ville de Rome, qu'il les en fit expulser, et qu'il fit brûler leurs livres devant les portes de la basilique de Sainte-Marie-Majeure. » *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 255. Le *Fondement* et le *Trésor* seraient de ces livres.

On peut consulter avec fruit l'article de M. Dillmann, *Pseudepigraphen*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. XII, p. 341-367, Leipzig, 1883. M. Dillmann a une grande autorité dans la matière ; mais sa dissertation commence d'être ancienne. Le livre de M. William Deane, *Pseudepigrapha,* Édimbourg, 1891, ne traite que de quelques apocryphes et n'a pas grande valeur. Le meilleur livre à signaler est peut-être celui de O. Zockler, *Die Apokryphen des A. T., nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur,* Münich, 1891. Un article spécial est consacré chaque année aux publications concernant les apocryphes dans le *Theologischer Jahresbericht* que publie, depuis 1880, M. Lipsius. Voyez aussi E. Kozak, *Bibliographische Uebersicht des biblisch-apokryphen Literatur bei den Slaven,* dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1891, p. 127-158 ; travail important. P. BATIFFOL.

APOLLINAIRE DE LAODICÉE (IVe siècle). Deux

écrivains grecs du IVe siècle, le père et le fils, portent ce même nom d'Apollinaire.

Apollinaire l'ancien, Alexandrin de naissance, grammairien de profession, avait enseigné les belles-lettres d'abord à Béryte (aujourd'hui Beyrouth), finalement à Laodicée de Syrie ou Laodicée *ad mare*, la Ladikiyéh actuelle. Il y fut fait prêtre, et son fils, Apollinaire le jeune, lecteur. Ensemble ils enseignèrent, le père la grammaire, et le fils la rhétorique : ceci dès avant 335. Apollinaire l'ancien vivait encore à l'époque du règne de Julien (361-363). On lui a attribué longtemps la tragédie chrétienne qui a pour titre *Christus patiens*, mais qui est en réalité un centon de l'école de Théodore Prodrome, XIe siècle. Voir *Bulletin critique*, 1886, p. 371-373. L'historien Socrate, *H. E.*, III, 15, t. LXVII, col. 417, et après lui Sozomène, *H. E.*, V, 18, t. LXVII, col. 1270, attribuent à Apollinaire l'ancien une adaptation en vers hexamètres du Pentateuque et « des autres livres historiques de l'Ancien Testament jusqu'à Saül », en vingt-quatre chants, adaptation à laquelle il avait donné le titre d'*Archéologie hébraïque*. Ce vaste poème soi-disant homérique est perdu. Au dire des historiens déjà cités, Apollinaire avait tiré aussi des Saints Livres des sujets de compositions soit lyriques, soit dramatiques, dans la manière de Pindare et d'Euripide. Il ne nous en est rien resté. D'après Socrate, Julien ayant défendu aux chrétiens l'usage des auteurs profanes, *H. E.*, III, 16, t. LXVII, col. 417, Apollinaire et son fils voulurent suppléer au défaut des classiques païens par la confection de classiques sacrés. La loi de Julien ayant été bientôt abolie, toute l'œuvre de ces rhéteurs chrétiens périt sans retour.

Apollinaire le jeune, disciple et collaborateur de son père, avait, dans la même vue que lui, composé des hymnes ou cantiques pour être chantés par les fidèles, même dans les réunions liturgiques, où généralement le psautier davidique seul était admis. Cette innovation n'eut pas de succès, et rien ne nous a été conservé de ces « idylles », comme les appelle Sozomène. Il ne nous reste rien non plus des Évangiles et Épîtres mis par Apollinaire en forme de dialogues à la manière de Platon, adaptation que l'historien Socrate est seul à mentionner. Par contre, on possède sur les Psaumes une paraphrase, en vers hexamètres, qui porte le nom d'Apollinaire, le seul ouvrage poétique que nous aurions de l'école de Laodicée. C'est, dit Tillemont, « une traduction fidèle, exacte et noble, de tous les Psaumes, et les plus habiles en parlent avec estime. » *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 613. Mais l'authenticité de cette *Metaphrasis psalmorum* n'est plus admise aujourd'hui, et, depuis Godefroy Hermann, on est porté à y voir plutôt une œuvre de l'école de Nonnus, Ve-VIe siècle. Le texte, publié depuis 1552, a été reproduit par Migne, *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1313-1538. Voir A. Ludwich, *Die Psalter-Metaphrase des Apollinarios*, dans l'*Hermes*, t. XIII, 1878, p. 335-350. Saint Jérôme a paru à quelques critiques donner à entendre qu'Apollinaire le jeune était auteur d'une version en prose de l'Ancien Testament; mais on est plus autorisé à croire qu'il s'agit d'interprétations toutes personnelles données par Apollinaire au texte de l'Ancien Testament, qu'il affectait de citer d'après la recension de Symmaque. S. Jérôme, *Adv. Rufinum*, II, 34, t. XXIII, col. 456. Ce sont là les travaux d'Apollinaire le jeune sur la Sainte Écriture : nous n'avons qu'à rappeler ici que l'œuvre capitale d'Apollinaire a été une œuvre, non point de poète ni d'exégète, mais de théologien dogmatique et de dogmatiste platonicien ; c'est à ce titre surtout qu'il doit d'être connu, et à ce titre seul qu'il doit d'avoir été condamné à Rome en 378, à Antioche en 379, à Constantinople en 381. Il était alors évêque de Laodicée, où il mourut hérétique impénitent peu avant 392. — Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. VIII, p. 584-594; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 602-637. M. Dräseke, qui a réussi à identifier parmi les apocryphes de divers Pères de l'Église, saint Justin, saint Grégoire le Thaumaturge, etc., plusieurs des principaux traités théologiques d'Apollinaire le jeune, prépare une édition des *Apollinaris opera quæ supersunt*. P. BATIFFOL.

APOLLO (Ἀπολλῶς), contraction d'Apollodoros, ou, plus probablement, d'Apollonios, est le nom d'un des personnages considérables de l'Église apostolique. Act., XVIII, 24-28. Malheureusement celui qui l'a porté, comme tant d'autres vaillants ouvriers de l'Évangile, n'a presque pas d'histoire dans nos Saints Livres. L'auteur des Actes, XVIII, 24, nous dit qu'il était Juif, originaire d'Alexandrie, et aussi remarquable par son érudition que par son éloquence. Tel est, en effet, le sens qu'il faut donner à l'expression ἀνὴρ λόγιος. Dans Hérodote, II, 3, λόγιος veut dire un homme savant en histoire; et les prêtres d'Héliopolis y sont ainsi qualifiés parce qu'ils étaient les plus instruits des Égyptiens sur les traditions de leur pays. Josèphe, *Bell. jud.*, I, V, aussi bien que Philon, *Legat. ad Caïum*, p. 1026, désigne ainsi les historiens de la Grèce. Λόγιος, c'est l'homme érudit, mais avec cette nuance particulière qu'il est éloquent. Ainsi on disait de Mercure ὁ λόγιος, « le beau parleur, » et Philon, *De Cherub.*, p. 127, indique par cette même expression, πάνυ λογιων, les grands orateurs à qui la moindre maladie ferme la bouche. Chez Apollo, l'éloquence était le résultat de sa parfaite connaissance des Écritures : Δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. Au reste Josèphe, *Antiq. jud.*, XVII, VI, fait une appréciation analogue de deux Juifs célèbres à la fin du règne d'Hérode, Judas, fils de Sariphée, et Mathias, fils de Margaloth : Ἰουδαίων λογιώτατοι καὶ τῶν πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων. Apollo fut, comme eux, un docteur éloquent, exerçant une profonde influence sur ceux à qui il parlait. Par son génie naturel, autant que par sa formation classique, il se rattachait à cette brillante école juive d'Alexandrie, qui, avec ses tendances plus mystiques que formalistes, marchait tout droit à l'Évangile d'un pas autrement dégagé que le ritualisme de Jérusalem. Philon en était alors le plus illustre représentant.

C'est à Éphèse qu'Apollo se trouve, quand le livre des Actes le mentionne pour la première fois. Déjà il avait été instruit des voies du Seigneur, c'est-à-dire de la venue du Messie et de sa vie publique, mais par des disciples de Jean-Baptiste, qui ne lui avaient donné qu'un enseignement très incomplet au point de vue de la doctrine de Jésus-Christ. Ainsi ne connaissait-il pas d'autre baptême que celui du précurseur, et peut-être pouvait-il dire alors ce que dirent peu après quelques Éphésiens à saint Paul à propos du Saint-Esprit : « Nous ne savons pas même s'il y en a un. » Act., XIX, 2. Toutefois ce qu'il connaissait de Jésus-Messie, il l'exposait avec beaucoup de soin et de zèle : ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, prenant courageusement la parole dans les synagogues. Quelle que fût l'ardeur de son âme, ζέων τῷ πνεύματι, et la vigueur de son éloquence, il demeurait insuffisant ou même dangereux dans son apostolat, la première condition, pour bien instruire, étant de bien savoir. Deux chrétiens militants, Priscille et Aquila, qui se trouvaient alors à Éphèse, virent le parti qu'on pouvait tirer d'un tel homme, et, l'ayant attiré chez eux, ils se chargèrent de l'éclairer pleinement. Le disciple devint aussitôt un maître du premier ordre, ayant la vraie doctrine et le désir autant que le don de la propager. Ce qu'on lui dit sans doute de l'œuvre de Paul à Corinthe, des espérances et des craintes qu'elle donnait, lui inspira le désir de passer immédiatement en Achaïe. Il voulait maintenir dans la foi ce pays déjà acquis à l'Évangile, et peut-être pousser de plus en plus vers l'Occident la Bonne Nouvelle, déjà triomphante en Orient. La communauté chrétienne d'Éphèse l'y encouragea de tout son pouvoir, et lui donna des lettres de recommandation pour les frères de l'Église de Corinthe. En sorte qu'étant arrivé en Achaïe, il rendit les plus grands services à la cause de l'Évangile, arrosant généreusement ce que Paul

avait planté. I Cor., III, 6. La grâce de Dieu était avec lui, Act., XVIII, 27 (texte grec), et aussi une éloquence humaine qui servait utilement ses moyens surnaturels de succès. C'est avec une grande puissance, εὐτόνως, qu'il réfutait les Juifs, non pas seulement dans les synagogues, mais en public, δημοσίᾳ, ne craignant pas de les prendre à parti devant les auditoires païens qu'il abordait, et leur prouvait victorieusement, d'après les Écritures, que Jésus est le Christ. Habitué à la parole, il convoquait, selon l'usage du temps, autour de sa chaire de rhéteur tous ceux qui avaient le désir d'entendre exposer des doctrines religieuses nouvelles.

L'autorité d'Apollo dans l'Église de Corinthe devint très considérable, et nous savons que, parmi ces Grecs toujours portés à se passionner pour quelqu'un, il se forma un parti qui le mettait en parallèle avec Pierre et avec Paul. I Cor., I, 12. Au fond, l'Apôtre des Gentils lui rend cette justice, que, si lui-même a planté, Apollo a arrosé cette belle Église de Corinthe, à laquelle Dieu s'est réservé de donner l'accroissement. I Cor., III, 6. Il appelle Apollo son frère, I Cor., XVI, 12, et nous fait entrevoir, par quelques mots qu'il ajoute, tout ce qu'il y avait de prudence et de sainte humilité dans l'âme du prédicateur alexandrin. En effet, pour éviter toute division entre fidèles, et déconcerter le parti qui, à Corinthe, se réclamait de son nom, il s'était éloigné de la capitale de l'Achaïe, et refusait d'y revenir, malgré les instances de Paul, jusqu'à ce qu'il trouvât la situation plus calme et les circonstances plus propices. Est-ce réellement à Apollo que Paul fait allusion, quand il parle de ceux qui prêchent les discours persuasifs de la sagesse humaine, avec la sublimité du langage et les brillantes conceptions, I Cor., I, 17; II, 1-15, au risque de laisser dans l'ombre ou même de supprimer la croix de Jésus-Christ? C'est possible. Ce genre d'exposition savante et suivant les règles de la rhétorique semble bien répondre à tout ce qui est dit d'Apollo et de sa culture littéraire. Mais de telles appréciations, inspirées par le véritable amour de Dieu, n'amenaient pas entre les ouvriers évangéliques de réels froissements. On se reprenait publiquement, et on ne cessait pas de s'aimer. Tout allait au profit de l'Évangile.

Apollo est nommé pour la dernière fois à la fin de l'Épître à Tite, III, 13, et Paul, en le recommandant aux soins de ceux qui devaient faciliter son voyage et celui de Zénas, nous marque l'affection qu'il lui gardait. L'association d'Apollo avec Zénas, un docteur de la loi, indique peut-être le goût naturel qu'avait le prédicateur alexandrin pour la société des hommes les plus instruits parmi les chrétiens. On peut en outre conclure de ce passage qu'Apollo évangélisa la Crète. Des traditions populaires ont fait de lui un évêque de Colophon, d'Iconium en Phrygie, ou même de Césarée; mais on ne peut produire aucun argument sérieux à l'appui de tels dires, et la diversité même des sièges qu'on lui assigne trahit l'insuffisance des motifs qu'on a de les lui assigner. L'opinion des critiques modernes qui attribue à cet homme apostolique l'Épître aux Hébreux, n'étant soutenue par aucun témoignage dans l'antiquité, demeure une conjecture absolument gratuite. Sans doute le genre oratoire et exégétique de cette admirable lettre s'accommode fort bien avec ce que nous savons de l'éloquence, de la culture hellénique et de la science scripturaire d'Apollo; mais cela suffit-il pour conclure qu'elle est de lui? Tous ceux qui, depuis Luther jusqu'à Bleek, Tholuck, Reuss, Rothe et de Wette, l'ont pensé, ont prêté aux arguments qu'ils évoquent une consistance qu'ils n'ont pas, et traité trop légèrement la grave objection qui surgit de l'absence dans l'Église primitive, et surtout dans la tradition alexandrine, représentée par Clément et Origène, de toute indication attribuant à Apollo la paternité de cette belle page de la théologie apostolique, œuvre de saint Paul.

Les données scripturaires étant insuffisantes pour fixer pleinement la physionomie de cet illustre héraut de l'Évangile, l'imagination a pris sur elle d'y suppléer. Voir, pour s'en rendre compte, les études publiées par Pfizer, *Dissert. de Apollone, doct. apost.*, Altorf, 1718; Hopf, *Comment. de Apollone pseudo-doctore*, Hag., 1782; Heymann, *Sachs. Stud.*, 1843, p. 222; Bleek, *Der Brief an der Hebräer*, Berlin, 1828. E. LE CAMUS.

APOLLONIE (Ἀπολλωνία), ville de la Mygdonie, province de Macédoine première (fig. 185). Elle était située près du lac Bolbe (*Betschik-Göl*), sur la voie Égnatienne, à quarante-quatre kilomètres d'Amphipolis et à cinquante-quatre kilomètres de Thessalonique. C'est dans leur voyage



185. — Monnaie d'Apollonie de Macédoine.

Tête d'Apollon, à droite, avec une couronne de laurier. — ℞. ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ. Amphore à deux anses.

de Philippes à Thessalonique, que saint Paul et Silas traversèrent cette ville. Act., XVII, 1. C'est aujourd'hui Pollina. Voir Pline, *H. N.*, IV, 7; *Itiner. Anton.*, p. 320-330; *Itin. Hieros.*, p. 605; *Tab.* de Peutinger, *De viæ Egnatiæ parte orientali*, p. 7; Athénée, VIII, 334. Il ne faut pas confondre Apollonie de Mygdonie avec d'autres villes du même nom, et en particulier avec Apollonie d'Illyrie, qui était la cité la plus célèbre parmi celles qui étaient consacrées au dieu Apollon. E. JACQUIER.

APOLLONIUS (Ἀπολλώνιος, dérivé d'Apollon). Nom de plusieurs personnages, officiers des rois de Syrie, mentionnés dans le premier et le second livre des Machabées.

1. APOLLONIUS, gouverneur de Cœlésyrie. I Mach., X, 69. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3, lui donne le surnom de Δάος, c'est-à-dire le Daén (de Dahæ ou Dai, peuple de Sogdiane). Quand Démétrius II Nicator disputa le trône de Syrie à Alexandre Ier Balas, Apollonius, qui avait été placé par ce dernier à la tête de la province de Cœlésyrie, l'abandonna pour se ranger du côté de Démétrius. Il est assez probable que cet Apollonius est le frère de lait et le confident de Démétrius dont parle Polybe, XXXI, 21, 2; ce qui explique sa trahison envers Alexandre Balas. Jonathas Machabée était alors soumis à Alexandre, et il lui resta fidèle. Démétrius chargea Apollonius de soumettre les Juifs à son obéissance. I Mach., X, 69. Le général syrien marcha contre eux avec une armée nombreuse (147 avant J.-C.). Il alla camper à Jamnia, et écrivit à Jonathas pour le défier de descendre dans la plaine de la Séphéla, en lui reprochant de ne pas oser quitter l'abri de ses montagnes. Le grand prêtre quitta aussitôt Jérusalem avec dix mille hommes d'élite et son frère Simon pour se rendre à Joppé. La ville, qui était occupée par les soldats syriens, lui ferma ses portes; mais ses habitants, saisis d'effroi lorsqu'ils se virent assiégés, ne tardèrent pas à les lui ouvrir. A cette nouvelle, Apollonius se dirigea vers Azot avec trois mille cavaliers et une armée considérable. Jonathas le poursuivit, échappa à ses embûches et brûla Azot, après que son frère Simon eut taillé en pièces les troupes syriennes. I Mach., X, 70-85. Nous ne savons plus rien d'Apollonius Daos. — Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3, dit par erreur qu'Apollonius commandait les troupes d'Alexandre Balas, quand il fut battu par les Juifs, et quelques écrivains protestants, comme G. Wernsdorf, *De fide librorum Machabæorum*, Breslau, 1747, p. 135, ont essayé d'opposer son témoignage à l'au-

teur du premier livre des Machabées; mais les critiques rationalistes eux-mêmes reconnaissent, d'après l'ensemble des faits, que l'auteur des *Antiquités judaïques* s'est trompé, et que Jonathas soutenait le parti d'Alexandre Ier Balas, non celui de Démétrius II Nicator. Voir W. Grimm, *Handbuch zu den Apocryphen*, 3e part., 1853, sur I Mach., x, 69, p. 164; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., 1890, t. I, p. 181.

2. **APOLLONIUS,** fils de Gennée, général d'Antiochus V Eupator, roi de Syrie, vers 163 avant J.-C. Il fut laissé en Judée par Lysias, avec Timothée et quelques autres qui continuèrent la guerre contre les Juifs. II Mach., XII, 2.

3. **APOLLONIUS,** fils de Mnesthée, ambassadeur du roi de Syrie, Antiochus IV Épiphane, à la cour de Ptolémée VI Philométor, roi d'Égypte. II Mach., IV, 21. C'est probablement le même qu'Antiochus IV avait envoyé à Rome à la tête d'une ambassade. Tite Live, XLII, 6. En 173, Épiphane lui donna la mission d'aller en Égypte, féliciter en son nom Ptolémée VI de son avènement au trône. On croit communément que cet Apollonius est « le chef des tribus », ἄρχων φορολογίας, qui fut chargé de lever les impôts en Judée, I Mach., I, 30 (grec, 29), celui que l'auteur du second livre des Machabées, V, 24, appelle « l'odieux chef Apollonius », moins sans doute à cause de ses exactions que parce qu'il ne négligea rien pour anéantir la religion mosaïque. Antiochus IV Épiphane, à son retour de sa dernière campagne d'Égypte, vers la fin de l'an 168 avant J.-C., l'envoya avec une armée à Jérusalem, pour « helléniser » la Palestine. Voir ANTIOCHUS IV, col. 697. Le fils de Mnesthée dissimula perfidement ses intentions, et, profitant du repos du sabbat, pendant lequel les Juifs ne croyaient pas légitime de prendre les armes et de se défendre, il pilla la cité sainte et fit un grand carnage de ses habitants. I Mach., I, 30-34 (grec, 29-32); II Mach., V, 24-26. Le général ennemi assura en même temps la position des Syriens à Jérusalem en s'établissant fortement dans la cité de David. I Mach., I, 35-37 (grec, 33-35). La persécution contre les Juifs fidèles éclata alors avec violence. Mais ces excès firent naître un grand mécontentement et provoquèrent une vive irritation parmi le peuple; ils amenèrent la révolte ouverte de Mathathias et fortifièrent le parti de Judas Machabée. I Mach., I, 65-67 (grec, 62-64); II, 1-48; II Mach., V, 27. Apollonius, voyant que le nombre des hommes qui se réunissaient autour du fils de Mathathias grossissait tous les jours, résolut de frapper un grand coup; il rassembla une armée composée des peuples païens du voisinage et des Samaritains, dont il était gouverneur. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 5; VII, 1. La bravoure des Juifs triompha de cette multitude; ils se précipitèrent au-devant d'Apollonius, le battirent et le tuèrent. Judas Machabée s'empara de son épée et s'en servit désormais dans les combats qu'il continua à livrer pour l'indépendance de sa patrie. I Mach., III, 10-12.

4. **APOLLONIUS,** fils de Tharsée, gouverneur de la Cœlésyrie et de la Phénicie sous Séleucus IV Philopator. II Mach., III, 5-7. A l'instigation de Simon, intendant du temple de Jérusalem, Apollonius conseilla à Séleucus IV de s'emparer du trésor du temple. Le roi de Syrie, qui avait besoin de grandes sommes d'argent pour payer aux Romains le tribut écrasant imposé à son père Antiochus III le Grand, I Mach., VIII, 7, envoya Héliodore à Jérusalem avec ordre de lui rapporter tout ce qu'il trouverait dans le temple; mais un miracle l'empêcha de remplir sa mission. II Mach., III, 7-40. A la suite de cet événement, Apollonius prit des mesures violentes contre les Juifs, mais l'auteur sacré ne nous apprend rien de plus de son histoire. II Mach., IV, 4. F. VIGOUROUX.

APOLLOPHANÈS (Septante : Ἀπολλοφάνης), chef des troupes d'Antiochus Eupator, avec Chæréas et Timothée, fut tué dans la forteresse de Gazara, prise par Judas Machabée. II Mach., X, 37.

APOLLYON, nom grec de l'ange ou démon de l'abîme, appelé en hébreu *Abaddon*. Apoc., IX, 11. Voir ABADDON.

APOLOGUE. L'apologue est « l'exposé d'une vérité morale sous une forme allégorique » (Littré), ou, ce qui revient au même, « un récit allégorique qui contient une vérité morale facile à saisir sous la transparence du voile dont elle est couverte. » Gérusez, *Cours de littérature*, 1re partie, p. 69. L'apologue ou fable est originaire de l'Orient. On a trouvé des fables dans les tablettes cunéiformes de l'Assyrie et dans les papyrus de l'Égypte. G. Smith, *The Chaldæan Account of Genesis*, in-8°, Londres, 1876, p. 137-152; E. Revillout, *Cours de droit égyptien*, in-8°, Paris, 1884, t. I, p. 21-25. Les plus célèbres auteurs qui ont cultivé ce genre littéraire sont, en dehors de la Bible, l'Indien Pilpaï, ou Bidpay, ou Vichnou-Sarma, qui écrivit des fables en sanscrit, selon les uns 2000 ans, selon d'autres 250 ans seulement avant J.-C.; l'Arabe Lokman, qui aurait vécu entre l'époque d'Abraham et celle de David; le Phrygien Ésope, le fabuliste latin Phèdre, et enfin notre La Fontaine. L'apologue se présente, dans la Bible, sous diverses formes que nous allons énumérer.

1° *Apologues prêtant la raison et la parole aux êtres qui ne les ont pas.* — Le plus ancien apologue connu, en dehors des apologues égyptiens et chaldéens, se lit au livre des Juges, IX, 8-15. Abimélech, fils de Gédéon, voulant se faire reconnaître comme seul chef à Sichem, fit périr tous ses frères, à l'exception de Joatham, le plus jeune, qui réussit à se cacher. Quand le meurtrier eut été proclamé roi, Joatham se rendit au mont Garizim, et de là s'adressa en ces termes aux Sichimites : « Écoutez-moi, gens de Sichem, et que Dieu vous écoute de même! Les arbres s'en allèrent pour se sacrer un roi, et ils dirent à l'olivier : Sois notre chef. L'olivier répondit : Que j'abandonne mon huile, dont se servent les dieux (princes) et les hommes, et que j'aille me balancer au-dessus des arbres? Je ne le puis. Les arbres dirent alors au figuier : Viens et reçois le pouvoir de régner sur nous. Le figuier leur répondit : Que j'abandonne ma douceur et mes fruits si suaves pour aller me balancer au-dessus des autres arbres? C'est impossible. Les arbres s'adressèrent ensuite à la vigne : Viens et sois notre chef. Elle leur répondit : Que j'abandonne mon vin, qui réjouit Dieu et les hommes, pour me balancer au-dessus des autres arbres? Impossible. Tous les arbres dirent alors au buisson : Viens et règne sur nous. Le buisson leur répondit : S'il est bien vrai que vous m'établissez votre roi, venez et reposez-vous à mon ombre. Mais si vous ne le voulez pas, que le feu jaillisse du buisson et dévore les cèdres du Liban. » Joatham tira lui-même la moralité de son apologue : Les Sichimites se sont donné pour roi ce qu'il y a de pire; mais bientôt ils n'en voudront plus, et le feu sorti du buisson les consumera tous. Ayant dit, Joatham s'enfuit. L'événement ne tarda pas à lui donner raison. — Quand Amasias, roi de Juda, voulut entrer en rapports avec Joas, roi d'Israël, celui-ci lui répondit par cet apologue mortifiant : « Le chardon du Liban envoya dire au cèdre du Liban : Donne ta fille en mariage à mon fils. Mais les bêtes de la forêt qui sont sur le Liban passèrent et foulèrent aux pieds le chardon. » Joas ajoutait, en guise de morale : « Tu as frappé Édom, tu l'as vaincu, et l'orgueil a gonflé ton cœur : contente-toi de ta gloire et reste dans ta maison. » IV Reg., XIV, 9, 10. Amasias ne s'en contenta pas et s'attira le sort du chardon. — A ce genre d'apologue se rattache la lamentation d'Ézéchiel sur les princes d'Israël : « Ta mère la lionne s'est couchée au milieu des lions; elle a nourri ses petits au milieu des

lionceaux. Elle a fait croître un de ses lionceaux, et il est devenu lion. Il a appris à saisir la proie et à dévorer l'homme. Les nations ont entendu parler de lui, l'ont capturé dans leur fosse et l'ont emmené enchaîné dans la terre d'Égypte. A cette vue, elle défaillit, et son espérance fut ruinée. Elle prit un autre de ses lionceaux et en fit un lion. Il allait au milieu des lions et devint lion. Il apprit à saisir la proie et à dévorer des hommes, à faire des veuves et à changer des villes en désert. Le pays et tous ses habitants furent effrayés du bruit de son rugissement. De toutes les provinces, les nations s'assemblèrent contre lui, tendirent sur lui leurs filets et le capturèrent dans leur fosse. On le mit en cage, et on l'emmena enchaîné au roi de Babylone. On l'enferma dans une citadelle, de sorte qu'on n'entendit plus sa voix sur les montagnes d'Israël. » Ezech., XIX, 2-9. Cette lionne est la nation juive; le premier lion est Joachaz, déporté en Égypte, et le second, Jéchonias, déporté à Babylone.

2° *Apologues mettant en scène les actes ou les choses de la vie ordinaire.* — C'est de cette seconde sorte d'apologues que Notre-Seigneur s'est si merveilleusement servi sous le nom de paraboles. Voir PARABOLES. Le plus frappant, dans l'Ancien Testament, est celui que le prophète Nathan est venu raconter à David, pour le faire rentrer en lui-même : « Il y avait dans une ville deux hommes, l'un riche et l'autre pauvre. Le riche possédait des brebis et des bœufs en grand nombre; le pauvre ne possédait rien qu'une petite brebis qu'il avait achetée et nourrie. Elle avait grandi chez lui, en même temps que ses enfants, mangeant de son pain, buvant à sa coupe et dormant sur son sein. Elle était pour lui comme une fille. Or un étranger vint chez le riche, et celui-ci se garda bien de toucher à ses brebis et à ses bœufs pour offrir un festin à l'étranger qui lui était arrivé; mais il s'empara de la brebis du pauvre homme, et en prépara des mets pour celui qui était venu chez lui. » II Reg., XII, 1-4. A ce récit, le roi fut indigné contre le riche; le prophète lui lança alors la terrible apostrophe : « Cet homme, c'est toi ! » — Dans tous les exemples précédents, l'apologue vise un fait particulier indiqué dans le contexte. D'autres fois, l'application de l'apologue est plus générale. Ainsi en est-il dans cet exemple tiré de l'Ecclésiaste, IX, 14-16 : « Il y avait une petite forteresse. Peu d'hommes l'occupaient. Contre elle s'avança un grand roi; il l'investit et dressa contre elle de puissantes machines de guerre. Mais il s'y rencontra un homme pauvre et sage, qui la sauva par sa sagesse. Cependant jamais personne n'avait songé à ce pauvre. Je le déclare donc, la sagesse vaut mieux que la force; mais on méprise la sagesse du pauvre. » Le génie hébreu cherche toujours l'image et l'action dans l'expression de la pensée. Aussi, à côté de quelques apologues développés dans la Bible, en trouve-t-on beaucoup d'autres qui ne sont qu'ébauchés ou indiqués. Telles sont les allégories du festin de la sagesse, Prov., IX, 1-5, et de la vigne, Is., V, 1-6; Ezech., XIX, 2-9, dont Notre-Seigneur fera des paraboles complètes. Herder dit avec raison : « La plupart des sentences des Orientaux... ne sont, pour ainsi dire, avec leurs images et leurs allégories resserrées, que des fables en abrégé. » *De la poésie des Hébreux,* IIe partie, ch. I, 3, trad. Carlowitz, in-8°, Paris, 1855, p. 272. Les livres sapientiaux sont riches en éléments de ce genre. L'exemple de la fourmi, proposé au paresseux, Prov., VI, 6-8, est presque une petite fable. La sentence : « Ne fais pas voler tes yeux après ce qui n'est rien; car cette apparence se fera des ailes, comme l'aigle, et s'envolera vers le ciel, » Prov., XXIII, 5, fait penser à plusieurs apologues de La Fontaine; il en est de même de cette autre : « Celui qui observe le vent ne sème point, et celui qui interroge les nuées ne moissonne point. » Eccli., XI, 4. Enfin la fable du pot de terre et du pot de fer est tout entière dans ce verset : « Comment le pot de terre peut-il s'associer au chaudron ? Quand ils se heurteront, il sera brisé. » Eccli., XIII, 3.

3° *Apologues en action.* — Sur l'ordre du Seigneur, les prophètes font parfois ou racontent qu'ils ont fait certaines actions symboliques, qui ne sont que des apologues en acte, destinés ensuite à devenir des récits instructifs. Ainsi, pour marquer qu'Israël s'est mis à adorer des dieux étrangers, Osée, III, 1, épouse une femme adultère; Ézéchiel représentera de même, sous l'allégorie de deux courtisanes, Oolla et Ooliba, Samarie et Jérusalem, infidèles au Seigneur. XXIII, 2-49. — Jérémie accomplit un certain nombre de ces actions symboliques. Doit-il montrer comment l'orgueil de Juda sera rabaissé et se changera en pourriture pendant la captivité ? Il prend une ceinture, la met autour de ses reins, va ensuite la cacher dans les pierres, au bord de l'Euphrate, et longtemps après la retrouve toute pourrie. XIII, 1-7. Le travail du potier lui fournit matière à deux apologues en action : « Je descendis dans la maison du potier, et voilà qu'il travaillait sur sa roue; mais le vase d'argile qu'il faisait avec ses mains fut manqué. Il reprit son ouvrage et fit ce vase d'une autre manière, à sa convenance. » XVIII, 3, 4. Ainsi le Seigneur fera ce qu'il voudra de la maison d'Israël. Un autre jour, le prophète prend une jarre de terre, œuvre d'un potier, et se fait accompagner par les anciens du peuple et du sacerdoce jusqu'à la vallée de Ben-Hinnom, près de la porte du Potier. Là il leur annonce que les Juifs seront brisés par les Chaldéens, et à leurs yeux il brise la jarre de terre. XIX, 1-10. Deux paniers de figues, les unes bonnes, les autres mauvaises, représentent les deux portions du peuple, l'une déjà en captivité, l'autre encore à Jérusalem. XXIV, 1-8. Faut-il engager les rois voisins à se rendre au roi Nabuchodonosor? Jérémie se met une chaîne au cou et en envoie une pareille à ces rois. XXVII, 2-6. Faut-il faire honte à Juda, qui foule aux pieds les préceptes de son Dieu? Le prophète va trouver les Réchabites et leur offre des coupes de vin. Ceux-ci les refusent, pour ne pas contrevenir aux traditions de leur ancêtre. Quel contraste entre la conduite des uns et celle des autres ! — Ézéchiel raconte aussi plusieurs actions symboliques, qui deviennent parfois de vraies paraboles, comme celle du bois de la vigne, qui n'est bon qu'à brûler, XV, 2-5; celle des aigles, du cèdre et de la vigne. XVII, 3-10. La conduite du prophète qui fait emporter tous ses meubles, comme pour émigrer, qui perce la muraille de sa maison et se fait emporter de nuit par la brèche, XII, 4-7, est un apologue vivant, pour annoncer la captivité. C'en est un autre, très pittoresque, que le tableau de cette marmite où tout cuit à grand feu, mais qui ne peut elle-même se débarrasser de sa rouille. XXIV, 3-12. Il faut signaler aussi la peinture d'Assur sous l'allégorie d'un magnifique cèdre du Liban, XX, 3-9, et la description du ruisseau qui sort du seuil du temple, et fait croître des arbres nombreux sur ses bords. XLVII, 1-7. Ces apologues en action sont comme des tableaux vivants. Ce qui les caractérise, c'est que parfois ils se rapportent à un avenir inconnu, et sont par là même moins clairs que les précédents; c'est qu'ensuite les événements qu'ils représentent sont grandioses et dépassent de beaucoup le cadre ordinaire de l'apologue.

4° *Apologues en vision.* — Dans certaines visions, Dieu lui-même déroule devant les yeux de l'homme des tableaux plus ou moins mouvementés, qui sont des révélations de l'avenir. Ce sont de vrais apologues, que Dieu raconte à sa manière, et dans lesquels se mêlent trois éléments chers aux Orientaux : le drame, l'énigme et la prophétie. Parmi ces apologues en vision, il faut ranger les songes de Joseph, qui voit les gerbes de ses frères s'incliner devant la sienne, et le soleil, la lune avec onze étoiles l'adorer lui-même, Gen., XXXVII, 7-9; les songes significatifs des eunuques du pharaon, XL, 5-22, et celui du pharaon lui-même, sous les yeux de qui sept vaches grasses et sept épis pleins sont dévorés par sept vaches maigres et sept épis vides. XLI, 1-24. Un soldat madianite raconte qu'il a vu en songe un pain d'orge, cuit sous la

cendre, rouler et descendre sur le camp de Madian, puis frapper et renverser sa tente. Jud., VII, 13. Ce pain d'orge, c'était Gédéon, qui vint tout renverser la nuit suivante. Ces sortes de visions ne se retrouvent plus ensuite qu'à l'époque de la captivité. On a dans Amos, VII, 1-9; VIII, 1, 2, les apologues des sauterelles, du feu, de la truelle du maçon et du panier à fruits. Daniel explique à Nabuchodonosor les deux grandes visions si dramatiques de la statue dont les matériaux figurent les empires, II, 31-35, et du grand arbre coupé tout entier, sauf une seule racine, pour représenter la déchéance temporaire du roi. IV, 2-13. Le prophète lui-même décrit ensuite les destinées des empires sous l'allégorie des quatre grands animaux, puis du bélier et du bouc. VII, 3-7; VIII, 3-26. Mardochée voit en songe, sous forme de drame allégorique, ses destinées et celles de son peuple. Esth., XI, 2-11. Enfin Zacharie a de nombreuses visions, qui sont encore des apologues vivants, mais beaucoup plus obscurs et parfois moins dramatiques que les précédents, à raison des objets qu'ils figurent. Il faut citer le cavalier au milieu des myrtes, I, 8; les quatre cornes, I, 18; l'homme au cordeau, mesurant la surface de Jérusalem, II, 2; le chandelier d'or et les deux oliviers, IV, 2, 3; l'écrit volant, V, 1; l'amphore avec une femme assise au milieu, V, 6, 7; les quatre chars, VI, 1-8; les brebis de boucherie et les deux houlettes, XI, 4-10. Ce sont là plutôt des éléments d'apologues, qui auraient pu facilement être mis en œuvre, si le prophète l'avait jugé à propos.

H. LESÊTRE.

APONTE (Laurent de), commentateur italien, de l'ordre des Clercs réguliers mineurs, né en 1575, au royaume de Naples, mort le 26 octobre 1639. Il a laissé sur la Sainte Écriture les ouvrages suivants : *Commentarii in Sapientiam Salomonis, cum homiliis, digressionibus scholasticis et paraphrasi*, in-f°, Paris, 1629; 1640; *Commentarii litterales et morales in Matthæum*, 2 in-f°, Lyon, 1641. L'auteur s'était proposé de publier son commentaire en quatre volumes; la mort l'empêcha de terminer son travail, qui n'a du reste qu'un mérite très relatif. Voir G. Walch, *Biblioth. theol.*, t. IV, p. 641; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques*, p. 1793, 2911; Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, p. 618.

M. FÉROTIN.

APOSTASIE. Ce mot vient du grec ἀποστασία, qui signifie « révolte, défection ». Il s'entend d'une révolte politique ou de la défection religieuse. Il a communément le premier sens dans les auteurs profanes (dans quelques passages de la version des Septante, Gen., XIV, 4; II Par., XIII, 6, et Act., V, 37, le verbe ἀφίστημι, d'où dérive le substantif « apostasie », a une signification analogue). Le sens de défection religieuse (Vulgate : *discessio*) est d'origine biblique : c'est celui que lui attribue le Nouveau Testament; Act., XXI, 21; II Thess., II, 3 (d'après les Septante, Jer., II, 19; XXIX, 32; I Mach., II, 15; cf. I Tim., IV, 1; Heb., III, 12). Les auteurs ecclésiastiques et nos langues modernes, à la suite de saint Luc et de saint Paul, ont également entendu par « apostasie » la renonciation à la religion chrétienne. Voir APOSTAT.

APOSTAT, dans notre langue, signifie celui qui est tombé dans le crime d'apostasie. Ce mot, dans la Vulgate, sous sa forme latine *apostata*, a un sens différent; il veut dire « méchant, homme de rien, » et traduit le mot hébreu *beliya'al*. Job, XXXIV, 18; Prov., VI, 12. Voir BÉLIAL. L'adjectif *apostatrix* a, dans la traduction d'Ézéchiel, II, 3, une signification qui se rapproche de celle du mot « apostasie »; *gentes apostatrices* désigne en effet les nations qui se sont révoltées contre Dieu. L'Ecclésiastique emploie deux fois le verbe *apostatare :* la première, X, 14, dans l'acception de « s'éloigner » de Dieu (grec : ἀφισταμένου, Eccli., X, 12); la seconde, XIX, 2, dans celle de « détourner de son devoir » (grec : ἀποστήσουσι).

APÔTRE (ἀπόστολος) s'entend dans la langue grecque d'où il dérive d'un envoyé qui a un mandat à remplir. Hérodote, I, 21; V, 38. Ce mot se lit une fois dans les Septante, III Reg., XIV, 6; c'est Ahias qui se l'applique en parlant à la femme de Jéroboam. Saint Luc, VI, 13, nous dit que Jésus, ayant choisi douze de ses disciples, leur donna le nom d'Apôtres, ἀποστόλους ὠνόμασεν. Depuis, ce nom s'est étendu à d'autres hommes participant à l'activité des Douze. Ainsi Barnabé est appelé apôtre, comme Paul, Act., XIV, 4, 14; Andronique et Junie sont glorieusement classés parmi les apôtres, Rom., XVI, 7; pareillement Timothée et Silvain. I Thess., II, 7, 18. Enfin d'autres sont dits apôtres, en ce sens qu'ils sont délégués par des Églises. II Cor., VIII, 23, et Phil., II, 25. Néanmoins, et d'une manière générale, il faut reconnaître que, dans le langage biblique, cette désignation est réservée aux Douze privilégiés dont Jésus fit les pierres fondamentales de son Église.

Pourquoi ce choix de douze hommes parmi les disciples, et quelle fut leur mission? Saint Marc, qui d'ailleurs, comme saint Matthieu, n'emploie qu'une fois le nom d'Apôtres, répond à cette question. Marc., III, 14. Ils devaient être avec Jésus dans des relations plus intimes et plus suivies que le reste des disciples, allant prêcher la Bonne Nouvelle quand ils en recevaient l'ordre, et ayant le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons. Plus tard, quand il s'agit d'élire un successeur au traître Judas, Pierre précisa une fois de plus, avec le caractère de l'apostolat, le devoir de l'apôtre, qui sera de rendre à Jésus-Christ un témoignage autorisé. Il déclara qu'avant tout, pour être éligible, il fallait avoir été auprès de Jésus pendant tout le cours de sa vie publique, c'est-à-dire depuis son baptême jusqu'à son Ascension, afin de pouvoir affirmer les faits que l'on avait vus, et plus particulièrement le miracle de la Résurrection. Act., I, 21-22. Les Apôtres ont été établis pour devenir les témoins officiels de l'Évangile. Saint Jean, qui, ni dans ses Épîtres ni dans son Évangile (on n'en peut dire autant de l'Apocalypse, XXI, 14; II, 2; XVIII, 20), ne prononce pas une seule fois le nom d'Apôtre, tout en reconnaissant l'existence d'un corps constitué par Jésus-Christ, qu'il appelle les Douze, contribue particulièrement à nous donner, Joa., XIV, 28; XV, 26-27; XVI, 13, une haute idée des prérogatives spirituelles de ces heureux privilégiés.

Ils étaient Douze, parce que ce nombre correspondait à celui des tribus d'Israël, vers lesquelles Jésus était venu comme vers des brebis sans pasteur. Ils devaient, comme autant de patriarches, juger les tribus dans la vie future. Matth., XIX, 28. Il y a même cette singulière perfection dans ce symbolisme voulu que, comme la tribu de Joseph se transforme en deux demi-tribus, la place du traître Judas, demeurée vide, semble avoir été occupée simultanément par Matthias et par Paul. Communément toutefois on trouve plus rationnel de voir en celui-ci un treizième apôtre et de le mettre hors cadre, comme l'apostolat spécial dont il fut le promoteur. Voir Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 11. Les Douze, étant comme les prémices des douze tribus, représentaient donc la nation sainte. Ils furent pris dans la classe populaire, et même dans ses éléments les plus opposés, puisque nous trouvons parmi eux un péager, Matthieu, et un zélote, Simon, les deux extrêmes en politique, l'un représentant l'acceptation officielle, et l'autre la haine ardente du joug de l'étranger. Tous, à l'exception peut-être de Matthieu le péager, étaient absolument illettrés. Ils avaient passé leur vie dans des travaux grossiers et pénibles. Au moins quatre furent pêcheurs sur le lac de Génézareth. Mais avec leurs natures frustes, tous, sauf Judas, avaient le cœur bon, et c'est sur leurs cœurs que Jésus entendit graver la nouvelle loi du monde.

Le catalogue des Apôtres nous a été conservé par les trois synoptiques et le livre des Actes. En comparant les quatre listes, on constate qu'elles portent absolument les

mêmes noms, excepté pour Jude, frère de Jacques, qui est appelé Lebbée par saint Matthieu, et Thaddée par saint Marc. Mais Thaddée ou Lebbée, dérivés l'un de *Sad* ou *Thad,* « poitrine, » l'autre de *Leb,* « cœur, » signifient, en termes analogues, un homme généreux et énergique. Il est à croire que cet honorable surnom supprima de bonne heure le nom de Jude, trop semblable à celui de l'apôtre prévaricateur.

Les Douze forment régulièrement trois groupes, dont chacun a un chef et des membres qui ne varient pas. Seul l'ordre des membres dans le groupe se trouve parfois interverti, mais sans que jamais un membre passe d'un groupe à l'autre. Il est probable que ce classement, dont voici l'ordre comparatif, répondait à peu près au degré d'intimité qui, dans les relations quotidiennes de la vie, unissaient chaque apôtre à Jésus-Christ.

de taille, soit qu'il fût plus jeune que Jacques, frère de Jean. Il est à la tête d'hommes moins connus : Jude, son frère; Simon *Qananit,* ou « le Zélé », selon le sens que le Talmud donne à ce mot, dérivé de *Qanna,* et enfin Judas, l'homme de Kérioth, ou l'homme *à la ceinture de cuir.*

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier chacun des Douze d'après ce que nous savons de lui, puisqu'ils doivent avoir tous, dans ce Dictionnaire, leur biographie individuelle. Notons cependant la place d'honneur et de réelle primauté que Pierre occupe dans ces listes, place qui répond exactement à la mission spéciale que Jésus devait lui donner, et au rôle que, sans conteste, il s'est toujours attribué, surtout après la Pentecôte. L'exégèse moderne, même la plus hostile à la doctrine catholique, ne nie guère plus aujourd'hui cette prééminence de Pierre. Seulement elle déclare que ce fut là une prérogative résultant de ses qua-

	S. Matthieu x, 2-4	S. Marc III, 16-19	S. Luc VI, 14-16	Les Actes I, 13
1	Simon-Pierre			
2	André	Jacques	André	Jacques
3	Jacques	Jean	Jacques	Jean
4	Jean	André	Jean	André
5	Philippe			
6	Barthélemy	Barthélemy	Barthélemy	Thomas
7	Thomas	Matthieu	Matthieu	Barthélemy
8	Matthieu le péager	Thomas	Thomas	Matthieu
9	Jacques, fils d'Alphée			
10	Lebbée	Thaddée	Simon le Zélote	Simon le Zélote
11	Simon le Cananite	Simon le Cananite	Jude de Jacques	Jude de Jacques
12	Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	. . . . . .

Pierre est invariablement le premier dans la liste, πρῶτος Σίμων, et plus immédiatement le chef du premier groupe, que constituent avec lui trois autres disciples privilégiés, André, Jacques et Jean. Nous retrouvons là les deux couples de frères que Jésus avait d'abord appelés à être pêcheurs d'hommes. Philippe, qui, lui aussi, s'était de très bonne heure, Joa., I, 43, mis à la suite du Seigneur, est le chef du second groupe, constitué par Barthélemy, le même probablement que Nathanaël, cet ami conduit à Jésus par Philippe et qui, dès ce moment, devint son compagnon ordinaire, soit sous son nom propre de Nathanaël, que saint Jean emploie toujours, soit sous son nom patronymique de Barthélemy ou fils de Tolmaï, que les synoptiques préfèrent, pour éviter peut-être le rapprochement de Nathanaël et Matthieu, deux noms signifiant l'un et l'autre : Théodore ou *don de Dieu;* Thomas ou le *Jumeau,* « le Besson, » comme on disait dans notre vieille langue française, et Matthieu qui, dans sa propre liste, se qualifie de péager, et se place modestement après Thomas, tandis que saint Marc et saint Luc le mettent en avant. Matthieu, si l'on compare Luc., v, 27-32, et Marc., II, 13-17, avec Matth., IX, 9-13, est évidemment le même personnage que Lévi, le nom de Matthieu, *don de Dieu,* étant le nom du nouvel homme, et Lévi celui de l'ancien péager. Le chef du troisième groupe est un cousin de Jésus, Jacques, surnommé le Mineur, soit qu'il fût petit

lités personnelles, de sa nature ardente, expansive et toute d'intuition première; or ce qui est personnel ne se transmet pas. Il est facile de prouver que, tout en concordant avec ses qualités morales, dont elle fut en partie la récompense, sa suprématie reposa sur un droit authentiquement conféré par Jésus-Christ, droit qui dut passer à ses successeurs.

Quant à l'histoire générale des Apôtres, elle a consisté à réaliser le but pour lequel ils avaient été institués. Du vivant du Maître, ils sont autour de lui, forment sa société ordinaire, et s'occupent de lui rendre tous les services matériels qu'il peut attendre d'eux. Matth., XX, 17-29; XXVI, 17-20 Luc., IX, 52; Joa., IV, 8. Ils écoutent ses enseignements, désireux qu'ils sont d'être des docteurs instruits pour le royaume des cieux, Matth., XIII, 52; mais leur intelligence est souvent bien courte, et le Maître doit plus d'une fois reprendre en particulier, avec de nouvelles explications, ce qu'ils n'avaient pas saisi quand il parlait en public. Matth., XIII, 18, 36, etc. Il les forme à la vertu par son exemple et aussi par ses amicales réprimandes. Matth., VIII, 26; XVI, 23; XVIII, 1, 21; Luc., IX, 50, 55; Joa., XIII, 12, etc. Ils reçoivent de lui le pouvoir de faire des miracles, Marc., III, 14, et ses solennels avis pour prêcher le royaume de Dieu. Matth., X-XI et parall. Ils sont institués les porte-clefs du royaume de Dieu, Matth., XVIII, 18; XIX, 28; Luc., XXII, 30, avec l'as-

surance de recevoir le Saint-Esprit, sous l'inspiration duquel ils fonderont l'Église. Joa., XIV, 16, 17, 26; XV, 26, 27; XVI, 7-15. Ils prennent part aux luttes et aux triomphes du Seigneur en Galilée, en Pérée et à Jérusalem, jusqu'à l'inoubliable banquet final où ils sont institués sacrificateurs de la nouvelle loi. Puis vient la catastrophe, et la fuite des Onze est aussi douloureusement surprenante que le cynisme avec lequel le douzième, Judas, trahit son Maître et le livre à ses ennemis.

Après la mort de Jésus, l'histoire des Apôtres devient l'histoire de l'Église elle-même. Les apparitions du Ressuscité relèvent leur courage, en faisant revivre leurs espérances. Ils voient de leurs propres yeux que tout ce que les prophètes et le Maître avaient annoncé s'est accompli. Dès lors, le groupe se reconstitue, et, plein de foi, attend la réalisation des promesses du Seigneur. Pour remplacer le traître, on procède à l'élection de Matthias. Le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit descend sur les Douze et sur les disciples qui sont au Cénacle, achevant, sous la forme de langue de feu, leur transformation morale. Désormais ils ne seront plus les mêmes hommes. Ces irrésolus, ces ignorants, ces timides, se montreront pleins d'enthousiasme, d'éloquence, d'indomptable énergie. A travers des luttes pleines de péril et de gloire, ils fondent l'Église de Jérusalem; mais l'ordre du Maître est d'aller prêcher ensuite en Samarie et dans le monde entier. L'Esprit les pousse bon gré mal gré à cette évangélisation de l'univers entier. L'hellénisme a préparé les voies, Pierre a officiellement ouvert la marche vers la Gentilité en baptisant Corneille et tous les siens, Paul exploite le vaste champ offert à son zèle. Tous les Douze finissent par comprendre qu'il en faut faire autant; mais nous ignorons la part réelle que chacun d'eux a eue dans l'évangélisation du monde d'alors. Il y a là une lacune bien regrettable dans l'histoire sacrée. On la comble par des conjectures très plausibles et en partie fondées sur des traditions vénérables. Un résultat aussi grand, aussi universel, aussi rapide que l'évangélisation du monde dans l'espace de quelques années ne saurait être l'œuvre de Paul tout seul et de ceux qui rayonnaient autour de lui, quelle que fut leur vaillance. Les autres Apôtres y ont eu leur part. Ainsi, malgré le silence de l'histoire, nous savons, d'après certaines indications, toutes fortuites d'ailleurs et comme insignifiantes de saint Paul, que saint Pierre a dû prêcher à Corinthe et dans d'autres contrées que la Palestine, comme il prêcha à Rome. De ce que d'heureuses allusions ne sont pas venues faire la lumière sur l'histoire des autres, on n'en saurait conclure que cette histoire se résume en une inconcevable inaction. L'incendie allumé de tous côtés et simultanément dans le monde suppose des envoyés, des prédicateurs, des témoins, arrivant partout à la fois, et la croyance universelle de l'Église primitive déclare, en effet, qu'il en fut ainsi. Qui pourrait affirmer que tout est imaginaire dans les Actes apocryphes qui nous sont restés de plusieurs d'entre les Apôtres? La fin abrupte du livre de saint Luc autorise à croire qu'il avait écrit, ou qu'il devait écrire une suite des Actes, comme les Actes étaient la suite de son Évangile. A-t-il fini sa trilogie? Son dernier livre a-t-il été tellement défiguré à l'origine par les sectes gnostiques, que, tombé en discrédit, il ait été sacrifié par l'Église? C'est possible. En tout cas, nous sommes unanimes à regretter la désespérante lacune qu'il y a dans cette partie si intéressante de l'Église primitive, et c'est à la science chrétienne de fouiller partout pour essayer de la combler.

Les Apôtres furent représentés de bonne heure par les artistes de la primitive Église, dans les Catacombes et spécialement sur les sarcophages chrétiens (fig. 186). Ils sont ordinairement vêtus d'une longue tunique qui descend jusqu'aux pieds et d'un pallium comme vêtement de dessus. Dans les monuments des huit premiers siècles, en Occident, ils se tiennent debout ou assis, à droite et à gauche de Notre-Seigneur, figuré sous sa forme humaine ou sous une forme symbolique; les uns sont barbus, les autres imberbes. Ils portent généralement comme insigne, dans la main gauche, un volume ou rouleau, qui rappelle la parole divine qu'ils ont prêchée; quelquefois ils ont à la main une couronne, symbole de leur triomphe et de la récompense céleste.



186. — Les douze Apôtres. D'après E. Le Blant, *Études sur les sarcophages de la ville d'Arles*, pl. XIV.

Quand les Apôtres sont figurés par des symboles, ils sont représentés par douze brebis, se tenant six par six à côté du bon Pasteur, assis d'ordinaire sur un rocher d'où coulent les quatre fleuves du paradis terrestre, emblèmes des quatre Évangiles. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 232-238. Les deux groupes de brebis sortent le plus souvent de deux tours qui sont l'image de Bethléhem et de Jérusalem. D'autres symboles mystiques, palmier, vigne, arbres divers, accompagnent fréquemment ces représentations (fig. 187).

Pris individuellement, les Apôtres ont pour caractéristique : S. Pierre, les clefs; S. Paul, le glaive; S. André, la croix désignée sous son nom; S. Jean, un calice d'où sort un serpent; S. Jacques le mineur, un livre et un bâton; S. Philippe, une croix dont le montant a des nœuds comme un roseau; S. Jacques le majeur, un bâton de pèlerin et un grand chapeau avec des coquillages;

S. Barthélemy, un livre et un coutelas; S. Thomas, une équerre; S. Matthieu, une lance; S. Simon, une scie; S. Jude, une massue; S. Matthias, une hache.

On trouvera des documents sur les Apôtres dans les diverses Vies de Jésus-Christ, écrites à un point de vue critique et sérieusement savantes; dans les bons commentaires sur le livre des Actes. Cave, *Antiq. Apostol.*, Londres, 1677; Id., *Lives of the Apostles*, in-f°, Londres, 1677; nouvelle édit. par Cary, in-8°, Oxford, 1840; Perionius, *Vitæ Apostolorum*, Paris, 1551; Francfort, 1774; Sandini, *Historia apostolica*, in-8°, Padoue, 1731; G. Erasmus, *Peregrinationes Apostolorum*, Ratisbonne, 1702; Jacobi, *Geschichte der Apostel*, in-8°, Gotha, 1818; Rosenmüller, *Die Apostel nach ihrem Leben und Wirken*, in-8°, Leipzig, 1821; Wilhelmi, *Christi Apostel und erste Bekenner*, in-8°, Heidelberg, 1825; Greenwood, *Lives of the Apostles*, 3e édit., in-12, Boston, 1846; Allen Giles, *Apostolical Records*, Londres, 1886; Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851; R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, 2 in-8°, Brunswick, 1883-1890, donnent des indications sur les traditions primitives. Pour l'histoire même de l'âge apostolique, V. Schaff, *Hist. of Apost. Church*, Édimbourg, 1854; Lange, *Das Apostolische Zeitalter*, Brunswick, 1854; Lechler, *Das Apost. Zeitalter*, Stuttgart, 1857; Farrar, *The Early Days of Christianity*, Londres, 1884, et notre livre *L'Œuvre des Apôtres*, Paris, 1891. E. Le Camus.



187. — Les douze Apôtres, symbolisés par des brebis. Mosaïque de l'abside de l'ancienne basilique de Saint-Pierre, D'après Ciampini, *De sacris ædificiis*, t. III, pl. XIII.

APPEL DES SENTENCES. L'appel strictement dit, en matière judiciaire, est un recours contre une sentence, porté, par la partie déboutée ou condamnée, devant un tribunal supérieur, pour obtenir la réformation du premier jugement; dans un sens très général, l'appel est un recours quelconque à un tribunal supérieur.

Nous ne trouvons aucune trace d'appel avant Moïse; le seul jugement proprement dit, quoique très sommaire, que signale l'Écriture pour l'époque patriarcale, c'est celui de Thamar; or cette femme, jugée et condamnée, fut sauvée par une autre voie que celle de l'appel. Gen., XXXVIII, 24-26.

I. L'appel dans la loi mosaïque. — 1° *Période transitoire.* Pendant les premiers mois qui suivirent la sortie d'Égypte, Moïse rendait seul la justice. Jéthro, son beau-père, lui fit remarquer que ce fardeau était insupportable, et lui conseilla d'établir des chefs, qui seraient aussi des juges, sur les fractions de mille, de cent, de cinquante et de dix hommes. Et Jéthro ajouta : « Que ces chefs soient occupés à rendre la justice au peuple en tout temps; mais qu'ils réservent pour vous les plus graves affaires, et qu'ils jugent seulement les plus petites. » C'est ce qui fut exécuté. Exod., XVIII, 13-26. Ainsi les plus graves affaires étaient, par le seul fait, réservées à Moïse; mais, de plus, quand les juges inférieurs trouvaient des difficultés dans les causes qui leur étaient adressées, ils en référaient à Moïse, suivant l'ordre exprès que celui-ci leur avait donné. Deut., I, 9-17. On le voit, dans cette période, il n'y a pas d'appel proprement dit, mais simplement une réserve ou un renvoi à Moïse dans les affaires graves ou difficiles. Remarquons en passant qu'il ne faut pas voir, dans ces soixante et dix anciens, dont parle le livre des Nombres, Num., XI, 14-29, une cour suprême de justice, encore moins, quoi qu'en aient dit plusieurs auteurs, l'origine du grand sanhédrin. Ces opinions sont aujourd'hui abandonnées. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § L, Francfort-sur-le-Mein, 1793, t. I, p. 278-280; Rosenmüller, *In Num.*, XI, 16; Jahn, *Archæologia biblica*, § 237, dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus*, t. II, col. 968-969. Ce sénat des soixante et dix avait d'autres fonctions que celle de juger; il aidait Moïse dans le difficile gouvernement d'un peuple de six cent mille

hommes, groupé comme une armée. On n'en voit plus de trace après la mort de Moïse.

2° *Prescriptions de la loi mosaïque sur le recours aux juges supérieurs.* Elles sont renfermées dans un passage du Deutéronome, XVI, 18-XVII, 13. Comme le peuple israélite allait bientôt prendre possession de la terre qui lui avait été promise, Moïse lui donna des prescriptions en rapport avec sa situation prochaine : « Vous établirez des juges, *sôfetîm,* et des scribes, *sôterîm,* à toutes les portes des villes que le Seigneur vous aura données, afin qu'ils jugent le peuple selon la justice... S'il se trouve une affaire embrouillée dans laquelle il soit difficile de prononcer entre sang et sang (c'est-à-dire entre un meurtre délibéré et un homicide involontaire), entre cause et cause, entre coup et coup (Vulgate, inexactement : *inter lepram et lepram*), et que vous voyiez que dans l'assemblée les avis des juges soient partagés, allez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi, et adressez-vous aux prêtres de la race de Lévi, et au Juge de ce temps-là (hébreu : *hassôfêt,* le Juge, par antonomase, c'est-à-dire le magistrat suprême); vous les consulterez, ils vous découvriront la vérité du jugement, et vous ferez tout ce qu'ils vous auront dit. » Deut., XVII, 8-10. Ainsi donc Moïse prescrit d'établir des juges dans toutes les villes, puis un tribunal suprême, siégeant dans la ville capitale que Dieu choisira lui-même, et composé soit des prêtres, que Dieu a déjà désignés comme les interprètes de sa loi, Lev., X, 10-11, soit du magistrat suprême d'Israël, en qui doit résider le pouvoir exécutif. Mais, on le voit clairement par le texte cité, le recours au tribunal suprême, permis et même prescrit en certains cas par Moïse, n'est pas un appel strictement dit; ce n'est pas à l'accusé ou à la partie intéressée que s'adressent les paroles citées de Moïse, c'est aux juges eux-mêmes, ou plutôt à leur chef ou président; ce n'est pas, en effet, la partie intéressée qui peut juger si l'affaire est difficile ou embrouillée, si les juges sont d'accord ou non; cette fonction délicate, qui exige le désintéressement le plus complet, ne peut appartenir qu'au tribunal lui-même; aussi l'historien Josèphe, rapportant ce texte de Moïse avec son interprétation traditionnelle, s'exprime ainsi : « Que si les juges ne savent que prononcer au sujet de l'affaire qui leur est soumise, ce qui n'arrive que trop souvent aux hommes, qu'ils renvoient, ἀναπεμπέτωσαν, la cause entière à la ville sainte, où le grand prêtre, le prophète et le sénat, s'étant réunis, décideront ce qu'il appartiendra. » Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 14. Cf. Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* Berlin, 1853, k. 87, p. 596-598; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* au mot *Gericht,* Leipzig, 1838, t. I, p. 479. Comme on le voit du reste par plusieurs textes, Moïse ne suppose pas d'appel après la sentence, ou plutôt il suppose clairement qu'il n'y a pas d'appel. Deut., XVII, 2-6; XXI, 18-23; XXII, 13-24; XXV, 2. Bien plus, la sentence est exécutée le jour même, immédiatement après le prononcé du jugement. Jos., VII, 16-26; I Reg., XXII, 11-18; II Reg., I, 13-16; IV, 9-12; III Reg., II, 23-25; 28-35; 41-46; Dan., XIII, 41-45; 60-62. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 307, t. VI, p. 166-167; Jahn, *Archæologia biblica,* § 242, dans Migne, *Script. S. cursus compl.*, t. II, col. 961.

Ne nous étonnons pas que la législation mosaïque ignore l'appel proprement dit. Cette idée de l'appel, qui nous paraît si simple aujourd'hui, parce qu'elle est universelle, ne s'est développée que peu à peu dans la suite des âges. En Égypte, la cour suprême de Thèbes, dont Moïse avait connu et peut-être vu le fonctionnement, n'était pas une cour d'appel proprement dite; sans doute les affaires graves lui étaient réservées, d'autres lui étaient renvoyées, mais pas sous forme d'appel; du moins aucun texte, aucun fait jusqu'ici ne le prouvent. C'est ce qu'avoue Thonissen, *Mémoire sur l'organisation judiciaire de l'Égypte ancienne,* Bruxelles, 1864, p. 21-22, quoique néanmoins cet auteur, appuyé seulement, comme il le dit, sur des raisons de convenance, affirme que cette cour suprême recevait les appels des tribunaux inférieurs. Les travaux de M. Maspero sur le Papyrus *Abbott,* et de M. Devéria sur le « Papyrus judiciaire de Turin », ne font pas soupçonner, en faveur de la cour de Thèbes, l'existence de l'appel. Maspero, *Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la XXe dynastie. Étude sur le Papyrus Abbott,* Paris, 1872; Devéria, *Le papyrus judiciaire de Turin,* dans le *Journal asiatique,* août-sept. 1865, oct.-nov. 1865, août-sept. 1866, nov.-déc. 1867. M. Devéria signale seulement un cas de renvoi, pour cause d'incompétence, à un tribunal spécial. *Journal asiatique,* nov.-déc. 1867, p. 413. Diodore de Sicile, qui traite avec tant de soin la question de l'organisation et de la procédure judiciaires de l'ancienne Égypte, ne dit pas un mot de l'appel proprement dit. Diodore, II, 3, Lyon, 1552, p. 91-107. Dans le droit romain lui-même, l'appel n'apparaît que tardivement. En matière civile, il ne fut organisé que sous Auguste; en matière criminelle, il apparaît plus tôt : on en voit les origines, sous les rois, dans des cas exceptionnels; mais, comme institution régulière et permanente, il ne fonctionna que sous l'empire. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* au mot *Appellatio,* Paris, 1874, t. I, p. 329-330; Accarias, *Précis de droit romain,* Paris, 1891, t. II, p. 758.

3° *Les recours aux juges supérieurs, de Moïse à la captivité.* A cause des difficultés de la conquête et des guerres sans cesse renaissantes, les prescriptions de Moïse ne furent exécutées que lentement et partiellement. Ce sont les juges et les rois qui paraissent seuls remplir les fonctions de la cour supérieure, et qui rendent la justice, soit par suite d'un renvoi à leur tribunal, soit même en première instance. Débora juge sous son palmier, comme saint Louis sous son chêne, Jud., IV, 4-5; Samuel parcourt le pays pour rendre la justice, I Reg., VII, 15-17; tous les Israélites ont un accès facile auprès des rois, II Reg., XIV, 4-20; XV, 2-6; III Reg., III, 16-28. Tantôt les rois écoutaient eux-mêmes les plaideurs, tantôt ils les faisaient examiner par des délégués. II Reg., XV, 3. Puisque David, vers la fin de son règne, distribua dans tout Israël six mille lévites, pour être juges et magistrats, I Par., XXIII, 4; XXVI, 29, il est probable qu'il en retint un certain nombre à Jérusalem, pour y former la cour suprême demandée par Moïse; dans tous les cas, ce fut Josaphat, au plus tard, qui, après avoir renouvelé tout le personnel des tribunaux locaux, II Par., XIX, 5-7, fonda la cour suprême de Jérusalem. Il la composa de prêtres, de lévites et de chefs de famille; puis il lui donna deux présidents : l'un, le grand prêtre, devant surtout s'occuper des affaires religieuses; l'autre, chef de la maison de Juda, devant s'occuper des affaires civiles. Il lui attribua, comme compétence, toutes les causes qui viendraient des tribunaux locaux, soit dans les affaires criminelles, « entre sang et sang, » soit dans les causes civiles. II Par., XIX, 8-11. D'après le commentaire que donne de ce texte l'historien Josèphe, *Antiq. jud.*, IX, I, 1, on voit que la cour de Jérusalem était surtout destinée à traiter les affaires les plus graves qui lui seraient renvoyées; on reconnaît là la première idée de Moïse. Il est probable aussi que certaines affaires très graves furent peu à peu réservées, même en première instance, à ce tribunal supérieur; mais rien ne nous autorise à en faire une cour d'appel dans le sens strict du mot.

4° *Les recours, après la captivité; le grand sanhédrin.* Après la captivité, Esdras reçut du roi de Perse, Artaxerxès Longue-Main, le pouvoir de relever les tribunaux et le droit exprès de porter des peines, de prison, d'amende, d'exil et même de mort. I Esdr., VII, 25-26. A cause de l'obscurité qui enveloppe, à partir de cette époque jusqu'aux Machabées, l'histoire d'Israël, nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point les intentions d'Esdras purent être réalisées. Vers le temps des Machabées apparaît le grand sanhédrin. Sur les origines et la composition

de ce tribunal, voir SANHÉDRIN. A cette époque, il y avait des tribunaux dans toutes les villes d'Israël. Josèphe, *Antiq. jud.*, IV, VIII, 14; *Mischna*, traité *Sanhédrin*, I, édit. Surenhusius, t. IV, p. 207-214. Quels étaient les rapports des tribunaux inférieurs avec le grand sanhédrin? Deux points les résument : 1° Certaines causes, que nous appellerions aujourd'hui « causes majeures », étaient réservées, même en première instance, au grand sanhédrin; la Mischna les énumère avec soin, traité *Sanhédrin*, I, 5, t. IV, p. 213. Voici celles qui concernent la matière qui nous occupe, c'est-à-dire les affaires judiciaires : 1. le jugement d'une tribu, ou même d'une ville qui, soit en totalité, soit en grande partie, seraient tombées dans l'idolâtrie; 2. le jugement d'un faux prophète (cf. Luc., XIII, 33), ou du grand prêtre, ou d'un ancien rebelle à l'autorité des magistrats de sa ville; 3. l'appréciation pratique des défauts qui empêchaient les Israélites de recevoir le sacerdoce. Plusieurs auteurs ont fait des commentaires de ces cas réservés au grand sanhédrin. Voir, dans la Mischna, t. IV, p. 213, les commentaires de Barténora, de Maimonide et de Coccéius; cf. Bucher, *Synedrium magnum*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1762, t. XXV, p. 1173-1174; Witsius, *De synedriis Hebræorum*, dans Ugolini, t. XXV, p. 1215-1220; Daniel Heinrich, *De judiciis Hebræorum*, dans Ugolini, t. XXVI, p. 71-82; Carpzov, *Apparatus antiquitatum sacri codicis*, Leipzig, 1748, p. 570-572; et surtout Selden, qui paraît avoir épuisé la matière dans son ouvrage *De synedriis et præfecturis veterum Hebræorum libri tres*, Francfort, 1696. — 2° Outre ces cas réservés, le grand sanhédrin statuait en dernier ressort sur les difficultés judiciaires qui lui étaient renvoyées par les tribunaux inférieurs; c'est l'application du texte du Deutéronome, XVII, 8-10, que nous avons expliqué plus haut. Rien ne fut changé dans la nature de ce recours; c'étaient toujours les juges, et non les parties, qui en référaient au grand sanhédrin. Cf. Witsius, *De synedriis*, 15, dans Ugolini, t. XXVI, p. 1201. On le voit donc, même à cette époque, il n'y avait pas encore d'appel proprement dit; ce n'était qu'un recours plus ou moins général. Dans la Mischna, rédigée vers l'an 200 de notre ère, il n'y a pas de traces sérieuses d'un véritable appel; en matière criminelle, les tribunaux inférieurs pouvaient réformer leur propre sentence, si le condamné, ou même un assistant quelconque (cf. Dan., XIII, 45-62), apportaient à sa décharge des arguments nouveaux, *Mischna*, traité *Sanhédrin*, VI, 1, t. IV, p. 233; mais on ne voit nulle part que l'exécution du jugement pût être suspendue par le fait d'interjeter appel à un tribunal supérieur. En matière civile, il y avait en général plus de liberté; les tribunaux inférieurs pouvaient réformer leur propre sentence, si les parties apportaient des preuves nouvelles, *Mischna*, traité *Sanhédrin*, III, 8, t. IV, p. 224; cf. la *Ghemara* de Babylone, traité *Sanhédrin*, III, dans Ugolini, t. XXV, p. 702-706 (traduction latine d'Ugolini); de plus, il était permis ordinairement à un créancier de réclamer sa dette soit devant le tribunal local, soit devant un tribunal supérieur; et même, après avoir comparu devant un tribunal local, les parties mécontentes de ce premier jugement pouvaient porter l'affaire devant un tribunal supérieur, mais à condition (ce qui détruit la notion du véritable appel) d'avoir préalablement exécuté la sentence de la première instance. Cf. Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 87, p. 598, note. Ainsi l'influence du droit romain, qui, depuis Auguste, reconnaissait si énergiquement le droit d'appel, ne s'était pas encore fait sentir chez les Juifs, qui vivaient toujours, autant que possible, cantonnés dans leurs institutions et leurs coutumes traditionnelles.

II. L'APPEL DE SAINT PAUL A CÉSAR. — Saint Paul, étant Juif, était justiciable des tribunaux juifs, dans les limites où leur pouvoir judiciaire avait été resserré par les Romains; il reconnaît lui-même, au moins tacitement, l'autorité du grand sanhédrin, Act., XXIII, 1-6; il subit cinq fois, comme il nous l'apprend lui-même, la rigueur des pénalités judaïques. II Cor., XI, 24. Mais aussi il était citoyen romain, et, en cette qualité, il était justiciable des tribunaux impériaux, en sorte que, si l'un de ces tribunaux était une fois légalement saisi d'une affaire criminelle contre sa personne, ce tribunal était compétent, et rien ne pouvait le dessaisir, à moins que l'accusé lui-même n'y consentît. Le cas se présenta, pour saint Paul, au tribunal romain de Césarée. Les Juifs, ennemis acharnés de saint Paul, qui se trouvait alors à Jérusalem (an 58), avaient comploté sa mort; le tribun romain de Jérusalem, Claudius Lysias, voulant le soustraire à leur fureur, le fit enlever pendant la nuit et conduire à Césarée, où demeurait le procurateur de la Judée, Félix, signifiant en même temps à ses accusateurs qu'ils eussent à porter leurs griefs au tribunal du procurateur. Act., XXIII, 12-30. En conséquence, les accusateurs juifs, étant descendus à Césarée, comparurent devant Félix, en même temps que Paul, et formulèrent contre lui leurs accusations. Saint Paul les réfuta et les réduisit au silence. Félix aurait dû le mettre en liberté; mais, sous prétexte de nouvelles informations à recueillir, et au fond pour faire plaisir aux Juifs, il retint saint Paul en prison, lui laissant toutefois une certaine liberté. Au bout de deux ans, Félix est remplacé, comme procurateur, par Festus. Les Juifs demandent à celui-ci la condamnation à mort de Paul. Act., XXV, 15. Le procurateur refuse, alléguant la loi romaine, qui défend de condamner un accusé sans l'avoir entendu, et il invite les accusateurs de Paul à se présenter à son tribunal à Césarée, pour formuler leurs plaintes. En effet (vers l'an 60), les accusateurs juifs, ayant comparu avec Paul devant Festus, renouvelèrent les mêmes accusations qu'ils avaient déjà formulées, deux ans auparavant, devant Félix; mais ils ne purent pas davantage les prouver, et de nouveau Paul les réduisit au silence. Act., XXV, 6-9. C'est ici que se place son appel à César.

Les ennemis de saint Paul avaient conjuré Festus de renvoyer son accusé devant le sanhédrin de Jérusalem, comme pour l'y faire juger suivant leur loi, mais en réalité pour avoir l'occasion d'exécuter, pendant le voyage, l'infâme complot tramé contre sa vie deux ans auparavant. Act., XXV, 3; cf. XXIII, 12-15. Festus ignorait sans doute cet odieux dessein des Juifs. Quoi qu'il en soit, pour leur faire plaisir, il forma le projet de leur accorder cette demande, et de renvoyer Paul devant le sanhédrin; il fallait pour cela, comme nous l'avons dit, son consentement : « Veux-tu, lui dit Festus, aller à Jérusalem, et y être jugé, devant moi, sur tous ces chefs? » Ces mots « devant moi » signifiaient que, le sanhédrin ayant porté sa sentence, le procurateur, suivant son droit, la reviserait, et au besoin la réformerait. Saint Paul ne se laissa pas tromper par ces paroles insidieuses. Le renvoi à Jérusalem était pour lui la mort certaine; il n'ignorait pas le complot des Juifs contre sa vie, Act., XXIII, 16; il savait que le sanhédrin voulait à tout prix le condamner à mort, et que peut-être Festus, qui avait déjà donné plusieurs marques de lâche complaisance aux Juifs, n'aurait pas le courage de résister à leur fureur. Il déclare donc qu'il ne veut pas être renvoyé à Jérusalem : « Je suis, dit-il, devant le tribunal de César (appelant de ce nom le tribunal du procurateur, légat et vicaire de César; cf. D., I, XIX, *De officio procuratoris Cæsaris*, l. I), c'est ici que je dois être jugé; si je suis coupable, je ne refuse pas la mort; mais, puisque je suis innocent, personne ne peut me sacrifier aux Juifs. J'en appelle à César, Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. » Act., XXV, 11.

Sans doute le procurateur n'avait pas encore porté de sentence définitive; mais la loi romaine permettait d'appeler même d'une sentence interlocutoire, c'est-à-dire d'une décision rendue, au cours de la procédure, sur une question incidente, quand cette décision était manifestement contraire aux lois (cf. D., XLIX, V, *De appellationibus recipiendis*, l. II), et surtout quand cette décision était de nature à causer à l'accusé un dommage irrépa-

rable. Cf. Voetius, *Ad Pandectas, De appellationibus et relationibus,* XLIX, I, n° 12, Venise, 1828, t. VI, p. 308. C'était le cas pour le décret de renvoi au sanhédrin. Saint Paul avait donc le droit d'en appeler à César. Aussi Festus, ayant délibéré quelque temps avec ses assesseurs, revint et dit : « Tu en as appelé à César, tu iras à César. »

L'appel de Paul n'était que conditionnel, puisque le décret de renvoi n'était pas porté, mais seulement proposé. Cf. Kuinoel, *In Actus Apost.,* XXV, n° 12; Beelen, *In Actus Apost.,* XXV, 11, p. 551. Par l'acceptation de Festus, l'appel devint absolu. Dès lors il produisit tout son effet, c'est-à-dire qu'il suspendit complètement la juridiction du procurateur dans cette affaire. En effet, d'après la loi romaine, l'appel une fois interjeté, le juge ne pouvait plus rien contre l'appelant; s'il faisait quelque acte à son préjudice, cet acte était réputé « une violence publique ». D., XLVIII, VI, *Ad legem Juliam de vi publica,* l. VII. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* au mot *Appellatio.* Bien plus, après l'appel, le juge ne pouvait rien faire même en faveur de l'appelant. C'est ce qui explique ces paroles d'Agrippa à Festus, tous deux convaincus de l'innocence de Paul : « Si cet homme n'en avait pas appelé à César, on aurait pu le renvoyer absous. » Act., XXVI, 32. Dans l'affaire de cet appel, saint Paul n'avait pas été guidé seulement par le désir d'échapper à la mort; il avait des vues plus hautes; dès l'an 57, étant à Éphèse, il manifesta clairement l'intention d'aller à Rome, Act., XIX, 21; en 58, étant à Corinthe, il écrivit aux Romains, et leur témoigna le vif désir qu'il avait de les voir, pour leur communiquer les dons de Dieu. Rom., I, 10-12. La même année, à Jérusalem, Jésus lui apparut et l'assura qu'il lui rendrait témoignage à Rome, comme il le faisait à Jérusalem. Act., XXIII, 11.

Les Actes racontent comment cet appel fut suivi. Festus envoya Paul à Rome; c'est ainsi que les procurateurs envoyaient à la capitale les citoyens romains de leur province qui en avaient appelé à l'empereur. Pline, *Epist.* X, 97. Paul, étant arrivé à Rome, attendit pendant deux ans sa comparution devant l'empereur Néron, ou plutôt devant le conseil chargé de juger les appels faits à César. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire,* au mot *Appellatio.* Du reste, il jouit pendant ce temps d'une assez grande liberté, habitant dans une maison louée par lui, accompagné du soldat qui le gardait, mais pouvant recevoir tous ceux qui se présentaient. Act., XXVIII, 30-31. C'était la « garde militaire », *custodia militaris,* prévue par les lois romaines. Cf. D., XLVIII, III, *De Custodia reorum,* l. I, XII, XIV. Enfin Paul comparut devant le conseil impérial; d'après toutes les vraisemblances, c'est de cette comparution qu'il faut entendre les paroles de saint Paul à Timothée, II Tim., IV, 16-18; suivant ce texte, personne n'osa assister l'Apôtre dans le pressant danger qu'il courait; mais le Seigneur Jésus lui tint lieu de tout, le secourut, le fortifia, et « il fut délivré de la gueule du lion ». — Sur l'appel de saint Paul à César, voir surtout Krebs, *De provocatione Pauli ad Cæsarem,* dans ses *Opuscula academica,* Leipzig, 1783, p. 143; Santoroccius, *Dissertatio de Pauli ad Cæsarem appellatione,* Marbourg, 1721. S. MANY.

APPHAIM (hébreu : *'Appaim,* « narines; » Septante : Ἀπφαίν), fils de Nadab, de la tribu de Juda. I Par., II, 30-31.

APPHUS (Septante : Ἀπφοῦς), surnom de Jonathas Machabée. I Mach., II, 5. C'est probablement le nom hébreu *ḥappus,* « rusé, habile. »

APPIA (Ἀπφία), chrétienne du Iᵉʳ siècle. Dans son épître à Philémon, 2, saint Paul souhaite grâce et paix à Appia, sa sœur très chère. Saint Jean Chrysostome, Théodoret et d'autres exégètes à leur suite ont cru qu'elle était l'épouse de Philémon. Appia faisait certainement partie de la maison de celui-ci; elle est nommée dans les martyrologes latins et les ménologes grecs au 22 novembre, avec Philémon, dont elle aurait partagé le martyre. Voir PHILÉMON. E. JACQUIER.

APPIUS (FORUM D') (Ἀππίου φόρον, *Appii Forum*), station postale de l'antique voie Appienne, située au milieu des marais Pontins, où les fidèles de Rome allèrent à la rencontre de saint Paul, quand il était conduit captif à la capitale de l'Empire pour être jugé par César. Act., XXVIII, 15.

Saint Paul, après avoir fait naufrage à Malte, avait été emmené en Italie par un nouveau navire alexandrin, qui avait débarqué à Pouzzoles. De là il avait pris directement la route de Rome. C'est ce qui résulte des expressions de saint Luc, qui voyageait avec lui; aussitôt après avoir nommé Pouzzoles, il ajoute : καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθομεν, « et ainsi nous allâmes à Rome. » Act., XXVIII, 14. De Pouzzoles, on pouvait se diriger sur Capoue pour prendre directement la voie Appienne, ou bien longer le littoral jusqu'à Gaëte, et aller de là à Terracine pour rejoindre la voie Appienne qui menait à Rome. Les Actes ne nous font pas connaître lequel de ces deux chemins fut suivi par l'Apôtre; mais un ancien apocryphe grec, qui décrit le voyage de saint Paul, raconte que de Pouzzoles il alla à Baïes et de là à Anxur (Terracine). Ce même écrit apocryphe nomme une autre station jusqu'ici inconnue de la via Appia, Βικουσάραπι, « Bourg de Sérapis ». Voir de Rossi, *Bulletino di archeologia cristiana,* 1883, p. 87. L'Apôtre entra ainsi dans les marais Pontins, où, à la station du Forum d'Appius, il trouva, à sa grande consolation, les frères qui étaient venus à sa rencontre. Il eut ensuite la même consolation aux Trois-Tavernes (voir TROIS-TAVERNES), où d'autres frères étaient venus également au-devant de lui.

Le Forum d'Appius fut peut-être établi quand Appius Claudius l'Aveugle construisit la voie Appienne, c'est-à-dire en l'année 442 de Rome, et c'est de lui qu'il tira son nom. Ce fut d'abord un lieu de repos, une halte. Quelques marchands commencèrent bientôt à s'y rassembler pour se livrer à leur commerce et tenir un marché (*forum*), de sorte qu'ils formèrent peu à peu un centre d'habitation qui, par la suite des temps, se transforma en une grosse bourgade, dont l'origine ne fut pas différente de celle de quelques autres villes d'Italie, telles par exemple que *Forum Livii* (Forli), *Forum Sempronii* (Fossombrone).

La position du Forum Appii peut se déterminer exactement au moyen des Itinéraires de l'époque impériale. (Pour ces Itinéraires, voir le *Corpus inscriptionum latinarum,* t. X, p. 683 et suiv.) D'après ces documents, elle était distante de Rome de 43 milles, sur la voie Appienne; mais comme le tracé de cette route célèbre, dans la partie comprise entre les monts Lepini et la mer, n'était pas complètement connu avant les grands travaux d'assainissement exécutés sous le pontificat de Pie VI, dans les marais Pontins, les opinions des savants étaient partagées sur la situation du lieu correspondant à cette ancienne bourgade.

Quelques-uns, supposant que l'antique *via Appia,* à cause des marais situés entre Velletri et Terracine, passait sous les monts Lepini par Sulmona, Sezze et Piperno, croyaient que le Forum d'Appius correspondait à la localité où se trouve aujourd'hui le couvent de Fossa Nuova. Voir la carte, fig. 188. Cluverius, *Italia antiqua,* l. III, le plaçait à Maruti, entre Piperno et Terracine; Pierre Comestor la cherchait au contraire sur le littoral. *In Act. Apost.,* CXIX, Migne, *Patr. lat.,* t. CXCVIII, col. 1720.

Mais admettrait-on que l'ancienne route postale de Naples par Sezze et Piperno existât déjà à l'époque romaine, il n'en résulterait pas comme conséquence qu'il n'y avait pas de route au milieu des marais Pontins; il est même certain qu'une route les traversait, quelque incommode et fatigante qu'elle pût être, parce qu'elle était presque toujours couverte par les eaux, ce qui faisait que beaucoup préféraient aller en barque dans les

canaux. C'est ce que nous apprend Strabon, v, 3, 6, et aussi Horace, dans la belle description du voyage qu'il fit à Brindisi, l'an 713 de Rome. Le poète indique le Forum Appii sur la voie consulaire, non loin d'Aricie, au milieu



L.Thuillier, delt. *Les chiffres romains indiquent les* : Millia passuum ab urbe.

188. — Forum d'Appius et ses environs.

des marais, si bien qu'il était entouré de barques qui transportaient les voyageurs au milieu de l'eau :

> Egressum magna me excepit Aricia Roma
> Hospitio modico; rhetor comes Heliodorus,
> Græcorum longe doctissimus; inde Forum Appi
> Differtum nautis, cauponibus atque malignis.
> (*Satir.*, l. I, v, 1-4).

Le poète continue à raconter son voyage en bateau jusqu'au temple de Féronia, dans le voisinage de Terracine, où il se lave les mains et le visage dans les eaux sacrées de cette déesse; puis il monte sur un char, et arrive ainsi à Anxur :

> Ora manusque tua lavimus, Feronia, lympha.
> Millia tum pransi tria repimus, atque subimus
> Impositum saxis late candentibus Anxur.
> (*Ibid.*, 24-26.)

Pour supprimer cette navigation incommode, Trajan fit exhausser la voie Appienne dans la partie où elle traversait les marais, et il la fit paver avec de grandes pierres, comme l'atteste Dion Cassius, LXVIII, 15. Galien dit la même chose, *Method. med.*, IX, 8. Les inscriptions confirment leur témoignage, et nous apprennent de plus que le pavage de cette partie de la via Appia fut commencé par Nerva et achevé par Trajan. Il suffira de citer une seule de ces inscriptions, qui fut trouvée pendant les travaux exécutés par Pie VI, et qu'on voit encore aujourd'hui sur la voie Appienne au Forum d'Appius. Cf. Nicolai, *De' bonificamenti delle terre pontine*, Rome, 1800, p. 94.

IMP. CAESAR
NERVA. AVG. GERM
PONTIF. MAX. TRIB.
POTEST. III. COS. IIII. P. P.
VIAM. A. TRIPONTIO. AD
FORVM. APPI. EX. GLAREA
SILICE. STERNENDAM
SVA. PECVNIA. INCHOAVIT
IMP. CAESAR
NERVA. DIVI. NERV*æ. f.*
TRAIANVS. AVG
GERM. P*ont.* m*AX*
TRIB. POTEST. COS. III. P. *p*
CONSVMMAVIT
(*Corpus inscriptionum latinarum*, t. X, nº 6824.)

De tout cela, on peut conclure avec certitude que la station du Forum d'Appius fut toujours dans les marais, là même où fut trouvée, avec plusieurs autres, pendant les travaux d'assainissement, près du 43e mille de Rome, l'inscription qui vient d'être rapportée, et où l'on découvrit aussi des restes de constructions antiques. Quand saint Paul alla à Rome, en l'an 60 de notre ère, cette partie de la route était donc encore dans l'état où la décrivent Strabon et Horace, c'est-à-dire noyée en grande partie dans les eaux stagnantes; par conséquent, il est très probable que l'Apôtre, lui aussi, fit ce trajet en barque comme le poète, et cet état de choses peut nous expliquer pourquoi les fidèles vinrent à sa rencontre au Forum d'Appius et n'allèrent pas plus loin. H. MARUCCHI.

APPONIUS, auteur ecclésiastique du VIe siècle, qui composa un *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. On croit qu'il était moine et italien : il adresse son travail à un prêtre du nom d'Arménius, le même probablement auquel écrivit Agnel, évêque de Ravenne en 558. D'après le cardinal Mai, *Classici scriptores*, t. V, p. 367, il fut contemporain du pape Vigile et de Justinien. Son commentaire, divisé en douze livres, est un ouvrage de beaucoup de science, solide et bien écrit; aussi fut-il souvent cité, en particulier par le vénérable Bède. *Patr. lat.*, t. XCI, col. 1162. Pour l'auteur, le Cantique des cantiques est une allégorie de l'alliance de Jésus-Christ avec son Église. On voit qu'il suit les Septante; il se sert cependant, comme il le dit du reste, du texte hébreu. Ce commentaire est encore précieux pour la confirmation qu'on y trouve de plusieurs vérités traditionnelles, par exemple, du pouvoir des clefs confié à l'Église. Il a été imprimé à Fribourg en 1538. On trouve les six premiers livres dans le tome XIV de la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, in-fº, Lyon, 1677, p. 98-128. Le cardinal Mai a publié les livres VII, VIII et une partie du IXe, dans le *Spicilegium romanum*, in-8º, Rome, 1839-1844, t. V, p. 1-85. Le commentaire d'Apponius a été abrégé par Luc du Mont-Cornillon. Voir Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 1862, t. XI, p. 807. E. LEVESQUE.

APRIÈS, pharaon de la XXVIe dynastie égyptienne, ainsi nommé par les Grecs, mais appelé Éphrée dans la Vulgate. Jer., XLIV, 30. On l'appelle aujourd'hui communément Hophra. Voir ÉPHRÉE.

APROSIO Angelico, polygraphe italien, dont les critiques vantent à juste titre l'érudition et le goût littéraire, né à Vintimille, en 1607, mort en 1681. Tout jeune encore, il revêtit l'habit des ermites de Saint-Augustin, et se livra avec une sorte de passion aux études tant sacrées que profanes. Celles-ci toutefois eurent la préférence et nous ont valu plusieurs ouvrages, dont quelques-uns sont encore consultés avec fruit, mais qui ne sont pas de notre sujet. Le seul de ses écrits qui intéresse directement les études bibliques est une série de leçons qu'il fit sur le prophète Jonas, dans l'église Notre-Dame-de-la-Consolation, à Gênes, *Prælectiones in prophetam Jonam*, Gênes, 1649 et 1650. Voir Soprani, *Scrittori della Liguria*, p. 23; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5e édition, p. 396, note C. M. FÉROTIN.

APTHORP East, théologien anglican, né à Boston en 1733, mort en Angleterre, le 7 avril 1816. Il exerça le ministère pastoral aux États-Unis. En 1765, il alla en Angleterre, où il reçut diverses dignités dans l'église établie. Vers 1793, il se retira à Cambridge et y passa les dernières années de sa vie. On a de lui *A Letter on the Prevalence of Christianity before its civil Establishment*, Londres, 1778; *Discourses on Prophecy*, 2 in-8º, Londres, 1786. Voir *Gentleman's Magazine*, année 1816.

AQUARO (Mathias de), ou plus exactement Mathias

Yvone de Gibbonis, dominicain italien, était originaire de la bourgade d'Aquaro, dans la Calabre. Il mourut en 1591. Il entra, à peine sorti de l'enfance, chez les Dominicains du couvent de Saint-Pierre-Martyr, à Naples, et occupa dans la suite quelques-unes des chaires les plus importantes de son ordre. Il a laissé des travaux importants sur la théologie scholastique et un ouvrage sur la Sainte Écriture, dont nous ne connaissons malheureusement que le titre : *Postilla in XII prophetas minores et alia Scripturæ Sacræ loca difficilia.* Les auteurs de l'histoire littéraire des Dominicains ignorent même si ce travail a été publié. Voir Quétif-Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 302-303. M. Férotin.

AQUEDUC (hébreu : *te'âlâh*, I (III) Reg., XVIII, 32, 35; II (IV) Reg., XVIII, 17; XX, 20; Is., VII, 3; XXXVI, 2; Ezech., XXXIV, 4; une fois *ṣinnôr*, II Reg., V, 8; Septante : ὑδραγωγός; Vulgate : *aquæductus*).

1° *Insuffisance des eaux à Jérusalem.* — Dès les temps les plus reculés, la nécessité a obligé les anciens Juifs à exécuter des travaux considérables pour s'assurer la possession d'eaux potables et suffisantes, surtout dans les villes bâties à une certaine altitude. A Jérusalem, en particulier, la question des eaux a vivement préoccupé les anciens rois. La ville ne possédait que deux sources d'eau potable : la source de Gihon ou de la Vierge, sur le flanc oriental de la colline d'Ophel, et le Bir-Ayoub (puits de Job), l'ancienne *En-Rogel,* III Reg., I, 9, qui n'est pas une source proprement dite, mais un puits, situé au confluent des deux vallées du Cédron et de Ghé-Ben-Hinnom. Mais les Hébreux donnaient parfois indifféremment le nom de *'ên* (source), comme les Arabes d'aujourd'hui donnent celui de *aïn,* aux sources et aux puits. Guérin, *Jérusalem,* p. 202.

2° *Les travaux hydrauliques à l'intérieur de la ville.* — Dans les souterrains du couvent de l'Ecce-Homo, fondé par le P. Ratisbonne, sur l'emplacement de la cour de l'ancienne Antonia, on a trouvé une source assez abondante, qui vient du nord et de plus haut; mais l'eau en est saumâtre et difficilement potable. D'après certaines conjectures, elle alimentait autrefois la piscine de Strouthion, à l'angle septentrional de l'Antonia. Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 4. Dans les sous-sols du couvent de l'Ecce-Homo, il existe aussi deux piscines parallèles, séparées par un gros mur. La première est remplie d'eau. De l'angle sud-ouest de la seconde part un tunnel taillé dans le roc et pouvant donner passage à un homme. C'est un aqueduc qui conduisait autrefois l'eau de cette piscine dans l'enceinte du temple. Il se dirige au sud sur un parcours de 60 mètres, au sud-est pendant 17 mètres, et à l'est sur une longueur de 5 mètres. Là il se heurte à un mur que les Turcs ont fait construire pour empêcher l'accès du Haram.

Il est possible que la source de l'Ecce-Homo ait coulé primitivement au fond de la vallée du Tyropœon. Plusieurs pensent cependant que ses eaux ne proviennent pas d'une source antique, mais sont le résultat de suintements. Toujours est-il qu'à une époque très ancienne, la vallée a livré passage à des eaux auxquelles il a fallu ménager une issue, quand les constructions s'y sont multipliées. Il y existe encore, sous une masse de décombres qui a 25 mètres de profondeur, un travail hydraulique que les explorateurs anglais Warren et Wilson n'hésitent pas à faire remonter jusqu'au temps des rois de Juda, et probablement de Salomon. Au-dessous de l'arche de Robinson, à l'angle sud-ouest du Haram, ils ont retrouvé le pavage d'une ancienne rue basse. Ce pavage crevé, les explorateurs ont atteint le fond même du ravin, et y ont vu en place les voussoirs du premier pont construit au-dessus du lit du canal. Les principes de la voûte, familiers aux Phéniciens, élèves des Égyptiens et des Assyriens, sont appliqués dans cette antique construction (fig. 189). Le fond de la vallée était sans doute occupé par les maisons des artisans dont l'industrie avait besoin d'eau. Un ruisseau coule encore lentement parmi les décombres, au fond du ravin, sans qu'on ait pu en découvrir la source. Aux abords de l'arche de Robinson, on avait creusé dans le roc même la cuvette du canal. De loin en loin, ce canal s'élargissait de manière à former des bassins plus profonds et plus spacieux, dans lesquels on pouvait puiser par



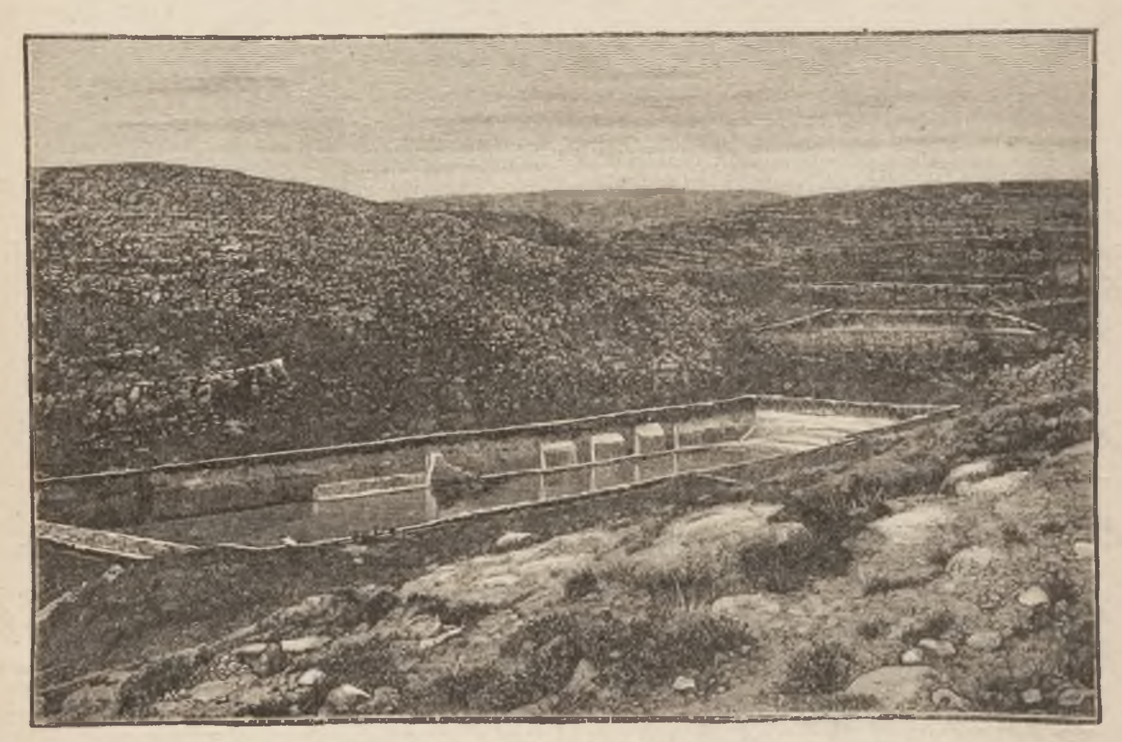
189. — Canal voûté au fond de la vallée du Tyropœon.

des ouvertures ménagées dans la voûte qui plus tard recouvrit le fond du ravin. Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, t. I, p. 76-107.

En somme, les habitants de Jérusalem ne pouvaient guère compter que sur la source appelée aujourd'hui de la Vierge et sur l'eau du ciel. La pluie tombe à Jérusalem en grande quantité pendant les mois d'hiver; on la recueillait dans des citernes et des piscines; mais elle était en danger de se corrompre ou de s'évaporer rapidement, et le service du temple et les besoins d'une population croissante réclamaient l'eau en abondance.

3° *Les aqueducs des Étangs de Salomon.* — Il fallut donc songer à capter des sources assez éloignées et à en conduire l'eau vive jusque dans la ville. Un travail de ce genre fut peut-être exécuté par Salomon. C'est à ce prince, en effet, que la tradition attribue la première adduction d'eaux lointaines jusqu'à la capitale. Il serait allé les chercher jusqu'à Étham, à environ quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. Dans le fond d'une vallée étroite et profonde, située à cet endroit et nommée aujourd'hui Ouadi Ourtas, Salomon avait établi, suppose-t-on, son « jardin fermé », Eccl., II, 5, auquel une fertilité merveilleuse était assurée par la chaleur concentrée et par l'abondance des eaux de l'Aïn Ourtas. Les belles eaux de cette source furent plus tard conduites à Hérodium, par Hérode, au moyen d'un aqueduc dont on retrouve encore çà et là des tronçons. Liévin, *Guide de la Terre Sainte,* 3e édit., t. II, p. 91. A l'ouest du jardin de l'Ouadi Ourtas, il existe de vastes piscines, auxquelles Salomon semble faire allusion, Eccl., II, 6, et qui sont connues sous le nom d'Étangs ou de Vasques de Salomon. L'Écriture ne parle pas expressément de ces travaux, mais la tradition les attribue à ce roi. « Nous pouvons croire, dit le capitaine Warren, que les Étangs de Salomon existaient ou furent construits à l'époque de ce prince. » *Underground Jerusalem*, p. 129. Cette croyance est d'ailleurs conforme à l'ancienne tra-

dition juive. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 3; Talmud, *Joma*, f. 31 a ; *Zebachim*, f. 54 b. Les piscines, qui sont au nombre de trois, déversent leurs eaux l'une dans l'autre, et sont surtout remarquables par leurs dimensions. La première, à l'est, est précédée d'un contrefort qui sert à retenir les eaux, et au milieu duquel une petite porte de fer peut leur donner passage. Cette piscine a 177 mètres de long, 64 mètres de large et 15 mètres de profondeur; la seconde, distante de la première de 48 mètres, a 129 mètres de long, 70 de large et 12 de profondeur; enfin le bassin supérieur, à 49 mètres de distance du précédent, mesure 116 mètres de long, 70 de large, et de 7 à 8 de profondeur. Chacun des bassins est élevé de quelques mètres au-dessus du précédent (fig. 190). Tous trois sont jusqu'à Bethléhem, n'était pas horizontal; mais en certains endroits il formait siphon, et, à raison de cette disposition, se composait de tuyaux en pierre emboîtés les uns dans les autres. Il devait amener les eaux dans les parties les plus élevées de la capitale. Son trop-plein se déchargeait dans les étangs; aujourd'hui qu'il est en ruines, toutes ses eaux s'y jettent. L'aqueduc inférieur subsiste encore de nos jours, et sert à amener les eaux à Jérusalem; mais il ne reste guère plus de deux ou trois ans sans avoir besoin de réparations, à cause de l'affluence des eaux qui s'y pressent pendant l'hiver. Il est maçonné à la chaux, et, grâce à des jours ménagés de distance en distance, on peut voir couler l'eau et y puiser. Parti d'Étham, il suit les courbes de niveau de manière à con-



190. — Vasques de Salomon. D'après une photographie.

en partie creusés dans le roc, et en partie construits en maçonnerie. A cent trente pas du bassin supérieur, et tout près de la ligne de partage des eaux entre les versants de la mer Morte et de la Méditerranée, se trouve la source qui fut la première à alimenter les étangs. C'est la fontaine appelée Ras el-Aïn (tête de la source), ou Aïn-Saléh (bonne source). Ce serait la « fontaine scellée » de Salomon. Cant., IV, 12. Guérin, *Description de la Judée*, t. III, p. 112. Souterraine et de difficile accès, elle est encore à 60 mètres au-dessus de l'ancienne plate-forme du temple, qui est elle-même à 754 mètres d'altitude. Il était donc possible d'en conduire les eaux jusqu'à Jérusalem.

La fontaine se déverse d'abord dans un couloir voûté, qui amène ses eaux jusqu'à un réservoir également voûté, surmonté d'une construction circulaire, près du vieux Kalâah el-Bourak (château des bassins), à quelques mètres au nord de l'étang supérieur. De là les eaux se partagent pour être dirigées les unes vers les étangs, les autres vers Bethléhem et Jérusalem. Trois aqueducs prenaient autrefois cette dernière direction, selon Warren, qui n'a pu retrouver les traces que du plus élevé et du plus bas. L'aqueduc le plus élevé, dont on peut suivre les tronçons server une faible pente. Il contourne l'Ouadi Sahhine au nord, redescend ensuite au sud de Bethléhem, qu'il alimente d'eau, reprend la direction du nord à l'est de la ville, passe près du tombeau de Rachel et de Mar Élias, atteint Jérusalem près de la porte de Jaffa, un peu au-dessus du Birket es-Sultan, redescend brusquement pour contourner l'ancien mur méridional de Sion, longe la pente occidentale de la vallée du Tyropœon, et enfin pénètre dans le Haram par le Bab es-Silséleh (fig. 191). Mais, avant de franchir cette porte, l'aqueduc alimente la belle fontaine appelée Aïn-Sébil, et, de l'autre côté de la rue, celle qui jaillit à l'intérieur du *mehkémeh* (tribunal civil). Cet aqueduc fournissait autrefois, conjointement avec les deux autres, l'eau nécessaire au service du temple, comme il le fait encore pour le Haram ech-Chérif. C'était vraisemblablement la fontaine intarissable, *fons aquæ perennis,* que Tacite mentionne dans sa description du temple. *Hist.*, V, XII. Bien qu'il soit impossible de déterminer quelle part Salomon prit à ce travail, on peut admettre qu'il y a mis la main le premier. « S'il a construit des piscines destinées à arroser les superbes jardins qu'il avait plantés, notamment dans la vallée d'Étham, n'a-t-il pas dû en même temps songer à approvisionner

suffisamment d'eau et sa capitale et le temple? » Guérin, *Description de la Palestine*, t. III, p. 114.

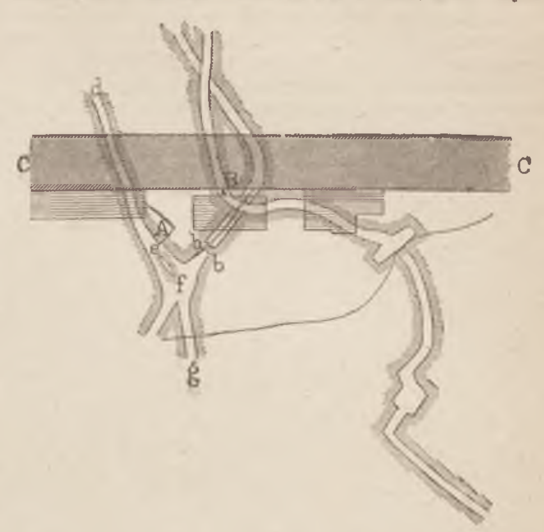
Mais, dès le temps de Salomon, il fallut bien pourvoir à l'écoulement du sang des victimes du temple, qui était versé au pied de l'autel, et de toutes les eaux qui avaient servi aux purifications. L'autel des holocaustes s'élevait probablement au-dessus d'une citerne appartenant à l'ancienne aire d'Ornan. Au fond de cette citerne est un canal



191. — Aqueducs anciens au sud de Jérusalem.

souterrain, que les musulmans appellent Bir el-Arouah (puits des âmes), et qui ne serait autre que l'ancien conduit par où le sang et les eaux s'écoulaient jusqu'au torrent du Cédron. Guérin, *Jérusalem*, p. 368. A la suite de fouilles entreprises en 1853 par de Saulcy, et continuées ensuite par les explorateurs anglais, on a découvert au sud de la muraille du Haram, sur le palier de l'ancienne triple porte du temple, un puits (fig. 192) donnant accès à un système de galeries qui servaient à l'écoulement des eaux employées dans les sacrifices (fig. 193). De Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, t. II, p. 9.

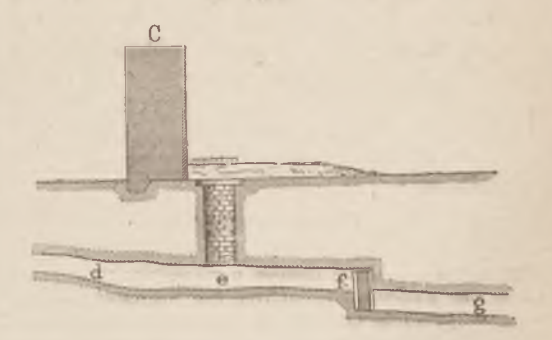
4° *L'aqueduc de l'Aïn Mogâret.* — A mesure que s'accrut la population de Jérusalem, le besoin d'eaux plus abondantes se fit sentir, et l'on songea à capter d'autres sources que celle de Ras el-Aïn. A cinq lieues au sud d'Étham, sur la route qui mène à Hébron, se trouve la source Aïn Mogâret (source de la grotte). Dans une grotte en partie naturelle et en partie artificielle, se rassemblent les eaux des coteaux supérieurs. On a relié cette source à celle d'Étham par un aqueduc tantôt taillé dans le rocher, et tantôt construit en pierres à bossage. Cet aqueduc est ancien, mais d'une époque difficile à déterminer. Il côtoie à peu près la route pendant quatre kilomètres, puis suit le thalweg de l'Ouadi Biâr (vallée des puits), ainsi nommé à cause des regards pratiqués dans l'aqueduc, et au moyen



192. — Galeries pour l'écoulement des eaux du Temple. CC, mur de l'enceinte du Temple. — A, puits de construction moderne. — B, trou. — bb, porte.

desquels on pouvait arroser la vallée et la fertiliser. Cet aqueduc jette ses eaux dans celui du Ras el-Aïn, à l'est des étangs.

5° *L'aqueduc de l'Aïn Aroub.* — Le procurateur Ponce Pilate entreprit à son tour d'enrichir les anciens aqueducs des eaux de l'Aïn Aroub, à onze kilomètres d'Étham, toujours dans la direction d'Hébron. L'Aïn Aroub est une source d'eau potable ordinairement très abondante. L'eau

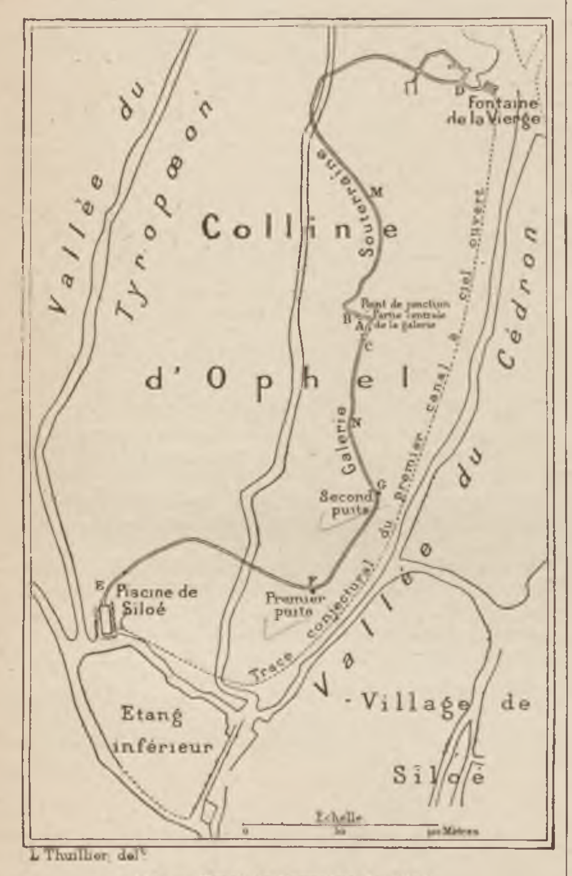


193. — Puits d'accès des galeries devant la triple porte. Coupe suivant d, e, f, g de la figure 192.

monte dans plusieurs puits, d'où elle se déversait dans une grande piscine, à 940 mètres d'altitude. De là partait l'aqueduc de Pilate. Pour subvenir aux frais nécessités par ce travail et par la réparation des anciens aqueducs, le procurateur puisa directement dans le *corban* ou trésor du temple. Une émeute s'ensuivit. Pour la réprimer, Pilate fit déguiser ses soldats, et les envoya dans les parvis du temple faire un grand massacre de Juifs. Josèphe, *Bell. jud.*, II, IX, 4. Cet aqueduc fait des détours immenses, en cherchant toujours le niveau, et il va rejoindre celui de Ras el Aïn, près des Étangs de Salomon. Bien que la distance d'Aïn Aroub à Jérusalem ne soit que de cinq lieues, Josèphe dit que Pilate fit venir des eaux éloignées

de deux cents stades (dix lieues). *Ant. jud.*, XVIII, III, 2. L'aqueduc, en effet, à raison de ses détours, a pour le moins cinquante kilomètres de longueur (fig. 191). C'est un canal quadrangulaire, de 0m 70 de large. Liévin, *Guide*, t. I, p. 400; t. II, p. 89-95; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 503; *Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement*, 1875, p. 71; Dr Schick, *Die Vasserversorgung Jerusalems*, dans la *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, t. I, p. 132 et suiv.; Bädeker, *Palästina und Syrien*, 1891, p. 133.

6° *L'aqueduc de la piscine d'Ézéchias.* — Isaïe fait



L. Thuillier del.

194. — Tracé de l'aqueduc de Siloé.

allusion à une piscine creusée par Ézéchias au moment où la ville s'attendait à l'arrivée des Assyriens : « Vous avez fait un bassin entre les deux murs pour les eaux de l'ancienne piscine. » Is., XXII, 11. Cette ancienne piscine est le Birket Mamillah, que Josèphe appelle piscine des Serpents. *Bell. jud.*, V, XII, 2. Elle se trouvait en dehors des murs, à environ six cents mètres de la porte actuelle de Jaffa et de la tour de David. Dans l'angle extérieur que l'enceinte de Sion faisait avec celle d'Acra, Ézéchias creusa une nouvelle piscine, l'Hammam el-Batrak actuel, autrefois l'Amygdalon. Un aqueduc de près de huit cents mètres y amenait les eaux de l'ancienne piscine, dont le niveau est d'une vingtaine de mètres plus élevé. Cet aqueduc existait déjà antérieurement. C'est à son extrémité qu'Isaïe interpella Achaz. Is., VII, 3. Ézéchias ne fit donc en cet endroit que creuser une nouvelle piscine. Puis, pour mettre à l'abri le nouveau bassin, il l'entoura d'une enceinte appelée enceinte d'Ézéchias. L'aqueduc existe encore, en partie creusé dans le roc et en partie maçonné, et il continue à verser dans la piscine inférieure le trop-plein du Birket Mamillah. Ce fut aussi auprès de cet aqueduc, vers la piscine supérieure, que les parlementaires assyriens notifièrent aux officiers d'Ézéchias l'ultimatum de Sennachérib. IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2.

7° *Les aqueducs de Siloé.* — Mais les travaux d'hydraulique les plus curieux sont ceux que les Hébreux exécutèrent pour canaliser les eaux de la fontaine Gihon ou de la Vierge, qui émerge sur la pente orientale de la colline d'Ophel. Quand David assiégea Jébus, il promit une récompense à celui qui frapperait un Jébuséen et « atteindrait l'aqueduc (*ṣinnôr*) ». II Reg., V, 8. Ce passage a suggéré l'idée que les Jébuséens avaient anciennement pratiqué une conduite à ciel ouvert, pour faire arriver les eaux de la fontaine jusqu'au sud de la colline, à la piscine de Siloé. Grâce à cette rigole, les eaux restaient à la disposition des habitants, au lieu de se perdre inutilement dans les pierres de la vallée du Cédron. Voir Birch, *Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement*, 1884, p. 75, et le tracé conjectural de ce canal (fig. 194).



195. — Galeries primitives donnant accès de l'intérieur de la ville à la Fontaine de la Vierge.

A, Fontaine de la Vierge. — DF, pente d'Ophel. — D, Entrée de la galerie. — CBG, galerie souterraine. — G, endroit où l'on puisait. — E, ancien puits.

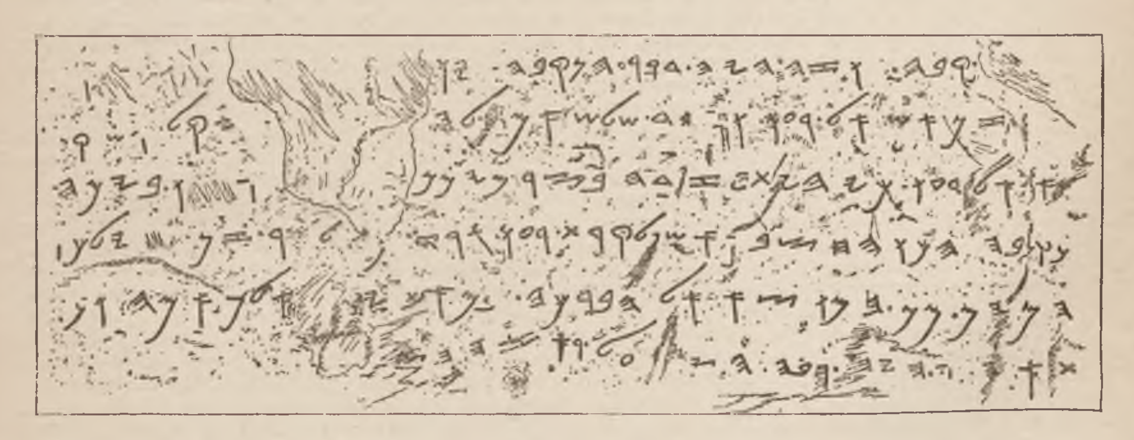
Mais cette source était la principale, sinon la seule, de celles qui pouvaient alors alimenter directement la ville. Car rien de plus facile à un assiégeant que d'intercepter les aqueducs d'Étham, quand ils eurent été construits, et de priver d'eau les habitants, en accablant de traits ceux qui sortaient des murailles pour aller puiser à la fontaine de la Vierge. Aussi, sous David ou ses premiers successeurs, on pratiqua dans les escarpements de la colline d'Ophel un système de puits et de galeries permettant d'arriver par l'intérieur du sol jusqu'à la nappe d'eau, et d'y puiser avec des seaux, sans avoir rien à craindre des traits de l'ennemi. Le puits avait son ouverture en haut de la colline, probablement à l'abri de la muraille, à une quarantaine de mètres au-dessus de la nappe d'eau. Il est probable qu'on chercha d'abord à descendre verticalement, comme l'indique un premier puits abandonné en E (fig. 195). Mais ensuite on préféra arriver jusqu'à l'eau par des galeries horizontales ou en pente douce. Ces galeries, qui s'étendent de C en G, ont près de quarante mètres de développement. C'est du point G qu'on puisait l'eau au moyen de seaux. Voir Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 243-252. Ces travaux avaient l'inconvénient de laisser la jouissance de la source aux assiégeants aussi bien qu'aux assiégés.

Sous Ézéchias, on entreprit une œuvre bien plus hardie, qui avait pour but de soustraire complètement à l'ennemi l'usage de la source, en ménageant aux eaux un débouché sur le versant sud-ouest de la colline. Le roi « boucha la sortie des eaux de Gihon d'en haut, et les dirigea par-dessous, à l'occident de la cité de David ». II Par., XXXII, 30; IV Reg., XX, 20. Cet ouvrage fit grand honneur au prince, car cinq cents ans plus tard le fils de Sirach le rappelait encore avec éloge : « Ézéchias fortifia sa cité, fit entrer

Gog (Gihon) au milieu d'elle, perça le rocher avec le fer, et bâtit des fontaines pour les eaux. » Eccli., XLVIII, 17. Ce fut vraisemblablement dans la prévision d'un siège par les Assyriens que l'œuvre souterraine fut exécutée en plein roc. La galerie d'Ézéchias traverse la colline d'Ophel de l'est au sud-ouest. Elle est d'un travail assez grossier. Sa hauteur actuelle varie de 4m 50 à 0m 45, et sa largeur ordinaire ne suffirait pas au passage de deux hommes. La différence de niveau entre le point de départ et le point d'arrivée n'est que de 0m 30. La longueur en ligne droite serait de 335 mètres, de la fontaine de la Vierge à celle de Siloé; mais les nombreuses sinuosités du parcours la portent à 533 mètres. Voir Conder, *The Siloam tunnel,* dans *Palestine Exploration Fund, Quaterly Statement,* 1882, p. 122-131. En 1880, on a découvert dans la galerie même, à quelque distance de l'endroit où elle débouche, une inscription en ancien hébreu (fig. 196), qui indique la manière dont le travail a été exécuté. La pierre qui portait cette inscription a quelque peu souffert; en 1891 on l'a enlevée. Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité,* Paris, in-8°, 1891, p. 193. Elle est aujourd'hui au musée de Constantinople. Les incrustations calcaires en rendaient la lecture assez malaisée. Voici la traduction des six lignes dont elle se compose : « ...la percée. Voici l'histoire de la percée. Quand [les mineurs levaient] le pic l'un vers l'autre, et qu'il y avait encore trois coudées [à percer, on entendit] se crier l'un à l'autre qu'il y avait *zêda* (déviation [?]) dans le rocher sur la droite. Et au jour de la percée, les mineurs frappèrent chacun l'un vers l'autre, pic contre pic, et les eaux coulèrent de la source jusqu'au réservoir, sur une longueur de douze cents coudées. Et de cent coudées était la hauteur du rocher au-dessus de la tête des mineurs » (fig. 197). Les mineurs juifs avaient donc eu la hardiesse d'attaquer la roche par les deux extrémités à la fois, comme on l'a fait de nos jours au mont Cenis et dans d'autres travaux analogues. Les travailleurs pouvaient utiliser le niveau d'eau pour conserver à peu près la ligne horizontale. Mais pour assurer la direction longitudinale de la galerie ils manquaient de méthode, et durent procéder par tâtonnements. Aux points d'attaque, en D et en E (fig. 194), les deux équipes se portèrent



196. — Pierre portant l'inscription de Siloé.



197. — Inscription de Siloé.

trop directement vers le flanc opposé de la colline, et risquèrent ainsi de déboucher l'une à l'est, l'autre à l'ouest, sans s'être rencontrées. Du côté de Siloé, après un parcours de 143 mètres, on creusa un puits vertical F pour atteindre le sol supérieur, qui n'était à cet endroit qu'à 3m 50 du plafond de la galerie. On s'aperçut de la fausse direction, et l'on rectifia le tracé à angle droit. A 70 mètres plus loin, on tenta d'ouvrir un autre puits en G pour se repérer; mais on ne poussa pas loin le travail, à cause de la hauteur de la colline. Du côté de Gihon, on réussit aussi à se remettre dans la bonne voie, en obliquant fortement à gauche. Grâce au niveau d'eau, on était à peu près assuré de ne point passer l'un au-dessus de l'autre; mais rien ne garantissait contre le danger de pousser les deux galeries parallèlement, sans qu'elles se rencontrassent. Heureusement les travaux des carrières, auxquels les ouvriers juifs étaient bien habitués depuis l'époque de Salomon, leur avaient appris que le bruit du pic se fait entendre à une grande distance dans une roche dure et homogène. En approchant du point de convergence, les mineurs purent donc se diriger à l'ouïe. La partie médiane du tunnel ne s'écarte pas très notablement de la direction convenable; mais il y a encore bien des traces d'hésitation, et de place en place de petits culs-de-sac indiquant de fausses voies abandonnées. Quand le bruit des coups devint plus distinct, on s'aperçut que l'équipe de Gihon se portait trop sur la droite (fig. 198); par l'intermédiaire de leurs compagnons échelonnés dans le tunnel et postés autour de la colline, les mineurs se transmirent les indications nécessaires à la rectification du tracé, et la jonction s'opéra enfin en A. On était sans doute pressé ou fatigué du labeur, et, sans se préoccuper de parfaire le travail, on se tint pour satisfait quand l'eau put passer. Il n'est pas à croire cependant que dans les endroits où la galerie n'a que 0m 45 de hauteur, en M et en N (fig. 194), le sol du tunnel soit actuellement dans son état primitif. Les mineurs ont dû y laisser fléchir l'horizontale, et, dans la suite des siècles, les dépressions ont été comblées, aux dépens de la hauteur totale, par les dépôts calcaires de la source. Ces dépôts ont formé au fond des dépressions une couche d'autant plus épaisse, que l'eau y était plus profonde et plus calme. « Il y a dans l'exécution de cette longue galerie, à côté d'inégalités et de malfaçons qui sont d'une industrie encore dans l'enfance, telles dispositions heureuses auxquelles on reconnaît que l'ouvrier juif avait déjà une grande habitude de cette sorte de travaux. C'est ainsi que, jusqu'à une hauteur de près d'un mètre, les parois du canal sont couvertes d'une mince couche d'un ciment rouge très dur, fait en grande partie de terre cuite pulvérisée. Par endroits, les fissures et les trous du roc ont été bouchés avec le même mortier, qui est tout pareil à celui dont aujourd'hui encore, en Palestine, on se sert pour enduire l'intérieur des citernes et prévenir les fuites. » Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 424. Les textes cités plus haut ne permettent pas de faire remonter l'exécution du travail jusqu'au temps d'Achaz. M. Renan, qui incline vers cette supposition, *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 509, avoue que l'inscription de Siloé « doit être placée, comme date, bien près de l'an 740 ». Point de raison, par conséquent, pour refuser de l'attribuer à Ézéchias, qui régna de 727 à 698.



198. — Partie centrale de la galerie de Siloé.

8° *L'aqueduc voisin du Bir Ayoub.* — Un autre travail du même genre a été découvert par Warren, à l'ouest du Bir Ayoub. C'est un aqueduc plus spacieux que celui d'Ézéchias, car sa largeur moyenne est de 1m 15, et sa hauteur de 2 mètres. On peut le suivre sur une longueur de 600 mètres. Il y a sur le parcours plusieurs escaliers permettant de descendre dans le canal. D'un côté, il aboutit à un vaste réservoir en forme de grotte, et de l'autre il s'arrête brusquement en plein roc. On ignore quelle était la destination de cet aqueduc souterrain. *The Recovery*, p. 257-264. « Il est difficile de lui assigner une date. Rien cependant n'y sent la main romaine; ces degrés, ces regards, ces bassins, ces couloirs évidés dans la roche vive, tout cela est plutôt dans la tradition et le goût des carriers phéniciens et juifs. » Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 424.

9° *Les autres aqueducs de la Palestine.* — Dans le reste de la Palestine, surtout aux environs des centres de population plus importants, on trouve les traces d'un certain nombre d'aqueducs, dans un état de délabrement plus ou moins avancé. Aux environs de Jéricho, les ruines de ces sortes de travaux d'art sont assez nombreuses. A l'ouest de cette ville, dans l'Ouadi el-Kelt, on peut suivre pendant une dizaine de kilomètres un ancien aqueduc qui conduisait à Kakoun les eaux de l'Aïn Fâra. Ces eaux se perdent maintenant dans le ravin du Kelt. D'autres ruines d'aqueducs se voient plus au nord, dans l'Ouadi Fasaïl, près de l'ancienne ville à laquelle Hérode donna le nom de Phasaël.

A Naplouse, l'ancienne Sichem, un aqueduc maintenant ruiné amenait les eaux de l'Aïn Askar, qui jaillit à trois lieues à l'ouest de la ville. Une autre source, qui n'est qu'à trois kilomètres au sud, Ras el-Aïn, fait encore aujourd'hui couler dans un aqueduc ses belles eaux, qui au passage font tourner plusieurs moulins.

La ville de Béthulie était alimentée d'eau par diverses sources à portée des murs, et par une source principale, qui était mise en communication avec la place par un aqueduc. Judith, VII, 6, 7. Holopherne fit couper l'aqueduc et défendre l'accès des autres sources. L'incertitude qui plane sur l'identification de Béthulie ne permet point d'assigner l'emplacement de cet aqueduc. Mais au pied de la montagne qui couronne Belâaméh, l'ancienne Belma, Judith, VII, 3, on trouve une caverne maçonnée, du fond de laquelle, au dire des habitants, partirait un souterrain qui s'élève jusqu'à l'ancienne ville, et par lequel les défenseurs de la place pouvaient venir puiser l'eau qui se trouve dans la caverne, appelée Bir es-Sedjem. Liévin, *Guide*, t. III, p. 72.

Lorsque, sous Hérode, Césarée prit de l'importance, il fallut aviser à la pourvoir d'eaux abondantes. On les emprunta à la rivière de Zerka, qui se jette dans la mer à cinq kilomètres au sud de la ville. L'aqueduc suivait le bord de la mer. Près de la rivière, il était construit en pierres de petite dimension, et plus loin reposait sur des arches en plein cintre, et se composait de pierres d'un plus grand appareil. Un autre aqueduc allait chercher l'eau à Sebbarine, à quinze kilomètres à l'ouest de Césarée. Le tout est maintenant ruiné et abandonné. Liévin, *Guide*, t. III, p. 229.

Parfois enfin on se contentait de tracer aux eaux un chemin artificiel, en leur creusant un lit en pleine roche. C'est le cas de l'Aïn el-Tabegah, entre Khan-Miniéh et Tell-Houm, qui déversait ses eaux dans la fertile plaine de Génésareth par un canal à ciel ouvert taillé dans le roc, qui sert aujourd'hui de sentier.

Çà et là se rencontrent d'autres ruines d'aqueducs. On ne peut guère assigner de dates précises à ces différents ouvrages; mais il est certain que les anciens habitants du pays n'ont reculé devant aucun effort pour mettre à leur portée les eaux potables, et que leurs successeurs

n'ont guère fait qu'utiliser, entretenir, réparer, et le plus souvent laisser tomber en ruines les travaux exécutés antérieurement. H. LESÊTRE.

1. **AQUILA** ('Ἀκύλας), nom d'origine latine, ainsi que celui de Priscille, Πρίσκα ou Πρίσκιλλα (diminutif plus familier), que portaient deux Juifs, mari et femme, chez qui Paul reçut l'hospitalité à Corinthe, et dont il se plaît, dans ses lettres, à reconnaître le dévouement à la cause de l'Évangile. Vivant au milieu des païens, à Rome ou ailleurs, ils avaient changé, selon l'usage du temps, leurs noms juifs en noms tout à fait romains. Plusieurs interprètes ont même supposé qu'Aquila était un fils d'affranchi de ce Pontius Aquila qui se trouve mentionné par Cicéron, *Ad Famul.*, x, 33, et par Suétone, *Cæsar,* 78, comme adversaire de Jules César. En ce cas, le copiste aurait mal reproduit le texte, et en écrivant Ποντικὸν τῷ γένει, il aurait substitué une indication géographique à une indication familiale, et fait naître dans la province du Pont celui qui, probablement originaire de Rome, se rattachait, par l'affranchissement de l'un des siens, à l'illustre famille Pontia. La chose est plus ingénieuse que probable. Aquila était né dans cette province du Pont, au sud de la mer Noire, d'où, rapprochement singulier, sortit un demi-siècle plus tard un autre Juif du même nom que lui, né à Sinope, et qui traduisit en grec l'Ancien Testament, avec un esprit absolument hostile aux idées chrétiennes. Le Pont comptait de nombreuses colonies israélites, et le nom d'*Aquila,* « aigle, » comme celui des plus nobles animaux, le lion, par exemple, était fréquemment adopté par ceux qui voulaient déguiser leur origine juive, et avoir ainsi plus de liberté dans leurs rapports commerciaux avec les païens. Priscille ou Prisque, comme on disait indistinctement Domitilla ou Domitia, selon qu'on voulait exprimer la tendresse familière ou le respect, pouvait bien être née à Rome même. En tout cas, qu'ils fussent du Pont ou rattachés à la famille Pontia, ils habitaient la capitale de l'empire. C'est là que, comme juifs ou comme chrétiens, car la police impériale ne distinguait pas encore les uns des autres, ils furent atteints par l'édit d'expulsion que porta Claude vers l'an 50 : « Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. » Suétone, *Claud.*, 25. Quoi qu'en disent certains exégètes, l'occasion des troubles fut non pas un Chrestus quelconque, mais le Christ ou le Messie. Voir Le Camus, *L'Œuvre des Apôtres,* t. I, p. 354. Ceux qui commettaient une pareille méprise pouvaient bien confondre et juifs et chrétiens sous une même dénomination.

Chassés de Rome, Aquila et Priscille se transportèrent à Corinthe, et c'est là que Paul les trouva fort à propos, pour s'établir chez eux et entreprendre à son aise l'évangélisation de cette grande cité. Il avait appris à Tarse justement le métier qu'ils exerçaient eux-mêmes, et cela lui servit à vivre sans être à charge à personne. Ils fabriquaient des tentes. Cette industrie des tissus en poil de chèvre, si commune en Cilicie (voir Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* t. III, p. 113, et *L'Œuvre des Apôtres,* t. I, p. 139), était fort lucrative, et Aquila paraît l'avoir pratiquée sur une vaste échelle, avec des ouvriers qui partageaient ses convictions chrétiennes, et que Paul appellera plus tard « la petite Église qui est dans sa maison ». Est-ce seulement par analogie de métier, ou parce qu'il les savait chrétiens, que Paul se retira chez eux? Peut-être pour les deux motifs à la fois. Plusieurs supposent que, quand l'Apôtre arriva à Corinthe, au moins Aquila n'était pas chrétien, et ils le concluent de ce qu'il est simplement appelé « un Juif », Ἰουδαῖον, et non pas un disciple ; il est, en effet, classé parmi les Juifs expulsés, πάντας τοὺς Ἰουδαίους, sans autre distinction. Mais cet argument est loin d'être concluant, car il est évident que l'historien n'a qu'une intention en qualifiant Aquila de Juif, c'est d'indiquer sa nationalité et non sa religion. D'autre part, il serait fort surprenant que, s'il fut converti par Paul, ni saint Luc ni l'Apôtre n'aient dit un mot pour l'insinuer. C'est probablement à Rome, où nous supposons que Pierre alla prêcher vers l'an 45, voir *L'Œuvre des Apôtres,* t. I, p. 310 et suiv., qu'Aquila et Priscille avaient embrassé la foi chrétienne. Leur zèle pour l'Évangile et leur caractère militant, tels qu'ils nous sont connus d'après le livre des Actes et les Épîtres de saint Paul, portent à croire qu'ils se trouvèrent particulièrement en vue dans l'agitation qui se produisit à Rome, et tout naturellement ils furent des premiers expulsés.

Paul, arrivant d'Athènes à Corinthe, s'établit donc et travailla chez eux. Act., XVIII, 1-3. Il y resta, prêchant Jésus-Christ aux Juifs tous les jours de sabbat, dans la synagogue, et aux Grecs quand il en avait l'occasion. C'est à la suite d'une violente sortie contre la criminelle obstination des Juifs, que, pour prouver sa résolution d'aller aux Gentils, en laissant à leur infidélité les fils d'Israël, il quitta la maison d'Aquila et logea chez Justus. Toutefois il ne brisait pas avec les deux époux qui l'avaient si cordialement accueilli, et dont la foi n'avait fait que grandir. Quand il partit pour Éphèse, Aquila et Priscille l'y suivirent. Act., XVIII, 19. Là, après que Paul fut parti pour Jérusalem, ils s'occupèrent de gagner à la cause de l'Évangile un prédicateur très éloquent, mais imparfaitement initié à la doctrine de Jésus-Christ, Apollo. C'est à eux que revient le mérite d'avoir fait l'éducation chrétienne et peut-être même la conquête de cet émule de saint Paul, ce qui n'est pas sans quelque gloire. Act., XVIII, 26.

A partir de ce moment, le livre des Actes ne parle plus d'Aquila et de Priscille ; mais dans ses Épîtres saint Paul leur adresse, toutes les fois qu'il le peut, un amical souvenir et de sincères éloges. Ainsi quand il écrit à l'Église de Rome : « Saluez Prisque et Aquila, dit-il, qui ont travaillé avec moi pour le Christ Jésus ; ils ont exposé leur tête pour me sauver la vie ; et je ne suis pas seul à leur en rendre grâces, toutes les Églises des Gentils partagent ma reconnaissance ; saluez aussi l'Église qui est dans leur maison. » Rom., XVI, 3-5. Quand il écrit sa seconde lettre à Timothée, IV, 19, qui se trouvait sans doute alors à Éphèse : « Saluez, ajoute-t-il, Prisque et Aquila. »

Dans sa première lettre aux Corinthiens, l'Apôtre, qui était alors à Éphèse, ne manque pas de leur envoyer le plus cordial souvenir d'Aquila et de Priscille, chez qui il demeure, absolument comme à Corinthe, et de la part de l'Église qui est dans leur maison. I Cor., XVI, 19. D'où l'on peut conclure que, soit par esprit de prosélytisme, soit dans l'intérêt de leur commerce, Aquila et Priscille se transportaient tour à tour dans les grands centres, Corinthe, Éphèse, Rome, amenant avec eux leurs ouvriers chrétiens, ou réussissant, avec leur zèle intelligent, à grouper autour d'eux, partout où ils s'installaient, assez de fidèles pour que Paul puisse appeler leur entourage de Rome ou d'Éphèse une petite Église.

On sait que, pendant bien longtemps, on a désigné comme la maison d'Aquila et de Priscille la pauvre petite église qui, sur le mont Aventin, porte le nom de Sainte-Prisque. La tradition actuelle a malencontreusement modifié l'ancienne, en supposant que l'antique oratoire a été élevé en l'honneur d'une vierge martyre postérieure aux temps apostoliques. Une inscription sur plaque de bronze, découverte il y a quelque temps, dit que l'église avait été bâtie sur la maison d'un certain Marius Pudens Cornelianus. Ce nom de Pudens rappelle celui du patricien fils de Priscille, contemporain des apôtres. Dès lors on peut se demander si les deux époux juifs dont il s'agit dans cet article ne furent pas des affranchis de la maison de Priscille, mère de Pudens, ayant occupé une de ses maisons sur l'Aventin, maison devenu plus tard une église et à laquelle se seraient rattachés leur souvenir d'abord et puis celui d'une jeune fille morte pour l'Évangile et portant aussi le nom de Priscille. M. de Rossi, avec son admirable sagacité, a cherché à compléter les

éléments de cette hypothèse. Les Acilii Glabriones, ensevelis au cimetière de Sainte-Priscille, se rattachaient certainement à une famille où le nom de Priscille était très commun. Serait-il impossible que le nom d'Aquila fût un dérivé d'Aquilius ou Acilius, dans lequel le *c* avait sa prononciation dure comme il la garda longtemps dans la langue latine? Ainsi on se rendrait compte des deux noms romains que nos deux Juifs portaient, bien que, au moins le mari, fût originaire du Pont.

Le martyrologe romain honore, le 8 juillet, le souvenir d'Aquila comme évêque d'Héraclée Mais on ne sait sur quels fondements repose cette indication. Ce qui est sûr, c'est que Priscille et Aquila furent deux vaillants ouvriers de l'Évangile, et que leur mémoire demeurera éternellement bénie parmi les chrétiens. E. Le Camus.

2. **AQUILA**, traducteur grec de la Bible hébraïque, au IIe siècle de l'ère chrétienne. La tradition talmudique fournit quelques renseignements historiques sur le traducteur Aquila, à savoir : qu'il était un Grec converti au judaïsme, un prosélyte, originaire de la province du Pont, contemporain et parent de l'empereur Hadrien (117-138); qu'il traduisit la Bible hébraïque en grec sous la direction de R. Akiba, ou, suivant une autre tradition, sous la direction de R. Éliézer et de R. Josué. Onkélos, à qui l'on attribue une paraphrase ou targum du Pentateuque, « Onkélos le prosélyte, » serait le même nom qu'Aquila. Voir Anger, *De Onkelo,* part. I : *De Akila,* Leipzig, 1845.

La tradition chrétienne est plus précise. Saint Irénée († 203) est le premier Père qui mentionne explicitement la version grecque d'Aquila (avant 177). Ayant à interpréter l'*Ecce virgo concipiet* d'Isaïe, VII, 14, il repousse l'interprétation qui veut traduire *'almâh* par *adolescentula* (νεᾶνις), « jeune fille, » et il ajoute : « C'est l'interprétation donnée par Théodotion d'Éphèse et par Aquila du Pont, tous deux Juifs prosélytes, qu'ont suivie les Ébionites. » *Contra hæreses,* III, 20, t. VII, col. 946. Saint Épiphane († 403), dans son traité *De mensuris et ponderibus*, c. XIV, t. XLIII, col. 261, rapporte que l'empereur Hadrien, voulant restaurer la ville de Jérusalem, demeurée en ruines depuis le siège de Titus, avait confié le soin de cette restauration à Aquila, « le traducteur grec de l'Écriture et son propre beau-frère, lequel était de Sinope, ville du Pont. » Saint Épiphane poursuit en racontant que, frappé des miracles qu'opéraient les membres de l'Église chrétienne du lieu, Aquila aurait demandé et reçu le baptême; mais que, mal converti à la foi nouvelle, il aurait été chassé de l'Église; alors, de dépit, il avait passé au judaïsme, s'était fait circoncire, et, ayant appris l'hébreu, avait composé une nouvelle version grecque de la Bible, « dans le but de contredire les Septante et de supprimer des saintes lettres les témoignages favorables au Christ. » Mais ce récit, recueilli par saint Épiphane, et auquel rien ne fait écho ni dans la tradition talmudique ni dans la tradition chrétienne, manque d'autorité. Saint Jérôme dit simplement, comme le Talmud de Jérusalem, qu'Aquila était un disciple de R. Akiba. *In Isai.*, 49, t. XXIV, col. 466. En résumé, on peut tenir pour probable qu'Aquila était un prosélyte, originaire du Pont, formé dans quelque école de rabbins de Palestine, dans la première moitié du IIe siècle.

La pensée d'Aquila, en entreprenant une traduction nouvelle de la Bible pour la substituer à celle des Septante, avait été de donner une version strictement littérale. Origène la caractérisait ainsi : « Aquila s'attacha servilement à la leçon hébraïque; ce qui fait croire aux Juifs qu'il a traduit l'Écriture plus soigneusement, et que mieux que tous les autres il en a saisi le sens; de là l'usage que font de sa version les gens qui savent mal l'hébreu. » Origène, *De Susanna,* c. 2, t. XI, col. 52. Saint Jérôme, qui estimait Aquila comme un interprète soigneux et ingénieux, *diligens et curiosus interpres,* dit-il dans son commentaire d'Osée, II, 17, t. XXV, col. 839, saint Jérôme lui reproche d'être ergoteur, *contentiosus,* et de chercher à rendre non seulement les mots, mais jusqu'aux formes syntaxiques hébraïques, et d'écrire, par exemple, σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, ce qui pour être fidèle n'en est pas moins incorrect. *Epistol.*, LVII, 11, t. XXII, col. 577. Le σύν grec, qui n'aurait pas dû être employé ici, est destiné à rendre la particule hébraïque *'êt,* laquelle marque l'accusatif. Il pourrait se faire de plus que la version d'Aquila ait été entreprise avec une arrière-pensée de controversiste : c'est ainsi que saint Épiphane la jugeait, nous l'avons vu, et peut-être aussi saint Justin. Ce Père, qui écrivait sous le règne d'Antonin (137-161), engagé dans la controverse avec les Juifs, parle des interprétations nouvelles, contraires à celles des Septante, que les Juifs opposent maintenant aux chrétiens : « Je ne suis pas de l'avis de vos maîtres, qui ne croient pas que les Septante ont été de fidèles traducteurs, et qui entreprennent de traduire eux-mêmes; et il ne faut pas que vous ignoriez que nombre de textes qui s'appliquaient à Jésus-Christ ont été par ces nouveaux traducteurs supprimés de l'Écriture. » Et il cite le texte *Ecce adolescentula,* substitué au texte *Ecce virgo.* Justin, *Dial. cum Tryphone,* c. LXXI, t. VI, col. 644. Or saint Irénée nous a appris que cette interprétation nouvelle était celle d'Aquila et de Théodotion : c'étaient donc bien vraisemblablement ces « deux maîtres » que saint Justin traitait de traducteurs tendencieux.

Saint Jérôme, *In Jeremiam,* v, 22, et IX, 17, t. XXIV, col. 719 et 740, mentionne deux éditions différentes de la version grecque d'Aquila; mais la question de savoir ce qu'il faut entendre par cette *editio prima* et par cette *editio secunda* n'a pas été éclaircie encore. Le texte d'Aquila ne nous est point parvenu, il a disparu avec le judaïsme hellénistique. Mais Origène avait fait figurer dans ses Hexaples la version d'Aquila, et parmi les restes des Hexaples nous avons des restes d'Aquila. Cf. *Patr. gr.,* t. XV et XVI.

Voir le chap. II, *De Aquilæ versione,* des prolégomènes de Field à son édition des Hexaples, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt,* Oxford, 1875, t. I, p. XVI-XXVII; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, 1886, t. II, p. 704-708. P. Batiffol.

3. **AQUILA** (Adler) Johannes Kaspar, théologien luthérien, né à Augsbourg, le 7 août 1488, mort le 12 novembre 1560. Aquila est la traduction latine du nom allemand Adler. Après avoir fait ses études dans le gymnase de sa ville natale, il voyagea en Italie et en Suisse. Sa vie fut très agitée et très changeante. Devenu curé de Jenga, près d'Augsbourg, en 1516, il se maria bientôt après et fit profession ouverte de luthéranisme. En 1524, il professa l'hébreu à l'université de Wittenberg, et il aida Luther à traduire l'Ancien Testament. « Si la Bible était perdue, disait Luther, je la retrouverais chez Aquila. » Cet ardent luthérien composa un grand nombre d'écrits, la plupart de circonstance et de peu d'étendue. Voir Avenarius, *Lebenschreibung Aquila's,* in-8°, Meiningen, 1719; Schlege, *Leben Aquila's,* in-4°, Leipzig, 1773; Fr. Gensler, *Vita J. C. Aquilæ,* in-8°, Iéna, 1816.

AQUILON (hébreu : *ṣâfôn,* « l'obscur, » le nord et le vent qui en vient; Septante : βορρᾶς; Vulgate : *aquilo*). Ce mot désigne tout d'abord l'un des quatre points cardinaux, le septentrion. Le *ṣâfôn* est, en effet, la partie du ciel où le soleil ne va jamais, le côté le plus inaccessible du firmament. Is., XIV, 13. Les Hébreux s'orientaient vers le soleil levant, et ils appelaient le midi la droite. Ps. LXXXVIII, 13; CVI, 3. Mais ils donnaient de préférence aux points cardinaux le nom concret des quatre vents. I Par., IX, 24; Jer., XLIX, 36; Ezech., XXXVII, 9; Matth., XXIV, 31. Aussi l'aquilon est-il presque toujours pris pour le nord. Pour les prophètes, Soph., II, 13; Judith, XVI, 5, le « pays de l'aquilon » est l'Assyrie, qui est sensiblement

au nord de la Palestine. La Babylonie, quoique située à l'est, est aussi désignée sous le nom de « terre de l'aquilon », Jer., I, 13-15; XLVI, 6, 10, 20, 24; Ezech., XXVI, 7, parce que les envahisseurs qui venaient de Chaldée en Palestine y arrivaient par le nord. Quelquefois cependant l'aquilon est plus spécialement le vent même du nord. La pluie vient, en Palestine, de l'ouest et du sud-ouest. Quand il y avait saute de vent, Eccle., I, 6, l'aquilon dissipait la pluie. Prov., XXV, 23. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 6. Ce vent avait passé par les sommets toujours neigeux et glacés de l'Hermon. Il apportait la fraîcheur en été, et, en soufflant sur les jardins, aidait les fleurs à exhaler leur parfum, Cant., IV, 16; mais il n'était pas toujours aussi agréable. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 3. C'est lui qui amenait les orages, la neige et même la gelée; il causait encore la sécheresse, jusqu'à ce que la pluie abattît le vent. Ezech., I, 4; Eccli., XLIII, 18-23. A Jérusalem, le vent du nord souffle environ trente jours par an, celui du nord-est trente-trois jours, et celui du nord-ouest cent quatorze jours. Socin, *Palestine et Syrie*, p. 168. Dans la vallée encaissée du Jourdain, c'est ordinairement un contre-courant du nord qui règne en hiver. H. LESÊTRE.

1. AQUIN (Louis-Henri d'), auteur juif du XVII[e] siècle, fils de Philippe d'Aquin, né à Avignon, se convertit et se fit baptiser avec son père. Il était très habile dans la science rabbinique et les langues orientales. On a de lui : 1° *Levi Gersonidæ commentaria in quinque priora capita libri Jobi*, in-4°, Paris, 1622; 2° *Raschii scholia in librum Esther in versione latina, cum excerptis quibusdam ex Talmude et Jalkut in eumdem librum*, in-4°, Paris, 1622. Cf. Bourgerel, *Mémoires pour servir à l'histoire des Juifs de Provence*, dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, t. II, p. 11; Kalkar, *Israel und die Kirche*, p. 52. E. LEVESQUE.

2. AQUIN (Philippe d'), Juif, né à Carpentras, se nommait Juda Mordecaï avant sa conversion à la foi chrétienne. Comme il se fit baptiser à Aquino, dans le diocèse de Naples, il prit le nom d'Aquin. Il alla, en 1610, à Paris, où il fut nommé professeur d'hébreu au collège de France, et aida Michel Le Jay dans l'impression et la correction des textes hébreux et chaldéens de sa Polyglotte. Siméon de Muis, au psaume XXXV, 14, de son commentaire, le loue en ces termes : « Vir raræ et exquisitissimæ in hebraïcis litteris doctrinæ. » Il mourut en 1650. On a de lui : 1° un dictionnaire hébreu, araméen et talmudique, intitulé *Ma'ărîk hamma'ărâkôt, Celui qui dispose en ordre*, et en sous-titre : *Dictionarium absolutissimum complectens alphabetico ordine et facili methodo omnes voces hebræas, chaldæas, talmudico-rabbinicas, quæ in reliquis, quæ uspiam sunt, Dictionariis extent, innumerasque alias quæ a nullo lexicographo sive christiano, sive judæo, hactenus observatæ sunt : variorum præterea legis cæremoniarum, sententiarum ac locorum difficiliorum in Rabbinorum et Cabbalistarum libris passim occurrentium explicationem, necnon compendia scribendi, seu abbreviaturas omnes Hebræorum*, in-f°, Paris, 1629; 2° *Philippi Aquini Primigeniæ voces seu Radices breves linguæ sanctæ, cum thematum investigandi ratione*, in-16, Paris, 1620; 3° *Veterum Rabbinorum in exponendo Pentateucho Modi tredecim, quorum explicatio lucem maximam afferet iis, qui legem accurate volunt interpretari, et scripta Rabbinorum intelligere*, in-4°, Paris, 1620; 4° *Dissertation du Tabernacle et du Camp des Israélites, recueilly de plusieurs anciens Docteurs hébreux*, in-4°, Paris, 1623. Une nouvelle édition améliorée, in-4°, Paris, 1624, porte le titre suivant : *Explications littérales, allégoriques et morales du Tabernacle que Dieu ordonna à Moïse, des habits des prestres et de la façon qu'on consultait le Rational en la loi ancienne, ensemble de la forme des sacrifices judaïques; le tout curieusement recueilli et fidèlement traduit des plus savants et anciens auteurs hébreux : avec un discours du camp des Israélites, et la description des pierreries du rational du grand prestre, ajoutés à la fin pour la seconde édition, revue par l'auteur.* 5° Il composa aussi une version en hébreu du Nouveau Testament avec des notes sur les Épîtres de saint Paul, propres, dit-il, à éclairer les Juifs. Voir Lelong, *Dissertation historique sur les Bibles polyglottes;* Bourgerel, *Mémoires pour servir à l'histoire des Juifs de Provence*, dans les *Mémoires de littér. et d'hist.*, t. II, p. 11. E. LEVESQUE.

AR, AR-MOAB (hébreu : *'Âr*, Num., XXI, 15; Deut., II, 9, 18, 29; *'Ar Mô'âb*, Num., XXI, 28; Is., XV, 1; Septante : Ἤρ, Num., XXI, 15; Ἀροήρ, Deut., II, 9, 18, 29; ἡ Μωαβῖτις, Is., XV, 1), capitale du pays de Moab, située à la partie septentrionale, au sud de l'Arnon. Is., XV, 1; Num., XXI, 28.

I. *Noms.* — On regarde généralement *'Âr* comme la forme moabite de l'hébreu *'Îr*, « ville, » de même que, dans l'inscription de Mésa, *Qar* répond à *Qiryâh* avec la même signification. C'est pour cela que plusieurs auteurs veulent reconnaître la cité dont nous parlons dans *'Ir Mô'âb* de Num., XXII, 36, quoique toutes les versions aient rendu ces deux mots d'une manière indéfinie par πόλιν Μωάβ, *oppido Moabitarum*, « une ville de Moab. » C'est à tort que les Septante ont, dans trois endroits, Deut., II, 9, 18, 29, traduit *'Ar* par Ἀροήρ, *Aroer :* ce sont deux villes distinctes; la première, en effet, fut donnée en héritage « aux fils de Loth », c'est-à-dire aux Moabites, dont les Israélites devaient, par ordre de Dieu, respecter le territoire, Deut., II, 9, tandis que la seconde, située au delà de l'Arnon, faisait partie de la tribu de Ruben. Jos., XIII, 9, 16; Deut., II, 36.

Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Ar était connue sous le nom d'Ἀρεόπολις ou de *Rabbath-Moab*, c'est-à-dire « Moab la grande ». *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 276, au mot Μωάβ; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 909; *Comment. in Isaiam*, XV, 1, t. XXIV, col. 167. Dans ce dernier passage, le saint docteur explique Ἀρεόπολις par l'hébreu *'Ar* et le grec πόλις, rejetant l'étymologie adoptée par la plupart de ses contemporains, Ἄρεος πόλις, « ville de Mars. » Sans parler de la philologie, qui pourrait trouver à redire à cette explication, M. de Saulcy prétend que la numismatique lui donne tort; car, sur différentes monnaies romaines appartenant à cette ville (fig. 199), on voit l'image d'une « divinité guerrière, casquée et cuirassée, tenant une épée de la main droite, et, de la gauche, une lance et un bouclier rond; c'est évidemment Mars ou Arès ». *Numismatique de la Terre Sainte*, Paris, 1874, p. 355. Étienne de Byzance, dans ses *Ethniques*, Leyde, 1694, p. 651, nous apprend également qu'Aréopolis n'est autre chose que Ῥαβάθμωμα, probablement Ῥαβαθμωβα, comme sur les monnaies, c'est-à-dire Rabbath-Moab.

Théodoret, dans son *Commentaire sur Isaïe*, XV et XXIX, t. LXXXI, col. 341 et 376, dit qu'Ariel, Ἀριήλ, aurait été aussi le nom d'Aréopolis. Eusèbe, *Onomasticon*, p. 228, rapportant cette même opinion, ajoute que, de son temps, les habitants de la ville appelaient encore leur divinité *Ariel*, et c'est peut-être pour défendre son temple qu'ils montrèrent ce furieux acharnement dont parle Sozomène. *H. E.*, VII, 15, t. LXVII, col. 1457. Enfin Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 577, pense que de là vient le nom de la contrée appelée Ἀρηιλῖτις, *Aréilitide* ou *Ariélitide* par saint Épiphane, *Adv. hær.*, I, t. XLI, col. 261.

II. *Identification.* — Une tradition, remontant au moins jusqu'au IV[e] siècle, regarde donc comme identiques Ar-Moab, Aréopolis et Rabbath-Moab. C'est pour cela qu'un grand nombre d'auteurs ont reconnu cette antique cité dans les ruines actuelles d'*Er-Rabbah*, à l'est de la mer Morte, à peu près à moitié route entre Kérak et l'Arnon. Cf. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., Ber-

lin, 1854, t. I, p. 411 ; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 166 ; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* 1859, p. 287 ; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 12, etc. Suivant Aboulféda, *Géographie,* texte arabe publié par MM. Reinaud et le baron Mac Guckin de Slane, Paris, 1840, p. 247, Er-Rabbah a succédé à « une ville capitale très ancienne », qu'il nomme *Mâb,* et dont « la mention est célèbre dans l'histoire des Israélites ». Mâb rappelle évidemment l'hébreu מוֹאָב et la Μωαβ de l'*Onomasticon,* p. 276, « ville de l'Arabie, qui est maintenant *Aréopolis;* le pays s'appelle aussi Moab, mais la ville a comme nom propre *Rabbath-Moab.* »

Plusieurs exégètes cependant n'admettent pas l'identité d'*Ar* ou Aréopolis et d'*Er-Rabbah.* Dietrich l'a combattue dans Merx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.,* t. I, p. 320 et suiv. Ses arguments sont ainsi résumés par Franz Delitzsch, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, das Buch Jesaia,* Leipzig, 1889, p. 220 : « 1° L'Ancien Testament et les versions ne connaissent aucune Rabbah moabite; c'est Eusèbe qui la mentionne le premier, et elle semble, après la ruine d'Ar par le tremblement de terre dont parle saint Jérôme, être devenue la capitale du pays et avoir reçu, avec le nom de *Rabbath Moab,* celui d'Ἀρεόπολις. — 2° Ar était située sur les bords de l'Arnon, tandis que les ruines de Rabbah se trouvent à six heures au sud du torrent, non pas à la frontière nord, mais au milieu même de Moab. Le récit de Num., XXI, 28, rend vraisemblable la position d'Ar au confluent du *Ledjoum* et du *Modjib,* peut-être (au moins les fortifications placées « sur les hauteurs de l'Arnon ») aux ruines actuelles d'*Oumm er-Reçâs,* au sud-est (?) du même confluent. »

Il est vrai que l'Ancien Testament et les versions ne parlent



199. — Monnaie d'Ar-Moab.

Tête laurée de Septime-Sévère. ΑΣ ΣΕΟΥΗΡΩ.— ℟. ΡΑΒΒΑΘ ΜΩΒΑ. Divinité guerrière de face, casquée et cuirassée, tenant une épée de la main droite, et de la gauche une lance et un bouclier. A droite et à gauche, dans le champ, un autel allumé en forme de colonnette.

d'aucune Rabbath de Moab; mais, bien avant Eusèbe et saint Jérôme, on connaissait une ville dont les monnaies d'Antonin, de Septime-Sévère et de Caracalla nous ont conservé le nom de ΡΑΒΒΑΘ ΜΩΒΑ (fig. 199); cf. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* p. 355-358. La *Notitia dignitatum imperii,* après avoir mentionné la *cohors tertia Alpinorum* auprès de l'Arnon, nous montre la ville d'*Aréopolis* occupée par les *Equites Mauri Illyriciani.* Cf. Reland, *Palæstina,* p. 579. Dire d'ailleurs que, Ar une fois détruite, Rabbath a hérité de son importance comme capitale avec un nom nouveau, est une assertion gratuite. L'opinion des contradicteurs de saint Jérôme est basée principalement sur cette croyance que « Ar était située sur les bords de l'Arnon ». Les preuves ne sont pas convaincantes. Un chant tiré « du livre des Guerres du Seigneur », Num., XXI, 15, semble placer Ar « sur la frontière de Moab »; mais, outre l'obscurité du texte, ne peut-on pas dire avec H. B. Tristram, *The Land of Moab,* Londres, 1874, p. 110, que, « comme il n'y a pas trace d'une cité importante entre *Er-Rabbah* et l'Arnon, il est aisé de comprendre pourquoi, dans ce passage, Ar est regardée comme étant à la frontière septentrionale. » On l'assimile ensuite à « la ville qui est au milieu du torrent », c'est-à-dire de la vallée arrosée par le torrent d'Arnon, Jos., XIII, 9, 16; Deut., II, 36; mais 1° toutes les versions ont ici rendu *hâ'ir* (avec l'article) par le nom commun *civitas, urbs, oppidum,* « ville; » 2° cette ville de la vallée, citée avec Aroer comme limite méridionale des possessions israélites au delà du Jourdain, semble avoir appartenu, aussi bien qu'Aroer (dont elle est distincte d'après le texte hébreu) aux enfants d'Israël, tandis que Dieu avait exclu Ar-Moab de leurs conquêtes. Quant à *'Ir Mô'âb,* Num., XXII, 36, dans laquelle plusieurs auteurs reconnaissent la grande cité moabite, nous dirons également que toutes les versions ont traduit *'Ir* par le nom commun et que l'absence de l'article en hébreu laisse au mot son sens indéfini.

D'un autre côté, *Oumm er-Reçâs,* où l'on voudrait voir l'emplacement d'Ar, se trouve, non pas au sud-est, mais bien au nord-est de l'Arnon, et est ainsi complètement à l'opposé de cette dernière. Aussi quelques-uns préfèrent *Mouhâtet el-Hadj,* un peu au-dessous de l'embouchure de l'*Ouadi Enkeiléh* dans l'*Ouadi Modjib;* mais ces ruines paraissent peu importantes pour une ancienne capitale de Moab. Nous croyons donc devoir maintenir le site traditionnel d'*Er-Rabbah.*

III. *Description.* — Er-Rabbah est située à l'est de la mer Morte, en face de la presqu'île d'*El-Liçân,* sur la grande route qui conduit de Kérak vers *Dhibân* (Dibon) et *Hesbân* (Hésébon) au nord. Plusieurs monticules, couverts d'herbe, semblent cacher les débris d'importantes constructions et payeraient sans doute amplement, par de curieuses découvertes, les recherches de l'explorateur (fig. 200). Parmi les ruines on remarque surtout une belle porte romaine qu'un tremblement de terre a disloquée. L'arcade principale s'est écroulée; mais, à droite et à gauche, subsistent encore, parfaitement intactes, de petites arcatures latérales qui sont murées et n'ont dû être que des fausses portes. Au-dessus de la petite porte de droite, les pierres de taille, secouées par le tremblement de terre, ont glissé les unes sur les autres, de sorte qu'elles ont l'air suspendues et prêtes à crouler au moindre choc. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1852, t. I, p. 347; atlas, planche XX. En deçà, quelques fûts de colonnes sont encore debout; mais, hormis quelques tronçons et chapiteaux gisant épars sur le terrain, il semble que cet emplacement n'ait jamais été couvert de constructions, et qu'il devait être une sorte de place publique. De riches fragments analogues forment une véritable bordure à droite de la route qui conduit à ce point.

Un peu au sud de la porte romaine se trouvent deux citernes carrées : la première, à cinquante mètres du chemin, est de dimension ordinaire; la seconde, plus loin et à cent mètres sur la droite, est trois fois plus grande. Les décombres qui les entourent au loin montrent que tout un quartier de la ville a dû exister de ce côté.

A deux cents mètres à gauche est une enceinte carrée, dont les murs ont encore près de deux mètres de hauteur, et qui fut très probablement jadis le parvis d'un temple. Cette enceinte, ouverte au nord, est pavée de blocs équarris de lave noire. Dans les décombres se rencontrent fréquemment des blocs de lave travaillés, et qui appartiennent à une civilisation antérieure à la venue des Romains. L'un d'eux est un fragment de chambranle de porte ou de fenêtre, garni de moulures et d'un fleuron à l'angle. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* p. 348, atlas, pl. L. Ce fleuron, dit M. Perrot, « rappelle celui d'où s'élance la plante sacrée dans les bas-reliefs assyriens; il fait songer aussi à cette espèce de fleur qui surmonte parfois la tiare des génies, » *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1887, t. IV, p. 397, fig. 209. Le

fragment, rapporté par M. de Saulcy, est conservé au musée du Louvre, salle judaïque; cf. A. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine,* Paris, 1879, p. 13-14. Les environs de la ville sont eux-mêmes remplis de ruines et de décombres qui attestent l'importance de la cité antique. En somme, si Er-Rabbah porte les marques de l'époque romaine, elle renferme



200. — Ar-Moab. D'après le duc de Luynes.

aussi d'abondantes traces d'une période antérieure. Cf. Tristram, *The land of Moab*, p. 110-111.

L'histoire d'Ar, au point de vue biblique, se confond avec celle du pays de Moab, dont elle est du reste le représentant en plus d'un endroit, Deut., II, 9; Is., XV, 1; mais, en dehors de cela, elle ne présente aucun fait saillant. Aréopolis fut comprise dans la « troisième Palestine » (Étienne de Byzance, *Ethnic.*, p. 651), et fut le siège d'un évêché. Saint Jérôme nous apprend qu'elle fut en partie renversée par un tremblement de terre, *Comment. in Isaiam*, t. XXIV, col. 168; ce qui, d'après certains calculs basés sur les écrits d'Ammien Marcellin, serait arrivé sous le consulat de Valentinien et de Valens, dans l'année 365 après J.-C., ou plutôt, suivant d'autres supputations, l'an 344. Voir la note *c* au passage cité de saint Jérôme. A. LEGENDRE.

ARA (hébreu : *'Arâ'; c*'est probablement le même mot que *'ărî*, « lion; » Septante : Ἀρά), troisième fils de Jéther, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38.

ARA (hébreu : *Hârâ'*; omis par les Septante), contrée où Théglathphalasar, roi d'Assyrie, déporta les tribus transjordaniennes de Ruben, de Gad et de Manassé. I Par., V, 26. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Le silence des Septante et de la Peschito a fait supposer à quelques auteurs que ce nom aurait été interpolé après la composition de ces versions; mais ce silence ne saurait l'emporter sur l'autorité des manuscrits hébreux et de la Vulgate. Il n'en est pas moins difficile cependant de déterminer l'origine du mot, sa signification, aussi bien que le pays auquel il correspond. Les principales opinions émises à ce sujet sont les suivantes.

Bochart, *Phaleg,* III, 14, Caen, 1646, p. 220, s'appuyant, d'un côté, sur les passages parallèles de IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, dont nous parlerons tout à l'heure, et, de l'autre, sur la ressemblance onomastique, reconnaît dans *Hara* soit une partie de la Médie, soit la Médie elle-même, que Pausanias appelle Ἀρία, et dont les habitants sont nommés Ἄριοι par Hérodote, VII, 62. Ce serait ainsi l'ancienne *Aria,* l'Ἀρεία de Ptolémée, VI, 17, et de Strabon, XI, 516, située entre le pays des Parthes et l'Indus, et que rappelle aujourd'hui la ville d'*Hérât,* dans le Khoraçan oriental. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. I, p. 464, au mot *Hara.* Cette assimilation ne peut se soutenir, car *Aria* et *Hara* ont une origine et une signification complètement différentes : Aria se rapporte à la grande famille des peuples *aryens,* dont le nom sanscrit *ârya* signifie « noble, de bonne famille ». Cf. Max Müller, *La science du langage,* Paris, 1876, p. 287. Bochart est, comme nous le verrons, plus près de la vérité, quand il rapproche *Hara* de la racine hébraïque signifiant « montagne, pays montagneux ». Cf. l'arabe *El-Djébâl.*

George Rawlinson, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 754, au mot *Hara,* propose de l'identifier avec *Haran,* la ville de Mésopotamie où vint Abraham après avoir quitté Ur de Chaldée. Dans les Paralipomènes, dit-il, les noms diffèrent souvent de ceux que l'Écriture emploie ailleurs, parce qu'ils représentent une forme plus récente; et ainsi *Hara* pourrait correspondre à *Carrhæ,* qui, comme nous l'apprennent Strabon et Ptolémée, désignait chez les Grecs la ville de Haran. Nous pouvons supposer alors que, dans la pensée de l'auteur des Paralipomènes, une partie des Israélites avait été transportée à Haran sur le Bélik, tandis que le plus grand nombre avait été envoyé vers le *Chabour.* Cette opinion, conforme, à la rigueur, au récit biblique, puisque bon nombre d'auteurs placent Hala, Habor et Gozan dans cette contrée de la Mésopotamie, se heurte à une difficulté philologique, la différence radicale qui existe entre *Hârâ',* הָרָא, et *Hârân,* חָרָן, par l'aspiration initiale et la lettre finale.

La solution la plus juste nous paraît être la suivante. L'auteur des Paralipomènes s'est sans doute servi des passages parallèles, IV Reg., XV, 19, 29, et XVII, 6; XVIII, 11. Or le livre des Rois indique comme lieu de déportation « Hala, Habor, le fleuve de Gozan et les *villes de Médie* », IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, tandis que celui des Paralipomènes mentionne « Hala (Vulgate : *Lahela*), Habor, *Ara,* et le fleuve de Gozan ». I Par., V, 26. N'est-on pas, d'après cela, porté à croire qu'il y a eu interversion dans le second récit, et qu'*Ara* correspond aux *villes de Médie* du premier? Mais encore quelle relation y a-t-il entre les noms? On peut trouver la réponse dans cette conjecture très vraisemblable : au lieu de *'Ârê Mâdâi,* עָרֵי מָדַי, « les villes de Médie, » les Septante ont lu, dans les deux endroits, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, *Hârê Mâdâi,* הָרֵי מָדַי, « les montagnes des Mèdes, » ὄρη Μήδων. Était-ce là la leçon primitive du livre des Rois? c'est possible. *Hara* des Paralipomènes serait donc simplement la forme araméenne de l'hébreu *Har,* et le nom vulgaire des montagnes de Médie, reproduit par l'arabe *El-Djébâl,* « les montagnes, » qui est plus particulièrement employé, dans la géographie

musulmane, pour désigner la partie montagneuse de l'Irak persan, l'ancienne Médie. Ce nom d'*Hara* peut même provenir des Juifs exilés dans ce pays, et l'auteur sacré peut l'avoir trouvé dans les sources particulières dont il s'est servi. Cf. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Chronik,* Leipzig, 1870, p. 80. Telle est en substance l'opinion de Schrader dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 570, au mot *Hara;* de Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 392.

Le livre de Tobie, I, 16, confirmé par les monuments assyriens, nous apprend aussi qu'un certain nombre de captifs s'établirent en Médie. « Les Mèdes, dit M. Vigouroux, avaient envahi les pays situés à l'ouest de Rhagæ et s'y étaient solidement établis dans les temps qui précédèrent l'avènement de Théglathphalasar, le vainqueur d'Israël. Ce voisinage inquiéta les Assyriens. Théglathphalasar porta ses armes dans la direction du Zagrus dès la seconde année de son règne; il parcourut victorieusement la Médie dans toute son étendue, et ses succès furent tels, qu'il n'eut pas besoin d'y recommencer ses expéditions pendant tout le reste de ses jours. » *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 154. Ce roi d'Assyrie, qui le premier pratiqua sur une large échelle la politique barbare de transplanter dans d'autres contrées les populations vaincues, put donc déporter dans le pays lointain des Mèdes les enfants d'Israël, comme le fit également Sargon, son second successeur, le vainqueur de Samarie. Voir MÉDIE. A. LEGENDRE.

ARAAS (hébreu : *Ḥarhas;* Septante : Ἀράς), père de Thécua et ancêtre de Sellum, l'époux de Holda, prophétesse du temps de Josias. IV Rois, XXII, 14. Dans II Par., XXXIV, 22, il est appelé HASRA (hébreu : *ḥasrah,* « indigène »).

ARAB (hébreu : *'Ărâb;* Septante : Αἰρέμ), Jos., XV, 52; ville de la tribu de Juda. La Vulgate écrit Arbi dans II Reg., XXIII, 35. C'est la première ville du second groupe appartenant au district montagneux. Jos., XV, 52-54. Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 894, signale à propos d' « Éreb, dans la tribu de Juda..., un bourg du Daroma, c'est-à-dire de la région méridionale, qui s'appelle Érémiththa », Héromith suivant d'autres éditions, Ἐρεμινθά dans l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 254. C. R. Conder écrivait de Yutta, le 5 novembre 1874 : « A l'est d'Hébron, un site très ancien a été découvert par le caporal Armstrong, et est connu sous le nom de *Khirbet el-'Arabiyéh* (la ruine arabe). On y remarque plusieurs puits et citernes, et il est situé près d'une des routes principales. A cette identification on peut objecter que l'*aleph* hébreu est ici représenté par l'*aïn* arabe ; mais nous avons un exemple notable d'un changement absolument identique dans le nom d'Ascalon (hébreu : *'Asqelôn*), maintenant 'Askelân, et le changement est ici d'autant plus naturel, qu'il donne un sens au mot dans le langage moderne des Arabes. » *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1875, p. 14. Plus tard cependant le même explorateur plaça Arab un peu plus bas, au village actuel d'*Er-Rabîyéh,* au sud-ouest d'Hébron. *Quarterly Statement,* 1881, p. 50, et *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 403. Les auteurs de la nouvelle carte anglaise, Londres, 1890, feuille 14, ont maintenu cette identification. Cf. *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 12. Elle semble plus conforme à l'énumération de Josué, XV, 52, dans laquelle Arab se trouve près de Ruma, hébreu *Dûmâh,* qu'on identifie généralement avec *Khirbet Daouméh.* Voir la carte de la tribu de JUDA. Cette ville était la patrie d'un des héros de David nommé Pharai. II Reg., XXIII, 35. Voir ARBI. A. LEGENDRE.

ARABA, ARBATHITE (hébreu : *hâ'arbâtî;* Septante : ὁ Βαρδιαμίτης, II Reg., XXIII, 31 ; ὁ Γαραβαιθί, I Par., XI, 32), c'est-à-dire « natif d'Arabah », s'applique à Abialbon, un des héros (*gibbôrîm*) de David. II Reg., XXIII, 31; I Par., XI, 32. Arabah est une ville de la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 22, sur la frontière nord-est de Juda, Jos., XV, 6, appelée Beth Araba, mais nommée aussi simplement Arabah. Cf. Jos., XV, 6, et XVIII, 18. Voir BETH ARABA. A. LEGENDRE.

ARABAH (hébreu : *hâ'Arâbâh,* avec l'article, Deut., II, 8; III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; VIII, 14; XI, 2, 16; XII, 1, 3; XVIII, 18; II Reg., IV, 7; IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7; Ezech., XLVII, 8; *hâ'Ărâbâtah,* avec *hé* local, Jos., XVIII, 18; — Septante : Ἄραβα, Deut., II, 8; III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; XI, 2; XII, 1, 3; IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7; Ἀραβία, Ezech., XLVII, 8; Βαιθάραβα, Jos., XVIII, 18; πρὸς δυσμαῖς, Jos., XI, 16; κατὰ δυσμάς, II Reg., IV, 7; — Vulgate : *campestria,* Deut., II, 8; IV Reg., XXV, 4; Jos., XVIII, 18; *planities,* Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XVIII, 18; *plana deserti,* Ezech., XLVII, 8; *solitudo,* Jos., XII, 1, 3; *desertum,* Jos., VIII, 14; II Reg., IV, 7; Jer., XXXIX, 4; *eremus,* Jer., LII, 7), nom donné, dans le texte hébreu, à la vallée profonde qui s'étend du lac de Tibériade à la mer Morte, et de la mer Morte au golfe Élanitique.

I. *Nom et signification.* — 1° Dans l'Écriture. Ce nom ne se trouve, dans la Vulgate, que sous la forme composée de *Beth Araba,* hébreu : *Bêṭ-hâ'Arâbâh,* « la maison de l'Arabah ; » Septante : Βαιθάραβα, ville de la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 22, sur la frontière nord-est de Juda, Jos., XV, 6; mais, dans l'hébreu, il se rencontre assez fréquemment, tantôt avec un sens général, tantôt avec un sens restreint.

Plusieurs écrivains sacrés de l'Ancien Testament, principalement les poètes et les prophètes, emploient le mot *'ărâbâh* avec l'idée générale de « région déserte, stérile, inhabitable ». Cf. Job, XXXIX, 6; Is., XXXIII, 9; XXXV, 1; XL, 3; LI, 3; Jer., II, 6; XVII, 6; L, 12; LI, 43. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 1066, le rattache à la racine *'ârab* ou *'ârêb,* « être stérile, aride. » Les Septante le rendent de différentes manières : ἄβατος, « inaccessible, » Jer., L, 12; LI, 43; ἔρημος, « désert, » Job, XXXIX, 6; Is., XXXV, 1; LI, 3; Jer., XVII, 6; ἕλη, « terrain bas, » Is., XXXIII, 9; ἄπειρος (γῆ), « (terre) inculte, » Jer., II, 6; γῆ διψῶσα, « terre altérée, » Is., XXXV, 6. La Vulgate met de même, tantôt *desertum,* Is., XXXIII, 9; XLI, 19; Jer., XVII, 6; LI, 43; tantôt *solitudo,* Job, XXXIX, 6; Is., XXXV, 1; XL, 3; XXXV, 6; tantôt *inhabitabilis* (*terra*), Jer., II, 6.

Mais, avec l'article défini, *hâ'Ărâbâh* possède, notamment dans les livres historiques, comme le Deutéronome, Josué et les Rois, un sens local bien déterminé. Il indique une contrée parfaitement connue des habitants de la Palestine, c'est-à-dire cette dépression si remarquable qui s'étend des pentes méridionales de l'Hermon au golfe d'Akabah, par la vallée du Jourdain, la mer Morte et l'ouadi Arabah, qui en conserve encore le nom. Il suffit, en effet, d'un coup d'œil sur les principaux passages des livres que nous venons de citer, pour constater que ce mot, au temps de la conquête et de la monarchie, s'appliquait à la vallée dans toute sa longueur, aussi bien dans sa partie septentrionale que dans sa partie méridionale. Ainsi : 1° la région appelée plus spécialement aujourd'hui *El-Ghôr,* et qui va du lac de Génésareth à la mer Morte, est clairement indiquée dans Deut., IV, 49; Jos., XI, 2; XII, 1, 3. — 2° Dans Jos., VIII, 14; XVIII, 18; II Reg., II, 29; IV, 7; IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7, il s'agit de la plaine du Jourdain qui se trouve au nord de la mer Morte, et, avec ce sens, ces différents passages, embarrassants pour certains commentateurs, deviennent facilement intelligibles. — 3° L'Arabah, Jos., XI, 16; XII, 8, compte parmi les grandes divisions de la Palestine, et est ainsi distinguée de « la montagne », *har;* de « la plaine », *šefêlâh;* du « midi », *hannégéb;* de « la plaine du Liban ou de Cœlésyrie », *biq'aṭ hallebânôn.* — 4° La mer Morte, occu-

pant le point le plus profond de la vallée, portait, en raison de cette particularité, qui n'avait pu échapper aux Hébreux, le nom de *yâm hâ'Ărâbâh,* « mer de l'Arabah, » Deut., III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; XII, 3; IV Reg., XIV, 25, en même temps que celui de *yâm hammélah,* « mer de sel. » Jos., III, 16. — 5° Enfin le début du Deutéronome, I, 1; II, 8, nous transporte dans la partie méridionale, entre le lac Asphaltite et la mer Rouge. Ajoutons à cela le pluriel *'Arbôt,* qui, souvent uni à *Mô'âb,* Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12; XXXIII, 48, 49; XXXV, 1; XXXVI, 13; Deut., XXXIV, 1, 8; Jos., XIII, 32, et à *Yeriḥô,* « Jéricho, » Jos., IV, 13; V, 10; IV Reg., XXV, 5; Jer., XXXIX, 5; LII, 8, désigne certainement la plaine qui, d'un côté, vers l'ouest, avoisine cette dernière ville, et de l'autre, vers l'est, touche au pays de Moab. *'Arbôt Mo'âb* est toujours distingué de *Śedêh Mô'âb,* ou les hauts plateaux cultivés qui se déroulent à l'orient.

Ce second sens dérive du premier. Le fond de cette grande vallée, plat et uni entre deux rangées de hauteurs latérales, ressemble à une plaine étroite, longue et souvent aride. L'ensemble de cette région extraordinaire mérite bien le nom de « désert » ou « solitude », attribué par les Hébreux à toute contrée plus ou moins dépourvue de villes ou d'habitations. La partie inférieure le portait à plus juste titre, et l'a conservé jusqu'à nos jours; mais la partie supérieure elle-même pouvait le recevoir. Très peu de villes se sont formées dans la vallée du Jourdain, que l'extrême chaleur rend presque inhabitable; et aujourd'hui encore à peine y trouve-t-on quelques chétifs villages sur la pente extrême des montagnes qui la bordent.

2° Dans les versions. La signification restreinte que nous venons de donner, avec l'Écriture, au mot *'Ărâbâh,* semble avoir échappé à plusieurs des anciennes versions et aux commentateurs anciens. La Vulgate, comme on peut le voir par l'énumération des textes cités au commencement de cet article, le rend indistinctement par *campestria, planities, solitudo, desertum,* tous mots qui lui servent de même pour exprimer les termes hébreux : *Misôr, Biq'âh, Midbâr, Šefêlâh, Yesimôn.* On peut voir, pour la distinction de ces termes, Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, Appendix, p. 484-488. Les Targums mettent partout *Mêšra',* correspondant à l'hébreu *Misôr,* excepté Jos., XVIII, 18, où le texte est strictement reproduit par *Gharabatha.* Aquila, même avec sa littéralité excessive, emploie, au lieu du nom propre, son expression favorite ἡ ὁμαλή, « la plaine ». Pour les Septante, on se demande si c'est avec intention qu'ils ont, dans plusieurs endroits, traduit par Ἄραβα et Ἀραβώθ, ou s'ils n'ont point plutôt cédé à leur habitude de transcrire littéralement les mots qu'ils ne comprenaient point, comme IV Reg., II, 14, ἀφφώ; III, 4, νωκήδ; IV, 39, ἀριώθ, etc. Cf. Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 87, note *e.* Nous croyons que les traducteurs grecs ont bien saisi la portée de ce mot. En effet, ils ont mis Ἄραβα et Ἀραβώθ dans la plupart des passages mentionnés, et au lieu de reproduire, dans les autres, l'expression générale ἔρημος, ἄβατος ou ἕλη, ils ont toujours traduit par πρὸς δυσμαῖς, κατὰ δυσμάς, ἐπὶ δυσμῶν, « à l'occident, » ce qui prouve simplement une lecture fautive, *ma'ărâbâh* (de *ma'ărâb,* « contrée occidentale, » avec *hé* local) pour *bâ'ărâbâh,* « dans l'Arabah, » rien n'étant plus facile que la confusion entre le ב, *beth,* et le מ, *mem.* Dans certains cas même, ils ont accentué l'idée en mettant l'article, τὴν Ἄραβα, Deut., II, 8; IV, 49; IV Reg., XXV, 4, ou τὴν γῆν Ἄραβα, Jos., XII, 1. La version syriaque donne *'Araba* dans tout le Deutéronome, puis le nom général de « plaine » dans les autres livres. La version arabe emploie quatre fois le nom spécial d'*El-Ghôr,* الغور, Deut., I, 7; III, 17; IV, 49; XI, 30.

3° Dans les historiens et les géographes. Josèphe appelle la vallée du Jourdain μέγα πεδίον, *Ant. jud.,* IV, VI, 1, etc., dénomination qu'il applique également à la plaine d'Esdrelon, *Bell. jud.,* IV, I, 8. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, Αὐλών, *Aulon,* désignait cette « grande vallée dont l'immense longueur se déroule entre deux chaînes de montagnes parallèles, qui, commençant au Liban, vont jusqu'au désert de Pharan. L'Aulon renferme les villes illustres de Scythopolis, Tibériade et Jéricho. » *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 214; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 866. Au mot grec Αὐλών, « fossé, dépression, » correspond le nom d'*El-Ghôr* (*gh* = *r* grasseyé), donné à la plaine du Jourdain par les écrivains arabes, Édrisi, édit. Jaubert, p. 337, 338; Aboulféda, *Géographie,* texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron Mac Guckin de Slane, Paris, 1840, p. 243, 245, etc., et que Freytag, *Lexicon arabico-latinum,* 4 in-4°, Halle, 1835, t. III, p. 301, rattache à la racine غار, avec la signification de *terra depressa* « terre basse, abaissée ». Aboulféda même, *Tabulæ Syriæ,* édit. Köhler, Leipzig, 1766, p. 8, 9, suivant Robinson, donne au mot *Ghôr* toute l'extension de l'hébreu *'Ărâbâh,* et l'applique à la vallée dans toute sa longueur. Cf. *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 186. Ce mot néanmoins a été restreint à la partie septentrionale, comme l'antique dénomination hébraïque à la partie méridionale. Pour l'ensemble et l'examen de ces données historiques et géographiques, voir Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata,* Utrecht, 1714, t. I, p. 359-366.

II. *Description.* — 1° L'Arabah dans toute son étendue. Outre sa célébrité historique, cette vallée présente un des phénomènes géologiques les plus étonnants. Elle court, dans une longueur d'au moins 440 kilomètres, depuis les pentes méridionales du grand Hermon, au nord, jusqu'au golfe d'Akabah, sur la mer Rouge, au sud. Partant, si l'on veut, de la source la plus élevée du Jourdain, le *Nahr el-Hasbany,* à 563 mètres au-dessus de la Méditerranée, elle descend jusqu'à la profondeur de 392 mètres au-dessous, à l'embouchure du fleuve dans la mer Morte. C'est donc une différence de 955 mètres entre son point de départ et son niveau le plus bas; et une pareille dépression est la plus forte qui existe sur la surface du globe. De l'extrémité méridionale du lac Asphaltite, elle se relève insensiblement jusqu'à 240 mètres au-dessus de la Méditerranée. C'est, en effet, à 110 kilomètres environ au sud de la mer Morte, et à 71 kilomètres au nord du golfe Élanitique, que se trouve la ligne de partage des eaux : tous les torrents se dirigent, vers le nord, dans la mer Morte, et, vers le sud, ils vont se jeter dans le golfe Élanitique. Ainsi, pendant 250 kilomètres, la vallée d'Arabah s'abaisse de 955 mètres, pour se relever ensuite de 632 mètres, et s'abaisser de nouveau de 240 mètres. Nous ne dirons rien du Ghôr ou de la partie supérieure, renvoyant pour les détails à l'article JOURDAIN; mais nous décrirons comme il convient la partie inférieure, qui nous a conservé le nom même employé par l'Écriture.

2° L'Arabah actuel ou *Ouadi el-Arabah.* Si, de l'Hermon à la mer Morte, la vallée descend, par une ligne directe, du nord au sud, elle fléchit du nord-nord-est au sud-sud-ouest, à partir de la mer Morte jusqu'au golfe d'Akabah. Elle garde néanmoins la raideur et l'aspect général du Ghôr, encaissée comme lui entre deux rangées de hauteurs d'une élévation inégale, trait caractéristique de toute la région. Les montagnes qui la ferment des deux côtés sont la continuation de celles qui bordent la plaine du Jourdain, mais avec un caractère plus grandiose et plus désolé. Celles de l'est sont beaucoup plus élevées et plus abruptes que celles de l'ouest. Voir la carte, fig. 201.

L'escarpement occidental et le plateau qu'il termine sont de formation calcaire : c'est le prolongement des terrasses de Judée, venant, vers le sud, aboutir au *Djebel et-Tih,* qui couvre l'entrée de la péninsule sinaïtique. Après les vallées fertiles, les cantons verdoyants et les plaines stériles qui se succèdent en descendant d'Hébron,

on ne trouve plus, dans la partie méridionale et centrale, que des plaines ondulées, absolument nues, plutôt pierreuses que sablonneuses : tristes solitudes qui ont reçu des Arabes le nom de *Tih* ou désert de « l'Égarement », en souvenir des longues pérégrinations qu'y firent les Hébreux. Ce plateau, qui domine de cinq ou six cents



201. — Carte de l'Ouadi el-Arabah.

mètres la vallée d'Arabah, donne passage à un système d'ouadis incliné au nord-est, avec deux issues principales, l'*Ouadi Fikréh* et l'*Ouadi Djéraféh*. Ces torrents sont à sec la plus grande partie de l'année; mais les pluies d'hiver, quand elles sont fortes et prolongées, donnent par eux une fertilité passagère à quelques coins du désert.

La muraille orientale est formée par les monts de l'Idumée ou de Séir, lisière longue et étroite, dont le développement du nord au sud égale et suit le cours de l'Arabah, et dont la plus grande largeur ne dépasse guère trente-cinq kilomètres. C'est une chaîne de grès, de granit et de porphyre, où l'action des feux volcaniques a laissé de nombreuses traces, et que sillonnent d'innombrables ravins descendant vers l'Arabah, gorges sinueuses que la saison des pluies change en fougueux torrents. Outre ces courants temporaires, des sources entretiennent dans beaucoup d'endroits une fraîcheur permanente, et y permettent un peu de culture : de là le contraste qui existe avec l'aridité des déserts entre lesquels cette contrée montagneuse est interposée. A peu près vers le milieu, cette chaîne d'Édom est couronnée par la cime du mont Hor ou *Djébel Haroun,* qui, pareil à un cylindre terminé par un cône surbaissé, commande l'Ouadi Arabah comme le créneau isolé d'une immense muraille. En nous plaçant sur son sommet, qui domine la mer d'environ 1 328 mètres, rien n'est plus facile que de comprendre la structure géologique de l'Arabah. Au premier plan s'étend la terrasse de grès de Nubie qui forme le sommet du mont Hor; puis, à droite, les porphyres avec les filons de diverses variétés qui en sillonnent la masse. Sur ces porphyres viennent s'adosser les grès de Nubie, composés en grande partie de leurs éléments désagrégés. Au centre, la petite chaîne déchiquetée des poudingues tertiaires, supportée par les grès de Nubie; puis des îlots de porphyre disséminés à travers les terrains crétacés, et reconnaissables à leurs formes aiguës, ainsi qu'à leur ton sombre; à gauche, une montagne crétacée. Enfin, dans le fond, les alluvions et les sables de l'Ouadi Arabah forment une bande horizontale, à laquelle viennent se réunir celles des divers ouadis tributaires, et qui sépare le massif iduméen des collines crétacées qu'on voit former, à l'horizon, les plateaux du Tîh. Cf. duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* 3 in-4°, Paris, t. III, p. 323, planche IV; voir aussi une belle carte géologique de l'Ouadi el-Arabah, dans Edward Hull, *Memoir of the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts,* Londres, 1889, p. 138. Voir IDUMÉE.

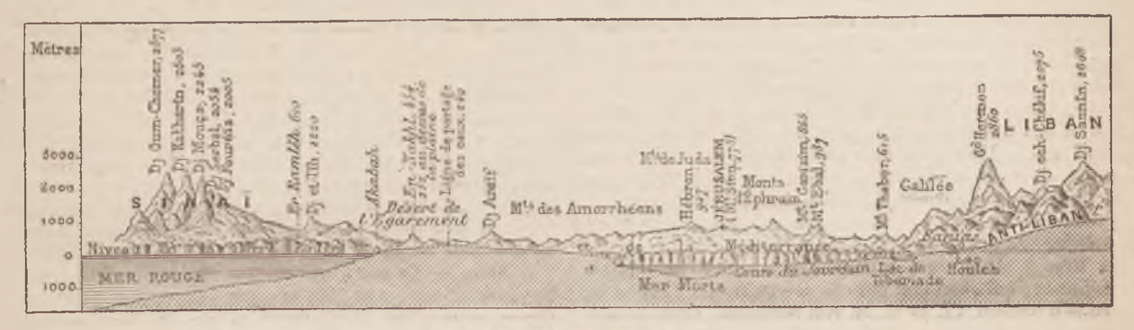
Entre ce double encaissement, la vallée d'Arabah se déroule ainsi comme un vaste sillon, dont la largeur, en moyenne de neuf à dix kilomètres, atteint presque le double vers le centre. Montant peu à peu, nous l'avons dit, depuis l'hémicycle qui ferme la Sebkah, jusqu'à la hauteur de 240 mètres, elle descend ensuite au niveau de la mer, en se rétrécissant d'une manière continue; à partir de la ligne de partage des eaux, la chaîne occidentale se rapproche sensiblement des montagnes d'Édom. Le fond de cette immense tranchée n'est, aux deux extrémités, septentrionale et méridionale, que l'ancien dépôt des deux mers qu'elles touchent, de formation récente, post-pliocène ou pliocène. Dans l'intervalle se trouvent des bancs de sable, de gravier, de cailloux roulés et de marne, à travers lesquels émergent, de distance en distance, certaines roches calcaires. Tout le versant nord est occupé par l'*Ouadi el-Djeib,* qui contourne la lisière occidentale, et reçoit les nombreux affluents dont les lits, descendant des monts de l'Idumée, sillonnent la plaine dans la direction du sud-est au nord-ouest. Près de son débouché dans le Ghôr, l'Ouadi el-Djeib est bordé de falaises hautes de dix à quinze mètres, laissant entre elles un lit très uni d'environ cinq cents mètres, où les courants qui l'ont formé ont laissé la trace de leur passage et leur boue desséchée. Il conserve pendant plusieurs kilomètres cet escarpement, résultat de l'excavation des eaux; puis, au delà de l'*Ouadi Haseb,* les falaises s'abaissent de plus en plus pour disparaître complètement. A partir de l'*Ouadi Gharundel,* l'un des plus importants du massif oriental, les torrents, moins étendus, se dirigent vers le sud, amassant dans la plaine, en forme d'éventail, des dépôts de cailloux roulés.

En somme, l'Ouadi el-Arabah contraste singulièrement avec le Ghôr. Au lieu d'un fleuve dont les eaux abondantes et perpétuelles entretiennent une belle ligne de verdure, la vallée méridionale ne possède que des courants temporaires, insuffisants pour féconder le sol. Quelques chétives sources, espacées à d'assez grandes distances, nourrissent à peine quelques arbres, et n'offrent

même pas au voyageur les ressources dont il a besoin. En allant du nord au sud, on trouve l'*Aïn Ghuwiréh,* d'un demi-mètre de diamètre; son eau, fraîche et sensiblement sulfureuse, sort, au milieu des roseaux, d'un terrain sablonneux, parsemé de mimosas. Plus bas, l'*Aïn Gharundel,* à deux cents mètres environ de l'Ouadi du même nom, perd ses eaux dans le sable : néanmoins deux grands palmiers et quatre ou cinq petits qui l'ombragent, aussi bien que les joncs qui croissent à l'entour, semblent prouver qu'elle ne tarit jamais absolument. Enfin, plus bas encore, en amont d'un groupe de palmiers, de roseaux et de tamaris, et au pied d'un gradin calcaire de la chaîne iduméenne, est une fontaine dont l'ouverture est carrée, d'un mètre à peu près; elle entretient la fraîcheur et la végétation d'un fourré de verdure, et s'appelle *Aïn Thaabéh* ou *Tâbâ.* L'hiver, quelques bas-fonds sont transformés en lacs par l'eau des torrents.

3° L'Arabah et le lit du Jourdain. La formation de la mer Morte et le cours du Jourdain ont été longtemps l'objet d'un problème aussi intéressant que difficile. Voir MER MORTE, VALLÉE DE SIDDIM. Lorsque, en 1812, Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* in-4°, Londres, eut signalé la grande vallée d'Arabah, que nous venons de décrire, une hypothèse, en apparence très plausible, fit supposer qu'elle était l'ancien chenal par où le fleuve célèbre allait autrefois déverser ses eaux dans le golfe Élanitique. M. Léon de Laborde, en 1828, publiant son *Voyage de l'Arabie Pétrée,* in-f°, Paris, y joignit une carte sur laquelle il n'hésita pas à appeler l'ouadi Arabah *ancien cours du Jourdain.* D'après lui, comme d'après beaucoup d'autres savants, les eaux du fleuve, soudainement interrompues par la catastrophe qui bouleversa la Pentapole, avaient formé le lac Asphaltite. Cependant, dès 1835, des doutes très sérieux furent émis sur cette hypothèse par M. Letronne, *Journal des savants*, octobre 1835, p. 596, et par un explorateur, le capitaine Callier, *Journal des savants,* janvier 1836, p. 46 et suiv. Mais ce qui jeta un jour nouveau sur la question, ce fut la découverte faite, en 1837, de la grande dépression de la mer Morte au-dessous de la Méditerranée. Cette dépression, différemment estimée par les voyageurs, Schubert, de Bertou, Russeger, Symonds, Lynch, portée par eux de 435 à 390 mètres, a été fixée en 1864, par M. Vignes, à 392 mètres.

Cette même année 1837 vit s'accomplir une autre découverte non moins importante. M. de Bertou suivit dans toute sa longueur, depuis la mer Morte jusqu'au golfe d'Akabah, cette vallée, qu'aucun voyageur moderne n'avait encore parcourue dans son entier. Il constata au milieu de ce désert l'existence d'un double versant, dont la ligne de faîte est évaluée par lui à 160 mètres environ au-dessus de la Méditerranée, *Voyage depuis les sources du Jourdain jusqu'à la mer Rouge,* extrait du *Bulletin de la Société de géographie,* p. 16 et 53, avec deux cartes. L'exploration, reprise avec un très grand soin, en 1864, par M. le duc de Luynes et les membres de son expédition, reconnut cette ligne de partage des eaux; mais M. Vignes en évalue l'altitude à 240 mètres. « C'est, dit-il, le point le plus bas de la ligne. Vient ensuite une chaîne de collines qui se dirige vers le nord-nord-est. La plaine formée entre ces collines et les montagnes de l'est monte vers le nord jusqu'au point (B sur la carte) où se trouve une sorte de dos d'âne transversal et à pentes douces, qui unit les collines aux derniers contreforts des montagnes d'Édom. Ce point est élevé de 346 mètres au-dessus de la Méditerranée, et semble répondre à la description que donne M. de Bertou du lieu qu'il appelle *Es-Satéh* (le toit)... En résumé, la détermination de la ligne de partage des eaux de l'Arabah ne doit plus laisser aucun doute. C'est une ligne courbe dont la direction générale est du sud-ouest au nord-est, et qui est comprise entre 30° 08′ et 30° 14′ de latitude nord. A partir de cette ligne, vers le sud, tous les torrents ont une direction incontestable vers le golfe d'Akabah, tandis que, dans le nord, ils vont rejoindre le cours du Ouadi el-Djeib. » Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* t. II, p. 10-11.



202. — Profil du Sinaï au Liban.

L'énorme dépression de la mer Morte d'un côté, et de l'autre les deux versants anticlinaux de l'Arabah, condamnent donc l'hypothèse de l'ancien écoulement du Jourdain dans la mer Rouge, à moins cependant de recourir encore à une autre hypothèse, celle d'affaissements gigantesques. « Mais, dit M. Lartet, ces affaissements n'auraient pu se produire sans déranger fortement l'horizontalité des sédiments du fond de la vallée. C'est ce que l'étude stratigraphique de ces dépôts ne permet pas d'admettre... L'étude attentive de la structure du sol aux environs du partage des eaux de l'Arabah nous fait considérer cette ligne de faîte comme un barrage crétacé, séparant d'une façon complète les deux versants anticlinaux de ce désert. A cette altitude, les terrains crétacés ne sont plus recouverts que de leurs propres débris, et n'offrent aucune trace du passage d'un ancien cours d'eau se dirigeant vers la mer Rouge. » *Bulletin de la Société géologique de France,* 2e série, t. XXII, p. 431. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* t. I, p. 79-83; Ed. Hull, *Mount Seir,* p. 85.

III. *Histoire.* — La vallée d'Arabah, prise dans toute son étendue, est, nous l'avons dit, unique au monde au point de vue géologique; elle occupe aussi une place à part dans l'histoire du peuple de Dieu. Nous ne dirons rien des grands événements dont le Jourdain fut le témoin, depuis le jour où ses flots se séparèrent pour livrer passage aux Israélites marchant à la conquête de la Terre Promise, jusqu'à celui où ses eaux furent sanctifiées par le baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir JOURDAIN. Nous devons nous borner à rappeler ici les principaux faits de l'histoire sainte qui se rattachent à l'Arabah méridional.

Sur le point de quitter Cadès, Moïse, ne pouvant attaquer le pays de Chanaan par le sud, obligé en consé-

quence de prendre la route de l'est, envoya des messagers au roi d'Édom pour obtenir soit bénévolement, soit à prix d'argent, la permission de traverser son territoire. En effet, plusieurs des grandes vallées qui coupent les monts de Séir offraient une voie naturelle pour passer dans le pays de Moab. Comptant sans doute sur une réponse favorable à leur requête, faite au nom de l'amitié fraternelle, les chefs de l'armée israélite traversèrent la plaine d'Arabah et vinrent camper en face du mont Hor. C'est alors qu'Aaron fut, par ordre de Dieu, conduit sur ce sommet désormais célèbre, pour y subir le trépas mystérieux qui devait bientôt couronner aussi sur le mont Nébo la vie de Moïse lui-même. Seulement le grand prêtre, plus coupable que son frère, n'eut pas comme lui la consolation de contempler même de loin la Terre Promise : ses regards mourants n'eurent pour horizon que le désert sans fin, la longue et stérile vallée de l'Arabah et les montagnes d'Édom. Num., xx, 14-17, 22-30.

Cependant le roi des Iduméens ne voulut pas écouter la prière des enfants de Jacob. A l'annonce de leur approche, il réunit toutes ses troupes pour leur barrer le passage. Num., xx, 18-21. Force fut donc à ceux-ci de descendre vers le sud, afin de contourner les montagnes dont l'entrée leur était interdite, et de remonter ensuite par le nord-est jusqu'au pays de Moab. Mais ce nouveau et difficile voyage fit éclater une révolte. Le peuple, fatigué, murmura contre Dieu et Moïse : « Pourquoi, disait-il, nous avoir fait sortir de l'Égypte, pour que nous trouvions la mort dans un désert où nous manquons de pain et d'eau? » Num., xxi, 4-5. Le tableau que nous avons tracé explique ces plaintes des Hébreux. Dieu, pour les punir, les livra à la morsure brûlante de serpents et reptiles venimeux, qui abondent dans la presqu'île du Sinaï et la plaine d'Arabah. Cf. Dr G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland*, Erlangen, 1840, t. II, p. 406. C'est dans ce désert que Moïse éleva le serpent d'airain. Num., xxi, 6-9. La plupart des critiques supposent que les enfants d'Israël, arrivés vers le sud, prirent, pour effectuer leur passage vers la frontière orientale, l'*Ouadi el-Ithm*, qui contourne entièrement le massif de l'Idumée, en reliant l'Arabah à la route qui monte vers le pays des Moabites. M. le duc de Luynes fait des réserves à cette hypothèse, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. I, p. 269.

Après la conquête de l'Idumée par David, II Reg., VIII, 13-14; I Par., XVIII, 12-13, la grande vallée d'Arabah dut servir de route commerciale entre la Palestine et le golfe Élanitique, vers Asiongaber, dont Salomon fit une ville maritime du premier ordre. C'est dans cette ville que fut préparée la flotte du grand roi, et de là qu'elle partit pour Ophir, III Reg., IX, 26; là aussi que Josaphat équipa ses navires pour la même destination. III Reg., XXII, 49.

Il y eut donc un temps où le commerce entretenait au milieu de ces solitudes le mouvement et la vie. Rome, maîtresse de ces contrées, y porta son génie grandiose et pratique : des postes militaires étaient échelonnés sur la route de l'Arabah, près de l'*Ouadi Tlah*, qui, au nord, commande une bifurcation importante vers le pays d'Édom et la mer Rouge, près de l'*Ouadi Haseb*, à l'*Aïn Melihéh*, à l'*Ouadi Gharundel*, à l'*Ouadi Tourban*. Cf. duc de Luynes, *ouvr. cité*, p. 252, 254, 256, 259.

IV. *Bibliographie*. — L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 360-412; L. de Laborde et Linant, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, in-f°, Paris, 1830, p. 50 et suiv., nombreuses planches et cartes; J. de Bertou, *Voyage depuis les sources du Jourdain jusqu'à la mer Rouge*, extrait du *Bulletin de la Société de géographie*, 2e série, t. XII, avec deux cartes; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3 in-8°, Londres, 1856, t. II, p. 183-187; W. H. Bartlett, *Forty days in the desert*, in-8°, Londres, 1862, p. 106 et suiv.; Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 84 et suiv.; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 429-461, 517-529; duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, 3 in-4° et 1 vol. de planches, Paris, t. I, p. 213-317; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, 1884, p. 434; E. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine*, in-8°, Londres, 1889, p. 75-84, 85-107, 178-184, gravures et cartes; Chauvet et Isambert, *Syrie et Palestine*, Paris, 1887, p. 38 et suiv. Pour la géologie, voir le t. III de l'ouvrage de M. le duc de Luynes, dû à M. L. Lartet; E. Hull, *Memoir of the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine*, in-4°, Londres, 1889; pour l'histoire naturelle, H. Chichester Hart, *A naturalist's journey to Sinai, Petra and south Palestine*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1885, p. 252 et suiv. M. Vignes, lieutenant de vaisseau, aujourd'hui vice-amiral, a dressé une grande carte de l'Arabah au 240 000e, avec les cotes d'altitude, Paris, 1865, une feuille grand-aigle; réduction dans l'ouvrage de M. le duc de Luynes. A. LEGENDRE.

1. ARABE (hébreu : *'Ărâbi*, Is., XIII, 20; Jer., III, 2; *'Arbî*, II Esdr. (Neh.), II, 19; VI, 1; pluriel : *'Arbim*, II Par., XVII, 11; XXI, 16; XXII, 1; XXVI, 7; II Esdr., IV, 1 (LXX et Vulg., 7); Septante : Ἄραβες; dans les Machabées : Ἄραψ, I Mach., XI, 17; Ἄραβες, V, 39; XI, 39; XII, 31; II Mach., V, 8; XII, 10, 11; dans le Nouveau Testament : Ἄραβες, Act., II, 11), nom ethnique des tribus nomades qui habitaient l'Arabie. Il a, dans l'Écriture, un sens qu'il est nécessaire de préciser, et les populations qu'il désigne ont avec les Hébreux, au point de vue ethnographique et historique, des rapports dont il est utile d'offrir un aperçu.

I. *Nom*. — Ce nom, qui n'apparaît dans la Bible qu'à l'époque d'Isaïe, XIII, 20, n'a pas l'extension qu'on lui donne aujourd'hui. Il n'indique ni tous les peuples issus de la grande famille arabe, ni tous les habitants de la péninsule arabique, mais les tribus qui, campées à l'est et au sud-est de la Palestine transjordanique, occupaient les contrées situées au nord et jusque vers le centre de l'Arabie proprement dite. On le trouve avec le même sens restreint et local dans les inscriptions assyriennes, et il correspond aux Arabes Σκηνῖται, « vivant sous la tente, » que Strabon, XVI, I, 27, place au sud de la Mésopotamie. C'est la même signification que lui attribuent Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 4; XIV, I, 4, et le Nouveau Testament. Act. II, 11; Gal., I, 17.

Dans les textes les plus anciens, Is., XIII, 20; Jer., III, 2, il est synonyme d' « habitant du désert », suivant l'étymologie qu'on lui assigne généralement : *'ârab*, « aride, stérile; » d'où *'ărâbâh*, « plaine déserte. » Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 1066. Appliqué d'abord aux nomades des régions qui se déroulent entre l'Euphrate et la mer Morte, le mot *'ărâbî* a pu s'étendre, dans la suite des temps, aux populations de la presqu'île arabique, dont l'aspect, en beaucoup de points, est bien celui de l'*arabah* ou « désert ». Dans les monuments littéraires on trouve أَعْرَاب, *'ârâb*, avec le sens d' « Arabes nomades », par opposition à عَرَب, *'arab*, qui indique « les habitants des villes ». Cf. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1830, t. III, p. 129-130. L'*Arabe* biblique a donc pour survivant le *Bédouin* actuel, dont le nom a d'ailleurs une dérivation toute semblable : بداوى, *bedâoui*, vient de بَدْو, « désert, » Freytag, *Lexicon*, t. I, p. 98, d'où بادية, *bâdiet*, nom que portent certaines contrées, comme *bâdiet es-Šam*, « désert de Syrie; » *bâdiet et-Tih*, « désert de l'Égarement. » Les Égyptiens, distinguant les Arabes du sud de ceux du nord, appelaient les premiers *Puntiû*, « habitants du Punt, » et les seconds, c'est-à-dire les nomades, *Sasû*, « les pillards; » racine שסה, *šâsâh*, « piller, exercer le brigandage. »

Avant Isaïe, les Arabes étaient désignés par l'expres-

sion générale de *bené-Qédém,* « fils de l'Orient, » Jud., vi, 3, 33; vii, 12; viii, 10; Job, i, 3; III Reg., v, 10; Is., xi, 14; Jer., xlix, 28; Ezech., xxv, 4, correspondant au mot *Sarrasin*, arabe : شرقي, *scharqi*, « oriental. » Aussi Josèphe, *Ant. jud.*, V, vi, 3, rend-il par Ἄραβας les *bené-Qédém* de Jud., vi, 3.

II. *Histoire.* — Laissant de côté l'histoire particulière de chacun des peuples arabes (voir Ismaélites, Nabatéens, Dédan, etc.), nous n'avons qu'à indiquer ici les faits qui se rapportent au nom ethnique, au seul point de vue de l'Écriture Sainte. Voir, à l'article Arabie, l'ensemble des événements qui se rattachent à l'histoire générale de ce pays, aux différentes époques babylonienne, assyrienne, perse et gréco-romaine.

Les relations des Arabes avec les Israélites sont celles d'une perpétuelle hostilité. Trop faibles pour soutenir seuls la lutte, ils eurent toujours le rôle d'auxiliaires. Nous les trouvons, au début, tributaires de Josaphat en même temps que les Philistins; et, tandis que ceux-ci font leurs présents en argent, ils apportent la contribution du nomade, c'est-à-dire des troupeaux, « sept mille sept cents béliers et autant de boucs. » II Par., xvii, 11. Bientôt après, révoltés contre Joram, avec les mêmes alliés, « ils entrèrent dans la terre de Juda, la dévastèrent, et s'emparèrent de tous les biens qui appartenaient à la maison du roi, ainsi que de ses fils et de ses femmes, et il ne lui resta plus que Joachaz, qui était le plus jeune. » II Par., xxi, 16-17. Ozias eut à combattre les mêmes ennemis; c'étaient des « habitants de Gurbaal ». II Par., xxvi, 7.

Après la captivité, les Juifs, de retour à Jérusalem, rencontrèrent parmi leurs adversaires les plus acharnés certaines tribus arabes ayant à leur tête un chef nommé Gosem, qui s'unit à Sanaballat l'Horonite et à Tobie l'Ammonite. Les princes ligués commencèrent par tourner en dérision et par accabler de leur mépris Néhémie, qui voulait relever les murailles de la ville sainte. II Esdr., ii, 19. Quand ils virent les travaux poussés avec activité, et « la plaie du mur cicatrisée », ils passèrent du dédain à la colère, et se rassemblèrent pour combattre contre Jérusalem, en dressant des embûches. Mais, voyant leurs projets découverts et les dispositions que prenaient les Juifs pour la résistance, ils renoncèrent momentanément à leur entreprise. II Esdr., iv, 7-15. Après avoir jugé la violence inutile, ils employèrent la ruse, en proposant à Néhémie, à cinq reprises différentes, une entrevue qui n'était qu'un guet-apens. Celui-ci, justement défiant, refusa, résistant même à la peur que cherchait à lui inspirer un faux prophète, Sémaias, payé par Sanaballat. Enfin, apprenant que la restauration, objet de leur jalousie et de leur fureur, était accomplie, ils se prirent à trembler et « reconnurent que cette œuvre avait été faite par Dieu. » II Esdr., vi, 1-16.

La grande lutte des Machabées devait réveiller leurs sentiments d'hostilité. Judas, après avoir tiré vengeance des habitants de Joppé et de Jamnia, fut attaqué, non loin de cette dernière ville, par une troupe d'Arabes, composée de cinq mille fantassins et de cinq cents cavaliers. Après un rude combat, où Dieu donna la victoire à son peuple, les assaillants, que l'Écriture appelle ici Νομάδες, demandèrent à Judas de leur tendre la main, promettant de l'indemniser avec les ressources dont ils disposaient, c'est-à-dire leurs troupeaux, et de lui prêter leur concours. Celui-ci, sachant quel parti il pourrait tirer de ces nouveaux alliés, accéda à leur demande, et ils s'en retournèrent dans leurs tentes. II Mach., xii, 10-12. Cependant Judas, combattant contre Timothée, au delà du Jourdain, trouva encore dans l'armée ennemie des Arabes salariés comme troupes auxiliaires. I Mach., v, 39-43.

Alexandre Balas, vaincu par son beau-père Ptolémée VI Philométor d'Égypte, alla se réfugier chez les Arabes, croyant trouver auprès d'eux abri et protection; mais leur dynaste, nommé Zabdiel, pour faire sa cour à Ptolémée et à Démétrius, viola les lois de l'hospitalité, fit décapiter son malheureux hôte et envoya sa tête au roi d'Égypte. I Mach., xi, 16-17. Alexandre laissait un jeune fils, Antiochus, dont l'éducation fut confiée à un chef arabe, nommé Émalchuel, Εἰμαλκουαί, ou Malchus, suivant certains textes. I Mach., xi, 39. Voir Émalchuel.

Jonathas, après avoir mis en fuite, dans les environs d'Émath, les troupes de Démétrius, « marcha vers les Arabes appelés Zabadéens, et les frappa et prit leurs dépouilles. » I Mach., xii, 31. Le nom et le contexte font supposer que ces Zabadéens étaient une tribu qui habitait la contrée où se trouve actuellement *Zebdani*, gros village de l'Anti-Liban, au nord-ouest de Damas, non loin de la source du Barada, l'ancien Abana.

III. *Type physique, caractère, mœurs.* — A ces données historiques répondent exactement et la physionomie



203. — Scheik bédouin. D'après une photographie.

et les coutumes des tribus nomades qui vivent encore aujourd'hui à l'est du Jourdain et de la mer Morte, dans le désert de Syrie et l'Arabie centrale.

1° Les deux grandes fractions du peuple arabe, sédentaires et nomades, ont un type commun (fig. 203), mais avec des différences qui proviennent naturellement du climat, du genre de vie, du mélange de sang. Les habitants du désert se vantent avec raison d'être la race la plus pure et la mieux conservée : n'ayant jamais été conquis, jamais un élément étranger n'a pénétré parmi eux. « Les vrais Bédouins sont, pour la plupart, de taille moyenne et bien prise, d'une singulière maigreur, ainsi que l'explique leur genre de vie, mais très agiles et beaucoup plus forts qu'on ne le croirait en voyant leurs membres grêles. Presque noirs ou d'un gris cendré, ils ont les traits réguliers, la figure d'un bel ovale, le crâne souvent irrégulier et pointu, le front haut, des yeux noirs et perçants; mais l'habitude de froncer le sourcil et de cligner des yeux, pour s'abriter du soleil en regardant au loin vers l'horizon, donne un éclat inquiétant à leur pupille : comme les Peaux-Rouges, ils ont l'œil du loup, dit-on fréquemment, et l'on est tenté de leur attribuer une férocité qui n'est point dans leur caractère. Les Bédouins vieillissent rapidement; leur peau se ride et se

raccornit au grand air; à quarante ans, leur barbe grisonne; à cinquante ans, ce sont des vieillards : un bien petit nombre d'entre eux atteignent la soixantaine. Du moins leur courte vie est-elle rarement interrompue par la maladie : les plus sobres des hommes, les Bédouins sont aussi parmi ceux qui ont la santé la plus robuste, la tête toujours libre, l'esprit clair et dispos. Dès leur enfance, ils ont appris à coucher sur la dure, à subir la chaleur du midi, à se passer de long sommeil et de nourriture abondante; ils ne boivent point de liqueur forte, si ce n'est le *lebben* ou lait aigre, qui stimule légèrement sans jamais enivrer; ils ne mangent qu'une fois par jour, et la somme de leurs aliments est bien minime, en comparaison des repas journaliers de l'occidental. » É. Reclus, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 878.

2° Le caractère arabe offre un singulier mélange de qualités et de défauts, dont l'opposition et les perpétuelles inconséquences s'expliquent par l'isolement, les nécessités et les dangers de la vie au milieu du désert, par l'ardeur du sang et de l'imagination. D'une patience étonnante, le nomade supporte presque toujours, sans proférer une plainte, la faim et la soif, le froid et la chaleur, la fatigue extrême dans les longues marches; mais l'amour-propre froissé, le désir de la vengeance le poussent à une colère redoutable. Avide et rapace, il aime les pièces luisantes et sonnantes; mais l'amour du gain disparaît chez lui devant les devoirs de l'hospitalité. Violent plutôt que sanguinaire, la soif du pillage le porte à des actes de cruauté; mais sous sa tente il devient un hôte libéral et courtois, même à l'égard d'un ennemi dont il a cent fois désiré la perte. Il est loin d'ailleurs de considérer au même point de vue que nous ce que nous appelons le brigandage. La pauvreté du territoire est pour lui l'excuse du pillage. Ne distinguant point entre la guerre et le guet-apens, il regarde le vol à main armée comme un droit de conquête, et dépouiller le voyageur est à ses yeux aussi méritoire, aussi glorieux que prendre une ville d'assaut ou réduire une province. Voir un curieux exemple de *ghazou* ou *razzia* dans lady Anna Blunt, *Pèlerinage au Nedjed, berceau de la race arabe, 1878-1879,*, dans le *Tour du monde,* t. XLIII, p. 14.



204. — Costumes arabes. Bédouins et Bédouine. D'après trois photographies.

Le trait dominant de ce caractère, c'est l'amour de la liberté et de l'indépendance, et ce sentiment est porté à un degré dont nous avons peine à nous faire une idée. Fixer le nomade est aussi difficile que fixer l'hirondelle, qui se brise la tête contre les barreaux de sa cage quand l'heure de la migration est arrivée. Le Bédouin n'a qu'un profond dédain pour l'habitant des villes; pour lui, s'attacher à la terre, c'est dire adieu à la liberté, le bien par excellence, et qu'il a su garder intact à travers les âges.

Très adroit à manier la lance, il passe en même temps pour excellent cavalier. L'Arabe, en général, a l'esprit pénétrant, alors même que son intelligence n'est pas cultivée, et il est rare, dit-on, que le nomade ne soit pas doublé d'un poète. Superstitieux et exalté, avide de légendes et de fictions, il est capable de grandes choses quand une idée nouvelle le domine. Avec cela cependant, il a le caractère mobile de la femme et de l'enfant; comme eux, n'ayant souvent d'autre guide que l'instinct du moment, jugeant d'après les apparences, se laissant facilement éblouir par l'éclat et le bruit.

3° Il n'est peut-être pas de peuple qui ait moins changé que les Arabes. Tels nous les voyons décrits dans la Bible, ou représentés sur les monuments assyriens, tels nous les retrouvons aujourd'hui. Les lois et les coutumes qu'ont observées les rares voyageurs modernes qui les ont visités remontent aux temps les plus reculés, et servent à éclairer plus d'une page de l'histoire sainte, principalement à l'époque patriarcale. Voir pour les détails Pasteurs, Vêtements, Tentes, etc.

Au point de vue social, les Bédouins sont divisés par tribus, قبايل, *qabâïl,* qui constituent autant de peuples particuliers, et dont chaque subdivision ou rameau s'appelle *fendéh.* Chacune de ces tribus, s'appropriant un terrain qui forme son domaine, compose un ou plusieurs camps, répartis sur le pays et transportés dans les différents cantons, à mesure que les troupeaux les épuisent. La disposition de ces camps est un cercle assez irrégulier, *douar,* formé par une seule ligne de tentes plus ou moins espacées. Cependant, comme le nomade n'a point de maître, il ne dépend même pas de son clan; et, s'il lui convient de s'en séparer, il peut aller, à ses risques et périls, vivre à part dans le désert.

Chaque tribu a son chef ou *scheikh,* personnage appartenant à quelque descendance illustre ou tenu, par ses richesses, de remplir, au nom de tous, les devoirs de l'hospitalité. Élu par ses égaux, il peut être déposé quand il a cessé de plaire. Conciliateur et arbitre, il juge les différends, d'accord avec les anciens, mais ses décisions n'ont pas force de loi : appuyées en général sur le droit coutumier, soutenues par l'opinion commune de la tribu, elles sont ordinairement obéies; cependant le condamné peut s'y soustraire, soit en quittant la tribu, soit en bravant la réprobation publique : il devient *baouak,* un homme « hors l'honneur ». — Les inscriptions assyriennes nous montrent plusieurs reines dans certaines contrées de l'Arabie. Voir Arabie.

Le costume ordinaire de ces enfants du désert, comme aux temps hébraïques, se compose, chez les hommes, d'une chemise et d'une longue robe en toile de coton blanc, d'un vêtement de dessus, *abah,* grand manteau de laine le plus souvent blanche à rayures noires et plié en carré double, avec une échancrure pour laisser passer la tête. La coiffure est le turban ou *kouffiéh,* formé de bandes de toile enroulées autour du crâne et fixées par une corde en poil de chameau. Des pantoufles, en laine ou en maroquin, ou quelquefois des demi-bottes en cuir jaune ou rouge complètent ce costume pittoresque. Pour guider leurs troupeaux et pour ramasser, sans descendre de cheval, un objet placé à terre, ils se servent souvent de bâtons recourbés à une de leurs extrémités. La toilette des femmes, d'une élégante simplicité, comprend une robe de coton bleu ou marron et un voile rouge ou blanc qui forme coiffure, et, s'enroulant autour du cou, laisse des plis amples retomber par derrière (fig. 204). L'anneau suspendu au nez, le *nézem* (fig. 151, col. 633), et les pendants d'oreille, parfois aussi les colliers dont les ornements en métal brillant retombent sur la poitrine, rappellent les bijoux qu'Éliézer donna à Rébecca et dont se parait Sara.

La demeure du Bédouin, c'est la tente. Soutenue par des poteaux, elle est couverte d'une grande pièce d'étoffe tissée avec du poil de chameau, ou de peaux de bouc, d'une couleur noire, Cant., I, 5, cousues ensemble et impénétrables à la pluie. Les courroies qui la fixent sont attachées au sol autour de chevilles de bois. Elle est divisée en deux parties, dont l'une est réservée aux hommes, l'autre est l'appartement des femmes, renfermant également les ustensiles du ménage.

La vie de ces peuplades est la vie pastorale. Leurs troupeaux se composent de moutons et de chameaux, dont elles consomment ou vont échanger les produits dans les localités limitrophes du désert, ou dans les oasis, contre du blé, de l'orge et des dattes. Très frugal, en effet, le nomade ne boit que du lait et de l'eau, se nourrit presque exclusivement de dattes et de galettes de farine de blé ou d'orge. Il ne mange guère de viande qu'à l'occasion de la venue d'un hôte : c'est alors ou un chevreau bouilli et coupé en petits morceaux, ou un agneau cuit sous des pierres brûlantes dans un trou creusé en terre. Le désert serait inhabitable pour lui sans le chameau, qui seul suffit à tous les besoins de ses maîtres. Voir Chameau. On sait combien le cheval est pour l'Arabe un précieux auxiliaire et un objet de prédilection, mais c'est une bête de luxe, qu'il n'est pas donné à tous de posséder.

Les Bédouins s'attribuent la police du désert, devenant même souvent, par les nécessités du sol et du climat, les protecteurs des sédentaires. Ceux-ci, en effet, ont besoin de faire venir des céréales de la vallée de l'Euphrate, de tirer des marchés des villes syriennes des armes et des ustensiles de toutes sortes : les nomades sont les intermédiaires obligés de ce commerce, et se chargent de fournir les choses nécessaires, moyennant tribut.

Les mœurs que nous venons de décrire s'observent dans les tribus de Syrie et d'Arabie, dont les plus importantes sont : les *Taamirah,* véritables pirates de la plaine syriaque, vivant dans des douars gardés par des chiens noirs à l'aspect féroce; les *Beni-Sakhr,* Nemrods passionnés, qui parcourent les solitudes du Hauran et se montrent bienveillants à l'égard des étrangers; les *Anazéh,* grand peuple que l'on peut considérer comme l'aristocratie des déserts de Syrie; les *Roallah,* qui servent de transition entre les Bédouins du nord et ceux du midi: les *Schammar,* dans le grand Néfoud, dont lady Blunt a parcouru et étudié la puissante tribu. Voir le *Tour du monde,* t. XLIII.

IV. *Religion.* — Des pâtres, errant dans les plaines immenses brûlées par le soleil, obligés sans cesse de fixer leurs regards sur le ciel pour diriger leur route, devaient aisément prêter aux corps célestes une puissance surnaturelle et en faire l'objet de leur culte. Aussi la religion primitive des Arabes fut le sabéisme ou adoration des astres. Bien qu'extrêmement confus, les renseignements historiques nous permettent de chercher une certaine analogie entre le paganisme antéislamique et les religions du bassin de l'Euphrate et du Tigre, de la Syrie, de la Phénicie et de l'Yémen. Nous nous bornons aux points essentiels. Voir Ismaélites, Jectanides, Nabatéens.

Les deux principales divinités chez les Arabes étaient le soleil et la lune. « Ils croient, nous dit Hérodote, III, 8, qu'il n'y a point d'autres dieux que Bacchus, Διόνυσος, et Uranie... Ils appellent Bacchus Οὐροτάλ, et Uranie Ἀλιλάτ. » Voir aussi Strabon, XVI, 741; Arrien, VII, 20. La forme originale d'*Ourotal,* qui sans doute devait être *Our ta'âla,* « la lumière suprême, » et le rapprochement que l'historien fait entre ce dieu et le *Dionysos* des Grecs nous le montrent comme une personnification du soleil. Les inscriptions assyriennes nous apprennent que l'astre lui-même, sous le nom de *Samas,* arabe شمس, *Sams,* était le dieu dont les reines de Duma ou Aduma exerçaient le suprême sacerdoce. Théglathphalasar parle de « *Sa-am-si,* ou *Samsiéh,* reine d'Arabie, qui rendait un culte au soleil ». Cf. A. Layard, *Inscriptions in the cuneiform character,* pl. 72; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* Giessen, 1883, p. 262. Nous voyons également, dans les annales d'Assurbanipal, que la tribu arabe de Cédar avait pour dieu *Adarsamaim* ou *A-tar-sa-ma-in.* Schrader, *ouv. cité,* p. 414, explique ce nom par « Athar du ciel », et le fait correspondre à מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, *melékét haššâmaïm,* « la reine du ciel, » de Jérémie, VII, 8, c'est-à-dire *Athar-Astarté* ou la lune. D'autres regardent *Adarsamaïm* comme une divinité solaire. Hérodote, I, 131, assimile *Alitta* à la *Mylitta* des Assyriens; MM. Lenormant et Babelon en font la divinité féminine, *Al-Lât,* dont le sanctuaire était à Tayf, non loin de la Mecque. *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1888, t. VI, p. 432.

Malgré sa parenté avec les religions assyrienne et syrienne, le polythéisme arabe devait avoir une forme extérieure plus grossière, en rapport avec l'état de culture des populations qui le pratiquaient. Les divinités avaient cependant leurs statues, puisque Assurbanipal mentionne les « dieux » que son père avait enlevés à « Yautah, fils d'Hazaël, roi de Cédar », et qu'il rendit ensuite, après soumission, à la demande des vaincus. Cylindre B, colonne VII; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 283-286; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1889, 5e édit., t. IV, p. 295.

Hérodote, III, 8, pour dépeindre le caractère religieux dont les Arabes entouraient leurs serments, nous les montre formulant leurs engagements au milieu de sept pierres teintes du sang des contractants. C'étaient peut-être des pierres sacrées ou bétyles, dont le nombre aurait une certaine liaison avec le côté sidéral et planétaire de la religion. Il en était de même dans le bassin de l'Euphrate et dans la Syrie; les Chaldéens d'Uruk avaient eux aussi leur « temple de sept pierres noires », dont nous parlent les inscriptions cunéiformes.

V. *Bibliographie.* — Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* in-4°, Copenhague, 1772; W. G. Palgrave, *Central and Eastern Arabia,* 2 in-8°, Londres et Cambridge, 1865; E. Guillaume Rey, *Voyage dans le Haouran,* in-8°, Paris, 1860, avec atlas in-fol.; lady Anna Blunt, *Pèlerinage au Nedjed, berceau de la race arabe,* 1878-1879 (trad. Derôme), dans le *Tour du monde,* t. XLIII; Ch. Huber, *Voyage dans l'Arabie centrale,* dans le *Bulletin de la Société de géographie,* Paris, 1884, 3e et 4e trim., 1885, 1er trim.; J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* in-8°, Berlin, 1860; *Nord-Arabien und die syrische Wüste* (*Zeitschrift fur allgem. Erdkunde,* 1865, p. 1-47, 241-283, 408-498); H. J. Van Lennep, *Bible Lands,* Londres, 1875, t. II, p. 398-416; Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* 3 in-8°, Paris, 1847-1848. A. LEGENDRE.

2. **ARABE (LANGUE)**, premier rameau du groupe méridional des langues sémitiques. Nous commencerons par expliquer cette sorte de définition, en montrant, au point de vue historique, comment l'arabe se rattache aux idiomes congénères et quelle est son origine; puis nous exposerons ses particularités grammaticales et lexicographiques dans leurs rapports avec la philologie biblique; enfin nous donnerons ses divisions et ses principaux caractères. Nous terminerons par quelques mots sur l'écriture.

I. AFFINITÉS ET ORIGINES. — La famille des langues improprement appelées *sémitiques* se divise en deux groupes : l'un septentrional, comprenant trois rameaux avec leurs différents dialectes, c'est-à-dire *l'araméen* (chaldéen, syriaque, etc.), l'*assyrien* et le *chananéen* (hébreu, phénicien, etc.); l'autre méridional, comprenant deux rameaux, dont le premier, qualifié d'*ismaélite,* n'est autre chose que l'arabe proprement dit, et le second, appelé parfois *yaqtanide* ou *qahtanide,* embrasse les langues de l'Arabie méridionale et de l'Abyssinie. Voir SÉMITIQUES (LANGUES).

La division et les qualifications de ce dernier groupe répondent aux traditions arabes, basées du reste sur la table ethnographique de la Genèse et l'histoire patriarcale. Nous constatons avec elles, entre le nord et le sud de l'Arabie, une différence marquée, au point de vue historique, politique, religieux et linguistique : la distinction entre le dialecte de l'Yémen, عَرَبِيَّة حِمْيَر, *'arabiyat himyar,* « arabe himyarite, » et celui de l'Hedjaz, العَرَبِيَّة المَحْضَة, *el-'arabiyat el-mahdhat,* « arabe pur, » eût été découverte par la science, même sans le témoignage des écrivains musulmans. Les premiers habitants des provinces méridionales, de l'Yémen, de l'Hadhramaut, des pays de Mahrah et d'Oman, furent des descendants de Cham, Gen., X, 7, peuplades couschites, qui parlaient des dialectes d'une seule et même langue sémitique, celle qu'on a pris l'habitude d'appeler *himyarique,* mais qu'il vaudrait mieux désigner par le nom plus large de *sabéen.* De nombreuses inscriptions, relevées par de courageux explorateurs comme MM. d'Arnaud et Joseph Halévy, nous ont seules conservé ces anciens idiomes et ont permis d'en établir les principaux linéaments grammaticaux. Cf. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen,* dans le *Journal asiatique,* janvier 1872, p. 5-98; *Études sabéennes, ibid.,* mai-juin 1873, p. 434-521; octobre 1873, p. 305-365; décembre 1874, p. 497-585; *Corpus inscriptionum semiticarum,* pars quarta, t. I, Paris, 1889. On distingue quatre dialectes principaux : le *sabéen,* le *hadhramite,* le *minéen,* l'*ehkily,* encore parlé dans le pays de Mahrah; tous sont apparentés de très près au *ghez* ou *éthiopien,* que les Sabéens passés sur la côte d'Afrique, en Abyssinie, y naturalisèrent avec eux.

A ces premiers Sabéens couschites se superposèrent les Arabes Jectanides, ou les tribus issues de Jectan, fils d'Héber, Gen., X, 24-30; ce sont les *Moutéarriba* des traditions nationales ou les premiers Arabes proprement dits. Ayant pour berceau originaire les régions d'où sortirent également les descendants d'Abraham, c'est-à-dire la rive droite de l'Euphrate, ils apportaient comme idiome national l'arabe pur, *el-arabiyat el-mahdhat* des historiens indigènes. Après avoir été soumis un certain temps aux peuples au milieu desquels ils vivaient, ils finirent par leur imposer leur suprématie politique, tout en adoptant la civilisation, les mœurs, les institutions, la religion, la langue même de leurs nouveaux sujets. L'arabe, parlé d'abord dans un certain nombre de districts, concurremment avec le sabéen, ne conserva sa pureté que chez quelques tribus de l'intérieur qui continuaient a mener une vie à demi nomade sur la frontière du désert.

Enfin apparurent les enfants d'Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar, Gen., XXV, 12-15, les *Moustariba* ou « devenus arabes ». Longtemps concentrés dans une partie restreinte du Tihâma, ils rayonnèrent plus tard sur l'Hedjaz, le Nedjed et d'autres contrées du nord et du centre de l'Arabie, puis finirent par absorber les tribus jectanides antérieures. C'est leur langue qui, illustrée et immobilisée par le Coran, répandue par les conquêtes de l'islam dans toutes les parties du monde, est devenue l'arabe proprement dit, dont nous avons à parler. Mais par quelles phases a-t-elle passé depuis l'idiome des marchands ismaélites qui achetèrent et vendirent Joseph, Gen., XXXVII, 28, depuis celui des *benê-Qédém,* « fils de l'Orient, » dont Gédéon surprit et comprit les songes, Jud., VII, 9-14, jusqu'à la langue si parfaite de Mahomet, aucun monument ancien n'est là pour l'attester. A part les inscriptions du Sinaï et quelques-unes de Pétra et du Hauran, dans lesquelles plusieurs auteurs veulent voir un dialecte arabe légèrement infléchi vers l'araméen, nous ne savons rien sur ses origines.

Sans enfance ni vieillesse, l'arabe se montre soudainement à nous, au VIe siècle de notre ère, dans toute sa perfection, avec sa flexibilité, sa richesse infinie, dans un état si complet, que depuis ce temps jusqu'à nos jours il n'a subi aucune modification importante. Pour expliquer sa richesse de mots et de procédés grammaticaux, les philologues arabes ont imaginé une hypothèse peu acceptable, renfermant néanmoins une certaine part de vérité. S'il fallait en croire Soyouthi, cette langue serait le résultat de la fusion de tous les dialectes, opérée par les Koréischites autour de la Mecque. Gardant les portes de la Caaba et voyant affluer dans leur vallée les diverses tribus attirées par le pèlerinage et les institutions centrales de la nation, les Koréischites s'approprièrent les finesses des dialectes qu'ils entendaient parler autour d'eux; en sorte que toutes les élégances de la langue arabe se trouvèrent réunies dans leur idiome. Cf. E. Renan, *Histoire*

générale des langues sémitiques, 5e édit., Paris, 1878, texte de Soyouthi, p. 347-348. On ne voit pas cependant que leur importance littéraire ait été très considérable avant l'islamisme, et l'influence de leur dialecte ne fut décisive que dans la rédaction du Coran. Il reste établi que ce fut au centre de l'Arabie, dans l'Hedjaz et le Nedjed, parmi les tribus demeurées les plus pures (voir ARABE 1), que se forma la langue qui a depuis porté, à l'exclusion des autres dialectes, le nom d'*arabe*. Il nous fallait en montrer d'abord les affinités et l'origine, pour en mieux faire saisir les propriétés et les caractères.

II. PARTICULARITÉS GRAMMATICALES, LEXICOGRAPHIQUES, LITTÉRAIRES. — L'arabe a tous les caractères des langues sémitiques, pour le nom, les pronoms indépendants et affixes, les verbes avec leurs temps, modes et conjugaisons, etc. La grammaire comparée de ces idiomes, qui ne diffèrent pas beaucoup plus entre eux que les langues néo-latines, italien, espagnol, français, ne diffèrent entre elles, nous montre son rôle presque comparable à celui du sanscrit dans l'étude des langues aryennes. En relevant ses particularités les plus remarquables au point de vue de la grammaire, du vocabulaire et du style, nous aurons occasion de signaler ses rapports de similitude ou de divergence avec les langues sœurs.

1º *Grammaire.* — Le groupe méridional est plus riche en *éléments* phonétiques que le groupe septentrional. Tandis que le phénicien, l'hébreu et l'araméen, n'ont que vingt-deux lettres ou *consonnes*, l'éthiopien en possède vingt-six, l'arabe vingt-huit et le sabéen vingt-neuf. Voir les alphabets comparés du sabéen, de l'hébreu et de l'arabe dans le *Journal asiatique*, juin 1872, p. 518-519. Cependant, au point de vue de la forme, l'alphabet arabe est très simple, car il ne renferme que quatorze caractères réellement différents les uns des autres : plusieurs, en effet, sont répétés, et c'est à l'aide de *points* dont le nombre et la position diffèrent, qu'ils expriment les lettres dépourvues de signe spécial. Ainsi le même caractère ى avec un point au-dessous, ب, indique le *ba;* avec deux points, ي, le *ya;* avec un point au-dessus, ن, le *noun;* avec deux points, ت, le *ta;* avec trois points, ث, le *tha*. De même en est-il pour les signes suivants : د, و, ح, ط, س, ع, ص, ر. Nous renvoyons à l'article ALPHABET, col. 410, pour la correspondance entre les alphabets hébreu et arabe; nous ne voulons mentionner ici que les lettres qui se trouvent de plus dans ce dernier, avec leur valeur particulière :

Tha, ث = *th* anglais de *thin*, le *c* espagnol de *cierto*, le θ grec;
Ha, خ = *j* espagnol de *jerga*, *ch* allemand ou *ch* hollandais de *schoon;*
Zal, ذ = *th* anglais de *the*, le δ grec;
Dâd, ض = *d* prononcé avec la langue à plat contre le palais;
Zâ, ظ = *z* prononcé avec la langue à plat contre le palais;
Grhaïn, غ = *r* grasseyé.

Quatre de ces lettres peuvent être représentées en hébreu, d'après la prononciation de certains Juifs, par quatre des lettres *begadkefat* sans le *daguesch léger :*

ث = ת, tandis que ت = תּ, *t;*
خ = כ, — ك = כּ, *k;*
ذ = ד, — د = דּ, *d;*
غ = ג, — ج = גּ, *g dur.*

Ainsi l'hébreu n'a pas ces nuances de *th* ou *z* prononcés avec le bout de la langue entre les dents; il n'a que le *zaïn*, ז, *z* ordinaire. Sur cinq lettres emphatiques, auxquelles un gosier européen s'accoutume si difficilement, ص, *sâd;* ض, *dâd;* ط, *tâ;* ظ, *zâ;* ق, *qâf*, il n'en possède que trois : ص = צ; ط = ט; ق = ק.

Les signes des voyelles ont été, comme les points massorétiques, inventés après coup. Primitivement les Arabes, aussi bien que les Hébreux, faisaient usage, pour indiquer les voyelles longues et les diphthongues, des *matres lectionis :* ا, א; و, ו; ى, י. Les voyelles se réduisent à trois sons primitifs, *a, i, u* (*ou*), plus indécis en arabe qu'en hébreu pour les brèves, qui n'ont que les trois signes suivants :

ـَ *Fatha*, dont le nom et la valeur répondent au *patach* hébreu, *a* ou *é;*
ـِ *Kesra*, correspondant au *chirek qaton*, *i*, ou au *ségol*, *é;*
ـُ *Dhamma*, représentant le *kibbouts*, *u* (*ou*), ou le *kamets qatouf*, *o*.

L'article défini *al* posssède, comme la forme primitive en hébreu הַל, un *lâm* qui, s'il ne disparaît pas en s'assimilant à la consonne suivante, s'assimile, pour la prononciation, avec les lettres appelées *solaires:* ainsi l'on prononce : الشَّمْس, *aššams* ou *éssams*, et non pas *al-Sams*, « le soleil, » hébreu : הַשֶּׁמֶשׁ, *hassémés*.

Une des particularités les plus remarquables de l'arabe est la formation du *pluriel brisé*. Toutes les langues sémitiques ont la faculté d'exprimer le pluriel par des terminaisons qui, en prolongeant le mot, sont comme un symbole de l'extension donnée au sens. Cet appendice, pour le masculin, est une voyelle longue, *î* en hébreu, en syriaque et en phénicien; *â* en éthiopien, suivie d'un *mem* en hébreu et en phénicien, et d'un *noun* dans les autres idiomes. Pour le féminin, il est caractérisé par la terminaison *ôt* en hébreu et *ât* dans les autres langues, excepté en araméen. L'arabe possède ce pluriel, appelé *sain* ou *complet* parce qu'il conserve intactes les radicales et leurs voyelles : il se forme, pour les noms masculins, en ajoutant ـُونَ, *un* au singulier; exemple : سَارِق, *sâriq*, « voleur, » pluriel : سَارِقُونَ, *sâriqun;* pour les féminins, il suffit de changer la terminaison ةٌ, *at* en ات, *ât*, سَارِقَة, *sâriqat*, سَارِقَات, *sâriqât*.

Mais, outre ce procédé très simple, il y en a un autre très compliqué, appelé pluriel *brisé* ou *interne*, parce que le singulier est brisé par une intercalation ou une annexion de lettres, par un changement de voyelles ou une élimination de radicales, qui disjoignent l'ossature primitive du mot et en altèrent la quantité. Ce procédé ne se retrouve qu'en éthiopien. Les grammairiens arabes ne comptent pas moins de cinquante formes de pluriels. La classification en est très difficile. Les plus usitées, pour les substantifs et adjectifs dérivés de racines *trilitères*, sont, dans les meilleures grammaires, au nombre de vingt-neuf. En voici deux exemples :

Suppression de l'ا initial : أَحْمَر, *ahmar*, « rouge, » pluriel : حُمْر, *homr*.

Addition d'un ا intercalaire : رَجُل, *radjol*, « homme, » pluriel : رِجَال, *ridjâl*.

On peut voir, pour les pluriels brisés, outre les grammaires indiquées plus bas à la *bibliographie*, une étude de M. Hartwig Derenbourg dans le *Journal asiatique*, juin 1867, p. 425-524.

Une autre particularité de l'arabe, c'est qu'il a conservé les *désinences casuelles* primitives des noms. Le nom déclinable, quand il n'est pas déterminé par l'article ou par un génitif, peut avoir trois cas formés par trois terminaisons différentes.

Nominatif : ـٌ, *un*, ex.: رَجُلٌ, *radjolun*, «homme» (*homo*).
Génitif : ـٍ, *ĕn*, ex.: رَجُلٍ, *radjolĕn*, « de l'homme » (*hominis*).
Accusatif : ـً, *an*, ex.: رَجُلًا, *radjolan*, « l'homme » (*hominem*).

En hébreu et en araméen, les flexions casuelles n'existent plus; on ne les retrouve qu'en assyrien.

La lettre *nun* ajoutée aux sons *u, i, a,* a fait donner à cette désinence le nom de *tanwin* ou *nunnation,* qui a pour correspondant en assyrien la *mimmation.* Le même phénomène de la mimmation se retrouve en sabéen. Cf. Halévy, *Études sabéennes,* dans le *Journal asiatique,* mai-juin 1873, p. 487-488.

La conjugaison de l'imparfait possède également ces flexions : *û* pour l'indicatif, *a* pour le subjonctif; le conditionnel devait avoir primitivement *i,* désinence tombée depuis. Ce que nous venons de dire ne s'applique qu'à l'arabe littéral ; voir plus bas.

Enfin l'arabe se distingue par une richesse extraordinaire de *formes verbales.* Les Sémites ont un sens très délicat pour peindre les mouvements de l'âme au point de vue de l'action. Par la simple modification des voyelles de la racine, la réduplication des consonnes, l'addition et l'intercalation de certaines lettres comme א, ا, *aleph;* נ, ن, *noun;* ת, ت, *thav;* ש, س, *sin,* ils expriment non seulement les formes active, passive, moyenne, mais toutes les nuances des sens *intensitif, causatif, réflectif,* etc. Ce procédé montre ainsi une analogie entre le nom et le verbe, qui, dans la conception linguistique de ces peuples, devaient être originairement confondus. Cette délicatesse, commune aux langues sémitiques, n'est nulle part aussi développée qu'en arabe ; c'est là, on peut le dire, qu'elles ont leur chef-d'œuvre. Plus riche que le verbe *grec,* le verbe arabe est en même temps plus concis, et il a une force de peinture qui représente admirablement le double caractère du peuple qui l'employait, c'est-à-dire la vigueur et l'imagination poétique.

Les formes dérivées des verbes trilitères sont au nombre de *quinze :* les quatre dernières très peu usitées. Les dix suivantes permettent d'apprécier la richesse des nuances dont nous avons parlé :

I. فَعَلَ, fa'al; ex : قَتَلَ, *qatal,* tuer.
II. فَعَّلَ, fa''al; — ضَرَّبَ, *dharrab,* frapper fort, de ضَرَبَ, *dharab,* frapper.
III. فَاعَلَ, fâ'al; — قَاتَلَ, *qâtal,* combattre.
IV. أَفْتَلَ, af'al; — أَجْرَى, *adjra,* faire courir, de جَرَى, *djara,* courir.
V. تَفَعَّلَ, tafa''al; — تَكَبَّرَ, *takabbar,* se faire grand, être orgueilleux, de كَبَرَ, *kabar,* être grand.
VI. تَفَاعَلَ, tafâ'al; — تَقَاتَلَ, *taqâtal,* se combattre.
VII. إِنْفَعَلَ, enfa'al; — إِنْكَسَرَ, *enkasar,* se casser, de كَسَرَ, *kasar,* casser.
VIII. إِفْتَعَلَ, efta'al; — إِفْتَرَقَ, *eftaraq,* se séparer, de فَرَقَ, *faraq,* séparer.
IX. إِفْعَلَّ, ef'all; — إِحْمَرَّ, *ehmarr,* devenir rouge.
X. إِسْتَفْعَلَ, estaf'al; — إِسْتَغْفَرَ, *estaghrfar,* demander pardon, de غَفَرَ, *ghrafar,* pardonner.

Nous ne pouvons faire ici de philologie comparée : il nous suffit d'indiquer le rapprochement entre la IIe forme et le *Piël* hébreu, le *Paël* araméen et assyrien; entre la IVe et l'*Aphel* araméen, l'*Hiphil* hébreu; entre la Xe et l'*Eschtaphal* araméen, l'*Istaphal* assyrien. On peut aussi rapprocher la VIIIe de l'*Hitpaël* hébreu dans les verbes qui commencent par une *sifflante :* הִשְׁתַּבֵּת, *histabbêt,* de שָׁבַת, *sâbat.*

On voit en somme que « l'arabe est à beaucoup d'égards le résumé des langues sémitiques. On dirait que toutes les ressources lexicographiques et grammaticales de la famille se sont donné rendez-vous pour composer ce vaste ensemble. L'hébreu, le syriaque, l'éthiopien, n'ont guère de procédés que l'arabe ne renferme pareillement, tandis que l'arabe possède en propre une série de mécanismes précieux. Il est vrai que plusieurs des propriétés caractéristiques de l'arabe se trouvent d'une façon rudimentaire dans les autres langues sémitiques : ainsi les formes modales du futur sont en germe dans le futur apocopé des Hébreux; les flexions finales, dans les terminaisons paragogiques ou emphatiques de l'hébreu et de l'araméen; presque toutes les formes du verbe régulièrement employées en arabe existent en hébreu ou en syriaque à l'état de formes rares et anormales; mais ce ne sont là que des germes à peine indiqués, tandis qu'en arabe ces mécanismes sont arrivés à l'état de procédés réguliers, et constituent un des ensembles grammaticaux les plus imposants que jamais langue soit arrivée à revêtir ». E. Renan, *Histoire des langues sémitiques,* p. 384.

2° *Vocabulaire.* — La richesse lexicographique de l'arabe est prodigieuse, mais elle fait du dictionnaire une espèce de chaos où l'étendue est au détriment de la clarté. Jamais lexique n'a mieux mérité ce nom de *Qâmous,* « océan, » que les Arabes donnent au leur, et, en voyant les sens divers et presque contradictoires qui s'y pressent sous chaque mot, on éprouve une sorte de vertige. Ouvrons le dictionnaire de Freytag, *Lexicon arabico-latinum,* Halle, 1830, t. III, p. 112, au mot عَجُوز, « vieillard, » nous y trouverons bien près d'une centaine d'expressions comme celles-ci : *Tremor, agmen, vitium, vicus, claudicatio, viator, cœlum, terra, febris,* etc. Les difficultés réelles de la langue ont été ainsi exagérées par les lexicographes orientaux, suivis par les Européens, qui ont mentionné plus volontiers les significations rares que les significations ordinaires des mots, les métaphores, les épithètes, les explications parfois erronées des commentateurs, et souvent aussi ont admis dans leurs recueils des expressions provinciales, étrangères ou spéciales, excessivement rares. Il n'est donc pas étonnant qu'un lexicographe arabe ait prétendu avoir trouvé dans sa langue 12 305 412 mots. Un autre nous dit qu'il existe au moins mille mots pour signifier l'*épée.* Dans un mémoire spécial, *Das Kamel,* extrait des *Mémoires de l'Académie de Vienne,* classe de phil. et d'hist., t. VII, un savant, M. de Hammer, a énuméré les mots relatifs au *chameau,* et en a trouvé 5 744. En faisant la part des exagérations, l'arabe n'en reste pas moins un phénomène entre toutes les langues pour l'abondance des synonymes. Il faut dire cependant que cette abondance se trouve plus ou moins chez chaque peuple pour les choses qui lui sont naturelles. L'hébreu lui-même, pourtant fort pauvre, possède une ample moisson de synonymes, qui offrent au poète de grandes ressources pour le parallélisme : voir le psaume CXVIII, où la *loi divine* est désignée par dix synonymes divers.

Entre l'arabe et l'hébreu, il existe, au point de vue du vocabulaire, une ressemblance frappante, qu'il est facile de constater en ouvrant un dictionnaire comme le *Thesaurus* de Gesenius. Suivant certains auteurs, les deux tiers des racines hébraïques se retrouvent dans l'arabe avec les mêmes lettres et le même sens ou un sens approchant. En tenant compte de la correspondance des lettres dans les deux langues ou de leur permutation naturelle, quand elles appartiennent au même organe, on peut arriver même, dit-on, à retrouver les neuf dixièmes des racines. Il faut cependant, sous ce rapport, une critique sévère ; car, depuis Schultens jusqu'à nos jours, l'abus du dictionnaire arabe pour l'éclaircissement des mots sémitiques obscurs a eu de grands inconvénients. La philologie com-

parée, avec ses progrès, a fourni des exemples, posé des lois, en un mot tracé une route dont l'homme de science ne doit plus s'écarter pour se lancer dans des rapprochements plus spécieux que fondés. Sur les rapports de l'arabe et de l'hébreu, voir Fr. Delitzsch, *Jesurun*, Grimma, 1838, p. 76-89.

3° *Style.* — L'arabe, en absorbant les autres langues sémitiques par sa domination universelle en Orient, opéra dans la littérature et le style une révolution capitale. Aux récits historiques, aux sentences morales, à la poésie libre ou versifiée, qui constituent en particulier le fond de la littérature biblique, viennent s'ajouter les domaines nouveaux et variés de la pensée abstraite : grammaire, jurisprudence, philosophie, théologie, sciences physiques et mathématiques, écrits techniques, bibliographie. Alors le *verset*, qui, jusqu'au Coran inclusivement, est la loi du style sémitique, est remplacé par des formes compliquées et des délicatesses de syntaxe inconnues à l'hébreu et à l'araméen. Cette ampleur néanmoins et ces progrès ne vont pas sans quelques défauts. Au lieu des formes sobres et harmonieuses de l'hébreu, on sent une raideur monotone et pédante; au lieu des faciles allures des vieux idiomes, c'est une culture artificielle et savante; au lieu de la grave beauté du style antique, ce sont des ornements de rhéteurs et des finesses de grammairiens. Enfin, quoique aussi continu que celui des langues indo-européennes les plus développées, le style arabe n'arrive pas à la netteté, à la limpide précision qui semble le partage exclusif des idiomes aryens.

4° *Métrique.* — La poésie est aussi plus compliquée en arabe qu'en hébreu. Si le parallélisme, auquel il faut joindre parfois l'assonance et l'allitération, forme le caractère particulier de la poésie hébraïque et lui donne sa physionomie propre, on sait maintenant que ce n'est pas son unique élément. Elle comprend des strophes dont chaque vers est constitué par la quantité prosodique, selon certains auteurs, par le nombre des syllabes, suivant les autres. Voir Poésie hébraïque. On trouve les caractères généraux du rythme hébraïque dans les parties poétiques du Coran; mais déjà les poèmes antéislamiques étaient basés sur une prosodie des plus savantes. Quelle fut l'origine de cette métrique, et quelle en est la véritable nature? C'est une question qui n'est pas encore absolument élucidée. Les auteurs arabes ont exposé en détail les règles de cette prosodie, d'après les exemples qu'ils avaient sous les yeux dans les *Moallakât* ou les *Kasida;* mais ils n'ont pas considéré l'essence même de la poésie. Nos orientalistes modernes, reprenant les matériaux laissés par les grammairiens indigènes, ont établi diverses théories fondées, comme pour nos langues classiques, sur la combinaison des longues et des brèves. Cf. H. A. Ewald, *De metris carminum arabicorum libri II,* in-8°, Brunswick, 1825; Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst,* in-8°, Bonn, 1830; Silvestre de Sacy, *Traité élémentaire de la prosodie et de l'art métrique des Arabes,* in-8°, Paris, 1831; H. Coupry, *Traité de la versification arabe,* in-8°, Leipzig, 1874. En 1876, la question a été reprise par Stanislas Guyard à un point de vue très intéressant. Se fondant sur les rapports de la musique et de la prosodie, il applique à la métrique arabe les règles du rythme naturel du langage, dont les éléments constitutifs sont l'*arsis* et la *thesis,* le temps frappé et le temps levé. Cf. *Journal asiatique,* mai-juin 1876, p. 413-579; août-septembre 1876, p. 101-252; octobre, 1876, p. 285-315. Il y aurait peut-être profit à tirer de ces études pour la métrique hébraïque.

Le vers arabe se compose de pieds, qui ont chacun leur individualité et leur nom technique. Ils sont au nombre de sept, ayant trois, quatre ou cinq syllabes. De leurs combinaisons résultent seize mètres, dont les noms sont des adjectifs destinés à caractériser le vers : *et-taouil,* « le long; » *el-madid,* « le prolongé, » etc. Chaque mètre comprend deux hémistiches. La même rime est quelquefois conservée dans toute l'étendue de la pièce de vers; quelquefois elle est alternée, suivant le genre et la nature de la composition.

III. Divisions et caractères. — 1° *Arabe littéral et arabe vulgaire; dialectes.* — Ce que nous venons de dire s'applique principalement à l'arabe littéral, c'est-à-dire à la langue des monuments écrits. Mais dans la bouche du peuple le langage a revêtu une forme plus simple, qu'on appelle l'arabe vulgaire. Cependant il faut bien se garder de faire des deux idiomes deux langues séparées, en comparant l'une au latin, l'autre aux langues néolatines.

L'arabe vulgaire n'est au fond que l'arabe littéral dépouillé de sa grammaire savante et de son riche entourage de voyelles. Il supprime les désinences casuelles et les inflexions finales qui expriment les modes des verbes. Aux mécanismes délicats de la syntaxe littérale, il en substitue d'autres plus analytiques. Des préfixes et des mots isolés marquent les nuances que l'arabe littéral exprime par le jeu des voyelles finales; les temps du verbe sont déterminés par des mots que l'on joint aux aoristes pour en préciser la signification. Ainsi, dans le dialecte de Syrie, on ajoute souvent la lettre *ba* à toutes les personnes de l'indicatif présent, imparfait, futur simple et antérieur, et du conditionnel présent, excepté à la première personne du pluriel, exemple : *'ana b'aktob,* « j'écris, » au lieu de *'aktob.* A la première personne du pluriel, le *ba* se remplace par un *mim;* exemple : *manktob,* « nous écrivons, » au lieu de *naktob.* Le futur peut être précédé de *sa,* s'il est prochain, ou de la particule *saouf,* s'il est éloigné, etc.

Au point de vue du vocabulaire, l'arabe vulgaire a laissé tomber également cette surabondance de mots qui encombrent l'arabe littéral. A part quelques mots étrangers, différents selon les provinces, il ne connaît que le fonds courant des vocables sémitiques, parfois légèrement détournés de leur signification ancienne. Ainsi, des remarques que nous venons de faire, se dégage un fait notable, c'est que l'arabe vulgaire est bien plus rapproché que l'arabe littéral de l'hébreu et du type essentiel des langues sémitiques.

En somme, l'arabe littéral n'est pas plus un idiome factice ou une invention des grammairiens que l'arabe vulgaire n'est une corruption de l'idiome littéral. Il a existé une langue ancienne, plus riche et plus synthétique que l'idiome vulgaire, moins réglée que l'idiome savant, et dont les deux sont sortis par des voies opposées. « On peut comparer l'arabe primitif à ce que devait être la langue latine avant le travail grammatical qui la régularisa, vers l'époque des Scipions; l'arabe littéral, à la langue latine telle que nous la trouvons dans les monuments du siècle d'Auguste; l'arabe vulgaire, au latin simplifié que l'on parlait vers le VIe siècle, et qui, à bien des égards, ressemblait plus au latin archaïque qu'à celui de Virgile ou de Cicéron. » E. Renan, *Histoire des langues sémitiques,* p. 406.

L'arabe littéral, comme toutes les langues savantes, n'a pas de dialectes; mais l'arabe vulgaire en possède, comme toutes les langues parlées. On en compte quatre : ceux d'Arabie, de Syrie, d'Égypte, et le *maghreby* ou dialecte de l'Afrique septentrionale. Les trois premiers sont fort peu distincts l'un de l'autre : une certaine quantité de locutions propres, des termes particuliers et la prononciation différente de quelques lettres, en constituent toute la diversité. Le dialecte d'Arabie est le plus pur de tous. Le maghreby offre plusieurs divergences grammaticales et des particularités plus caractérisées, mais qui ne vont pas jusqu'à le rendre inintelligible pour les habitants des autres contrées.

2° *Caractères.* — Les deux principaux caractères de l'arabe sont l'universalité et l'invariabilité. Universel dans les genres de littérature qu'il a embrassés, il ne l'est pas moins dans l'étendue des pays qu'il a envahis, dans l'action

qu'il a exercée, comme organe d'une pensée politique ou religieuse supérieure aux diversités de races. Le grec et le latin, dont le domaine et l'influence ont été si considérables, lui sont inférieurs sous ce rapport. Le grec a été parlé de la Sicile au Tigre, de la mer Noire à l'Abyssinie; le latin, de la Campanie aux îles Britanniques, du Rhin à l'Atlas; tandis que l'empire de la langue arabe embrasse l'Espagne, l'Afrique jusqu'à l'équateur, l'Asie méridionale jusqu'à Java, la Russie jusqu'à Kazan. En s'imposant comme langue des livres dans les pays conquis par l'islamisme, il exerça la plus grande influence sur presque tous les idiomes de ces régions. Le persan et le turc lui empruntèrent son alphabet, et de l'Inde jusqu'à l'Europe des mots arabes s'infiltrèrent dans le langage. Cf. Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe,* in-8°, Leyde, 1869; pour le français, voir E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1882, *Supplément; Dictionnaire étymologique des mots d'origine orientale*, par Marcel Devic.

Malgré cette extension, la langue arabe conserva partout et toujours une merveilleuse unité. D'un bout à l'autre de ce vaste cordon formé par la conquête musulmane, on voit un même style chez les écrivains, les mêmes études, le même enseignement grammatical. Chaque auteur apporte dans sa manière de dire plus ou moins d'élégance ou de correction; mais il est impossible de classer ces diversités par âge et par pays. Sur les lèvres des Bédouins qui dressent leurs tentes dans les déserts de l'Arabie, on retrouve encore un grand nombre de formes antiques, et la langue écrite de nos jours ne diffère pas de la langue de Mahomet. Cf. W. G. Palgrave, *Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia,* Londres, 1865, t. I, p. 463 et suiv. Cette espèce d'immutabilité, qui forme un des caractères des idiomes sémitiques, se remarque également dans l'assyrien, resté sensiblement le même pendant une période de plus de deux mille ans. C'est pour cela qu'on ne saurait la refuser à l'hébreu, qui a pu aussi se conserver durant des siècles sans changement : il n'est pas plus étonnant de retrouver la langue du Pentateuque dans les Psaumes et les Prophètes que la langue du Coran dans l'arabe moderne.

A ce double caractère de l'arabe nous ajouterons celui d'une réelle *utilité* pour les études bibliques, ce qui ressort d'ailleurs des rapprochements que nous avons établis entre cette langue et l'hébreu. Comme langue parlée, elle fait revivre pour nous l'idiome sacré avec sa phonétique, ses expressions usuelles, depuis l'*essalâm 'aleik*, « paix sur toi », qui rappelle le *šâlôm lekâ,* de l'Écriture, Jud., VI, 23, etc., jusqu'aux tournures de phrases les plus poétiques. On retrouve aujourd'hui sur les lèvres du *fellah* de Palestine, et en termes identiques, les proverbes usités parmi les Juifs au temps des prophètes, Ezech., XVI, 44; XVIII, 2; Jer., XXXI, 29. Cf. *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, 1889, p. 141. Impossible d'entendre parler un Arabe sans qu'à chaque instant un mot hébreu ne vous revienne à la mémoire, et ainsi le peuple ismaélite nous instruit autant par son langage que par ses mœurs. Comme langue écrite, l'arabe offre à l'exégète de nombreux et riches monuments où il peut, à l'aide de la critique, chercher l'explication des mots obscurs en hébreu ou des ἅπαξ λεγόμενα; ainsi בּוֹלֵס, *bôlês,* Amos, VII, 14, s'explique par l'arabe بَلَس, *balas*, « figuier »; גָּלַשׁ, *gâlas*, Cant., IV, 1, par جَلَس, *djalas*, « s'asseoir », etc. Cf. Fr. Delitzsch, *Jesurun*, p. 87-89. Voir un exemple de l'usage de l'arabe dans la discussion sur l'*'almah* d'Is., VII, 14, dans Le Hir, *Les trois grands prophètes*, Paris, 1877, p. 78-80. La géographie sacrée n'est pas moins intéressée à cette étude. Les noms bibliques se sont conservés sous la forme arabe ou sans altération ou avec de légers changements : noms communs tels que *'aïn*, « source; » *nahr*, « fleuve »; *'arabah*, « désert, » etc. Cf. *Palestine Exploration Fund*, 1876, p. 132-140; noms propres, comme on peut s'en convaincre par les articles géographiques de ce Dictionnaire; hébreu : *'Akkô*, arabe : *Akkâ*, Accho; hébreu : *Yâfô*, arabe : *Yâfâ*, Jaffa, etc. Les géographes, comme Aboulféda, Édrisi, etc., et les historiens arabes rendent d'éminents services pour l'orthographe des noms, la position respective des différentes villes et leur état à certaines époques de l'histoire. On sait quels emprunts le Coran a faits à la Bible. Il y a donc dans la connaissance de cette langue un intérêt continuel pour la philologie sacrée, aussi l'Église l'a-t-elle souvent recommandée. Clément V, en particulier, voulut que des maîtres spéciaux fussent chargés de l'enseigner dans les grandes universités de Paris, d'Oxford, de Bologne et de Salamanque. *Clement.*, lib. V, tit. I, *de Magistris.*

IV. ÉCRITURE. — On peut voir à l'article ALPHABET comment l'écriture arabe se rattache à l'alphabet phénicien, et quels sont ses points de ressemblance avec les autres caractères sémitiques; nous avons déjà parlé de ses éléments au point de vue des consonnes et des voyelles. Il nous suffit d'indiquer en deux mots ses formes et son origine. L'écriture cursive habituelle est appelée *neskhi.* L'écriture hiératique, aux formes carrées, lapidaires, employée dans les inscriptions monumentales et sur les monnaies, et, pendant plusieurs siècles, usitée dans les copies du Coran, a reçu le nom de *koufique,* de la ville de Koufa, dans l'Irâk-Arabi, où l'on croit qu'elle fut inventée. On pense généralement que l'écriture n'a pas été connue des Arabes de l'Hedjaz et du Nedjed plus d'un siècle avant l'hégire, et qu'elle leur fut apportée par les Syriens. Les formes de l'alphabet koufique se rapprochent, en effet, beaucoup de celles de l'alphabet syriaque *estranghelo,* et l'ordre primitif des lettres de l'alphabet arabe est identique à celui des alphabets hébreu et syriaque. Cependant, à la suite de Fr. Lenormant, *Inscriptions sinaïtiques,* dans le *Journal asiatique,* janvier 1859, p. 53 et suiv., M. Renan, *Hist. des langues sémitiques,* p. 353, admet volontiers une double origine pour l'écriture arabe : l'une syrienne (le koufique sorti de l'estranghelo), l'autre sinaïtique pour le neskhi.

De formes très ornementales, comme on peut le voir dans certaines inscriptions où les lettres composent de gracieuses arabesques, l'écriture arabe est d'une lecture difficile. On n'écrit souvent les voyelles que par exception, on oublie les points diacritiques, et le déchiffrement des noms propres serait presque impossible si les écrivains ne prenaient la précaution d'épeler en toutes lettres les mots rares et importants : tel est l'usage dans les dictionnaires de géographie. Le neskhi s'est un peu transformé avec les siècles et selon les pays : l'écriture maghrébine (Algérie, Maroc) diffère sur certains points de l'écriture orientale ou de Syrie. Voir sur cette question de l'écriture arabe le travail de M. de Sacy, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. L, et dans le *Journal des savants,* août 1825, et dans le *Journal asiatique,* avril 1827. Voir aussi Carsten Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* in-4°, Copenhague, 1772, p. 94-104.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Nous indiquons ici les ouvrages les plus importants pour l'étude de la langue arabe. 1° *Grammaires :* arabe littéral, Th. Erpenius, *Rudimenta linguæ arabicæ,* 1re édit., in-4°, Leyde, 1613; édit. Schultens, 1733, 1748; Silvestre de Sacy, *Grammaire arabe*, 2 in-8°, Paris, 1810; 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1831; H. A. Ewald, *Grammatica critica linguæ arabicæ*, 2 in-8°, Leipzig, 1831; C. P. Caspari, *Grammatik der arabischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1859; traduite en français sur la 4e édition allemande, et en partie remaniée par Uricœchea, in-8°, Paris, 1881, une des meilleures; H. Zschokke, *Institutiones fundamentales linguæ arabicæ,* in-8°, Vienne, 1869; arabe vulgaire : Abougit, *Principes de la grammaire arabe à l'usage des écoles de*

français en Orient, in-12, Beyrouth, 1862; Caussin de Perceval, *Grammaire arabe vulgaire pour les dialectes d'Orient et de Barbarie,* in-4°, Paris, 1824; in-8°, 1833; in-8°, 1858; in-8°, 1880; A. Bellemare, *Grammaire arabe* (idiome d'Algérie), Paris, Alger, 1850. — 2° *Dictionnaires :* J. Golius, *Lexicon arabico-latinum,* in-f°, Leyde, 1653; Freytag, *Lexicon arabico-latinum,* 4 in-4°, Halle, 1830-1837; édition abrégée, in-4°, Halle, 1857; A. Handjéri, *Dictionnaire français, arabe, persan et turc,* 3 in-4°, Moscou, 1840-1841; Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français,* 2 gr. in-8°, Paris, 1860; Lane, *Arabic-English Dictionary,* 5 in-4°, Londres, 1863-1875; Cuche (R. P.), *Dictionnaire arabe-français,* gr. in-8°, Beyrouth, 1862; nouv. édit., 1883, pratique; *Vocabulaire français-arabe,* par un missionnaire de la compagnie de Jésus en Syrie, in-8°, Beyrouth, 1867; A. Cherbonneau, *Dictionnaire français-arabe pour la conversation en Algérie,* in-12, Paris, 1872. — 3° *Chrestomathies :* Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe,* Paris, 1806; 2e édit., 3 in-8°, Paris, 1826; G. L. Kosegarten, *Chrestomathia arabica,* in-8°, Leipzig, 1828; A. Oberleitner, *Chrestomathia arabica una cum glossario arabico-latino,* 2 in-8°, Vienne; *Chrestomathie arabe,* publiée par les PP. Jésuites, 2 in-8°, Beyrouth, 1879-1881.

A. Legendre.

3. **ARABES (VERSIONS)** *des Écritures.* Il est difficile d'établir à quelle époque la Bible fut traduite pour la première fois en langue arabe. On rapporte qu'un certain Warka Ibn-Naufel avait traduit l'Écriture en arabe dès le commencement du VIIe siècle, et que c'est dans cette version que Mahomet puisa sa connaissance de la Bible. Cela est assez problématique. En tout cas, il ne reste rien de cette prétendue version, non plus que de celle que Jean, évêque de Séville, avait fait exécuter en 717. Les versions arabes que nous possédons sont toutes de date relativement récente. De fait, le besoin de ces versions ne dut se faire sentir que lorsque les différentes contrées soumises à l'islamisme eurent abandonné leurs langues respectives pour adopter celle de leurs conquérants, c'est-à-dire entre le VIIIe et le Xe siècle de notre ère. Les versions arabes furent alors entreprises par les juifs et par les chrétiens. Les manuscrits sur lesquels elles furent faites étaient ceux dont on se servait dans les synagogues et dans les églises. Ils représentaient les recensions les plus diverses, et, comme on peut le supposer, ils n'étaient pas toujours des meilleurs. Les traducteurs se préoccupèrent moins de reproduire le texte le plus pur que de mettre la Bible à la portée des fidèles, en la débarrassant de toutes ses obscurités. Le cardinal Wiseman, dans ses *Essays* (t. I, *Miracles of the New Testament*), a décrit d'une manière fort ingénieuse la façon dont ces traducteurs ont dû procéder. Tous les livres de l'Écriture Sainte n'étaient pas également lus dans les synagogues ni dans les églises. Les Juifs lisaient surtout la Loi, c'est-à-dire le Pentateuque. Les chrétiens, en dehors du Nouveau Testament, qui était leur principale Écriture, ne lisaient guère, dans leur entier, que le Psautier et les Prophètes. On se borna, tout d'abord, à traduire ces livres; quant aux autres, on n'en traduisit que les parties qui étaient disséminées dans les livres liturgiques. C'est ainsi qu'aucune des versions arabes les plus anciennes ne s'étend à toute la Bible. Plus tard, quand on voulut avoir l'ensemble des Saintes Écritures, pour l'usage du clergé, qui lui-même n'entendait plus suffisamment les langues anciennes, on se contenta de réunir les versions déjà faites des différents livres ou portions de livres, et on combla les nombreuses lacunes par de nouvelles traductions faites sur les exemplaires complets des anciennes versions coptes ou syriaques. Il en résulta de véritables mosaïques, dont le fameux manuscrit de Brèves est un exemple frappant, comme on le verra plus bas. Les versions arabes n'ont donc pas beaucoup d'autorité. Cependant la critique y trouve parfois des variantes qui jettent une lumière inespérée sur la version syriaque, et surtout sur la version alexandrine. En tout cas, elles occupent une place importante dans l'histoire de la Bible.

I. Versions arabes de l'Ancien Testament. — Nous les grouperons en cinq catégories. Les quatre premières comprendront celles qui sont basées sur l'hébreu, sur les versions syriaques, sur les Septante, ou sur d'autres textes; dans la cinquième, nous traiterons de quelques éditions que l'on ne peut pas encore classer avec certitude.

1° *Versions arabes basées sur le texte hébreu.* — A) La plus célèbre est celle de Saadias Haggâon (891-941), juif originaire du Fayoum, en Égypte, directeur de l'école talmudique de Sora. Elle se rapproche beaucoup des Paraphrases Targumiques, en sorte qu'elle est plus utile pour l'exégèse que pour la critique du texte. L'examen des différents manuscrits que nous en avons montre qu'elle a subi de nombreuses et importantes interpolations. La question de savoir si cette version s'étendait à toute la Bible est encore fort débattue. Il est certain qu'elle comprenait le Pentateuque et Isaïe; on admet généralement que Job, les petits Prophètes et les Psaumes avaient aussi été traduits par Saadias.

a) Manuscrits. — Parmi les manuscrits qui contiennent des parties de la version de Saadias, on peut nommer les suivants : 1. Le manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale. Ce manuscrit avait appartenu au célèbre Savari de Brèves; il est d'origine égyptienne et date du XIVe siècle; Pentateuque. — 2. Un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne à Oxford; il a été écrit à Hamath, sur l'Oronte, en Syrie, et date aussi du XIVe siècle; Pentateuque. — 3. Le manuscrit oriental XXI de la bibliothèque Palatine Médicis, à Florence, XIIIe siècle; Pentateuque. — 4. Manuscrit arabe 377, de la bibliothèque de Leyde; écrit à Mardin, au XIVe siècle; Genèse et Exode. — 5. Un manuscrit (*Cod. Bodl.,* XL) de la bibliothèque Bodléienne contient le livre de Job et les petits Prophètes. — 6. Deux autres manuscrits de la même bibliothèque contiennent les Psaumes. Cf. Bleek, *Einleitung in das alte Testament,* édit. de 1860, p. 795. — 7. Le *Codex Bodl.* CLVI (Pococke, 32) de la même bibliothèque, écrit en caractères hébreux et daté de 1244, contient Isaïe.

b) Éditions. — Les principales éditions sont les suivantes : 1. Le Pentateuque tétraglotte de Constantinople, 1546. Cette édition contient, en outre du texte original et du Targum d'Onkelos, la version arabe de Saadias et la version persane de Jacob Tûsi, le tout en caractères hébreux. — 2. La seconde édition fut faite à Paris, par Gabriel Sionite, dans la Polyglotte de Le Jay, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale, dont nous avons parlé plus haut. — 3. Pococke réimprima cette deuxième édition dans le premier volume de la Polyglotte de Walton, et il publia ensuite, dans le cinquième volume du même ouvrage, les variantes de l'édition de Constantinople et du manuscrit d'Oxford (voir plus haut : *Manuscrits* 2). — 4. P. de Lagarde a publié la Genèse et l'Exode, d'après le manuscrit de la bibliothèque de Leyde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs,* Leipzig, 1867. — 5. Les prophéties d'Isaïe avaient été publiées dès 1790, par Paulus, d'après le manuscrit d'Oxford, *R. Saadiæ Phiumensis versio Isaiæ arabica cum aliis speciminibus,* in-8°, Iéna, 1790-1791. — 6. Ewald, dans ses *Beiträge zur Geschichte der alt. Auslegung und Spracherklärung des A. T.,* Stuttgart, 1844, a donné des extraits du livre de Job d'après le manuscrit d'Oxford. — 7. Schnurrer a publié des fragments de la version des Psaumes, d'après le manuscrit d'Oxford, Pococke 281, dans l'*Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur* d'Eichhorn, t. III, p. 425. — 8. Osée et Joël ont été édités, d'après le manuscrit d'Oxford, par R. Schroter dans *Archiv für wissensch. Erforschung des A. T.,* I et II. — 9. Enfin, Adler a donné dans l'*Einleitung in das A. und N. Testament,* d'Eichhorn, des variantes du manuscrit de Flo-

rence. P. de Lagarde a aussi publié dans ses *Materialien,* II, une version paraphrastique de la Genèse, d'après le manuscrit arabe 230, de la Bibliothèque de Leyde; le manuscrit est écrit en caractères syriaques, et date de l'an 1528. Cette version, dit simplement M. de Lagarde, est à peu près la même que celle d'un manuscrit d'Oxford dont Paulus s'est occupé dans ses *Specimina versionum Pentateuchi septem arabicarum,* § 7 et 12.

Quelques savants, entre autres Tychsen dans le *Repertorium* d'Eichhorn, t. XI, p. 82 et suiv., avaient contesté l'identité de la version de Constantinople et de la version imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres. Pococke, dans la préface à son *Arabica versio,* démontra que cette identité est certaine, et Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe des Livres de Moïse* (*dans les Mémoires de l'académie des Inscriptions,* t. XLIX, 1808, p. 67), s'est rallié à Pococke.

B) Les Juifs possèdent encore une autre version arabe du Pentateuque, faite par un Juif de Mauritanie, au XIIIe siècle. Elle suit l'hébreu massorétique de très près, servilement quelquefois. On ne lui reconnaît presque aucune valeur exégétique ni critique. Walton, *Proleg.,* § 14, 16, dit pourtant qu'elle offre « des exemples d'une rare habileté, d'un esprit judicieux et d'un grand respect de la divine Majesté ». On n'en connaît qu'un manuscrit, qui appartint à Jos. Scaliger et qui est maintenant à la bibliothèque de Leyde (*Cod. arab.,* 33). Il est en caractères hébreux. Erpenius l'a publié, assez imparfaitement, en caractères arabes, *Pentateuchus Mosis arabice,* in-4°, Liège, 1622. On appelle pour cela cette version *Arabs Erpenii.*

Il faut encore citer parmi les versions arabes faites sur l'hébreu : — C) Celle du livre de Josué qui a été imprimée, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale, dans la Polyglotte de Paris, et réimprimée dans celle de Londres. Nous n'en connaissons ni l'auteur ni la date. — D) La version de III Reg., XII-IV Reg., XII, 16, qui, d'après Rodiger, *De origine et indole arabicæ librorum V. T. historicorum interpretationis libri II,* Halle, 1829, serait d'un Juif de Damas du XIe siècle. Elle a été publiée, d'après le même manuscrit que la précédente, dans les Polyglottes de Paris et de Londres. — E) La version du passage II Esdr., I-IX, 27; imprimée aussi dans les deux mêmes Polyglottes, d'après le même manuscrit que les deux précédentes, ressemble beaucoup à la version du livre de Josué ; mais on croit qu'elle a été interpolée par un chrétien de Syrie. — F) Nous avons aussi des portions importantes d'une version arabe faite sur l'hébreu au Xe siècle par un juif Karaïte, Yapheth ben-Heli. Les Psaumes ont été publiés en entier par l'abbé Bargès, d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale, *Libri Psalmorum David, Regis et Prophetæ versio a R. Yapheth ben-Heli,* Paris, 1861. — G) Une version (Genèse, Psaumes et Daniel) contenue dans le manuscrit Harl. 5505 du Musée Britannique. Voir Döderlein, dans le *Repertorium* d'Eichhorn, t. II, p. 153.

H) Mais, de toutes les versions arabes faites sur l'hébreu, la plus célèbre, après celle de Saadias, est celle du Pentateuque par un Samaritain, Abou Saïd. Il la fit pour l'usage de ses coreligionnaires, qui en étaient réduits à se servir d'exemplaires plus ou moins corrompus de la version de Saadias. L'auteur n'a pas travaillé sur la version samaritaine, comme on pourrait le supposer, mais bien sur le texte hébreu original, écrit en caractères samaritains. Il montre pourtant que la version de Saadias lui était familière ; il s'en est servi plusieurs fois. Il a aussi fait usage de la version samaritaine, telle qu'elle a été imprimée plus tard dans la Polyglotte de Paris. La date précise de cette version est incertaine. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle est postérieure au Xe siècle et antérieure au XIIIe. D'après Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe,* p. 104, cette version serait fort utile pour la critique du texte samaritain. Voir ABOU-SAÏD.

a) *Manuscrits.* — Voici les principaux : 1. Celui de la bibliothèque Barberini, à Rome. C'est un manuscrit tritaple (hébreu, version samaritaine et version arabe), écrit tout entier en caractères samaritains. Il est daté de l'hégire 624. — 2. Le manuscrit Usher à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford ; il est bilingue (version samaritaine et version arabe), et fut écrit en l'an 1525 de notre ère. — 3. Le manuscrit Taylor, à la même bibliothèque; il est en caractères arabes. — 4. Le manuscrit arabe 5 (ancien fonds 2) de la Bibliothèque nationale, XVe siècle. — 5. Le manuscrit arabe 6 (ancien fonds 4), même Bibliothèque et même date. — 6. Le manuscrit arabe 8 (ancien fonds 12), même Bibliothèque, XVIe siècle. Ce manuscrit, qui a appartenu à Melchisédech Thévenot, a cela de particulier que le copiste ayant un exemplaire de Saadias sous les yeux l'a complété par cette version. — 7. La Bibliothèque de Leyde possède aussi un manuscrit de cette version, que Sacy appelle *Codex Damascenus.* Avant d'entrer à la Bibliothèque de Leyde, il avait appartenu successivement à Van Tyl et à Schultens. — 8. Un autre manuscrit est mentionné dans la *Bibliotheca Wittiana,* 1701 ; on ignore ce qu'il est devenu. — Tous ces manuscrits représentent une seule et même version, malgré des variantes assez nombreuses surtout dans les passages obscurs. Ils ont été décrits par Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe,* p. 105 et suiv.

b) *Éditions.* — La version d'Abou Saïd n'a jamais été publiée en entier. Voici ce que nous en avons. — 1. Hottinger, dans son *Promptuarium, sive bibliotheca orientalis,* Heidelberg, 1658, a publié Gen., XI, 1-23, d'après un fragment qui lui appartenait. — 2. Blanchini, dans le t. II de son *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ,* 1749, fit graver une page du manuscrit Barberini contenant Num., V, 30-VI, 9. — 3. Durell, *The Hebrew text; of the parallel prophecies of Jacob and Moses relating to the twelve tribes to which are added 1° the Samaritan Arabic version,* etc., 1763, publia Gen., XLIX, 6, 28; Deutér., XXXIII, 1-29, d'après le manuscrit d'Usher; et Gen., XLIX, 1-4, d'après le manuscrit de Taylor. — 4. Ch. Hwiid publia à Rome, en 1780, Gen., XLIX, d'après le manuscrit Barberini, dans son *Specimen ineditæ versionis arabico-samaritanæ Pentateuchi e codice samaritano bibliothecæ Barberinæ,* in-8°. — 5. Adler, *Biblisch-kritische Reise,* a publié Num., XXIV, 7-9, d'après le manuscrit Barberini et le manuscrit arabe 6 de la Bibliothèque nationale. Il a aussi fait connaître d'autres passages du manuscrit Barberini dans le *Liter. Briefwechsel,* de J. D. Michaelis. — 6. Paulus, dans sa *Commentatio critica exhibens e biblioth. oxon. Bodlejana specimina verss. Pentateuchi septem arabicarum nondum editarum,* Iéna, 1789, a donné divers extraits du livre de la Genèse, d'après le manuscrit de Taylor. — 7. Van Vloten publia en 1803 quelques fragments, d'après le manuscrit de Leyde, dans son *Specimen philologicum continens descriptionem codicis MS. Bibliothecæ Lugdun. Batavorum partemque inde excerptam versionis samaritano-arabicæ Pentateuchi,* Leyde, 1803. — 8. Silv. de Sacy, dans son *Mémoire,* p. 150-196, en a publié plusieurs fragments. Ils sont pris de différents manuscrits, quoique plus généralement du manuscrit arabe 6 de la Bibliothèque nationale; les variantes de tous les manuscrits ont été soigneusement recueillies pour chaque passage. — 9. En 1851, Abr. Kuenen publia la Genèse d'après trois manuscrits et, en 1854, l'Exode et le Lévitique. Cf. Keil, *Manual of historico-critical Introduction,* Edimbourg, 1870, t. II, p. 279-80.

2° *Versions arabes basées sur la version syriaque.* — A moins d'indication contraire, il s'agira de la version Simple ou Peschito.

A) Rodiger, *De origine et indole arabicæ interpretationis,* donne comme faites sur la Peschito les versions arabes des livres suivants : Juges, Ruth, I et II Rois; III Rois, I-XI ; IV Rois, XII, 17-XXV; Paralipomènes,

Job, qui ont été imprimées dans les Polyglottes de Paris et de Londres, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale. Ces versions ont été faites par des chrétiens au XIIIe ou au XIVe siècle. Elles ont peu de valeur. P. de Lagarde a publié une nouvelle édition du livre de Job d'après la Polyglotte de Paris, ainsi qu'une autre version du même livre, mais de recension égyptienne, d'après un manuscrit de Berlin, dans son ouvrage intitulé : *Psalterium, Job, Proverbia arabice,* Gœttingue, 1876.

B) Deux versions des Psaumes faites par des chrétiens du mont Liban. L'une a été éditée en 1585 et en 1610, au monastère maronite de Saint-Antoine, à Kouzheyya (au nord d'Ehden), dans le Bescherréh, mont Liban. Cette édition, dont les exemplaires sont très rares en Europe, est en carschouni. P. de Lagarde a réimprimé l'édition de 1610 d'après l'exemplaire de la bibliothèque de Nuremberg, *Psalter., Job, Prov.* L'autre est contenue dans le manuscrit 5469, in-12, du Musée Britannique (Cureton, *Catalogue,* n° VI). Cf. Doderlein, dans le *Repertorium* d'Eichhorn, t. II, p. 156 et suiv.

C) P. de Lagarde a publié, dans le même ouvrage, les Nombres, le Lévitique et le Deutéronome, d'après le manuscrit arabe 377 de la Bibliothèque de Leyde, dont nous avons déjà parlé à propos de la version de Saadias.

D) Enfin plusieurs manuscrits contenant des versions arabes faites sur la Peschito se trouvent dans les différentes bibliothèques d'Europe, pour la plupart inconnus, ou tout au moins inédits, comme on peut s'en assurer en parcourant les catalogues de ces bibliothèques. Tels sont, par exemple, les manuscrits arabes 17-21 de la Bibliothèque nationale. Paulus, dans sa *Commentatio critica,* a donné quelques spécimens de versions du Pentateuque d'après des manuscrits de la bibliothèque Bodléienne.

E) Il existe aussi une version arabe faite au XVe siècle par Hâreth ben-Sinân sur la version syro-hexaplaire. Cette dernière ayant été faite sur le grec des Hexaples d'Origène, on pourrait compter cette version arabe avec celles qui sont basées sur les Septante. On en connaît plusieurs manuscrits : deux à la Bibliothèque nationale, manuscrits arabes 13 et 14; deux à la bibliothèque Bodléienne, à Oxford; un à la bibliothèque Vaticane (*Cod. arab.,* 1); un à la bibliothèque Palatine Médicis, à Florence (*Cod. palat.,* or. XVIII). Les cinq premiers manuscrits contiennent le Pentateuque, le sixième contient la Sagesse, l'Ecclésiaste, les Proverbes, l'Ecclésiastique, et le Cantique des cantiques. D'après Et. Ev. Assemani, *Catalog. codd. arabic. biblioth. Vatic.,* p. 2, dans la *Scriptorum veterum nova Collectio,* de Mai, t. IV, le manuscrit du Vatican serait de l'an 1329 de notre ère. L'auteur de la version serait donc antérieur au XVe siècle, comme Assemani le déclare lui-même, *ouvr. cité,* bien que dans son *Catalogue de la bibliothèque Laurent. et Palat. Médicis,* p. 61, il eût positivement dit que les deux Hâreth (car il en distingue deux) avaient vécu vers la fin du XVe siècle. De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale,* p. 4, dit aussi que l'auteur de notre version vivait vers la fin du XVe siècle. — Quelques fragments de cette version ont été seuls publiés dans le t. VI de la Polyglotte de Londres et dans White : *Letter to the bishop of London,* Oxford, 1779. — Plusieurs savants comptent la version de Hâreth avec celles qui ont été traduites directement sur les Septante des Hexaples.

F) Assemani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 309, cite un texte de Bar-Hébræus d'où il ressort qu'un nestorien nommé Aboul-Faradj ben at-Tayyib avait traduit toute la Bible en arabe. Cette version, qui jusqu'ici n'a pas été retrouvée, pour l'Ancien Testament au moins, était sans doute faite sur le syriaque.

3° *Versions arabes basées sur les Septante.* — Parmi les principales on peut citer :

A) La version des Prophètes (Daniel excepté, qui est traduit sur Théodotion), imprimée dans la Polyglotte de Paris, d'après le manuscrit arabe 1 de la Bibliothèque nationale, et réimprimée dans la Polyglotte de Londres. Elle a été faite par un prêtre d'Alexandrie, comme l'indique une note du copiste placée à la fin des petits Prophètes. Cornill, qui, dans son *Buch des Proph. Ezechiel,* Leipzig, 1886, p. 49-57, a étudié en détail cette version pour le livre d'Ezéchiel, dit qu'elle a été faite directement sur le grec. Le manuscrit dont s'est servi le traducteur était en lettres onciales, sans esprits ni accents, et les mots n'étaient pas séparés. Comme le *Codex Alexandrinus,* ce manuscrit contenait la recension égyptienne des Septante; on y voit des traces de l'influence des Hexaples, mais moins que dans le *Codex Alexandrinus.* Le manuscrit de Paris offrait quelques lacunes auxquelles les éditeurs de la Polyglotte de Londres ont suppléé par les passages correspondants d'un manuscrit d'Oxford de recension syrienne.

B) Les versions des livres de Tobie, Judith, Esther, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques, Sagesse, Ecclésiastique, et des deux livres des Machabées, imprimées dans la Polyglotte de Paris (excepté les deux premiers et l'avant-dernier) et dans celle de Londres.

C) La version des Psaumes, imprimée dans les deux Polyglottes. Elle est aussi faite sur une recension égyptienne des Septante. P. de Lagarde l'a réimprimée, ainsi que la version des Proverbes dont nous venons de parler, *Psalterium, Job, Proverbia,* etc. Mais nous avons deux autres versions des Psaumes :

D) L'une est basée sur une recension syrienne des Septante. Il y en a deux éditions. La première a été publiée en 1516 par Giustiniani, évêque de Nebbio, *August. Justiniani Psalterium Octaplum,* in-f°, Gênes, 1516; la seconde a été publiée une première fois, en arabe seulement, par Gabriel Sionite et Victor Scialak, à Rome, en 1614, *Psalmi arabici ex græco;* une deuxième fois, avec la traduction latine, même année, *Liber Psalmorum Davidis regis,* et une troisième fois en arabe et en latin, en 1619, *Davidis regis et Prophetæ Psalmi.* Ces deux dernières réimpressions (si tant est que ce soient des réimpressions) ne diffèrent que par le titre. P. de Lagarde a réimprimé cette version dans son *Psalterium, Job, Proverbia.* Le manuscrit de Gabriel Sionite, qui a servi aux éditions de 1614, est conservé à la bibliothèque Laurentienne à Florence, *Biblioth. Palat. Méd.,* cod. X; il fut terminé en 1612. Voir le catalogue d'Assemani, p. 56.

E) L'autre est d'après une recension spéciale qui est en usage chez les grecs Melchites. Son auteur, ʿAbdallah ʾIbn-ʾEl-Fadl, vivait au XIIe siècle environ. Elle a été publiée à Padoue, en 1709, in-8°; et aussi à Alep, en 1706, in-4°; au monastère melchite de Saint-Jean-Baptiste (Mâr yôchanna eš-šouaïr), dans le Chesrouan, mont Liban, en 1735, 1739, 1753 et 1764, in-8°. La *Society for promoting Christian knowledge* fit imprimer la même version à Londres, en 1725, in-8°, d'après un manuscrit envoyé d'Alep; l'impression fut surveillée par Salomon Negri de Damas. P. de Lagarde, *Psalter., Job, Prov.,* a fait réimprimer l'édition de 1706 sur l'exemplaire de la bibliothèque de Dresde. La même version avait encore été publiée à Vienne avec un commentaire arabe.

4° Les catholiques ont publié, à l'usage des chrétiens d'Orient, quelques versions qui sont fondées principalement sur la Vulgate. Voici les plus remarquables :

A) L'édition de la Propagande, 3 in-f°, 1671. Lee et Mac Bride (aux frais de la société Biblique) l'ont réimprimée à Londres en 1822, in-8°, après avoir retranché la Préface, les Livres deutérocanoniques et la traduction latine. — B) L'édition de Mgr Tuki, vicaire apostolique de l'Église copte. Une partie seulement a paru : le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les Rois, les Paralipomènes, Esdras et Tobie. — C) L'édition des PP. Dominicains de Mossoul, 4 gr. in-8°, 1875-78. — D) L'édition des PP. Jésuites de Beyrouth, 3 gr. in-8°, 1876-78. — E) Les protestants ont aussi une version particulière. En 1856, la *Society for promoting Christian knowledge* publia,

par les soins de MM. Lee, Fares et Jarrett, une édition de la Bible d'après la *Version anglaise autorisée;* mais leur manuscrit fut ensuite revisé sur les textes originaux.

5° Voici enfin quelques éditions qui ne peuvent pas encore être classées avec certitude :

A) Édition de toute la Bible faite à Bucharest, 1700, par les soins du patriarche melchite d'Antioche. — B) Le premier Psaume en copte et en arabe, avec traduction latine par Petræus, Leyde, 1663. — C) Le Cantique des cantiques en éthiopien et en arabe, avec traduction latine par Nisselius, à Leyde, 1656. — D) Deux éditions des Psaumes, par la Propagande, Rome, 1744 et 1749, in-4°. — E) L'édition faite par Carlyle pour la société Biblique, Newcastle, 1811, in-4°. — F) L'édition protestante de Londres, 1831, in-8°. — G) L'édition protestante de Van Dyck, Beyrouth, 1865, in-8°. (Cf. *Journal of the American oriental Society*, t. XI, p. 276-86.)

Voir Rodiger, *De origine et indole arabicæ librorum V. T. historicorum interpretationis libri II*, Halle, 1829; Pococke, *Arabica versio Pentateuchi cum R. Saadiæ versione tam quæ in codd. mss. quam quæ in Bibliis constantinopolitanis extat, collata. Præfatio* (dans la Polygl. de Walton, t. V); Hottinger, *Dissertatio historico-theologica de Heptaplis parisiensibus ex Pentateucho instituta*, in-4°, Zurich, 1649; Schnurrer, *De Pentateucho arabico polyglotto*, Tubingue, 1780; *Dissertationes philologico-criticæ*, Tubingue, 1790; Paulus, *Commentatio critica exhibens e biblioth. Oxon. Bodlejana specimina verss. Pentateuchi septem arabicarum nondum editarum*, Iéna, 1789; Durell, *The Hebrew text of the parallel prophecies of Jacob and Moses relating to the twelve tribes,... to which are added 1° the Samaritan Arabic version*, etc., 1763; Hwiid, *Specimen ineditæ versionis arabico-samaritanæ Pentateuchi e cod. samaritano biblioth. Barberinæ*, in-8°, Rome, 1780; Van Vloten, *Specimen philologicum continens descriptionem codicis ms. Lugduno-Batavæ, partemque inde excerptam versionis samaritano-arabicæ Pentateuchi mosaici*, in-4°, Liège, 1803; Silv. de Sacy, *Mémoire sur la version arabe des livres de Moïse, à l'usage des Samaritains, et sur les manuscrits de cette version*, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. XLIX, 1810; White, *Letter to the bishop of London*, Oxford, 1779 (spécialement pour les versions faites sur la version syro-hexaplaire); Döderlein, sur les versions des Psaumes, dans Eichhorn, *Repertorium*, II[e] part., p. 151 et suiv.; IV[e] part., p. 57 et suiv.

II. Versions arabes du Nouveau Testament. — Les versions arabes des Évangiles nous étant (depuis quelques années surtout) beaucoup mieux connues que celles des autres livres du Nouveau Testament, nous devrons traiter séparément : 1° *des versions des Évangiles;* 2° *des versions des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse.*

1° *Versions arabes des Évangiles.* — Ce sujet a été traité tout récemment dans un mémoire de la *Reale Accademia dei Lincei*, 1888, par M. Ignace Guidi, *Le traduzioni degli Evangeli in arabo e in etiopico.* En voici le résumé. Les Évangiles furent peut-être traduits en arabe avant Mahomet. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 in-8°, Berlin, 1861-1865, t. I, p. 131-132; cf. Gildemeister, *De Evang. in arabic.*, p. 35. D'après un texte de Bar-Hébræus, une autre traduction aurait été faite entre 631 et 649 de notre ère. Bar-Hébræus, *Chronic. eccles.*, édit. Abbeloos et Lamy, t. I, p. 275; Assemani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 335; cf. Gildemeister, *De Evang. in arabic.*, p. 30, note 1. Mais ces premières traductions ne constituent que des faits isolés et discutables. En revanche, les manuscrits sont là pour nous attester que dès le VIII[e] siècle les versions arabes des Évangiles étaient déjà assez communes chez les chrétiens de la Syrie. M. Guidi divise les textes des nombreux manuscrits des Évangiles en arabe en cinq classes. — A) Textes traduits directement du grec. — B) Textes traduits sur la Peschito, ou tout au moins retouchés sur cette version. — C) Textes traduits sur la version copte-memphitique, ou modifiés d'après elle. — D) Textes de recensions éclectiques faites au XIII[e] siècle dans le patriarcat d'Alexandrie. — E) Textes se distinguant par leur forme plus spécialement littéraire. — A ces cinq classes nous en ajouterons une sixième, qui comprendra F) les versions arabes d'origine occidentale.

A) *Textes traduits directement du grec.* — C'est au couvent de Saint-Sabas ou dans ses environs qu'il faut chercher les origines de la littérature arabo-chrétienne, car c'est là qu'ont été trouvés les plus anciens manuscrits se rapportant à cette littérature. On voit par leur contenu que la traduction des Évangiles fut un des premiers soucis de l'école littéraire de Saint-Sabas; on la trouve dans un grand nombre de manuscrits, dont quelques-uns sont les plus anciens représentants de la littérature arabo-chrétienne. La plupart de ces manuscrits sont encore au couvent de Saint-Sabas, ou à celui de Sainte-Croix, à Jérusalem. Plusieurs ont été transportés en Europe, notamment à Leipzig (mss. Tischendorf). Rome en possède quelques-uns, dont deux (Vatic. arab., 13, VIII[e] siècle, et mus. Borg., k. II, 31, VIII[e] ou IX[e] siècle) sont les plus anciens que nous connaissions. On n'a pas de données positives sur l'origine de ces deux manuscrits, mais l'examen de leur texte ne laisse aucun doute sur leur provenance. Le manuscrit du musée Borgia contient absolument le même texte qu'un fragment (Matth., X, 19-XI, 4; XIV, 13-XV, 2) de lectionnaire de Leipzig, qui a été apporté de Saint-Sabas (cod. Tischendorf, XXXI, A; cf. Tischendorf, *Anecdota*, etc., p. 70, et Fleischer, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. VIII, p. 586); et le manuscrit du Vatican, pour être paraphrastique, ne laisse pas que de se rattacher à la même famille. On a dit que ce dernier manuscrit venait d'Émèse, en se fondant sans doute sur une certaine note en vers grecs, inscrite au verso du dernier folio; mais cette note n'est pas du même copiste que le manuscrit. — La version contenue dans les manuscrits provenant de Saint-Sabas a été faite sur une version grecque de recension syro-antiochienne ou mixte. Elle est due à l'initiative privée, et n'a jamais été canoniquement approuvée. Le manuscrit Borgia, k. II, 31, dont nous avons déjà parlé, la contient dans sa forme primitive. On la retrouve corrigée au point de vue de la grammaire dans les manuscrits Borgia, k. II, 6, XI[e] ou XII[e] siècle; Leyd., 2376, A. D., 1179, et Leyd., 2377, A. D., 1331; et, sous le rapport du style, dans les manuscrits Bodl., XV (catal. Nicoll), A. D., 1564, et XXIX (catal. Uri), A. D., 1256.

B) D'autres manuscrits assez anciens offrent des versions qui suivent assez bien la Peschito; elles sont d'époques différentes. 1. La plus ancienne est celle d'un manuscrit Tischendorf, de Leipzig, que Gildemeister place entre 750 et 850. Mais on ne saurait dire si cette version a été faite directement sur la Peschito, ou si elle a été simplement revisée sur elle. — 2. Le Codex Vaticanus 13, contient aussi quelques feuillets (1-15, 47-55) dont le texte suit également la Peschito. — 3. La version du *Diatessaron* de Tatien, publiée par le P. Ciasca, a été faite au XI[e] siècle par Ibn-at-Tayyib, dont nous avons parlé, col. 849, à propos des versions de l'Ancien Testament basées sur le syriaque; elle est fort différente de la version du manuscrit de Leipzig. — 4. Le même Ibn-at-Tayyib, dans ses commentaires sur saint Matthieu, suit une traduction différente des deux premières, et de celle même de son *Diatessaron*, comme on peut le voir par l'examen des deux manuscrits, qui se trouvent l'un au musée Borgia (*Diatessaron*), l'autre à Leyde (*Comment.*, 2375). — Enfin quelques manuscrits, par exemple, Vatic. syr., 19 (A. D., 1426; cf. Guidi, *ouvr. cit.*, p. 15, n. 2) et 197 (A. D., 1488), contiennent des versions syriennes d'origine, mais fortement influencées par la recension alexandrine.

C) De même que les Syriens accommodèrent plusieurs fois le texte grec à leur version nationale, ainsi les Coptes

l'adaptèrent à la version indigène, qui était regardée comme officielle dans le patriarcat d'Alexandrie, celle qui était en dialecte memphitique. Le magnifique Codex Vaticanus copt., 9, est un représentant de cette version copto-arabe.

D) Toutes ces versions étaient privées, aucune n'était canoniquement reconnue; ce qui se comprend quand on réfléchit qu'à l'époque à laquelle elles remontent, les langues anciennes étant encore suffisamment comprises des gens instruits, on ne voyait pas la nécessité de sanctionner aucune des traductions que des personnes privées avaient entreprises. Mais bientôt ces traductions devinrent nécessaires; on pensa alors à établir canoniquement un texte qui devait être la base de la liturgie et de toute la littérature ecclésiastique. Ce travail commença d'abord en Égypte, où l'arabe se répandit plus rapidement à cause de la disposition topographique du pays. On se basa pour cela non seulement sur la version copte, mais encore sur les versions canoniques grecques et syriaques, l'influence des Melchites et des Nestoriens étant alors considérable dans le patriarcat d'Alexandrie. Ce travail fut entrepris par Al-As'ad Abûl-Faradj Ibn-al-'Assâl, vers 1250. On le trouve dans un manuscrit de Milan (Ambros., C. 47. Inf.) daté de 1280, et avec de légères variantes dans le Vatic. ar., 610, le Vatic. copt., 10, le Leyd., 2374 (Scalig., 223) et les deux Bodl. (Uri) XXIV et XXV; mais, tandis que quelques-uns ont conservé l'*apparatus criticus* d'el-'Assâl (Ambros; et Bodl., XXIV), les autres n'ont que le texte. Tous sont du XIIIe ou du XIVe siècle. — Cette recension cessa bientôt d'être en vogue, sans doute parce qu'elle était trop compliquée. Elle fut remplacée par une autre recension alexandrine, que l'on peut nommer la *Vulgate*. Celle-ci est basée sur l'ancienne version canonique copte, telle que nous l'avons dans le Cod. vatic. ar., 9, dont nous avons déjà parlé, sinon sur ce manuscrit lui-même. Cependant le grec et le syriaque furent aussi mis à profit, tant pour compléter la version copte, dans laquelle des mots avaient été omis, que pour l'éclaircir ou même la corriger. Pour le travail de revision sur le syriaque, on se servit des commentaires d'Ibn-at-Tayyib. Il en résulta un texte clair, coulant, tenant suffisamment compte des trois versions canoniques en usage, et suffisamment correct. Cette édition est la seule qui ait été imprimée.

a) *Manuscrits.* — Les manuscrits en sont nombreux et de deux différentes origines : les uns, les plus nombreux, venant d'Égypte, et les autres venant de Syrie. Ces derniers ont naturellement de temps en temps quelques-unes des variantes caractéristiques des versions d'origine syrienne. Voici l'indication des principaux manuscrits d'origine égyptienne. Oxford, biblioth. Bodl. (catalogue d'Uri), codd. 23 [de 1326]; 22; 31 (?); 32 [de 1478]. — Brit. Museum, arab., 12 [de 1337]. — Vatic. arab., 15 [de 1328]; copte, 11 et 8. — Vienne, 1544 et 1545. — Saint-Pétersbourg, Mus. asiat., 3. — Leyde, 2370, 2371, 2373, 2379. — Paris, Bibliothèque nationale, manuscrit arabe, 51. — Ce dernier manuscrit avait été, semble-t-il, copié sur un autre manuscrit dont un folio a été conservé dans la copie; ce folio porte la date 1037 des martyrs. Le manuscrit auquel il appartenait serait donc de 1321, ce qui est important à noter pour déterminer la date de la seconde recension alexandrine. Parmi les manuscrits d'origine syrienne, M. Guidi mentionne le Vatic. syr., 407 [de 1476]; le mus. Borg., k. VIII, 2; le nº 49 du collège des Maronites.

b) *Éditions.* — On les divise en deux classes, suivant qu'elles ont été faites sur des manuscrits d'origine égyptienne ou sur des manuscrits de provenance syrienne. D'après M. Guidi, il faut compter parmi les éditions de la recension alexandrine, origine égyptienne, celle d'Erpenius : *Novum Testamentum arabice, cura Thomæ Erpenii,* Leyde, 1616, in-4º (d'après un manuscrit qu'il tenait de Scaliger, et qui est maintenant à l'université de Cambridge, Gg. V, 33), et celle de P. de Lagarde (d'après le manuscrit de Vienne, 1544). Erpenius croyait que ses Évangiles avaient été traduits du grec ; là n'est pourtant pas la difficulté, car le jugement d'Erpenius sur cette matière est loin de valoir celui de M. Guidi. Mais il faut observer que, d'après Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* ch. XVIII, Erpenius transcrit, dans sa préface, une note de son manuscrit ainsi conçue : « Absoluta est hujus libri descriptio die 16 mensis Baunæ anni 988 martyrum justorum. Descriptus autem est ex emendatissimo exemplari cujus descriptor ait se id descripsisse ex alio exemplari emendato exarato manu Joannis, episcopi cophtitæ, qui Joannes dicit se suum descripsisse ex exemplari emendatissimo quod ediderat D. Nesiulaman, F. Azalkefati. » Si cette note est authentique, il s'ensuit clairement que le manuscrit Scaliger, qu'a publié Erpenius, est de l'an 1272; que la version qu'il contient est plus ancienne encore (beaucoup plus que ne le serait la deuxième recension alexandrine, suivant M. Guidi), et enfin que le nom de l'auteur de la recension vulgate d'Alexandrie est connu. Ces conclusions sont acceptées par Assemani, dans son *Catalogue de la Biblioth. Laurent. Palat. Médicis,* p. 62, sur la foi de la préface d'Erpenius. Scrivener, qui semble avoir été mieux informé encore, non seulement sur le livre d'Erpenius, mais aussi sur le manuscrit lui-même, adopte les mêmes conclusions. *A plain introduction to the Criticism of the New Testament,* 1883, p. 414. Il est vrai que dans le même ouvrage de R. Simon, et précisément au même endroit, on lit une note qui recule presque d'un siècle la date de notre manuscrit; cette note, tirée du *Catal. Biblioth. Lugd. Batav.,* p. 279, est ainsi conçue : « Novum Testamentum integrum scriptum in deserto sancto in monaster. D. Joannis, anno Diocl. 1059, i. e. Christi 1342. In Act., Epist. et Apoc., accuratissime annotatæ sunt (par Raphelenge, comme le dit Simon) variæ lectiones in alio codice ms. atque ex hoc exemplari suam Nov. Testam. editionem expressit Erpenius. » — Cette note me paraît bien suspecte; elle est d'ailleurs en désaccord avec tout ce que j'ai pu recueillir de renseignements sur le manuscrit d'Erpenius. Est-elle réellement de Rich. Simon? Nous nous en remettons à M. Guidi pour une réponse satisfaisante. Cf. Michaelis, *Introduction to the New Testam.,* édit. Marsch, notes to chapt. VII, sect. XVI.

A côté de l'édition de 1616, il faut citer celle de Londres, 1829, qui n'en est qu'une réimpression, et les deux éditions de Rome, 1671, et de Londres, 1820, dont nous avons déjà parlé à propos des versions de l'Ancien Testament. A la même classe appartient aussi l'édition faite par P. de Lagarde, en 1864, d'après le manuscrit 1544 de Vienne. — Parmi les éditions de la même version faites sur des exemplaires d'origine syrienne, il faut nommer au premier rang : 1. L'édition de Rome de 1591, reproduite plusieurs fois sans modifications dans le texte. — 2. Celle de 1645, dans la Polyglotte de Le Jay, par Gabr. Sionite. L'éditeur s'est servi d'un exemplaire de l'édition de Rome, en se contentant d'en purifier le style. Cet exemplaire appartint d'abord à Séguier, puis à Picques. — 3. Celle de Londres, simple réimpression de celle de Le Jay. — 4. Celle de Rome, 1703, en carchouni, d'après un manuscrit de Chypre (collège des Maronites, à Rome, nº 49), et celle de 1824, Paris, réimpression de celle de 1703. — L'édition melchite d'Alep, 1706, a dû être faite sur des exemplaires de la même version; mais je ne saurais dire si elle a été influencée par les exemplaires ordinaires de Syrie.

E) Parmi les manuscrits qui se distinguent par leur forme plus spécialement littéraire, il faut citer celui de Leyde, 2348, et ceux du Vatican, codd. arab., 17 et 18. Ces deux derniers sont de la fin du Xe siècle. Tous les trois contiennent le même texte. C'est une version en prose rimée. M. Guidi croit que son auteur était un des médecins ou philosophes syriens qui fleurirent sous les Califes, au IXe ou Xe siècle. — Une autre version du même genre

fut faite en Syrie par ʿAbhdîšô, métropolitain de Nisibe († 1318). Cette version est mentionnée dans le manuscrit arabe 58 de la Bibliothèque nationale. (Voir de Slane, *Catalogue*, p. 13.) Elle a servi de base à une autre version littéraire faite par un Maronite, Jaʿqûb ad-Dibsî, en 1691. Elle se trouve dans le manuscrit arabe 58, dont nous venons de parler, et, dit-on, aussi dans un manuscrit qui est à Alep. Cette dernière version n'est pas rimée. Une autre version littéraire se trouve dans trois manuscrits, deux d'Oxford, Bodl., XV et XXIX, et un de Milan, Ambros. E. 95, sup. Elle se rapproche de la version des mss. Borg., k. II, 6; Leyde, 2376 et 2377; Vatic. ar., 467, dont nous avons déjà parlé plus haut (A.). Cette version remonte au moins au XIIIe siècle, le Cod. bodl. XXIX étant de l'an 1256.

F) Nous traiterons ici de deux versions très différentes de toutes les autres, qui se trouvent dans deux manuscrits, Londres, Brit. Museum, XIII, et Munich, 238. Ce dernier a été copié sur un manuscrit de l'an 1145. La version qu'il contient se trouve aussi dans un manuscrit des archives de la cathédrale de Léon. Une note qui se lit dans le manuscrit de Londres et dans celui de Munich dit que cette traduction fut faite, en 946, par Isaac Velasquez de Cordoue. Ces manuscrits sont écrits en caractères maugrébins; ils contiennent l'introduction aux Évangiles dite de saint Jérôme, les chapitres sont divisés plus à l'occidentale qu'à l'orientale. Comme le remarque M. Guidi, ce groupe de manuscrits fait penser à la version de Jean de Séville, dont nous avons déjà parlé, et qui était, dit-on, traduite de la Vulgate. M. Guidi observe que la version des trois manuscrits en question semble se rapprocher plus de l'Italique que de notre Vulgate.

Nous devons ici dire un mot des différentes hypothèses que l'on a émises sur l'origine de l'édition *princeps* des Évangiles, publiée à Rome en 1591. Richard Simon, sans la critiquer aussi vivement que l'édition de 1671, observe qu'elle a « été retouchée en quelques endroits sur notre édition latine ». Davidson, *A treatise on biblical criticism*, t. II, p. 222, bannit avec dédain du domaine de la critique cette édition « faite sur la Vulgate ». Il ne fait d'ailleurs pas plus de cas de l'édition d'Erpenius, qui n'est, dit-il, que la réimpression de la même version d'après un manuscrit de Leyde (!). D'un autre côté, Juynboll, dans sa description d'un manuscrit arabe de Franeker (publiée en 1838), a remarqué que ce manuscrit suit l'édition de 1591, et que l'un et l'autre étaient conformes à la Vulgate, en sorte qu'on ne saurait accuser l'éditeur Raimondi d'avoir retouché la version arabe sur la Vulgate, le manuscrit dont il s'est servi pouvant être du même genre que celui de Franeker. — Juynboll identifie ensuite son manuscrit et l'édition *princeps* avec la version de Jean de Séville. Ce dernier point fut contesté par Gildemeister, dans ses communications à Tischendorf. (Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. de 1859, *Proleg.*, p. CCXXXIX.) Quoi qu'il en soit, il ne serait pas impossible que le manuscrit de Franeker appartînt à la même famille que ceux de Londres, de Munich et de Léon; et ces trois derniers prouvent bien qu'il y a eu au moins une version arabe faite en Espagne sur un texte latin.

2° *Versions arabes des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse.* — On n'a pas encore suffisamment étudié l'histoire des versions de cette partie du Nouveau Testament, on se contente de dire d'une manière un peu vague qu'elles sont dérivées du syriaque. Mais il est bien probable qu'une étude judicieuse des manuscrits conservés dans les différentes bibliothèques d'Europe conduirait à des résultats analogues à ceux auxquels M. Guidi est arrivé pour les Évangiles. Les Actes des Apôtres et les Épîtres, celles de saint Paul surtout, étaient trop lues dans les Églises d'Égypte et de Syrie pour que des traductions privées ou canoniques n'en aient pas été faites à plusieurs reprises. On trouvera l'indication des manuscrits à utiliser dans les catalogues des grandes bibliothèques. Je me contenterai de citer ainsi un manuscrit du IXe siècle, conservé à Leipzig. Cf. Tischendorf, *Anecdota*, Leipzig, 1861, p. 13. — Les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse se trouvent : 1. dans l'édition d'Erpenius, Leyde, 1616, que nous avons déjà citée plusieurs fois, et dans la réimpression de Londres, 1829; — 2. dans les Polyglottes de Paris et de Londres; — 3. dans l'édition carchouni de Rome, 1703, et dans sa réimpression, Paris, 1824; — 4. dans l'édition complète de Rome, 1671, et sa réimpression à Londres, 1820. — Ont été publiés séparément les livres suivants : 1. Les Actes des Apôtres, par D.-J.-H. Callenberg, Halle, 1742. — 2. L'Épître aux Romains, par Erpenius, Leyde, 1616. — 3. La même, par Callenberg, Halle, 1741. — 4. L'Épître aux Hébreux, par le même, Halle, 1742. (Les éditions de Callenberg ne sont que des réimpressions de la Polyglotte de Londres.) — 5. L'Épître aux Galates, d'après un manuscrit d'Heidelberg, Heidelberg, 1583. — 6. L'Épître à Tite, avec traduction latine interlinéaire par Jean Antonidas, 1612. — 7. Les Épîtres des saints Jacques, Jean et Jude, en arabe, éthiopien et latin, par Nisselius et Petræus, Leyde, 1654. — 8. Les Épîtres de saint Jean, par Raphelenge, Leyde, 1612. — 9. L'Épître de saint Jacques, avec traduction latine par Nicolas Panecius, Wittenberg, 1694. — 10. Les Épîtres de saint Jean, par Jonas Hambræus, in-16, Paris, 1630. — 11. L'Épître de saint Jude, d'après un ancien manuscrit d'Heidelberg, in-f°, Breslau, 1630.

Voici enfin quelques autres éditions faites par les soins des sociétés bibliques protestantes. 1. Tout le Nouveau Testament, traduit par Sabat, revu par Thomason, Calcutta, 1816. Réimprimé à Londres en 1825, sous la direction de Lee, et à Calcutta, 1826, sous celle de Thomason. — 2. Le Nouveau Testament publié par Salomon Negri, aux frais de la *Society for promoting Christian knowledge*. C'est une réimpression de la Polyglotte de Londres, avec modifications par l'éditeur; Londres, 1827. — Enfin on trouvera encore le Nouveau Testament dans les éditions complètes de la Bible, catholiques ou protestantes, dont nous avons parlé à propos de l'Ancien Testament.

Voir Storr, *De Evangeliis arabicis*, Tubingue, 1775; Gildemeister, *De Evangeliis in arabicum e simplici syriaca translatis*, Bonn, 1865; Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, chap. XVIII; Holzmann, *Lehrbuch der histor. kritischen Einleit. in das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1886.

H. HYVERNAT.

ARABIE (hébreu : עֲרָב, עֲרָב, ʿărab, ʿărâb), pays situé à l'est et au sud-est de la Palestine, et composé en grande partie de déserts parsemés de petites oasis plus ou moins fertiles. L'étymologie de ce nom est incertaine. On ne saurait guère penser à עָרֵב, *ʿârêb*, « doux, agréable; » mais plutôt à עֲרָבָה, *ʿărâbâh*, « pays plat, plaine déserte. » Ce nom géographique ne figure dans aucun livre biblique antérieur au VIIIe siècle avant J.-C. La première mention en est faite dans Isaïe, XXI, 13; celle de l'adjectif עֲרָבִי, *ʿărâbi*, « Arabe, » se trouve pour la première fois dans Isaïe, XIII, 20, avec le sens d'« habitant du désert » et de « nomade ». Dans les annales assyriennes, on constate le même sens pour *Aribi* ou *Aribâa* ; un chef arabe du nom de *Gindibû* a combattu avec beaucoup d'autres rois syriens contre Théglathphalasar II à la bataille de Qarqar, dans l'Hamathène.

I. GÉOGRAPHIE. — L'Arabie de l'époque biblique et assyro-babylonienne ne comprenait ni la péninsule sinaïtique, appelée plus tard *Arabie Pétrée*, ni la plus grande partie de la péninsule arabique que les géographes grecs ont nommée *Arabie heureuse*. Cette dernière contrée porte dans la Genèse le nom général de « pays de Kousch », c'est-à-dire d'Éthiopie, nom qui s'est transmis aux Grecs, lesquels appliquent également à l'Arabie heureuse la dénomination d'Éthiopie orientale. L'Arabie biblique, au sens

le plus vaste, était donc limitée au sud par le Hedjâz actuel, à l'ouest par la Palestine transjordanique, la Damascène et l'Hamathène, à l'est par les solitudes du désert syrien, l'*Arabie déserte* des géographes classiques; mais il est impossible d'en fixer les limites du côté du nord et de l'est, et de décider d'une part, si elles dépassaient l'Euphrate, de l'autre, si elles englobaient le territoire de Palmyre.



205. — Carte d'Arabie.

Au sens plus étroit, l'Arabie biblique comprenait la province actuelle du Hauran, au sud-est de Damas, avec les oasis adjacentes, l'*Arabia prima* de l'époque romaine et l'*Arabaya* des inscriptions achéménides. L'unité géographique de cette province remonte à une haute antiquité. A l'époque patriarcale (vers 1900 avant J.-C.), les peuplades ismaélites qui l'habitaient transportaient en Égypte les plantes aromatiques qui croissaient sur les montagnes du Galaad du nord. Gen., XXXVII, 25.

Des divers *territoires* arabes qui sont mentionnés dans la Bible, nous ne pouvons identifier avec plus ou moins de vraisemblance que les noms suivants, en procédant du nord au sud :

Auran (חוָרָן, *Ḥavrân*), « blanc, » c'est la province principale de l'Arabie biblique. Le nom semble dû aux neiges qui couvrent les sommets des montagnes pendant une grande partie de l'année; il forme parallèle à celui du Liban (לְבָנוֹן), qui a le même sens. Jusqu'aux derniers temps, on plaçait dans cette province l'*Alsadamus mons* de Ptolémée; mais, en réalité, la forme plus exacte *Asalmanus,* donnée par un manuscrit, répond à l'hébreu הצלמון, qui est une des dénominations du mont Hermon. La ville de Chanath, קְנָת, conquise par les fils de Machir, Num., XXXII, 42, est la *Canatha* des Grecs, aujourd'hui *Qanawât.* La paraphrase chaldaïque mentionne la ville de מַתְנָן, la *Motha* de Ptolémée (aujourd'hui *Imtan*), qu'elle confond à tort avec le Basan, בָּשָׁן, des Hébreux, qui est la *Bathanée.*

Rohob (רחב, *Rehob*), « largeur. » Un chef de cette contrée a fourni une troupe d'auxiliaires aux Ammonites contre David. II Sam. (II Reg.), X, 6. Il se peut que ce soit l'ancien nom de l'oasis de Saffa, dans laquelle Ptolémée semble placer les Ρααβηνοι, et qui porte le nom de רחבת dans les inscriptions que MM. de Vogüé et Waddington y ont découvertes. La possibilité d'entendre sous ce nom la ville galiléenne de Rohob mentionnée dans Jos., XIX, 28, paraît beaucoup moins vraisemblable.

Tob (טוֹב, *Tôb*), « bon. » Les troupes d'un chef de ce pays (איש טוב) ont pris part à la bataille dont il vient d'être question et ont combattu dans les rangs des ennemis de David. II Sam. (II Reg.), X, 6. A l'époque des Juges, Jephté, chassé par ses frères, se réfugie dans le pays de Tob. Jud., XI, 3, 5. C'est probablement le district dans lequel se voit actuellement la ruine nommée *et-Ṭâibe,* à peu près à moitié chemin entre *Der'at* ou *Edre'at* (Edraï) (אֶדְרֶעִי) et *Boçra.* Dans I Mach., V, 13, l'expression « pays de Tob » est devenu « pays de Tobie »; Vulgate : *Tubin.*

Selcha (סַלְכָה, *Salkah*), ville d'Og, roi de Basan. Deut., III, 10. On l'identifie ordinairement avec la ville de Salchat, tout près de laquelle passait, à l'époque romaine, la limite de l'Auranite et de la Nabatène; et comme les divisions territoriales changent peu dans ce pays, il y a présomption que c'était aussi le cas dans l'antiquité. Cependant l'orthographe hébraïque סַלְכָה, que l'aspiration du כ semble caractériser comme une forme contractée de *Sallakhat,* diffère considérablement du nom nabatéen צלחד, qui a produit la forme arabe צרחד, *Carkhad.* Il faut donc supposer que la forme nabatéenne repose sur une étymologie populaire, déterminée par la forte position de la citadelle, צל־חד = צלע־חד (= ס), « rocher pointu (?). »

Bostra ou *Bosora* (בצרא), ville considérable et colonie romaine, située à moitié chemin entre *Ṭayibe* (= טוב) et *Salkhat.* Elle n'est mentionnée que dans le premier livre des Machabées, V, 26 (Bosor). Judas Machabée détruisit la ville et délivra les Israélites qui y étaient assiégés par Timothée, chef des Ammonites. L'antiquité de cette localité est attestée par son nom, qui signifie « forteresse » en hébreu, et ne peut pas s'expliquer par l'araméen.

Depuis le sud de la Moabitide jusqu'au golfe d'*Akaba,* on ne connaît aucun nom de localité. Les stations du désert mentionnées dans les Nombres, XXXIII, 41-44, ne peuvent guère être déterminées, et on ignore même si elles se trouvaient à l'est ou à l'ouest de l'Idumée.

A partir du golfe d'Akaba, les noms de territoire deviennent plus fréquents dans la Bible. A l'entrée de ce golfe, nous rencontrons depuis une haute antiquité deux villes voisines l'une de l'autre : Élath (אֵילַת, *'Êlat*), et Asiongaber, (עֶצְיוֹן גֶּבֶר, *'Êṣyiôn Gâbêr*). La première devait son nom à une forêt de chênes ou de térébinthes qui se trouvait dans son voisinage, et qui fournissait le bois nécessaire à la construction des navires, ce qui donnait un grand prix à sa possession; la seconde formait un bon port abrité contre les tempêtes. Elles appartenaient nomi-

nalement aux Iduméens, mais paraissent avoir souvent joui d'une grande indépendance et formé une sorte de territoire libre et ouvert à toutes les tribus du désert. Les Hébreux, n'ayant pu obtenir libre passage à travers le mont Séir ou l'Idumée propre, sortirent de l'Arabie Pétrée, près des villes que je viens de nommer, sans avoir été molestés par les Iduméens. Deut., II, 8. Cet état de liberté relative du territoire littoral du golfe à l'égard du royaume édomite explique en même temps la facilité avec laquelle certaines tribus de l'Arabie Pétrée, comme les Madianites et les Amalécites, quittaient leurs pâturages pour entreprendre des razzias dans la Moabitide et dans la Palestine transjordanique, et même dévaster la Palestine occidentale, après avoir traversé le Jourdain. Gen., XXXVI, 35; Jud., VI, 3; VII, 24.

La Genèse, XXV, 1-4; 12-16, divise les habitants de ce pays en deux familles distinctes, quoique étroitement apparentées, les Ismaélites et les Céturéens; ces deux peuples sont d'origine abrahamide, et par conséquent issus du même père que les Israélites, mais non pas de la même mère, et ils se sont mélangés avec les autres races.

Les *Céturéens* (בני קטורה) doivent leur nom à la femme libre (אִשָּׁה) qu'Abraham épousa après la mort de Sara Les auteurs arabes nomment une tribu *Qaturâ*, qui habitait avec les *Gurhum*, dans la contrée de la Mecque; mais l'exactitude de cette donnée semble bien douteuse.

Zamrân (זִמְרָן, Ζομβράν, Ζεμβράμ) rappelle les *Zamareni* de Pline, *H. N.*, VI, 32, et aussi Ζαβράμ, la capitale des Cinédocolpites, Ptolémée, VI, VII, 5; mais l'orthographe de ce dernier nom est incertaine; on le trouve souvent écrit Ζααραμ. Si le royaume de *Zimri* (*Zambri*) mentionné dans Jérémie, XXV, 25, appartenait à l'Arabie, le rapprochement avec la capitale que je viens de citer gagnerait en vraisemblance.

Jecsan (יָקְשָׁן, *Yoqsân*, 'Ιεξάν), inconnu. La tribu de *Yâqis*, que les généalogistes arabes placent dans le Yémen, paraît être d'origine biblique.

Madan (מְדָן, *Medân*, Μαδάλ), Gen., XXV, 2; ce nom ne reparaît que dans la Genèse, XXXVII, 36, comme équivalent à celui de *Midyân* (Madian); c'était une branche de cette dernière peuplade. Le géographe arabe Yâqût mentionne un *Ouadi Medân* près de *Dedân*, et une idole gurhumite porte aussi le nom de *Madân*.

Madian (מִדְיָן, *Midyân*, Μαδιάν); c'est le peuple le plus connu des Céturéens, qui fut très puissant jusqu'à la fin de l'époque des Juges. Il habitait primitivement, à ce qu'il paraît, les parages occidentaux du golfe d'Akaba, non loin du mont Sinaï. Exod., II, 15. Des caravanes madianites allaient chercher en Galaad des essences aromatiques qu'elles transportaient en Égypte. Gen., XXXVII, 25, 28. Après la sortie des Israélites d'Égypte, les Madianites semblent être remontés vers le nord et avoir eu l'intention de s'emparer de l'Idumée, mais sans pouvoir y réussir. Chassés de ce dernier pays par le roi Adad, ils furent poursuivis jusque dans la plaine moabite, et y subirent une grande défaite. Gen., XXXVI, 35. De là ils passèrent dans la Moabitide, où les Israélites les trouvèrent comme alliés de Balac, roi de Moab, leur adversaire, et leur infligèrent une terrible défaite, dans laquelle les Madianites perdirent plusieurs de leurs chefs. Num., XXII, 4; XXXI, 2-12. Au temps des Juges, ils séjournaient sur les pâturages du Haurân, et se sentaient assez forts pour soumettre la Palestine du nord, avec le secours des Amalécites et d'autres tribus du désert; mais la vigoureuse résistance de Gédéon brisa définitivement leur force, Jud., VIII, 28, et depuis ce temps on ne les cite que comme de riches marchands de bétail. Is., LX, 6. A l'époque de la dynastie perse, les Madianites étaient déjà redescendus dans le sud; mais sur la rive orientale du golfe d'Akaba, où Ptolémée, VI, VII, 2, signale une ville du nom de *Modiana*, ville connue aussi des géographes arabes. Dans ces derniers temps, le capitaine Burton a découvert dans ce territoire d'anciennes mines exploitées par les Romains.

Jesboc (יִשְׁבָּק, *Ysbâq*, 'Ιεσβώκ); ce pays, resté inconnu pendant longtemps, paraît dans les annales de Salmanasar II, qui raconte avoir fait prisonnier le chef *Buranate* de *Yasbouqa*, dans la bataille livrée au roi de Patin, près de l'Oronte inférieur. Selon toutes les vraisemblances, le territoire de *Yšbâq* était situé non loin de l'Euphrate.

Sué (שׁוּחַ, *Šûaḥ*, Σωιέ, Σαυχεῖς) est souvent mentionné, dans les annales assyriennes, sous le nom de *Suḫu*. Il était situé sur l'Euphrate, près de l'embouchure du *Baliḫ*. La situation si éloignée de l'habitation de cette tribu vers le nord n'étonne pas, quand on sait que les Ituréens, et plus tard les Nabatéens, ont aussi poussé leurs pérégrinations très loin au nord. Ces derniers ont même constitué le royaume d'Édesse, et au commencement des conquêtes de l'islamisme les Ghassanides du Gaulan ont émigré en Asie Mineure. Néanmoins une localité du nom de שׁוּחַ a dû exister en Arabie, dans le voisinage de *Themâ*, Job, II, 11, localité qui formait le point de départ des Suhites euphratiques.

Parmi les peuplades issues de Jecsan, celles que l'auteur de la généalogie céturéenne nomme *Assurim*, *Latusim* et *Loomim*, אשורים, לטושים et לאמים, ne peuvent plus être identifiées, car les noms analogues que l'on rencontre dans les légendes musulmanes sont empruntés à la Bible; mais on trouve dans les inscriptions nabatéennes les noms d'homme אשורו et לטשו, dont le premier du moins est sans aucun doute antérieur à l'époque perse, pendant laquelle la chuintante s'était déjà changée en ת dans les dialectes araméens, où l'on prononçait אתור pour אשור. Le rapprochement des *Leummîm* et des *Benôu Lâm* arabes est inadmissible.

Les deux autres peuplades jecsanites *Saba* et *Dadan*, שְׁבָא et דְּדָן, reviennent dans la liste des peuples de l'Arabie méridionale. Gen., X, 7. Cette circonstance fait voir que l'auteur admet l'émigration d'une partie de ces tribus couschites vers le nord et le mélange des Ismaélites avec ces émigrants. Des faits de cette nature se passent continuellement en Arabie: des tribus du sud, poussées par leurs voisins ou par la famine, se transportent loin au nord, et des tribus septentrionales s'en vont jusqu'à l'extrême sud de la péninsule. Les récents voyages de MM. Doughty, Euting et Huber, nous ont fait connaître l'existence d'une riche colonie sabéo-minéenne établie à el-'Olâ, un peu au sud de la ville nabatéenne d'*el-Higr* ou *Égra*. Les inscriptions minéennes montrent que la colonie est restée en rapport avec la mère patrie et sous la dépendance de son gouvernement. Tel a dû être aussi le cas aux époques plus anciennes. Le Saba septentrional est mentionné dans les textes de Théglathphalasar I[er] et de Sargon, au milieu d'autres territoires arabes conquis par ces rois. Le dernier reçut le tribut d'It'amara le Sabéen, nom qui se rencontre, dans les inscriptions de l'Arabie méridionale, sous la forme יתעאמר, comme un nom royal; il est cependant difficile de faire de ce roi un contemporain de Sargon, par cette simple raison que le *It'amara* auquel fait allusion le monarque assyrien ne porte pas le titre royal. Il faut donc se contenter de savoir que les textes assyriens, comme la Genèse, attestent l'existence d'un Saba septentrional, cf. Job, I, 15, et par conséquent que la reine de Saba qui se rendit auprès de Salomon n'était pas de ce pays, mais de la Sabée méridionale, conformément à l'opinion générale. Cette dernière contrée était renommée dans toute l'antiquité pour sa richesse en essences aromatiques, comme pour ses mines d'or. Quant à la question de savoir si le Saba du nord était un territoire ou seulement une ville, elle est résolue par les textes assyriens, qui écrivent

tantôt *er Saba,* « ville de Saba, » tantôt *mat Saba,* « pays de Saba; » la ville de ce nom était donc la capitale d'un territoire assez considérable. Il me paraît assez vraisemblable que la ville d'el-'Olâ, qui a fourni aux voyageurs modernes de nombreuses inscriptions appartenant aux trafiquants venus du sud, représente sinon la capitale de la Sabée septentrionale elle-même, du moins une des villes qui faisaient partie de son territoire. A cette hypothèse, il n'y a qu'une seule objection sérieuse, c'est qu'à l'époque où les inscriptions méridionales furent gravées, la ville d'el-'Olâ était la capitale d'un royaume indigène des Lihyân, les *Lechneni* de Pline. Cependant cette difficulté peut bien n'être qu'apparente : d'abord la formation du royaume lihyanite peut avoir eu lieu à une époque plus tardive, par exemple après l'expédition de Nabuchodonosor en Arabie, qui paraît avoir amené un grand bouleversement dans l'ancienne situation des tribus à l'égard les unes des autres; ensuite l'auteur de la généalogie céturéenne a pu regarder les Lihyân eux-mêmes, en admettant que cette tribu ait existé de son temps, comme un mélange de Céturéens et de Sabéens, dans lequel ce dernier élément formait la majorité. L'idée que la ville d'el-'Olâ serait une localité de l'ancienne Sabée septentrionale peut donc se défendre provisoirement, jusqu'à ce que de nouvelles découvertes viennent nous apporter la vraie solution du problème.

Dadan (דְּדָן, *Dedân*, Δαδάν, Δεδάν, Δαιδάν) est la ruine *Daïdân,* située dans le Hedjâz septentrional, à l'est de *Teimâ* et au sud-est d'Aïla, aux confins du royaume édomite. Ezech., XXV, 13. Les Dadan livraient des tapis précieux au marché de Tyr. Ezech., XXVII, 20. Ils étaient originaires du sud, et voilà pourquoi ils figurent dans la liste des peuples couschites dans la Genèse, X, 7; et cette donnée est confirmée par la présence du nom דדן dans les inscriptions sabéennes.

Des peuplades issues de Madiân, on peut identifier les suivantes :

Epha (עֵיפָה, *'Êfâh,* Γεφάρ, Γαιφά) est mentionné dans Isaïe, LX, 6, comme une tribu commerciale, riche en chameaux, et transportant de Saba l'or et l'encens. Les textes assyriens la mentionnent sous la forme *Hayapâa,* et les inscriptions du Saba présentent עפה comme un nom d'homme.

Opher (עֵפֶר, *'Êfer,* 'Αφείρ) peut être la localité de *'Ofr,* que les géographes arabes placent entre la *Sarrat* ou montagne du *Tihâma* et *Abân.*

Hénoch (חֲנֹךְ, *Hănôk,* 'Ενώχ), assez probablement à identifier avec la ville de *Hanakia,* à trois journées au nord de Médine. On a fait remarquer que les noms *'Epha, 'Epher* et *Hanok,* se retrouvent comme noms de famille dans les tribus de Juda, de Manassé transjordanique et de Ruben, et on en a conclu que plusieurs familles madianites se sont jointes aux Hébreux. Cette conclusion est bien vraisemblable, quand on se rappelle que Moïse était allié à une famille sacerdotale de Madian. Exod., III, 1. Il y a même lieu de penser que le ערב רב, *'êréb rab,* qui se joignit aux enfants d'Israël à leur sortie d'Égypte n'était pas simplement « une grande cohue mixte (ἐπίμικτος πολύς, *vulgus promiscuum innumerabile*) », mais « une grande multitude d'Arabes », dans laquelle les Madianites étaient en majorité. Les rapports amicaux entre les Hébreux et les Madianites datent, dans tous les cas, de la première période du séjour dans le désert; plus tard, les rivalités et les questions d'intérêt ont provoqué une haine implacable entre ces deux peuples abrahamides.

Les noms ethniques *Abida* (אֲבִידָע, *'Ăbidâ'*) et *Eldaa* (אֶלְדָּעָה, *'Eldâ'âh*) sont inconnus.

La série des peuplades ismaélites semble se dérouler dans un ordre plus strict, procédant du sud au nord. Gen., XXV, 13-15.

Nabaioth (נְבָיוֹת, *Nebâyôt,* Ναβαιώθ) représente la nation considérable des Nabatéens, qui, à partir de l'époque perse, formèrent un puissant royaume dont la capitale était la ville célèbre de Pétra, l'ancienne résidence des rois iduméens, dont est tirée la dénomination d'Arabie Pétrée. Jusqu'au temps de Nabuchodonosor, ils habitaient sur les limites du Hedjâz, et leur ville principale était חגר ou *Egra.* Les voyageurs récents y ont découvert un grand nombre d'inscriptions funéraires, dont quelques-unes sont antérieures à l'ère chrétienne. En 169 avant J.-C., le grand prêtre renégat Jason se réfugia auprès d'Arétas (חרתת) Ier, roi des Nabatéens, II Mach., V, 8, et déjà, en 312, les Nabatéens furent assez forts pour repousser l'attaque d'un détachement grec conduit par Athénée, un général d'Alexandre, et le succès remporté sur eux par Démétrius fut peu décisif. Diodore, XIX, 94-100; Plutarque, *Demetr.,* VII.

Le nom national des Nabatéens est, dans les inscriptions et les légendes monétaires des rois de Pétra, נבטו, avec un ט, *t;* mais l'orthographe hébraïque est confirmée par les textes assyriens, qui écrivent *Nabayâta.* On a longtemps discuté la question de savoir si les Nabatéens étaient Arabes ou Araméens; la première opinion est soutenue par des savants très compétents, je crois cependant avoir prouvé que la seconde alternative était beaucoup plus vraisemblable. La langue des inscriptions, loin de montrer une uniformité et une stabilité qui distinguent les langues littéraires, diffère considérablement de l'araméen du nord, tel qu'il se présente dans les inscriptions de Palmyre, et dont la forme la plus ancienne nous a été conservée dans l'inscription de Teimâ. La masse énorme de courtes inscriptions ne contenant que des noms propres, et qui ont visiblement pour auteurs les classes les moins instruites de la nation, serait inexplicable, si l'on y voit l'usage d'une langue étrangère et savante. Enfin le développement de l'écriture nabatéenne, si différent de celui que nous constatons chez les autres peuples araméens, fait bien supposer un usage très prolongé de cette écriture, et par conséquent aussi de la langue qu'elle exprime. On objecte, il est vrai, qu'un grand nombre de noms propres nabatéens sont d'origine arabe; mais cela prouverait seulement que les populations de race arabe exerçaient déjà à cette époque une puissante influence sur leurs voisins araméens; ne voit-on pas les noms propres islamiques portés par des personnes qui ne sont pas de race arabe? Mais en réalité, quelle que soit leur origine, les noms propres nabatéens se distinguent par la terminaison *u* (ו), qui n'existe pas dans les dialectes arabes voisins; il y a donc ici une formation spécialement nabatéenne.

Cédar (קֵדָר, *Qêdâr,* Κηδάρ) est mentionné à côté des Nabatéens, aussi bien dans la Bible (cf. Is., LX, 7) que dans les inscriptions assyriennes. Ils habitaient dans des tentes noires, Cant., I, 5, et des villages dépourvus de murailles; ils possédaient de riches troupeaux de bétail et de chameaux, dont ils faisaient un commerce lucratif. Ezech., XXVII, 21. Ils sont toujours restés les alliés fidèles des Nabatéens; même aux derniers temps de l'existence du royaume nabatéen, les *Cedrei* étaient inséparables des *Nabatæi.* Pline, *H. N.,* V, 12. Cette circonstance donne à penser que dans la formule si fréquente dans les inscriptions nabatéennes, חרם נבטו ושלמו, « interdit des Nabatéens et des Salamiens, » le second nom ethnique est un remplaçant moderne de l'ancien nom de *Qêdâr.* Étienne de Byzance explique le nom de Σαλαμιοι par « hommes de paix » (= שלמא), et ajoute ces mots : » On les appelle ainsi parce qu'ils se sont ralliés aux Nabatéens (ἀπὸ τοῦ ἔνσπονδοι γενέσθαι τοῖς Ναβαταίοις). » Les Targums rendent l'hébreu קֵינִי, Num., *Qêni,* XXIV, 2, par שַׁלְמָאָה, *salâm'âh,* « Salamiens. »

Adbéel (אדבאל, *'Adbe'êl*, Ναβδεήλ); cette tribu est mentionnée dans les inscriptions de Téglathphalasar II, sous le nom de *Idibai'li*. Après leur soumission, le roi assyrien leur confia la surveillance des tribus voisines de l'Égypte.

Les deux tribus suivantes, *Mabsam* (מבשם, *Mibšâm*, Μασσάμ) et *Masma* (משמע, *Mišma'*, Μασμία), sont inconnues; mais ces noms reviennent dans deux familles siméonites, I Par., IV, 25; peut-être y faut-il voir un indice de la fusion de ces Ismaélites avec la tribu de Siméon.

Dumâ (Δοῦμα, *Dûmâ*) est généralement identifié avec l'oasis nommée *Doumat el-Djendel*, à sept journées de Damas, à treize de Médine et à quatre journées au nord de Teima. Elle porte de nos jours le nom d'*el-Djôf*, et forme la ligne de démarcation entre le *Schâm* (la Syrie) et l'*Irâq* (la Babylonie). Il n'y a point de raison suffisante pour voir une localité différente dans la Dûmâh d'Isaïe, XXI, 11. Si le prophète s'adresse à un gardien du Sé'ir pour avoir les nouvelles de cette oasis, c'est que de son temps la plupart des territoires ismaélites étaient des possessions iduméennes. Lament., IV, 21; Abd., 1, 9.

Massa (משא, *Maśśa'*) se trouve dans les inscriptions de Téglathphalasar II et dans celles d'Assurbanipal, sous la forme *Mas'a*, comme nom de ville et de territoire. Le livre des Proverbes, XXXI, 1-9, a consigné quelques dictons d'un roi de ce pays nommé Lamuel.

Hadar (חדר, *Hădar*, Χοδδὰν, Χοδδὰδ), inconnu.

Théma (תימא, *Têmâ'*, Θαιμᾶ) est une très importante oasis, à quatre journées de marche au sud-ouest de Duma, avec laquelle elle est mentionnée dans les annales de Théglathphalasar II. MM. Euting et Huber y ont découvert une grande inscription en araméen archaïque, et plusieurs autres inscriptions moins anciennes, qui nous font connaître les noms de plusieurs divinités locales, ainsi que celui du grand prêtre.

Jéthur (יטור, *Yetûr*, Ἰετοῦρ); cette tribu, originaire du sud, où elle n'a point laissé de trace, s'est transportée de bonne heure dans le centre du Hauran, où se trouve l'Iturée des géographes classiques. Strabon, XVI, II, 20. De là elle s'est répandue jusque dans le Liban et l'Anti-Liban, au nord de Damas. Quelques auteurs confondent l'*Ituræa* avec la *Trachonitis*. Pendant le règne de Saül, les tribus hébraïques de Ruben et de Gad firent essuyer de graves défaites aux Ituréens et aux tribus apparentées dont nous allons parler ci-après, I Par., V, 10, 19, et le roi Aristobule les força à se convertir au judaïsme. C'étaient des montagnards sauvages et pillards; les Druses d'aujourd'hui sont peut-être leurs descendants.

Naphis (נפיש, *Nâfîs*, Ναφές), tribu jadis alliée avec les Ituréens contre les Israélites transjordaniques, I Par., V, 19; leur nom a disparu plus tard.

Cedma (קדמה, *Qêdmâh*, Κεδμά) rappelle le désert de *Qedêmôt* (קדמות; Vulgate: *Cademoth*), d'où Moïse envoya des messagers à Séhon, roi amorrhéen d'Hésébon. Deut., II, 26. Une ville du même nom appartenait à la tribu de Ruben, mais on n'en sait pas exactement la situation. La dénomination de Cedmonéen, *Qadmônî*, Gen., XV, 19, peut bien désigner la population nomade de ce désert, qui va du sud du Hauran jusqu'au golfe d'Akaba. Cette circonstance, qui semble ressortir de ce passage dans lequel le Cedmonéen est nommé conjointement avec les Cinéens et les Cénézéens, qui habitaient dans l'Arabie Pétrée. Dans I Par., V, 19, le nom de *Nodab*, נוֹדָב, qui suit *Jéthur* et *Naphis*, doit sans doute être corrigé en קדם, *Qédém*, et celui-ci n'est autre que le *Qêdma* de la Genèse, c'est-à-dire une tribu ismaélite particulière, et non l'équivalent du terme général *Benê-Qédém* (בני־קדם), qui s'applique à toutes les populations de l'Arabie déserte.

Outre les noms céturéens et ismaélites énumérés dans la Genèse, il y en a un certain nombre qui figurent dans les autres écrits bibliques, et que les dernières recherches permettent de déterminer avec quelque apparence de probabilité :

Asor (חצור, *Ḥâṣôr*); le royaume de ce nom a été défait par Nabuchodonosor en même temps que les Cédar. Jer., XLIX, 28-33. C'était probablement la localité nommée aujourd'hui *el-Akhdar*, presque à moitié chemin entre *Teboûk* et *Teima*.

Naama (נעמה, *Na'ămâh*); Sophar, un des amis de Job, était originaire de ce lieu. Job, II, 11. Une inscription nabatéenne du IIIe siècle avant J.-C., trouvée par M. Euting au sud d'*el-Higr*, porte le nom de *Ma'nallahi* de *Na'ama*. Si ce nom de lieu n'est pas celui de l'endroit même, il prouve du moins l'existence d'une localité de ce nom dans l'ancienne Nabatée. A comparer aussi le moderne *Na'amé*, désignant un mamelon de la chaîne rugueuse nommée *Harrat-el-A'wêrid*, à l'ouest d'el-Akhdar.

II. Histoire. — Malgré la nature aride et uniforme du désert, les tribus ismaélites et céturéennes qui habitaient l'Arabie biblique ont une histoire très ancienne et des plus tourmentées. Elle forme d'ordinaire le prolongement des événements qui se passaient dans les territoires adjacents de la Mésopotamie et de la Syrie, et auxquels les Arabes ne manquaient guère de contribuer d'une manière plus ou moins directe. A défaut de la littérature indigène, qui ne nous est pas parvenue, nous sommes obligés de la puiser dans les seules sources qui nous restent de l'antiquité sémitique : la Bible et les inscriptions assyro-babyloniennes. Conformément aux derniers résultats de l'épigraphie sémitique, nous croyons utile de diviser l'histoire ancienne des Arabes, comme celle des autres Sémites septentrionaux, en quatre époques différentes : époque babylonienne, époque assyrienne suivie du court réveil de Babylone après la chute de Ninive, époque perse, époque gréco-romaine.

1° A l'époque archaïque de la prédominance de la civilisation babylonienne chez les Sémites occidentaux appartient l'immigration des Abrahamides en Palestine (vers 2100 avant J.-C.). La tradition hébraïque nous montre les deux branches abrahamides issues d'Ismaël et de Cétura comme établies aussitôt dans leurs territoires afférents, où ils s'assimilèrent des éléments égypto-couschites. Les Madianites étaient alors le peuple le plus considérable, aussi bien par leurs relations commerciales avec l'Égypte que par l'organisation fixe de leur sacerdoce, qui paraît avoir été restreint à une seule famille, pareille à celle de Lévi chez les Hébreux. Exod., II, 15-18; XVIII, 1. Plusieurs mesures législatives de Moïse sont même attribuées aux conseils d'un prêtre madianite. Exod., XVIII, 14-26. Le mouvement des tribus hébraïques vers le nord semble avoir déterminé un mouvement parallèle chez les Madianites. Impuissants à se maintenir sur la plaine moabite contre les Iduméens limitrophes, Gen., XXXVI, 35, ils s'établirent provisoirement dans la Moabitide septentrionale, mais en furent chassés par les Hébreux. Deut., XXXI, 2-10. Alors ils remontent dans le Hauran, et, renforcés par les Amalécites et quelques autres nomades, ils saccagent à plusieurs reprises la Palestine du nord, jusqu'à ce qu'ils soient gravement défaits et poursuivis par Gédéon, ainsi que je l'ai déjà indiqué plus haut. A partir de ce moment les Madianites renoncent aux entreprises guerrières et se contentent d'être de paisibles chameliers; leur ancien commerce avec l'Egypte passe aux tribus plus méridionales.

2° A l'époque des conquêtes assyriennes en Syrie (du IXe au VIe siècle), l'Arabie a souvent retenti du bruit des armes formidables des guerriers ninivites et chaldéens. Assurnaçir-pal (885-860) reçut le tribut d'Il-Bani, chef de Suhi, lequel, ainsi que ses prédécesseurs, semble avoir

été un gouverneur babylonien. Quelque temps après, le nouveau gouverneur de Souhi, Schadoudou, ayant reçu du secours du roi de Babylonie (nommée alors « pays de Kardouniyasch »), tenta une résistance qui finit par la soumission et la ruine totale du pays. Sous Salmanasar II (860-845), le chef de Yasbaq (יִשְׁבָּק), Bour-Anaté, fut fait prisonnier dans une bataille livrée à plusieurs rois de la Syrie septentrionale et de la Cilicie. Plus tard, les Assyriens, vainqueurs à la bataille de Karkar, en Hamathène, enlèvent mille chameaux au chef arabe Gindibou. Le prestige des armes assyriennes rend tributaires de Théglathphalasar III (845-827) tous les rois de la Syrie, depuis l'Euphrate jusqu'à l'Égypte. Les tribus du désert suivent ce mouvement et envoient des présents au monarque ninivite, qui comprend tout de suite le parti qu'il peut tirer de ces agiles vassaux contre un retour offensif de l'Égypte. Le passage qui raconte cette soumission est très intéressant, malgré son état de mutilation : « ...Les hommes de Mas'a, de Teima, de Sab'a, de Hayapa, de Badana (aujourd'hui B[illegible]en)..., dont personne ne connaissait le nom et qui demeurent au loin, (ayant entendu [?]) la gloire de ma royauté, (m'envoyèrent) tous ensemble leur tribut en chameaux, chamelles et plantes aromatiques de diverses espèces. J'établis les Idibi'li comme gardiens du pays d'Égypte, et dans tous les autres pays (dont je fis la conquête je plaçai des tribus arabes pour en faire la garde). » La dernière phrase restituée cadre bien avec le sens général de la narration, et sera confirmée par un fait analogue dont il sera question tout à l'heure. La prise de Damas et la transportation des tribus israélites du nord de la Palestine mirent les Assyriens presque en contact avec les Arabes du Hauran, qui étaient gouvernés alors par la reine Zabibiéh. Le tribut que cette reine envoya à Théglathphalasar III consistait, outre les chameaux, les chevaux et autres animaux domestiques, en or, en argent, en plomb, en étoffes teintes de pourpre (*argamannu* = אַרְגָּמָן) et d'hyacinthe (*takiltu* = תְּכֵלֶת), en selles de couleur pourpre (article que les Dedân exportaient sur le marché de Tyr, Ezech., XXVII, 20), en oiseaux à plumage éclatant, en peaux de bœufs de montagne (cf. אַבִּירֵי בָשָׁן, Ps. XXII, 13), en poutres de chêne (cf. אַלּוֹנֵי הַבָּשָׁן, Is., II, 13, etc.). Après la mort de Zabibiéh, la reine Samsiéh, qui lui succéda, s'étant engagée dans une tentative d'insurrection fomentée par l'Égypte, fut ramenée à l'obéissance et obligée de payer une lourde rançon.

Sargon II (722-705), qui mit fin au royaume d'Israël en 721, remporta une grande victoire sur les tribus méridionales de Tamoud (les *Thamydeni* des géographes classiques, le peuple fabuleux des Thémoûd, dans le Korân), d'Ibadid, de Marsiman et de Hayapa, qu'il établit en partie en Samarie, évidemment dans le but de surveiller les pays voisins. On ne trouve nulle part la mention de la marche de Sargon dans l'extrême sud de l'Arabie déserte; la victoire dont il s'agit paraît plutôt due à un vassal fidèle limitrophe de ces tribus, probablement au roi de l'Idumée, dont les possessions englobaient plusieurs oasis ismaélites. Les colons arabes disparurent presque aussitôt devant les colonies plus nombreuses des gens originaires des pays de l'est, II (IV) Reg., XVII, 24; quelques familles arabes s'y perpétuèrent néanmoins jusqu'à l'époque perse, où nous trouvons l'Arabe Geschem ou Gaschmou faisant cause commune avec les ennemis des Juifs rapatriés. I Esd., II, 19; IV, 1; VI, 1, 6. Après cet acte de répression, Sargon reçut le tribut de Samsiéh, reine du Hauran, et d'It'amara, roi de Saba, et la tranquillité de l'Arabie se maintint pendant le reste de son règne et durant le règne de son successeur Sennachérib (705-681), qui étouffa sans grand effort la révolte d'Hazaël, roi d'Arabie, qui avait succédé à Samsiéh; à cette occasion, la ville forte d'Adoumou fut pillée et ses dieux furent transportés à Ninive. A l'avènement d'Asarhaddon (681-668), Hazaël, à force de présents et de supplications, obtint la restitution des statues divines; mais le grand roi y fit graver les louanges des dieux assyriens, ainsi que son propre nom. La royauté réelle de l'Arabie fut donnée à une princesse nommée Tabouа, élevée au palais royal. Hazaël mourut peu de temps après; le monarque assyrien nomma roi le fils d'Hazaël, Ya'lou, qui fut tenu de payer à l'Assyrie, outre le tribut ordinaire, une surcharge annuelle de deux mines d'or, mille pierres *biruti*, cinquante chameaux et mille grains (?) d'encens (?). Asarhaddon se rendit après cela dans le district éloigné de Bazou, visiblement le *Buz* des Hébreux, Gen., XXII, 21; Jer., XXV, 23, peut-être le Nadjd ou Djébel Schammar actuel. Des huit chefs ou dynastes qui gouvernaient la contrée, un seul put s'enfuir; l'oasis fut dévastée et ses divinités emportées. Au retour de l'armée assyrienne, le huitième chef, qui était en fuite, vint à Ninive pour implorer le pardon du vainqueur. Asarhaddon le nomma roi de Bazou, et lui rendit les statues qu'il avait prises après y avoir fait graver son propre nom.

Une tentative pour secouer le joug de l'Assyrie, sous le règne d'Assurbanipal (668-626), amena un terrible désastre sur l'Arabie. Lors de la révolte de son frère Samassoum-oukin ou Samughès, roi de Babylonie, les Arabes envoyèrent des troupes auxiliaires à celui-ci, et firent en même temps des razzias dans les pays syriens, afin d'occuper les garnisons assyriennes échelonnées le long du désert. Après avoir pris Babylone et ruiné la Susiane, qui s'était ralliée à la révolte, Assurbanipal décida de châtier les Arabes. Les troupes assyriennes, ayant chassé les pillards, envahirent aussitôt l'Arabie. Le roi Ouaïté eut peur et s'enfuit chez les Nabatéens; le roi de Cédar, Ammouladi, fut pris dans la Moabitide avec Adiya, l'épouse d'Ouaïté, et transporté en Assyrie. A la place d'Ouaïté, Assurbanipal nomma Abyatê', fils de Tê'ri, un des généraux des auxiliaires arabes de Samughès, qu'il croyait favorable à l'Assyrie; mais celui-ci ne tarda pas à se rallier aux Nabatéens, qui lui envoyèrent des secours. Assurbanipal alla à leur rencontre à travers le terrible désert de Mas', défit les Isamné (Ismaélites [?]) et les Nabatéens, et fit prisonniers les chefs arabes avec leurs familles. A son retour à Damas, les Arabes prirent de nouveau l'offensive, espérant que la fatigue empêcherait le vainqueur de recommencer une nouvelle expédition; mais l'infatigable monarque rebroussa chemin et atteignit les Arabes dans l'Auranitide. Ceux-ci furent écrasés dans une grande bataille : les fuyards périrent de soif; les autres furent transportés en Assyrie avec un butin immense et d'innombrables chameaux. L'Arabie demeura presque anéantie pendant un demi-siècle.

3° A partir de ce moment les textes cunéiformes se taisent sur les événements de l'Arabie, mais nous savons par la Bible que Nabuchodonosor, après avoir détruit les royaumes de Juda, d'Ammon, de Moab et d'Édom, dévasta également les oasis éloignées de Cédar, de Haçor, de Théma et de Dedan. Jer., XXV, 23, 24. Ces ravages amenèrent la disparition des peuplades trop réduites et leur fusionnement avec des tribus moins atteintes. Les Nabatéens, peu entamés par les invasions des Assyriens et des Chaldéens, devinrent dès lors la nation principale de l'Arabie; les Cédar, réduits désormais au rôle de satellites, se rallièrent indissolublement aux Nabatéens, sous le nouveau nom de Salamiens. Ainsi fortifiés, les Nabatéens remontent au nord aussitôt après le départ des Chaldéens, et au commencement de la domination perse on les trouve déjà établis à Pétra, l'ancienne capitale des Iduméens.

4° A l'époque gréco-romaine, la Nabatée devient un royaume puissant, renfermant les territoires de Moab et d'Ammon, parfois même l'Arabie et la Damascène; mais cette histoire est déjà éloignée de l'époque biblique.

J. HALÉVY.

ARACÉENS (hébreu : *Hâ'arqi;* Septante : ὁ 'Αρουκαῖος; Vulgate : *Aracæus*). Nom donné à un rameau de la famille chananéenne qui habitait la ville d'Arca, au

nord de la Phénicie. Les Aracéens ne sont nommés que Gen., x, 17 et I Par., I, 15, dans la liste de la descendance de Chanaan. La ville d'Arca n'est jamais désignée elle-même directement dans l'Écriture, mais de tout



206. — Monnaie d'Arca.

Tête laurée d'Antonin le Pieux. ANT KAI TI AIΛ AΔP ANTΩNEINOΣ — ℟. KAIΣAPEIAΣ ΛIBANOY. Antonin le Pieux, debout, en costume de légionnaire, tenant un vexillum de la main droite et un arc de la main gauche. Dans le champ, la date BΞY (an 462).

temps on a reconnu que c'était d'elle que les Aracéens tiraient leur nom. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2; S. Jérôme, *Quæst. in Gen.*, x, 15, t. XXIII, col. 954. Arca, appelée aussi Arcé (Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2; VIII, II, 3; Pline, *H. N.*, v, 16; Ptolémée, v, 15) était située au pied occidental du Liban, à trente-deux milles romains d'Antaradus et à dix-huit milles au nord-est de Tripoli. Les ruines en subsistent encore et ont conservé leur nom antique. A deux heures ou deux heures et demie de marche de la mer Méditerranée, à huit kilomètres environ au sud du Nahr el-Kebir, l'ancien Éleuthérus, s'élève audessus du Nahr-Arka un monticule rocheux appelé Tell-Arka. Il a une trentaine de mètres de hauteur. Là se trouvent des débris de murailles et d'habitations anciennes: ce sont probablement les restes de l'ancienne acropole ou citadelle. A l'est et au sud du Tell, sur une élévation, les ruines abondent : grands blocs de pierres taillées, débris de murs, fragments de colonnes de granit, qui attestent qu'Arca a été autrefois une cité importante. Elle était célèbre dans l'antiquité par le culte qu'on y rendait à Astarté, la Vénus phénicienne. Macrobe, *Sat.*, I, 21, 1, édit. Teubner, p. 117.

D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 3, Baana, intendant de la tribu d'Aser, sous le règne de Salomon, III Reg., IV, 16, était gouverneur d'Arca et des environs. Si l'historien juif était bien renseigné et si l'Arca dont il parle est, comme on le croit communément, la ville de ce nom voisine de Tripoli, il en résulterait que, du temps de Salomon, les Aracéens étaient soumis aux Hébreux. Le roi d'Assyrie Théglathphalasar II s'empara d'Arca dans la campagne qu'il fit contre le royaume d'Israël. Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 104; *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 116, 450. Cette ville fit plus tard partie du royaume d'Hérode Agrippa. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 1. Titus y passa à son retour de la prise de Jérusalem. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 1. C'est à Arca que naquit l'empereur Alexandre Sévère, dans un temple qui y avait été élevé à Alexandre le Grand (Lampride, *Alexand. Sev.*, 5, 12, dans *Histoire d'Auguste*, collection Nisard, p. 454, 457), ce qui fit donner pendant quelque temps à cette cité le nom de *Cæsarea Libanii* (Aurel. Victor, *De Cæs.*, XXIV, édit. Panckoucke, 1846, p. 242; cf. Lampride, *Alexand. Sev.*, 12, collection Nisard, p. 457), qu'on lit sur ses monnaies (fig. 206). Cf. Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 360. Elle ne tarda pas cependant à reprendre son nom primitif. Elle devint le siège d'un évêché et joua un rôle assez important dans les croisades. Un tremblement de terre la détruisit complètement, en 1202. Il s'est élevé depuis, au milieu des débris de son ancienne splendeur, un pauvre village habité par quelques familles grecques et musulmanes. Voir Th. Shaw, *Travels or Observations relating to Barbary*, in-f°, Oxford, 1738, p. 327-328; Burckhardt, *Travels in Syria*, in-4°, Londres, 1822, p. 162; Ed. Robinson, *Later Biblical Researches*, in-8°, Londres, 1856, p. 578-582; A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Giessen, 1850, p. 325-326; Michaud, *Histoire des Croisades*, l. III, 8e édit., 4 in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 203; Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, lettre CLIX, t. VI, p. 422-424.

F. VIGOUROUX.

ARACH (hébreu : *'Érék;* Septante : 'Ὀρέχ ; Strabon : 'Ὀρχόη ; textes cunéiformes : *Euruk* et *Arku*, actuellement *Warka*), ville située sur la rive gauche de l'Euphrate, à une lieue environ du lit actuel du fleuve, à deux cents kilomètres au sud-est de Babylone.

La Genèse, x, 10, mentionne cette ville comme faisant partie de la tétrapole du Sennaar, gouvernée par Nemrod. Il n'en reste plus, à l'heure présente, que des ruines informes et absolument désertes, couvertes la plupart du temps par les eaux stagnantes du bas Euphrate (fig. 207). Elles forment un cercle irrégulier de près de trois kilomètres de diamètre. Le rempart, qui dessine encore autour de la ville une enceinte à peu près continue, atteint à certains endroits jusqu'à douze mètres de hauteur. Autrefois l'Euphrate venait baigner le pied des murs de la ville. On voit encore, longeant l'enceinte de l'est au nord, les restes d'un canal de trente mètres de largeur. L'amas de ruines le plus remarquable se nomme *Bowariyéh*, c'est-à-dire nattes de roseaux, parce que les couches de briques crues dont il se compose sont séparés par des lits horizontaux de roseaux entrelacés et noyés dans le bitume. Sur ce soubassement s'élevait autrefois une pyramide à étages, ou temple de la déesse Nana, bâti par l'antique souverain de la Chaldée, dont le nom se lit provisoirement Ur-Gur, ou bien Ur-Bagaš. Plus tard, au XXIIIe siècle avant J.-C., le roi élamite Koudour-Nanhoundi envahit le Sennaar, pilla Arach et son temple, et en emporta la statue vénérée. Mais, en 645, Assurbanipal, ayant à son tour conquis le pays d'Élam, y retrouva l'ancienne statue de Nana et la réintégra dans le temple d'Ur-Bagas. — La déesse Istar, l'Astaroth de la Bible, identifiée avec la planète Vénus, était aussi particulièrement honorée à Arach, dont elle était même regardée comme la divinité tutélaire. Cette ville fut encore illustrée par les exploits d'Isdubar, le Nemrod chaldéen. Voir NEMROD.

C'est sans doute à ces souvenirs et aussi à son antiquité qu'Arach dut le privilège de devenir la principale nécropole de la Chaldée. Le nombre des tombeaux, à l'intérieur et à l'extérieur de son enceinte, est littéralement incalculable; on les y a accumulés durant plus de trois mille ans, depuis la fondation de cette ville jusqu'à sa chute sous les Parthes. Les inscriptions nombreuses qu'on y a découvertes s'échelonnent de même depuis Ur-Bagaš jusqu'à Séleucus IV, Antiochus IV et Démétrius Soter (187-164), depuis le caractère tout à fait archaïque jusqu'au plus moderne.

Les anciens, tels que l'auteur du Targum de Jérusalem, saint Jérôme, saint Éphrem, suivis par quelques modernes, Buttman, Bohlen, Winer, ont cru retrouver l'Arach de Nemrod dans la ville syriaque d'Édesse ou Callirrhoé, actuellement Orfa, en Mésopotamie septentrionale. Le nom syriaque d'Édesse, *Urhoï*, a sans doute été la cause première de cette confusion. Mais rien ne permet d'accorder à Édesse une antiquité si reculée; elle est de beaucoup trop éloignée du Sennaar pour avoir fait partie de la tétrapole nemrodienne. L'Arecca de Ptolémée et d'Ammien-Marcellin, située sur les bords du Tigre, près des frontières de la Susiane, malgré les autorités de Bochart, Rosenmüller, Gesenius, doit être rejetée pour les mêmes raisons. Tous les suffrages demeurent maintenant acquis à la *Warka* chaldéenne. Voir G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 18; Fr. Delitzsch, *Wo*

lag das Paradies? p. 221; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 304. E. PANNIER.

ARACHITE (hébreu : *'Arkî;* Septante : ὁ 'Αραχί; Vulgate : *Arachites*), habitant d'Archi (Arach ou Érék). Jos., XVI, 2. Cet Arach ne doit pas être confondu avec la ville de Babylonie qui portait le même nom. Gen., X, 10. Dans Josué, Archi désigne une localité occupée alors par les Chananéens. Elle se trouvait sur la limite méridionale des possessions attribuées à Éphraïm, vers Béthel et Atharoth. Voir ARCHI. C'est de là qu'était originaire Chusaï, surnommé pour ce motif l'Arachite, et qui fut l'ami et le conseiller intime du roi David. II Reg., XV, 32; XVI, 16; XVII, 5, 14; I Par., XXVII, 33. Le nom d'Arachite n'est plus mentionné après David. H. LESÊTRE.

1. ARAD (hébreu : *'Ărâd;* Septante : 'Αράδ; dans Josué, XII, 14, Ἄδερ; Vulgate : *Arad;* dans Josué, *Héred*), ville chananéenne à l'extrémité méridionale de la Palestine, aujourd'hui Tell Arad, à environ vingt-cinq kilomètres au sud d'Hébron. Tell Arad est un monticule arrondi avec des traces de ruines antiques; il s'élève au milieu de collines plus basses, sur le plateau ondulé et sans arbres qui s'incline vers le sud-est de la mer Morte, et qui est séparé du désert de Pharan par des montagnes calcaires à pentes escarpées. On voit sur le sommet quelques débris de poteries; du côté sud est un réservoir ruiné.

Arad est nommé dans le Pentateuque. Pendant que les Israélites, à l'époque de la mort d'Aaron, étaient au pied du mont Hor, le roi chananéen d'Arad apprit qu'ils s'étaient ainsi approchés du sud de la terre de Chanaan, « par le chemin des *hâ'ătârîm,* » c'est-à-dire, selon la traduction de la Vulgate, qui est la plus probable, « par le chemin des espions, » ou par le désert de Sin. Craignant sans doute qu'ils ne voulussent s'emparer de son pays, le roi d'Arad résolut de les prévenir; il marcha contre eux, les battit et leur prit un certain nombre de prisonniers. Num., XXI, 1. Les enfants de Jacob, humiliés de leur défaite, promirent de livrer à l'anathème (voir ANATHÈME, col. 546, *b*) les villes du vainqueur, si Dieu leur donnait la victoire sur leur ennemi. Dieu les exauça, et ils exterminèrent les Chananéens et détruisirent leurs villes. Num., XXI, 2-3. Cependant, comme Moïse n'avait point l'intention de commencer la conquête de la Palestine par le sud, dont les montagnes rendaient l'accès fort difficile, le peuple ne poussa pas alors plus loin. — Quelques années après, il y avait de nouveau un roi à Arad, relevée de sa défaite. Il fut battu à son tour par Josué, XII, 14. (Dans ce passage, la Vulgate appelle la ville d'Arad *Héred.*) — Cette localité n'est plus nommée qu'une fois dans l'Écriture, Jud., I, 16, pour indiquer que les Cinéens habitèrent au sud d'Arad, dans le désert de Juda, et nous ne savons plus rien de son histoire, si ce n'est qu'elle eut des évêques au VIe siècle. Gams, *Series Episcoporum,* 1873, p. 454. Voir E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 473, 620-622; C. Ritter, *Erdkunde,* t. XIV, 1848, p. 120-122; W. Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine,* 1881, p. 286-287; Schubert, *Reise in das Morgenland,* 3 in-8°, Erlangen, 1839, t. II, p. 457; C. W. M. Van de Velde, *Narrative of a Journey through Palestine,* t. II, 2 in-8°, Londres, 1854, p. 83-85; J. B. Roth, *Reise durch die Araba,* dans Petermann's *Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt,* 1857, p. 261; C. Geikie, *The Holy Land and the Book,* 2 in-8°, Londres, 1887, t. I, p. 265, 352; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 403, 415.



207. — Ruines d'Arach. D'après Loftus, *Travels in Chaldæa,* p. 167.

2. ARAD, ARADE, ARADUS (hébreu : *'Arvad,* Ezech., XXVII, 8, 11 : Septante : 'Αράδιοι, Ἄραδος; Vulgate : *Aradii, Aradon*), aujourd'hui Ruad, petite île phénicienne de la Méditerranée (fig. 208), à moins de trois kilomètres de la côte de Syrie, à peu près à moitié chemin entre Latakiéh (Laodicée) et Tripoli, au nord de l'embouchure du Nahr el-Kebir (Éleuthérus). C'est, comme la décrit Strabon, XVI, II, 13, un rocher qui s'élève au milieu des flots; il est de forme oblongue et mesure environ 800 mètres de long sur 500 mètres de large. Malgré son peu d'étendue, Arad jouit dans l'antiquité d'une grande prospérité et ne le céda en puissance, parmi les États phéniciens, qu'à Tyr et à Sidon, avec qui elle fonda, en fournissant son tiers de colons, la ville de Tripoli. Strabon, XVI, II, 15. La

population s'accumula sur ce rocher isolé (Pomponius Méla, II, 7, 6); et comme il n'était pas assez grand pour contenir tous ses habitants, les Aradiens imaginèrent de bâtir, contrairement à l'usage oriental, des maisons à plusieurs étages, Strabon, XVI, II, 13; ils débordèrent aussi sur le continent, dans la Phénicie septentrionale. On voit encore le long du littoral, sur un espace continu de plus de quinze kilomètres, les ruines des « filles d'Arad », depuis Marathus (Amrit) jusqu'à Antaradus (Tortose). Voir *Targum Hieros.*, sur Gen., x, 18.



208. — Statère d'Arad, antérieur à Alexandre le Grand.

Tête laurée du dieu Melkart. — ℞. ע מא (מא = d'A[rad]), ע marque d'émission. Galère phénicienne, ornée d'une figure de patèque.

Sa puissance s'étendit au loin, et l'on dit que Tarse fut une de ses colonies. Dion Chrysostome, *Orat.* XXXIII, édit. Teubner, t. II, p. 14.

L'île d'Arad avait l'avantage d'être alimentée, non seulement par des citernes et par les fontaines du continent, mais aussi par une source d'eau douce que ses habitants avaient découverte en pleine mer dans le voisinage, et qui leur fournissait de quoi boire en temps de guerre. Strabon, XVI, II, 13; Lucrèce, VI, 888; Pline, *H. N.*, II, 103; V, 31; *Geoponica*, II, 6. Les habitants de Ruad connaissent encore aujourd'hui des sources sous-marines. F. Walpole, *The Ansaryii, with Travels in further East*, 3 in-8°, Londres, 1851, t. III, p. 391. Dans l'île même, on voit les nombreuses citernes que l'on avait creusées autrefois dans le rocher et qui continuent à servir. A l'ouest et au sud de l'île subsistent encore des restes d'un double mur phénicien. Ils sont composés d'énormes blocs qui reposent sur les arasements naturels des rochers. Ces blocs ont la forme de prismes quadrangulaires de deux mètres de hauteur sur quatre ou cinq mètres de longueur. Ils étaient superposés, sans aucune trace de ciment. Du côté de la terre, les murailles de la ville formaient un port en demi-lune, divisé en deux bassins par une jetée. E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-f°, Paris, 1864, p. 39-40.

Arad, fondé par les descendants de Chanaan, Gen., x, 18; I Par., I, 16 (voir ARADIEN), dut sa prospérité à son commerce et à l'habileté de ses marins, dont Ézéchiel, XXVII, 8, 11, fait l'éloge, de même que les auteurs profanes. Strabon, XVI, II, 14. Aujourd'hui encore les matelots et les plongeurs de Ruad sont renommés, et les barques qu'on y construit sont considérées comme les meilleures de la Syrie. Voir G. Ebers et H. Guthe, *Palästina*, 2 in-4°, Stuttgart, 1883-1884, t. II, p. 42.

Les habitants d'Arad furent d'abord indépendants et eurent des rois particuliers, comme les autres cités phéniciennes. Les inscriptions cunéiformes nous ont fait connaître les noms de plusieurs de ces rois. Voir Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., p. 104-105. La région qui s'étendait depuis Paltus jusqu'à Simyra paraît leur avoir été soumise. Du temps du prophète Ézéchiel, XXVII, 8, 11, vers 590 avant notre ère, ils étaient assujettis à Tyr; du moins lui fournissaient-ils des rameurs et des soldats, mais peut-être à titre d'alliés ou de mercenaires. Quand la Phénicie tomba au pouvoir des rois de Perse, Arad partagea le sort commun. Son roi Gérostrate servait dans la flotte perse, à l'époque de la campagne d'Alexandre le Grand. Straton, fils de ce prince, qui gouvernait à sa place, se soumit volontairement au conquérant, et les Aradiens combattirent au siège de Tyr dans les rangs des Macédoniens. Arrien, *Exped. Alex.*, II, 13, 7; 20, 1. Sous les successeurs d'Alexandre, Arad, en 320, tomba au pouvoir de Ptolémée Ier Soter avec le reste de la Phénicie et la Cœlésyrie. Elle paraît avoir reconquis son indépendance pendant la guerre qui eut lieu entre Ptolémée II Philadelphe et Antiochus II Théos; du moins son autonomie vers cette époque est-elle attestée



209. — Monnaie autonome d'Arad.

Tête de femme voilée et tourelée. — ℞. ΑΡΑΔΙΩΝ. Victoire debout, tenant dans la main droite une proue et une palme dans la main gauche.

par ses monnaies (fig. 209). Cf. Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, t. III, p. 303. Elle soutint Séleucus II Callinicus contre Antiochus Hiérax, et elle en fut récompensée, en 242, par le droit d'asile que lui accorda le roi de Syrie, ce qui augmenta beaucoup sa puissance. Strabon, XVI, II, 14. Elle put de la sorte s'allier avec Antiochus III le Grand. Polybe, V, 68, 7. Cependant elle perdit tous ses avantages pendant le règne d'Antiochus IV Épiphane. Ce prince, à son retour d'Égypte, s'en empara, ainsi que de tout le territoire qui lui appartenait. S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 44, t. XXV, col. 573. Quand la guerre éclata entre Antiochus VIII Grypus et Antiochus IX Cyzicène, Arad prit parti pour ce dernier, et lorsqu'il eut été tué par Séleucus VI Épiphane, son fils Antiochus X Eusèbe se réfugia chez les Aradiens, qui soutinrent son parti jusqu'à ce que la Syrie se soumît à Tigrane, roi d'Arménie. Dans la suite, Rome acquit peu à peu la prépondérance dans tout le pays. Le premier livre des Machabées, XV, 23, nous apprend que le consul Lucius écrivit à Arad (Vulgate: *Aradon*), de même qu'aux autres États alliés ou soumis aux Romains, afin de leur recommander de se montrer bienveillants envers les Juifs. Il n'est plus question de cette île dans les Livres Saints; mais, d'après une tradition, saint Pierre serait allé à Arad pour y admirer des colonnes colossales et des tableaux de Phidias. *Recogn.*, Hom. XII, 12, t. II, col. 312; l. VII, 26, t. I, col. 1360; Pseudo-Abdias, I, 13, édit. Fabricius, p. 425; cf. Nicéphore, *H. E.*, II, 35, t. CXLV, col. 848. Ce qui est certain, c'est que le christianisme s'y établit dès les premiers siècles. On y trouve des évêques depuis le IIIe siècle jusqu'au VIe inclusivement. La ville antique fut prise et rasée, en 648, sous l'empereur Constans II, par Moaviyah, lieutenant du calife Omar. Cédrénus, *Hist. Comp.*, édit. de Bonn, t. I, p. 755. La population actuelle de Ruad est d'environ 2500 âmes. Elle n'a guère d'autre industrie que la pêche des éponges et la construction des bateaux.

Voir Mignot, *Description géographique de la côte de Phénicie*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1770, t. XXXIV, p. 229-235; K. Mannert, *Geographie der Griechen und Römer*, 10 in-8°, t. VI, part. II, 2e édit., Leipzig, 1831, p. 309-311; R. Pococke, *Description of the East*, 3 in-f°, Londres, 1743-1745, t. II, p. 201-202 J. S. Buckingham, *Travels among the Arab tribes*, in-4°, Londres, 1825, p. 509-512, 522-524; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 3 in-4°, Copenhague et Hambourg, 1774-1837, t. III, p. 92-93; E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde* (avec les citations des voyageurs Maundrell, Shaw, Pococke et

Volney), 1826, t. II, part. I, p. 6-9; F. C. Movers, *Die Phönizier*, 1849, t. II, part. I, p. 98-103; C. Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, 1854, p. 39, 50-55, 868-879; E. Reclus, *L'Asie antérieure*, 1884, p. 770-772; F. Walpole, *The Ansaryii and the Assassins with Travels in further East*, 3 in-8°, Londres, 1851, p. 389-399.

F. VIGOUROUX.

ARADA (hébreu : *Ḥarâdâh*; Septante : Χαραδάθ; Vulgate : *Arada*). Une des stations des Hébreux au désert, entre le mont Sépher et Maceloth. Num., XXXIII, 24. La situation en est inconnue. On conjecture qu'Arada est peut-être l'ouadi el-Kharaizéh, entre la pointe du golfe Élanitique et le mont Sépher, représenté par le Djébel esch-Schoureif ou le Djébel esch-Scherâfeh. Le nom de cette station, comme celui de la plupart des autres, a sans doute été inspiré par l'aspect des lieux, ou par quelque circonstance que nous ignorons. Il n'est rien moins que certain, d'autre part, que les noms donnés par Moïse aux différentes stations aient été conservés par la tradition locale. Dans quelques-uns des endroits où se sont arrêtés les Hébreux, on a retrouvé des campements; mais on est encore loin d'avoir fouillé toute la presqu'île sinaïtique, et, l'eût-on fait, qu'on n'obtiendrait probablement pas encore des identifications d'une certitude absolue. Le mot *ḥarâdâh* veut dire « terreur ». Peut-être les Hébreux furent-ils témoins, dans cette station, d'un phénomène qui les effraya.

H. LESÊTRE.

ARADIEN (hébreu : *Hâ'arvâdî*, avec l'article ; Septante : Ἀράδιος; Vulgate : *Aradius*), descendant de Chanaan. Gen., x, 18; I Par., I, 16. — Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2, dit que « l'Aradien eut l'île d'Arad ». Les Aradiens sont, en effet, dans l'Ancien Testament et chez les auteurs profanes, les habitants de l'île d'Arad, en Phénicie; mais il y a cependant tout lieu de supposer que les Chananéens qui portèrent les premiers ce nom habitèrent la côte voisine avant de s'établir dans l'île, de même que les Tyriens habitèrent la terre ferme avant de se fixer dans l'île de Tyr. Voir A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, 1850, p. 329-330. D'après Strabon, XVI, II, 13, Arad fut peuplée par des Sidoniens fugitifs, et d'après la Chronique arménienne d'Eusèbe, cet événement se serait passé en 761 avant notre ère. *Chron.*, II, édit. Aucher, Venise, 1818, p. 173. De savants critiques pensent que Strabon a confondu l'île d'Arad, au nord de la Phénicie, avec Arad du Carmel, que Scylax, *Peripl.*, 104, nomme parmi les villes dépendantes de Sidon. Voir Knobel, *Die Völkertafel*, p. 320. Quoi qu'il en soit, l'île d'Arad était déjà habitée avant le VIIIe siècle, et comme l'a remarqué Movers, *Die Phönizier*, 1849, t. II, part. I, p. 99, des Sidoniens ont pu s'enfuir de Sidon et augmenter la population, en même temps que la puissance de l'île d'Arad, déjà habitée par d'autres Chananéens. Voir aussi Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, p. 384. — La Vulgate nomme encore les Aradiens dans Ézéchiel, XXVII, 8, 11, là où le texte original porte *Arvad = Arad*. Voir ARAD 2.

F. VIGOUROUX.

ARADON. Nom de l'île phénicienne d'Arad dans I Mach., XV, 23. Voir ARAD 2.

ARAIA (hébreu : *Harhăyâh*, « s'irrite Jéhovah (?) » Septante : Ἀραχάιος), père d'Éziel, l'orfèvre qui aida à rebâtir Jérusalem. II Esdr., III, 8.

ARAIGNÉE (hébreu : *'akkâbîš*; Septante : ἀράχνη). Petit animal au corps articulé, à huit pattes et deux palpes, sans ailes ni antennes. Dans le langage commun, on applique ce nom à divers ordres de la classe des arachnides; mais scientifiquement il est réservé à la seconde section des aranéides ou arachnides fileuses, section qui comprend de nombreux genres et des espèces variées. Parmi ces araignées proprement dites, les unes sont sédentaires, construisent des toiles d'une grande variété de structure ou jettent des fils pour capturer les insectes; les autres sont vagabondes, courent à la recherche de leur proie et se retirent ensuite dans des cavités tapissées de leurs fils. Le nombre des unes et des autres est très considérable en Palestine : on en compte plusieurs centaines d'espèces. Entre les plus communes se placent les *Tégenaires* de Walckenaër, qui attachent leur toile aux angles des murs dans les appartements, et aussi dans les arbres, les haies. Cette toile, à fils très serrés, placés par couches et se croisant, est à peu près horizontale; à l'un des coins, d'ordinaire à l'angle du mur, se trouve un tube cylindrique, où l'araignée se tient à l'affût, attendant patiemment qu'un imprudent insecte vienne s'embarrasser dans ses filets. La plus répandue est l'araignée domestique, *Tegenaria domestica*, noirâtre avec deux rangées de taches brunes, à l'abdomen de forme ovale



210. — Araignée domestique.

(fig. 210). On trouve encore très fréquemment diverses espèces des genres Thomise, Agelena, Épeire, etc. : la toile de ces dernières, ordinairement verticale ou inclinée, est à réseaux réguliers et en spirale; l'araignée se tient au milieu, la tête en bas. Pour commencer cette toile, l'Épeire se laisse pendre à son fil (fig. 211) afin d'atteindre,



211. — Araignée Épeire commençant sa toile.

grâce à un coup de vent, une branche opposée, ou par son propre poids un rameau inférieur. Elle y attache l'autre extrémité de son fil; alors elle peut circuler facilement sur ces premiers fils pour ourdir sa toile (fig. 212). On sait que les fils d'araignée, surtout des genres Épeire et Thomise, s'agglomèrent souvent comme en écheveaux : l'air et le soleil les dessèchent et les blanchissent. Emportés par les vents, ils retombent en longs filaments blancs si gracieusement nommés fils de la Vierge.

De l'araignée ou plutôt de sa toile, les écrivains sacrés ont tiré une juste et expressive comparaison ; elle se rencontre deux fois dans le texte hébreu. Les espérances de l'impie sont comparées à la maison de l'araignée, Job, VIII, 14, édifice fragile, ỳ. 15. La Vulgate rend par *tela aranearum* le *bêṭ 'akkâbîš,* « maison de l'araignée, » du texte original : ce qui revient au même. Dans Isaïe,



212. — Toile de l'araignée Épeire.

LIX, 15, le mot *toile* est employé. « Ils (les impies) tissent des toiles d'araignées, *qûrê 'akkâbîs,* c'est-à-dire ne font rien de solide, » ỳ. 16.

Les versions font mention de l'araignée dans d'autres passages où le texte original n'en parle nullement. Ainsi les Septante et la Vulgate, au Psaume XXXVIII, 12, rendent par « araignée » le mot *'aš,* qui signifie « teigne ». Au lieu de : « Vous dissolvez (détruisez) sa vie comme la teigne » (qui s'attaque aux vêtements et les fait tomber en poussière, cf. Job, XIII, 18), on a : « Vous faites que sa vie s'épuise comme l'araignée. » Les anciens croyaient que, à force de tirer d'elle-même sa toile, l'araignée s'épuisait jusqu'à en périr. De même au Psaume LXXXIX, 10, selon les Septante et la Vulgate, « les années de notre vie sont comparables à l'araignée, » c'est-à-dire s'épuisent comme elle. On lit dans le texte hébreu : « Nous consumons nos années comme un soupir, » c'est-à-dire avec la même rapidité. — Il est dit dans Osée, VIII, 6 (Vulgate), que le veau d'or de Samarie sera détruit comme une toile d'araignée, avec la même facilité. A la place de *aranearum telas,* l'hébreu a le mot *šebâbîm,* « fragments, morceaux. » « Le veau d'or de Samarie sera réduit en morceaux, » allusion au veau d'or d'Aaron, mis en pièces par Moïse. — Les Septante ont encore ajouté le mot araignée dans Job, XXVII, 18. Pour montrer que la fortune de l'impie est caduque, on dit dans ce passage que « sa maison sera comme la maison de la teigne »; les traducteurs grecs ajoutent : « et comme la maison de l'araignée, » au lieu de ces mots du texte : « et comme l'abri que se fait le gardien des vignes. »

Quelques auteurs veulent traduire par araignée le mot *šemâmit,* Prov., XXX, 28; d'autres pensent qu'il s'agit de la tarentule. La Vulgate plus justement y a vu une sorte de lézard, le stellion vulgaire, que les Grecs appellent encore σαμιαμίνθη. Cf. Bochart, *Hierozoicon,* part. II, lib. IV, cap. XXIII, et part. I, lib. IV, cap. VII.

E. LEVESQUE.

ARAM (hébreu : *'Arâm,* « haut, élevé ; » Septante : 'Αρὰμ). Nom d'homme (1-6) et de pays (7-12).

1. **ARAM,** cinquième fils de Sem, père des peuples de Syrie ou Aram. Gen., X, 22, 23 ; I Par., I, 17.

2. **ARAM,** fils de Camuel et petit-fils de Nachor, frère d'Abraham. Au lieu d'Aram, la Vulgate traduit par *Syrorum* « (père) des Syriens » (Septante : Σύρων). Gen., XXII, 21.

3. **ARAM** (hébreu : *'Oren,* « pin ; » Septante : 'Αράμ), troisième fils de Jéraméel, qui était fils aîné de Hesron, de la tribu de Juda. I Par., II, 25.

4. **ARAM,** fils d'Esron ou Hesron et père d'Aminadab, un des ancêtres de Notre-Seigneur selon la chair. Ruth, IV, 19 ; Matth., I, 3, 4 ; Luc., III, 33. Dans I Par., II, 9, 10, il est nommé RAM.

5. **ARAM,** fils de Somer, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 34.

6. **ARAM.** Il est appelé Aran, I Par., I, 42. Voir ARAN 2.

7. **ARAM** (hébreu : *'Ărâm,* [pays] haut), nom sémitique du pays que la Vulgate appelle Syrie. Le nom d'Aram n'a été conservé qu'une fois par saint Jérôme dans son acception géographique, Num., XXIII, 7, où Balaam dit : « D'Aram (c'est-à-dire ici de la Mésopotamie) Balac m'a fait venir. » Voir SYRIE. — Diverses parties du pays d'Aram sont distinguées dans la Bible hébraïque par l'addition d'un mot qui en restreint le sens. Ces parties qui reçoivent un nom particulier sont les suivantes :

8. **ARAM BETH REHOB** (*'Ărâm bêt-reḥôb*), II Sam. (Reg.), X, 6. Vulgate : *Syrum Rohob.* Voir ROHOB.

9. **ARAM DAMMÉSEQ** (*'Ărâm dammééq*), II Sam. (Reg.), VIII, 5, 6, appelé dans la Vulgate *Syria Damasci.* Voir SYRIE DE DAMAS.

10. **ARAM MAACHA** (*'Ărâm ma'ăkâh*), I Par., XIX, 6. Vulgate : *Syria Maacha.* Voir MAACHA.

11. **ARAM NAHARAÏM** (*'Ărâm nahăraïm*), Gen., XXIV, 10, etc. Vulgate : *Mesopotamia.* Voir MÉSOPOTAMIE.

12. **ARAM SOBA** (*'Ărâm ṣôbâ'*), II Sam. (Reg.), X, 6, 8. Vulgate : *Syrus Soba.* Voir SOBA.

1. **ARAMA** (hébreu : *Hârâmâh,* « la hauteur, » avec l'article, ce qui fait que plusieurs versions et les interprètes modernes appellent simplement cette localité Rama ; Septante : 'Αραήλ ; *Codex Alexandrinus :* Ῥαμά), ville de la tribu de Nephtali, mentionnée seulement une fois dans Josué, XIX, 36. C'était une ville forte, située sur une hauteur, comme l'indique son nom, qu'elle conserve toujours sous la forme Raméh. Encore aujourd'hui Raméh est un village important, bien bâti, sur la pente d'une montagne, à dix kilomètres environ au sud-ouest de Safed, au nord d'une belle et fertile plaine, dans la partie septentrionale de la basse Galilée. Il possède une source excellente et est entouré de plantations d'oliviers. La population actuelle se compose de Druses et de chrétiens. On n'y a trouvé aucun reste de monuments antiques. Voir Robinson, *Biblical Researches,* t. III, p. 79; Thomson, *The Land and the Book,* t. I, p. 515.

2. **ARAMA.** Au premier livre des Rois, XXX, 30, la Vulgate appelle Arama la ville de Sephaath, située au sud de la Palestine; elle l'appelle « Horma », Num., XXI, 3; Jud., I, 17; « Herma », Jos., XII, 14; « Harma », Jos., XIX, 4. Voir HORMA 1.

3. **'ARÂMA** Isaac, ben Môseh, ben Méir, Juif érudit, né vers 1430, à Zamora, en Espagne, et mort à Naples, où il s'était réfugié après la proscription de 1492. Il a composé, sous le titre de *'Aqêdaṭ Yiṣḥâq,* « Sacrifice d'Isaac, »

un commentaire homilétique et philosophique du Pentateuque et des cinq *Megilloth*. Cet ouvrage, imprimé à Salonique, in-f°, 1522, obtint un grand succès parmi ses coreligionnaires et eut de nombreuses éditions. S'il y a d'heureuses explications, il faut avouer qu'on y trouve trop de subtilités. Sa philosophie cependant ne l'égare jamais loin de la voie de l'orthodoxie; il est du reste l'ennemi du rationalisme, qu'il combat dans son opuscule intitulé : *Ḥâzût qâšâh*, « Dure vision. » Is., XXI, 2. On a encore de lui un commentaire des Proverbes de Salomon, *Yad 'Abšâlôm*, « Stèle d'Absalom, » II Reg., XVIII, 18, in-4°, Constantinople, sans date, et un commentaire sur le livre d'Esther, publié avec le texte, in-4°, Constantinople, 1518. E. LEVESQUE.

4. **'ARÂMA** Méir, ben Isaac, appelé aussi *Méïri*, fils du précédent, né à Saragosse, suivit son père dans son exil à Naples. Après la mort de ce dernier, il alla à Salonique, où il finit ses jours en 1556. Outre des ouvrages talmudistes, il composa des commentaires philosophiques sur Isaïe et Jérémie, *'Urim vetummim*, in-4°, Venise, 1608; sur le Cantique des cantiques, dans la Bible de Moïse Frankfurter, in-f°, Amsterdam, 1724-1727; sur Job, avec le texte ponctué, in-f°, Salonique, 1517; in-4°, Venise, 1567; et sur les Psaumes, in-4°, Venise, 1590.

E. LEVESQUE.

ARAMAÏSMES. On donne ce nom, soit à certaines expressions, soit à des tournures araméennes ou syriaques qui ont été employées par quelques écrivains hébreux, parce qu'ils affectionnaient les termes étrangers ou exotiques, ou bien parce qu'ils étaient en contact avec des populations qui parlaient araméen, et auxquelles ils empruntaient quelque chose de leur langage. Ainsi le mot araméen *'âtâh* est employé dans Job, III, 25, au lieu de l'hébreu *bâ'*, « venir. » Les aramaïsmes se rencontrent surtout dans les auteurs les moins anciens, comme Jérémie, Ézéchiel, etc. Ils ont une importance réelle pour l'étude critique et l'histoire littéraire de l'Ancien Testament et seront signalés dans les articles consacrés aux auteurs sacrés qui en ont fait usage.

ARAMÉEN, langue parlée par les Araméens qui habitaient le pays d'Aram en Syrie. Dans la Vulgate elle est appelée syriaque. Cf. IV Reg., XVIII, 26; Dan., II, 4; I Esd., IV, 7; II Mach., XV, 37. L'araméen biblique est souvent appelé chaldéen. Voir CHALDÉEN BIBLIQUE et SYRIAQUE 1.

1. **ARAN** (hébreu: *Hârân*, « le montagnard ; » Septante: 'Αῤῥάν), le troisième fils de Tharé, le second frère d'Abraham, le père de Lot, de Melcha qui épousa son oncle Nachor, et de Jescha. Aran mourut avant Tharé, son père, dans son pays natal, Ur de Chaldée. Tharé, à partir de sa soixante-dixième année, engendra successivement Abram, Nachor et Aran, puis il mourut à deux cent cinq ans. Aran naquit donc au plus tôt quand son père avait soixante-treize ans, et mourut avant qu'il n'en eût deux cent cinq, par conséquent vécut moins de cent trente-deux ans. Comme d'autre part la mort d'Aran est rapportée avant le départ d'Abram, et que celui-ci quitta la Chaldée à l'âge de soixante-quinze ans, on peut en conclure qu'Aran n'atteignit pas sa soixante-douzième année. L'Écriture mentionne d'ailleurs sa mort comme prématurée, et ce fut parce que Lot était devenu orphelin qu'Abram l'emmena avec lui. Gen., XI, 26-XII, 4. Les anciens Juifs avaient imaginé toute une légende sur la mort d'Aran: il aurait péri par le feu en Chaldée, sur son refus d'adorer le feu, comme les Chaldéens. S. Jérôme, *Quæst. in Genesim*, t. XXIII, col. 956. Cette fable repose uniquement sur une traduction fausse d'*Ur Kasdim*. Le Targum de Jonathan, Gen., XI, 28, donne à *'ûr* le sens de « feu », quoique ce mot signifie, en hébreu, « lumière, » et qu'il ait le sens de « ville » c'est-à-dire « ville des Chaldéens, » dans le nom d'Ur Kasdim; le Targum traduit donc à tort : « Aran mourut, à la vue de Tharé, son père, dans la fournaise de feu des Chaldéens, » au lieu de : « Aran mourut à Ur des Chaldéens. » H. LESÊTRE.

2. **ARAN** (hébreu : *'Ârân*, « chèvre sauvage ; » Septante : 'Αράν), fils de Disan, de la race de Séir. I Par., I, 42; Gen., XXXVI, 38. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle ARAM.

3. **ARAN** (hébreu : *Hârân*, « montagnard ; » Septante : 'Δαν; *Codex Alexandrinus :* 'Αράν), un des fils de Séméi, lévite de la famille de Gerson. Il fut établi chantre par David. I Par., XXIII, 9.

ARANEO Clément, théologien italien, né à Raguse, en Dalmatie, mérite d'être compté parmi les Dominicains les plus éminents du XVIe siècle, par son savoir théologique, par sa sobre érudition et aussi par sa rare éloquence. Outre les ouvrages dont nous n'avons pas à nous occuper ici, il a écrit un commentaire de l'*Épître aux Romains*, destiné principalement à réfuter les erreurs de Luther. En voici le titre : *Expositio cum resolutionibus occurrentium dubiorum, etiam Lutheranorum errores validissime confutantium, secundum subjectam materiam super Epistolam Pauli ad Romanos*, in-4°, Venise, 1547. Voir Quétif-Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 131. M. FÉROTIN.

ARAPHA. Ce mot se lit quatre fois comme nom propre. II Reg., XXI, 16, 18, 21, 22. Dans le premier livre des Paralipomènes, XX, 6, 7, il est écrit Rapha. Cette différence d'orthographe provient de ce que l'article hébreu, *hâ*, qui se lit dans le texte original, *hârâfâh*, a été conservé dans la version des Rois et ne l'a pas été dans celle des Paralipomènes. Les Septante ont toujours supprimé l'article et transcrit Ῥαφά. II Reg., XXI, 16, 18; 20, 22; I Par., XX, 8. Dans le passage I Par., XX, 6, les traducteurs grecs n'ont pas conservé le mot hébreu, mais en ont rendu le sens en mettant : ἀπόγονος γιγάντων, « de la race des géants » ou « d'une race de géants ». C'est, en effet, ce que signifie le texte hébreu, qui indique seulement de plus par le mot *râfâh* que les quatre géants de Geth dont parle l'historien sacré, Jesbibenob, Saph, Goliath (différent de celui qui fut tué par David), et un quatrième, dont le nom n'a pas été conservé, étaient tous de la race des géants qui était connue sous le nom de Raphaïm. Voir RAPHAÏM. La Vulgate a voulu exprimer cette double idée par une répétition qui n'est pas dans l'original, quand elle a traduit II Reg., XXI, 18 : *Saph, de stirpe Arapha de genere gigantum*. « Saph, de la race d'Arapha (ou des Raphaïm), de la race des géants. »

ARARAT (hébreu : *'Ărârâṭ;* Septante : 'Αραράτ, 'Αραράθ, 'Αρμενία). On désigne sous ce nom un groupe de montagnes, d'origine volcanique, situé en grande partie dans l'Arménie russe, gouvernement d'Érivan, aux confins méridionaux de la Russie, de la Turquie et de la Perse. L'Ararat présente l'aspect d'une masse conique blanche de neige, rayée de noir par les scories et les laves. Du côté de Nakhidchevan on dirait un seul pic avec collines et plateaux accidentés, s'étendant en plaines à la base. Mais d'ailleurs, on distingue parfaitement deux montagnes; elles sont alignées suivant la direction du Caucase (fig. 213). L'une, qui s'appelle le grand Ararat, s'élève au nord-ouest avec double pointe; les calculs hypsométriques auxquels on s'est livré pour évaluer la hauteur du grand Ararat varient de cinq mille cent soixante à cinq mille quatre cents mètres. A sa gauche, au sud-est, se dresse le petit Ararat, qui a un peu moins de quatre mille mètres. La cime en est arrondie, il est séparé du grand Ararat par une dépression profonde, qui s'étend à une distance de onze ou douze kilomètres. L'ensemble

des deux montagnes occupe, entre Bayazid et Érivan, une surface de neuf cent soixante kilomètres carrés. Si des pentes douces, assez semblables à celles de l'Etna, paraissent rendre aisée l'ascension de l'Ararat, les coulées de laves et, plus haut, des fondrières de neige ramollie font, au contraire, cette expédition dangereuse et pénible; sans compter que la superstition des Arméniens entoure la montagne d'une vénération ridicule, et soumet les voyageurs qui veulent l'explorer à toutes sortes de vexations.

Toutefois les neiges ne commencent, du moins à l'état persistant, qu'au niveau de quatre mille trois cents mètres sur le grand Ararat. Jusqu'à trois mille quatre cents mètres, la végétation est complète et variée; mais, un peu plus haut, les graminées disparaissent pour ne laisser que la flore des hautes Alpes. Du reste, même sur la partie inférieure de la pente, cette végétation est misérable et flétrie. Les pentes de l'Ararat sont, en effet, extrêmement arides, malgré les neiges du sommet. On croit que les eaux s'écoulent, par des fissures, sous les cendres et les laves, dans l'intérieur de la terre. Aussi les voyageurs signalent-ils l'Ararat comme un véritable désert, les indigènes n'y conduisent guère leurs troupeaux; on n'y rencontre que rarement un animal, le bouquetin *tour,* la fouine et une espèce de lièvre; peu ou point d'oiseaux. Depuis l'éruption de 1840, qui détruisit le couvent de Saint-Jacques et le village d'Argouri, la montagne est de moins en moins habitée.

Les Turcs donnent à l'Ararat tantôt le nom d'*Agri-dagh* (mont escarpé), tantôt celui d'*Arghi-dagh* (mont de l'Arche); les Persans l'appellent Koh-i Nouh, c'est-à-dire la montagne de Noé. Chez les Arméniens, la seule appellation en usage est celle de *Masis* ou *Massis,* qui signifie : « élevé, haut. » Nicolas de Damas, au témoignage de Josèphe, *Ant. jud.,* I, III, 6, désigne l'Ararat par le nom de *Baris.* On peut consulter pour la géographie physique de l'Ararat les monographies suivantes : K. von Raumer, *Der Ararat, der Pison und Jerusalem,* dans *Hertha, Zeitschrift fur Erdkunde,* 1829, t. XIII, p. 333 et suiv.; Dr Parrot, *Authentische Nachrichten von der Besteigung des Ararat,* dans *Sophronizon,* 1830, t. XII, 4e livr., p. 1; Id., *Reise zum Ararat,* Berlin, 1835; Moritz Wagner, *Reise nach dem Ararat,* Leipzig, 1845; Monteith, *La plaine d'Ararat,* dans *Annales des voyages,* 1850, t. III, p. 159; Khodzko, *Besteigung des grossen Ararat in 1850,* dans *Russ. Archiv,* 1851, p. 608; Longuimoff et Abich, *L'ascension de l'Ararat,* dans le *Bulletin de la Société de géographie de Paris,* IVe série, t. I, 1851, p. 52, 66, 515; Abich, *Reise in Armenien,* 1860; Id., *Ararat in seiner genetischen Bildung,* dans le *Bulletin de la Société de géographie allemande,* 1870; Douglas Freshfield, *Travels in the Central Caucasus,* Londres, 1869; Brice, *Transcaucasia und Ararat,* in-8°, Londres, 1877, p. 242; dans *L'Exploration* du 9 novembre 1882, le récit de l'ascension d'un voyageur anglais; Markoff et Kowalosky, *Na Gorakh Araratskikh,* Moscou, 1889; J. Leclercq, *Voyage au mont Ararat,* Paris, 1892.

Si, dans la nomenclature géographique actuelle, l'Ararat désigne une montagne, cela n'est pas aussi certain pour la géographie biblique. Le terme Ararat se lit cinq fois dans l'Écriture, savoir : Gen., VIII, 4; IV Reg., XIX, 37; Tob., I, 21, seulement dans le texte grec; Is., XXXVII; 38; Jer., LI, 27 (Septante, XXVII, 38). La Genèse et le livre de Tobie parlent des « montagnes » d'Ararat; le livre des Rois et Isaïe de la « terre »; Jérémie du « royaume » d'Ararat. Voilà pour les textes originaux; dans les diverses versions, les interprètes ont plutôt commenté que traduit. C'est ainsi que la Vulgate porte successivement pour ces divers passages : *super montes Armeniæ, in terram Armeniorum, in terram Ararat, regibus Ararat.* Les Septante ont ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ, εἰς γῆν Ἀραράθ, εἰς τὰ ὄρη Ἀραράθ, εἰς Ἀρμενίαν (deux fois).



213. — Le mont Ararat. D'après une photographie.

De l'ensemble de ces passages, Franz Delitzsch, *Commentar über die Genesis,* 1re édit., p. 221, inférait que, dans la langue de la Bible, *Ararat* est plutôt le nom d'un pays. Si l'on objecte que Gen., VIII, 4, et Tob., I, 21, parlent clairement de « montagnes », τὰ ὄρη, les critiques répondent que si l'on tient compte du pluriel *hârê,* « montagnes, » et d'un passage similaire, Jud., XII, 7, le texte de la Genèse et celui de Tobie peuvent se traduire « sur les montagnes [du pays] d'Ararat ». C'est ainsi qu'ont traduit MM. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments,* chap. I, *Der Landungspunkt Noah's,* p. 146, et Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici,* dans *Mémoires de la classe des sciences hist. et phil. de l'Académie royale des Lincei,* 3e série, t. III, p. 50.

Quel est le pays que la Bible désigne sous le nom d'Ararat? Bochart, *Geographia sacra;* Westen, *Archæologia,* t. XVIII, p. 302; Saint-Martin, *Mémoires historiques*

et géographiques sur l'Arménie, enseignent que la grande majorité des anciens interprètes grecs et latins ont admis l'identité de l'Ararat et de l'Arménie. Nous avons déjà cité les Septante et la Vulgate traduisant deux fois *Ararat* par Ἀρμενία; la version arménienne de la Bible fait de même, et dans le texte persan de l'inscription de Béhistoun, *Armaniya, Armina* correspond à l'assyrien *Urartu, Ararṭu.* Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften,* p. 12, 17. Parmi les Pères, on peut citer Théodoret, *In Jerem.,* LI, 27, t. LXXXI, col. 751; Eustathe d'Antioche, *In Hexameron,* t. XVIII, col. 753; S. Jean Chrysostome, *In orat. de perf. carit.,* édit. Gaume, t. VI, p. 350; Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 12, t. XXI, col. 699; S. Jérôme, *Comm. in Is. proph.,* XI, 27, t. XXIV, col. 389; *Liber de situ et nom. loc. hebr.,* t. XXIII, col. 859. Ces interprétations trouvent surtout leur appui dans Jérémie, LI, 27, où le royaume d'Ararat est énuméré avec ceux de *Minni* et d'*Ascenez.* Or ces données désignent clairement l'Arménie. Cf. Nicolas de Damas dans Josèphe, *Ant. jud.,* I, III, 6; Patkanof, *Muséon,* t. I, p. 545; Sayce, *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XIV, part. III, p. 377-496; Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes,* p. 71; Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, p. 388-395; H. Rawlinson, dans *Herodotus,* t. IV, p. 246; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 93. Les documents anciens confirment le sentiment des interprètes. Dans les Annales de Sargon et d'Assurbanipal, l'Ararat revient souvent sous la forme d'*Urartu* ou *Arartu* pour désigner le nord-est de l'Arménie. Moïse de Khorène nous dit que les écrivains arméniens appliquent à la même contrée l'appellation d'*Ararad, Ayrarad.*

Il y a pourtant une tradition divergente dans l'Église orientale, qui semble plutôt identifier le pays d'Ararat avec le Kurdistan, au nord de la Mésopotamie et de l'Assyrie. Ainsi pensent Bérose, dans Josèphe, *Ant. jud.,* I, III, 6, la Paraphrase chaldaïque d'Onkélos, les *Targums* du Pentateuque et des prophètes, dont il reste un vestige dans le texte corrompu de saint Ambroise, *De Noe et Arca,* cap. 17 : *Sedit arca... super montem Quadrati,* t. XIV, col. 390. La Peschito traduit *Ararat* par *Qardu.* Cf. saint Éphrem, dans Assemani, *Bibl. orient.,* t. I, p. 113; t. III, 2e part., p. 734, et S. Épiphane, *Adv. hæres.,* I, 18, t. XLI, col. 259.

D'autres légendes font des assimilations plus étranges encore. Josèphe place l'Ararat dans le Caucase, les Samaritains à Ceylan, les livres Sibyllins sur le mont Célène en Phrygie, les Persans sur l'Elvend, près d'Ecbatane. En ces derniers temps, Fr. Lenormant a rajeuni l'opinion de Raleigh et Schukfort, *Histoire universelle des Anglais,* t. I, p. 194, de l'abbé Mignot, *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. XXXVI, p. 27, et d'Obry, *Du berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux,* Paris, 1858. Pour Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, p. 1-45, il faut renoncer à l'assimilation traditionnelle de l'Ararat de Moïse avec les régions arméniennes, et retrouver dans le massif montueux de l'Hindou-Kousch le lieu où abordèrent Noé et ses fils. On trouvera une étude complète et une réfutation détaillée de cette opinion dans la *Revue des questions scientifiques de Bruxelles,* 1883. En voici le résumé. L'hypothèse de Fr. Lenormant repose sur les arguments suivants : 1° l'incertitude des données traditionnelles et le peu de fixité des indications qui assignent l'Arménie comme second berceau de l'humanité; 2° les inductions contraires qu'on peut tirer du chapitre XI de la Genèse et que confirment les plus anciens souvenirs historiques de la race aryenne; 3° enfin les découvertes récentes de l'anthropologie et de l'archéologie préhistorique.

On peut répondre : 1° La divergence des traditions ne prouve rien, car la Bible disant : *harê 'Arârât,* « les montagnes de l'Ararat, » laisse toute liberté pour désigner diverses cimes dans les limites du pays d'Ararat. — 2° La plus forte de ces inductions contradictoires est l'impossibilité de marcher de l'est à l'ouest pour aller d'Arménie aux plaines du Sennaar. Or le cours du Mourad trace de l'est à l'ouest, sur une longueur de plus de trois cents kilomètres, la route naturelle d'Arménie en Babylonie. De plus, pour trouver une objection dans le chapitre XI de la Genèse, il faut admettre, contrairement à de fortes probabilités, que cette émigration vers les plaines du Sennaar fut le fait du genre humain tout entier, et non pas seulement d'une fraction des Noachides. Quant aux légendes aryennes, les mythes du Mérou et du Harâ-Berezaiti n'ont plus aucun caractère primitif. Rien n'est moins défini, ni plus obscur que la géographie des Pourânas et du Boundehesh. Il n'y a aucune raison pour faire de l'Ararat un vocable aryen, car le prétendu terme d'*Airyâratha* est fabriqué de toutes pièces. — 3° Si l'anthropologie conduit à placer en Asie la première apparition de l'espèce humaine, M. de Quatrefages la déclare incompétente pour préciser davantage la solution du point de départ des Noachides. Enfin l'archéologie préhistorique, en faisant connaître les premiers foyers de l'industrie métallique, nous laisse complètement libres d'attribuer les plus anciennes exploitations de l'étain pour la fabrication du bronze, soit aux filons métallifères de l'Ibérie caucasique, soit à ceux du Paropamise. Or, en arrêtant son choix sur les premiers, on se trouve précisément dans les limites tracées par l'opinion traditionnelle. Et les plus récents travaux de l'archéologie autorisent pleinement ce choix en faveur des régions arméniennes. Cf. E. d'Acy, *L'origine du bronze,* dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1891. *Section d'anthropologie,* p. 200-206.

En résumé, si l'on ne peut établir avec une entière certitude que l'arche s'est arrêtée au sommet du mont Massis, le moderne Ararat, il est cependant plus probable que le premier séjour des Noachides, sauvés du déluge, doit être placé en Arménie. L'hypothèse qui fait aborder Noé sur les hauteurs de l'Hindou-Kousch est inadmissible, et les essais qui tendent à reculer si considérablement à l'est le théâtre de l'ancienne histoire génésiaque doivent être rejetés. J. VAN DEN GHEYN.

ARARI, ARARITE (hébreu : *harâri,* ou, avec l'article, *hâharâri*), surnom signifiant « le montagnard », donné à trois guerriers de David : à Semma (Septante : ὁ Ἀρουχαῖος; Vulgate : *de Arari,* II Rois, XXIII, 11, et *de Orori,* ŷ. 33; à Sagé (Septante : Ἀρωδίτης; Vulgate : *Ararites.* I Par., XI, 33; à Sachar, ou plutôt à Ahiam, son fils (Septante : ὁ Ἀραρί; Vulgate : *Ararites*). I Par., XI, 34. Voir AROKITE 1. Cependant ce nom désigne plus vraisemblablement le lieu d'origine de ces guerriers, Harar, localité inconnue.

ARATOR, poète chrétien, né au VIe siècle dans la Ligurie, et officier de la cour de l'empereur, avait quitté le monde et était devenu, en 541, sous-diacre de l'Église romaine, sous le pape Vigile. On a de lui une *Historia apostolica ex Luca expressa,* poème en vers hexamètres, divisé en deux livres. Il fut d'abord présenté au souverain pontife dans l'église vaticane, le 6 avril 544, puis lu en lecture publique à Saint-Pierre-aux-Liens, à la demande de tous les amis des belles-lettres, tant ecclésiastiques que laïques, de la ville de Rome. Cette lecture dura quatre jours, et le poème fut ensuite envoyé, avec une lettre, à un ami dans les Gaules, où il reçut une nouvelle publicité. Les Actes des Apôtres y sont assez bien rendus, et Arator y a ajouté quelques circonstances tirées principalement du Nouveau Testament. Il fait mourir saint Pierre et saint Paul le même jour, mais non la même année. Ce poème a été imprimé à Milan, in-8°, 1469. Voir Migne, *Patr. lat.,* t. LXVIII, col. 45-252; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques,* 1re édit., t. XVII, p. 356.
C. RIGAULT.

ARATUS (Ἄρατος). Poète grec, né à Soli, en Cilicie.

La date de sa naissance est inconnue, mais on sait qu'il vécut dans la première moitié du IIIe siècle (270 avant J.-C.); il était médecin à la cour d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine. De ses œuvres il nous reste deux poèmes astronomiques ou deux fragments du même poème, *Les Phénomènes* (732 vers) et *Les Pronostics* (422 vers). C'est au premier de ces poèmes (*Phénom.*, 5) qu'est empruntée textuellement la citation que saint Paul, dans son discours sur l'Aréopage, extrait des poètes grecs : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, « Nous sommes de sa race. » Act., XVII, 28. Voir Schmid, *De Arato*, Iéna, 1691; Schaubach, *Geschichte der griechischen Astronomie*, p. 215. E. JACQUIER.

ARAXE, fleuve d'Asie qui sort du voisinage de la source occidentale de l'Euphrate et se jette dans la mer Caspienne. Il est identifié par beaucoup de commentateurs avec le Géhon du paradis terrestre. Gen., II, 13. Voir GÉHON.

ARBATES (Septante : ἐν Ἀρβάττοις; Vulgate : *in Arbatis*), localité de Palestine dont le nom ne se lit que I Mach., V, 23. L'orthographe même n'en est pas certaine. Au lieu de ἐν Ἀρβάττοις, le *Codex Alexandrinus* porte Ἀρβάκτοις; d'autres manuscrits lisent : Ἀδραβύττοις, Ἀρβατόνοις. Voir W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer*, 1853, p. 82. Le syriaque a *Ardbôt*. Comme on ne connaît en Galilée aucune ville du nom d'Arbates, la plupart des commentateurs croient aujourd'hui que cette dénomination désigne un district. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e édit., 1852, t. IV, p. 359-360, note, s'appuyant sur la leçon de la version syriaque, conjecture qu'Arbates est la région appelée aujourd'hui *Ard el-Batihah*, au nord du lac de Tibériade. — Reland, *Palæstina*, l. I, c. 32, t. I, p. 192, a supposé que la lecture actuelle était une corruption du nom de la toparchie dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 4, 5, l'Acrabatène, située entre Sichem et Jéricho. (Voir plus haut col. 150-151.) — Drusius et beaucoup d'autres pensent qu'Arbates est la transcription du mot hébreu *'arbôt* ou de la forme araméenne analogue, signifiant « prairies, pâturages », et qu'il désigne ici par conséquent la partie de la vallée du Jourdain située au nord du lac de Tibériade. Cette région, d'après eux, serait souvent appelée dans la Bible hébraïque *'Arâbâh* (*'Arbôt* dans quelques-unes de ses parties); mais cette dernière affirmation est inexacte. Ni la vallée du Jourdain ni ses environs, excepté la plaine de Moab en face de Jéricho, ne sont jamais appelés *'Arbôt* dans l'Ancien Testament. Voir ARABAH, col. 821. — Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 397, croit qu'Arbates est la toparchie située à soixante stades de Césarée du côté de la Samarie, que Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 15; XVIII, 10, appelle Narbatha. — Que penser de ces opinions diverses? L'identification de cette localité reste douteuse, au milieu de ce conflit d'hypothèses dont aucune ne repose sur un argument propre à faire pencher la balance en sa faveur. — L'auteur sacré parle d'Arbates en même temps que de la Galilée, à l'occasion de la campagne que Simon Machabée fit dans ce dernier pays, après les premiers exploits remportés par Judas sur les armées syriennes. Simon fut chargé par son frère de délivrer les Galiléens du joug ennemi; il remporta de brillants succès au nord de la Palestine et y fit un grand butin, en particulier à Arbates. I Mach., V, 20-23.

ARBATHITE (hébreu : *ha'arbâtî*; Septante : ὁ Γαραβαιθί), natif d'Arabah ou Betharaba dans le désert de Juda. Abialbon, vaillant guerrier de David, est appelé Arbathite parce qu'il était originaire de Betharaba. II Reg., XXI, 31; I Par., XI, 32.

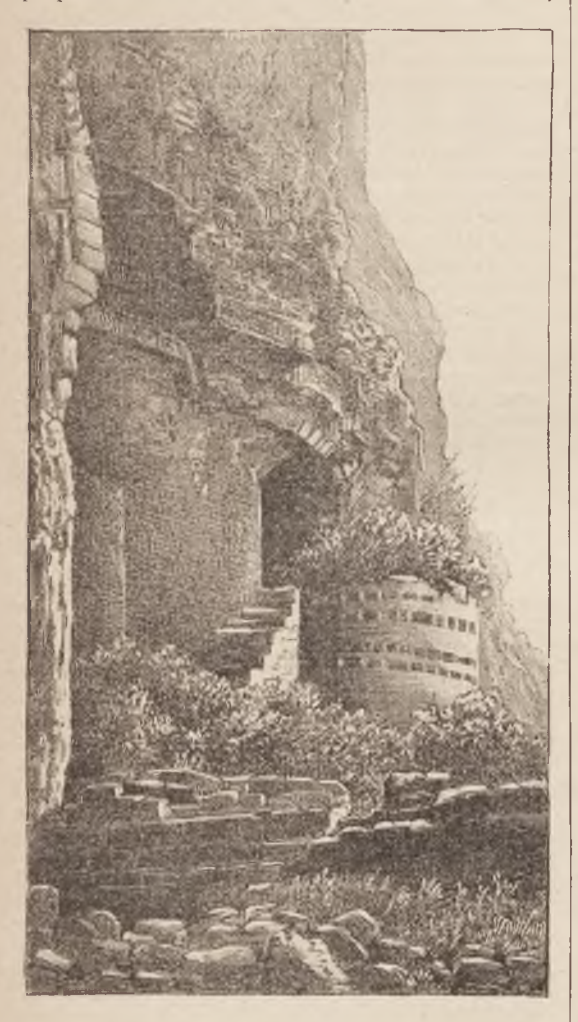
1. ARBÉ (hébreu : *'arba'*, « quatre »; Septante : Ἀργόβ), géant de la race des Énacim, qui donna son nom à la « ville d'Arbé », Jos., XIV, 15, plus connue sous le nom d'Hébron. Arbé n'est mentionnée dans l'Écriture qu'à l'occasion de cette ville, Gen., XXIII, 2; XXXV, 27 (où la Vulgate écrit « Arbée »), Jos., XIV, 15; XV, 13, 54; XXI, 11; Jud., I, 10; II Esdr., XI, 25. Dans le livre de Josué, XIV, 15, le texte original porte : « Hébron était appelée auparavant Ville d'Arbé, homme très grand parmi les Énacim ». Le mot « homme » est exprimé en hébreu par *'âdâm*. La Vulgate, au lieu de rapporter le mot *'âdâm* à *Arbé*, comme le demande le sens, en a fait un nom propre et a traduit : *Adam maximus ibi inter Enacim situs est*, ce qui a fait croire à quelques commentateurs ignorants qu'Adam, le premier homme, avait été enterré (*situs est*) à Hébron.

2. ARBÉ, ARBÉE (**CARIATH**), (hébreu : *'arba'*; Septante : Ἀρβόκ, Ἀργόβ), nom primitif d'Hébron. Dans Jos., XIV, 15; XV, 13, 54; XXI, 11; Jud., I, 10; II Esd., XI, 25, la Vulgate écrit : Cariatharbé. Dans Gen., XXIII, 2 et XXXV, 27, elle traduit le mot *cariath* (*qiryat*) par « *ville* d'Arbée ». Arbé (Voir ARBÉ 1), fondateur d'Hébron, donna sans doute d'abord son nom à la ville qu'il bâtit; c'est du moins ce que semble insinuer Jos., XV, 13; XXI, 11. Voir HÉBRON.

ARBÈLE (ἐν Ἀρβήλοις), lieu mentionné une seule fois dans l'Écriture. I Mach., IX, 2. Il sert à déterminer la position d'une autre place, qui n'est également citée qu'en ce seul endroit, Masaloth, prise par Bacchide et Alcime au début de la campagne dans laquelle périt Judas Machabée. Ce passage est plein d'obscurités. D'abord Masaloth, Μαισαλώθ, Μεσσαλώθ, est elle-même inconnue. Ensuite quelle était cette Galgala, dont les Syriens prirent le chemin? Nous en connaissons trois de ce nom : 1° Galgala (*Gilgâl*), Jos., IV, 19, etc., aujourd'hui *Tell Djeldjoul*, au-dessous de Jéricho; il ne peut en être question pour une expédition de l'armée syrienne en Judée; 2° Galgala, IV Reg., II, 1; IV, 38, aujourd'hui *Djildjilia*, au nord de Jérusalem, entre Béthel et Sichem; 3° Galgal, Jos., XII, 23, aujourd'hui *Djeldjouliyéh*, dans la plaine de Saron, au nord-est de Jaffa. Keil pense qu'il s'agit de cette dernière, parce que l'expression ὁδὸν τὴν εἰς Γάλγαλα, « la route de Galgala, » semble indiquer une voie bien connue, une route stratégique, telle que celle de Damas en Égypte, sur laquelle se trouvait Galgala; et puis une armée qui voulait marcher vite devait suivre le chemin battu des caravanes, à travers la plaine, plutôt que de s'engager dans le pays montagneux de Sichem à Jérusalem. Dans ce cas, il faudrait chercher Masaloth entre Djeldjouliyéh et la ville sainte, à l'entrée des montagnes. Cf. C. F. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, Leipzig, 1875, p. 148. Enfin une troisième difficulté vient de ce que le nom d'Arbèle s'applique lui-même à plusieurs localités. Eusèbe en signale trois : l'une à l'extrémité de la Judée vers l'est; la seconde au delà du Jourdain, non loin de Pella; la troisième dans « la grande plaine » d'Esdrelon, à neuf milles de Légio. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 214. La première est inconnue. L'Arbèle orientale est identifiée avec celle des Machabées par certains auteurs, sous prétexte que la version syriaque et quelques manuscrits donnent *Galaad* au lieu de *Galgala*; ce serait alors *Irbid*, au sud-est du lac de Tibériade. Outre la base fragile de cette opinion, on ne voit pas bien quel besoin avaient les généraux syriens d'assiéger cette ville avant d'accourir à Jérusalem. D'autres enfin veulent lire *Galilée* au lieu de *Galgala*; Χασαλώθ, Casaloth, Jos., XIX, 18, au lieu de *Masaloth*, confondant cette dernière avec *Iksal*, ville de la plaine d'Esdrelon, dans le voisinage de laquelle eût été notre Arbèle, la troisième d'Eusèbe : ce changement de noms est tout à fait arbitraire. Cf. Keil, *Makkabäer*, p. 149, note 1.

Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XI, 1, rapportant le même fait que l'auteur sacré, place Arbèle en Galilée, ἐν Ἀρβη-

λοις πόλει τῆς Γαλιλαίας. Ailleurs il en précise la situation en la montrant près de Sepphoris, non loin du lac de Génésareth : il signale, dans le voisinage, un grand nombre de grottes inaccessibles, refuge des voleurs et des insurgés, et qui furent le théâtre de scènes sanglantes, au temps d'Hérode; lui-même les fortifia plus tard, lors de l'invasion romaine. Cf. *Ant. jud.*, XIV, XV, 4, 5; *Bell. jud.*, I, XVI, 2-4; *Vita*, 37. Tous ces détails topographiques conviennent bien à *Khirbet Irbid* ou *Arbed*,



214. — Vue des collines rocheuses d'Arbèle.

située à l'ouest d'*El-Medjdel*, et au pied des collines de *Qoroun Hattin*.

Presque tous les auteurs admettent cette identification. La permutation entre *l* et *d* se retrouve en bien des langues : chaldéen, אזל, *'ăzal*; hébreu, אזד, *'ăzad*, 'Οδυσσεύς, *Ulysses*. Ensuite le mot Μεσσαλώθ peut bien n'être que l'hébreu מְסִלּוֹת, *mesillôt*, « degrés, étages, » et l'endroit ainsi appelé, indiqué comme se trouvant sur le territoire d'Arbèle, répond probablement aux cavernes jadis fortifiées par Josèphe, auxquelles on monte par des degrés. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 398-399. Enfin la route qui va de Nazareth et du Thabor au lac de Tibériade avait une importance que connaissaient les armées syriennes.

Arbèle est peut-être la ville de *Beth-Arbel*, citée dans le texte hébreu du prophète Osée, X, 14, et qui fut ravagée par Salmanasar. Voir BETH-ARBEL. On peut y reconnaître aussi celle dont parle le Talmud, la patrie du docteur Nithaï ha-Arbeli, qui y fit construire une grande synagogue. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 219.

Les ruines de *Khirbet Irbid* couvrent les pentes d'un plateau élevé qui domine l'*Ouadi el-Hamâm*. « Ce sont celles d'une petite ville renversée de fond en comble. On peut suivre néanmoins encore çà et là, au milieu des broussailles, les traces d'un mur d'enceinte qui avait été bâti avec des pierres basaltiques et mesurait quatre-vingt-dix centimètres d'épaisseur. Au dedans de cette enceinte aux trois quarts rasée, on heurte à chaque pas les débris confus de maisons écroulées, construites elles aussi jadis, pour la plupart, avec des matériaux basaltiques. Une source abondante, renfermée dans un puits revêtu intérieurement de pierres régulières de moyenne dimension, fournissait de l'eau aux habitants. Ils avaient, en outre, creusé dans le roc de nombreuses citernes et deux bassins, qui avaient été bâtis là où le roc faisait défaut, et qui sont actuellement à moitié comblés. Les samedis, ils se réunissaient dans une synagogue construite avec de belles pierres de taille calcaires, et qui a malheureusement subi une dévastation complète. Elle était ornée de colonnes, les unes corinthiennes, les autres ioniques, d'un moindre module, dont plusieurs gisent encore à terre avec leurs chapiteaux mutilés. Là, on admire les débris d'une jolie porte décorée de moulures à crossettes. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 198-199.

Au pied du plateau où s'élève Irbid, un ruisseau, formé par une source assez abondante, qui coule entre des roseaux, des agnus-castus et des lentisques, serpente dans une gorge très profonde, que bordent et resserrent deux chaînes parallèles de hautes collines rocheuses. Les flancs escarpés de ces collines, semblables sur beaucoup de points à des murailles gigantesques, sont percés à différents étages d'innombrables cavernes, creusées jadis par la main de l'homme (fig. 214). Les plus remarquables sont désignées sous le nom de *Qala'at Ibn Ma'ân* ou de *Qala'at oued el-Hamâm*. Après trois quarts d'heure d'une gymnastique difficile on arrive, par un escalier pratiqué sur des flancs presque verticaux, au niveau des premières grottes. Une porte basse et un long couloir ogival, voûté en pierres soigneusement appareillées, conduisent dans l'intérieur de la grotte principale, dont l'entrée est fermée par un véritable rempart, construit en belles assises alternativement blanches et noires. De cette vaste chambre un escalier conduisait aux étages supérieurs. On trouve ainsi toute une série de réduits communiquant les uns avec les autres par des ouvertures, des corridors, des galeries tantôt bâties sur les corniches, tantôt creusées en pleine montagne. Un troisième étage renferme les mêmes dispositions. De la terrasse qui termine cet ensemble de constructions, la vue est splendide sur l'extrémité du lac de Tibériade, sur les montagnes de Safed et sur la plaine de Génésareth. Actuellement inhabitées, ces grottes servent d'asile à des milliers de colombes qui y vivent en sécurité. C'est de là que vient à la vallée le nom de *Ouadi el-Hamâm*, « vallée des colombes. » Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIII, p. 216-218.

Ces cavernes ont joué un rôle important pendant les guerres dont parle Josèphe dans les passages cités plus haut. En passant à Arbèle, Bacchide en fit le siège et s'empara d'un grand nombre de Juifs qui s'y étaient réfugiés. Hérode fut obligé d'imaginer tout un plan d'attaque pour se rendre maître des brigands qui s'étaient retranchés dans ces asiles, en apparence inexpugnables. Voir le récit tragique de Josèphe, *Bell. jud.*, I, XVI, 2-4.

A. LEGENDRE.

ARBI (hébreu : *hâ'arbî*; Septante : Οὐραιοερχί), patrie de Pharai, l'un des héros de David, d'après la Vulgate.

II Reg., XXIII, 35. La version latine a reproduit servilement la forme du nom hébreu, qui n'est autre que celui d'une ville de la tribu de Juda, *Arab*, avec l'article et la terminaison *i*, pour indiquer la relation d'origine ; le sens est donc simplement : « Pharai l'Arabite. » Voir ARAB. On lit dans I Par., XI, 37, à propos du même personnage : *bén 'Ezbâi*, « fils d'Asbai, » au lieu de *hâ'arbi*, ce qui semble une faute facile à expliquer par la confusion entre le ז, *zaïn*, et le ר, *resch*. Les Septante ont uni les deux noms propres, et, dans le dernier, ont pris le ב, *beth*, pour un כ, *caph*. A. LEGENDRE.

ARBITRAGE, ARBITRE. On entend par « arbitre » celui qui, dans un différend ou un débat d'intérêts entre deux parties, est désigné, ordinairement par les parties elles-mêmes, pour dirimer la controverse. Tantôt les parties recourent d'elles-mêmes et spontanément à des arbitres; tantôt, d'après les prescriptions de la loi ou un décret judiciaire, elles sont obligées d'y recourir, quoiqu'elles restent libres dans le choix des personnes; quelquefois les personnes mêmes des arbitres sont imposées par la loi ou le tribunal. On entend par « arbitrage » la décision rendue par les arbitres. L'arbitrage étant un mode simple et naturel de trancher les discussions d'intérêt, nous ne pouvons douter qu'il n'ait existé chez les Hébreux. La Vulgate emploie le mot « arbitres » dans le passage suivant, Exod., XXI, 22 : « Si des hommes se querellent, et que, l'un d'eux ayant frappé une femme enceinte, elle accouche d'un enfant mort, sans qu'elle meure elle-même, il sera obligé de payer ce que le mari demandera et qui sera réglé par des arbitres : *quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint.* » D'après le texte hébreu, il reste quelque obscurité sur le caractère des personnages ici désignés; ils sont appelés *pelilîm*; ce mot n'est employé que deux autres fois dans la Bible, Deut., XXXII, 31 et Job, XXXI, 11. Dans le premier de ces passages, il signifie « juges » dans un sens général : « Que nos ennemis en soient les juges (de la puissance de notre Dieu); » dans le second passage, Job, XXXI, 11, il signifie « juges » proprement dits : « Un tel acte est un crime de juges, » c'est-à-dire un crime de nature à faire comparaître son auteur devant les juges, comme nous disons : un fait de police correctionnelle, de cour d'assises. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1106. Toutefois, comme le mot *pelilîm* n'est pas le mot ordinaire dont se sert l'auteur du Pentateuque pour désigner les « juges » proprement dits (ce mot est *šôfêt*, Exod., II, 14; Deut., XVI, 18; XVII, 9, 12; XXV, 2), et comme, dans le passage cité de l'Exode, XXI, 22, il ne s'agit pas précisément d'un jugement à rendre, mais d'un fait à constater et d'une appréciation à faire, nous devons dire que la conclusion de l'affaire, prononcée par ces *pelilîm*, ressemble bien plus à un arbitrage qu'à une sentence judiciaire, quoique peut-être ceux qui devaient décider ne fussent pas différents des juges mêmes institués déjà par Moïse. Exod., XVIII, 13-26.

Ce mode de trancher les discussions d'intérêt s'est transmis d'âge en âge chez les Hébreux, comme chez les autres peuples. L' « arbitrage » est mentionné par la Mischna. « Les causes pécuniaires sont jugées par trois hommes; chacune des deux parties en choisit un, et ensuite un troisième juge est nommé, » soit par les parties elles-mêmes d'un commun consentement, soit, comme disent quelques rabbins, par les deux juges nommés d'abord. *Mischna*, traité *Sanhédrin*, III, 1, édit. Surenhusius, t. IV, p. 218-220. On reconnaît là, de la manière la plus évidente, les « arbitres », désignés ou agréés par les parties.

Plusieurs commentateurs voient aussi des « arbitres » dans ces juges que l'apôtre saint Paul ordonne aux fidèles de Corinthe de désigner parmi eux, pour juger leurs différends, au lieu de recourir aux magistrats païens. I Cor., VI, 1-6. Ainsi pensent Adalb. Maier, *Commentar über den ersten Korintherbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1857, sur le chap. VI, ℣. 5-6, p. 125; Al. Messmer, *Erklärung des ersten Korintherbriefs*, Inspruck, 1862, au même endroit, p. 116; telle est aussi l'opinion de la plupart des exégètes protestants contemporains. Une autre opinion voit, dans ces juges qui devaient terminer les différends des chrétiens, non pas des « arbitres », mais des « juges » proprement dits. Cf. Cornely, *Commentarius in S. Pauli priorem epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 140-141. Voir JUGE. S. MANY.

ARBOREUS Jean, de Laon, théologien français, docteur en théologie de la maison de Sorbonne, n'est connu que par ses ouvrages. Il vivait dans la première moitié du XVIe siècle. On a de lui : *Theosophiæ tomi I et II; Expositio difficillimorum locorum Veteris et Novi Testamenti*, in-f°, Paris, 1540. Il y établit, au moyen des passages recueillis avec soin des Pères grecs et latins, diverses propositions importantes et curieuses tant sur les dogmes que sur les textes scripturaires. *Commentaria in Ecclesiasten et Canticum canticorum*, in-f°, Paris, 1531 et 1537; *In Proverbia*, in-f°, Paris, 1549; *In quatuor Evangelistas*, in-f°, Paris, 1529 et 1551; *In Epistolas divi Pauli*, in-f°, Paris, 1553. L'auteur paraphrase le texte, explique le sens littéral et traite les questions qui se présentent de théologie et de controverse. Il a souvent recours au texte grec. On peut tirer beaucoup de profit des œuvres de cet habile théologien, sage et modéré dans ses sentiments, net et précis dans ses expressions. Voir Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, XVIe siècle, t. V, p. 140. C. RIGAULT.

1. **ARBRES** *mentionnés dans la Bible.* — La seule trace d'une sorte de classification populaire du règne végétal, dans la Bible, se rencontre dans le texte, Gen., I, 11, 12, où Moïse fait le récit de la création. L'auteur sacré énumère successivement trois catégories de végétaux, qu'il appelle ainsi : *désé'*, « gazon; » *'éséb*, « plantes herbacées; » *'éṣ peri*, « arbres fruitiers. » Par le mot *désé'*, il faut entendre en général tous ces petits végétaux dont la germination n'est pas ou n'est guère apparente, et qui rentrent dans la catégorie des plantes que nous appelons aujourd'hui « acotylédones » ou « cryptogames ». En effet, quand Moïse signale les végétaux de la seconde espèce, *'éséb*, il ajoute ces mots : (les plantes) « semant leur semence »; donc, puisqu'il distingue les plantes appelées *désé'* de celles qu'il appelle *'éséb*, c'est que les premières, aux yeux de Moïse et de ses contemporains, n'étaient pas censées « semer leur semence », parce que leur germination n'était pas apparente. Telle est du reste l'interprétation commune, soit des Juifs, soit des chrétiens. Rosenmüller, *In Genesim*, I, 11. Le mot *'éséb* désigne les végétaux herbacés dont la germination est apparente; Moïse les distingue de la troisième catégorie, qui comprend les végétaux ligneux, *'éṣ*, « bois, arbre. » On le voit, cette classification populaire, qui n'a aucune prétention scientifique, est fondée sur des caractères tout extérieurs, en général très apparents, et propres à la faire comprendre de ceux auxquels Moïse s'adressait. Les végétaux herbacés, *'éséb*, et les arbres portant des fruits, *'éṣ peri*, sont encore mentionnés plus loin, Gen., I, 29, où Dieu les assigne comme nourriture à l'homme.

Nous donnons ici la liste de tous les arbres mentionnés dans la Bible. Sous le mot « arbres », nous comprenons les arbres, les arbrisseaux et les arbustes, en un mot tous les végétaux « ligneux »; c'est, du reste, le sens de l'hébreu *'éṣ*; sous le mot *Herbacés (végétaux)*, nous donnerons la liste de tous les végétaux non ligneux, comprenant les deux premières catégories, *désé'*, et *'éséb*, signalées par Moïse; et ainsi sera complète la nomenclature de la flore biblique.

La liste des arbres est donnée par ordre alphabétique; à côté du nom français de chaque arbre, nous donnons d'abord le mot hébreu qui le désigne, puis le mot qui

correspond à l'hébreu dans les Septante et la Vulgate; enfin, s'il y a lieu, le nom grec de l'arbre, soit dans les livres grecs de l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau Testament. Des articles spéciaux sur chaque arbre compléteront les renseignements qui le concernent.

Abricotier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *ṭappûăḥ*. Voir *Pommier*.

Acacia seyal; hébreu : *šittim*, Exod., xxv, 10, 13, 23; xxvi, 15, etc.; les Septante ont traduit ξύλον ἄσεπτον, « bois incorruptible; » la Vulgate a conservé ordinairement le mot hébreu *ligna setim*, « bois de *setim*. »

Acacia d'Égypte. Voir *Mimosa*.

Agalloche. Voir *Aloès*.

Aloès ou aquilaire agalloche; hébreu : *'ăhâlîm*, *'ăhâlôt*, Num., xxiv, 6; Ps., xliv, 9; Prov., vii, 17; Cant., iv, 14; ces mots désignent tantôt l'arbre, d'où provient la substance résineuse et aromatique appelée aloès, tantôt cette substance elle-même. Septante : σκηναί (Num., xxiv, 6), στακτή, ἀλωή; Vulgate : *tabernacula* (Num., xxiv, 6), *gutta*, *aloe*. — Nouveau Testament : ἀλόη, Joa., xix, 39; Vulgate : *aloe*.

Amandier; désigné par deux mots hébreux : 1. *lûz*, Gen., xxx, 37; Septante : (ῥάβδον) καρυΐνην, « baguette de coudrier; » Vulgate : (*virgas*) *amygdalinas*; 2. *šâqêd*, « le vigilant, » Gen., xliii, 11; Num., xvii, 8; Septante : ἀμύγδαλον, καρυον; Vulgate : *amygdala*.

Aquilaire. Voir *Aloès*.

Arbustes épineux, buissons, épines. Un certain nombre de mots hébreux désignent des arbustes épineux, des épines, buissons, broussailles, etc. Quelques-uns de ces mots, comme *ḥédéq*, *'âṭâd*, *šâmîr*, *ṣě'ělim*, *senéh*, ont été, d'une manière plus ou moins probable, identifiés avec une espèce particulière d'épines ou d'arbustes épineux; voir *Morelle*, *Lyciet*, *Paliure*, *Jujubier lotus*, *Mimosa*. Voici les autres, désignant les épines en général, sans qu'il soit possible de distinguer s'il s'agit de végétaux ligneux ou de végétaux herbacés : A) 1. *barqânîm*, Jud., viii, 7, 16; Septante : τρίβολος; Vulgate : *tribuli*; — 2. *dardar*, Gen., iii, 18; Ose., x, 8; Septante : τρίβολος; Vulgate : *tribulus*; — 3. *ḥârûl*, Job, xxx, 7; Septante : φρύγανον, « broussailles; » Vulgate : *sentes*; — 4. *ḥôaḥ*, I Reg., xiii, 6 (texte hébreu; Vulgate : *in abditis*); IV Reg., xiv, 9; Job, xxxi, 40; Cant., ii, 2; Septante : ἄκαν, ἄκανθα, κνίδη, ἀκχούχ; Vulgate : *carduus*, *tribulus*, *paliurus*, *lappa*, « bardane; » — 5. *na'ășûș*, Is., vii, 19; lv, 13; Septante : στοιβή, « potérium épineux; » Vulgate : *frutecta*, *saliunca*; — 6. *qimmôš*, Is., xxxiv, 13; ou *qimšônîm*, Prov., xxiv, 31; *qimôš*, Ose., ix, 6; Septante : ἀκάνθινα ξύλα, ἄκανθα; Vulgate : *spinæ*, *lappa*; — 7. *qôṣ*, *qôṣîm*, Gen., iii, 18; Exod., xxii, 6; Jud., viii, 7, etc.; Septante : ἄκανθα; Vulgate : *spina*; — 8. *sallôn*, ou *sillôn*, Ezech., xxviii, 24; Septante : σκόλοψ; Vulgate : *spina*; — 9. *šayit*, Is., v, 6; vii, 23, 24, 25, etc.; Septante : ἄκανθα; une fois χόρτος, « herbe; » une fois καλάμη, « paille; » Vulgate : *spina*; — 10. *śêk*, *śikkîm*, Num., xxxiii, 55; Septante : σκόλοψ; Vulgate : *clavus*; — 11. *ṣinnâh*, *ṣenînîm*, *ṣinnîm*, Num., xxxiii, 55; Jos., xxiii, 13; Job, v, 5; Prov., xxii, 5; Septante : τρίβολοι, « chardons; » βολίδες, « traits; » κακόν, « mal; » Vulgate : *sudes*, *lanceæ*, *arma*; — 12. *sîrîm*, Ps. lvii, 10; Eccl., vii, 7; Septante : ἄκανθα; Vulgate : *spina*. — B) Nouveau Testament : 1. ἄκανθα, Matth., vii, 16; Luc., vi, 44; Heb., vi, 8, etc.; Vulgate : *spina*; — 2. βάτος, Luc., iv, 44; Act., vii, 30, 35, etc.; Vulgate : *rubus*; — 3. τρίβολος, Matth., vii, 16; Heb., vi, 8; Vulgate : *tribulus*; — 4. φρύγανον, Act., xxviii, 3; Vulgate : *sarmenta*. — Les arbustes ou plantes épineuses connues sous le nom de cactus ou figuier de Barbarie, d'agave, d'aloès socotrina, etc., sont comprises, d'après certains commentateurs, dans les noms généraux énumérés ci-dessus, mais leur opinion n'est pas fondée, parce que ces diverses plantes ont été importées en Palestine à une époque relativement récente.

Arroche halime. Voir *Pourpier de mer*.

Astragale; hébreu : *nekô't*, Gen., xxxvii, 25; xliii, 11; *nekôtôh*, IV Reg., xx, 13; Is., xxxix, 2; Septante : θυμίαμα; Vulgate : *aromata*.

Balanite, ou Faux-Baumier de Galaad; hébreu : *ṣŏrî*, Gen., xxxvii, 25; xliii, 11, etc.; Septante : ῥητίνη; Vulgate : *resina*.

Balsamier; hébreu : *bâśâm*, *beśâm*, III Reg., x, 2, 10; Cant., v, 1, etc.; ces mots désignent tantôt le baume, tantôt l'arbre d'où il provient; Septante : ἡδύσματα, ἀρώματα; Vulgate : *aromata*.

Balsamier à myrrhe; hébreu : *môr*, Exod., xxx, 23; Prov., vii, 17; Cant., i, 12, etc.; ce mot désigne surtout la myrrhe; Septante : σμύρνα; Vulgate : *myrrha*. — Eccli., xxiv, 20 : σμύρνα; Nouveau Testament : σμύρνα, Matth., ii, 11; Joa., xix, 39; Vulgate : *myrrha*.

Bananier. Quelques commentateurs ont admis, sans preuves, que le figuier dont il est question, Gen., iii, 7, est le bananier.

Boswellie, arbre d'où l'on extrait l'encens. Voir *Encens*.

Bubon galvanifère; le galbanum, gomme-résine provenant de cet arbrisseau, est mentionné dans la Bible; hébreu : *ḥélbenâh*, Exod., xxx, 34; Septante : χαλβάνη; Vulgate : *galbanum*.

Buis; hébreu : *te'aššûr*, Is., xli, 19; lx, 13, etc., ou *'ăšûr*, Ezech., xxvii, 6; Septante : πύξος, κέδρος; Vulgate : *buxus*.

Buissons. Voir *Arbustes épineux*.

Byssus. Voir *Lin*.

Cactus. Voir *Arbustes épineux*.

Cannelier. Voir *Cassier*; *Cinnamome*.

Câprier; la câpre, fruit de cet arbrisseau, est nommée dans la Bible; hébreu : *ăbîyyônâh*, Eccl., xii, 5; Septante : κάππαρις; Vulgate : *capparis*.

Caroubier; le caroube, fruit de cet arbre, est signalé dans le Nouveau Testament : κεράτιον, Luc., xv, 16; Vulgate : *siliqua*.

Cassier; la casse, espèce de cannelle, provenant de cet arbre, est mentionnée dans la Bible : hébreu : *qiddâh*, Exod., xxx, 24; Ps. xliv, 9; Ezech., xxvii, 19; Septante : ἶρις, κασία; Vulgate : *casia*.

Cédratier; désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *ṭappûaḥ*. Voir *Pommier*.

Cèdre; hébreu : *'éréz*, Lev., xiv, 4; Num., xxiv, 6; Septante : en plus de trente-cinq endroits, κέδρος; en vingt-six endroits (ξύλον) κέδρινον; en quelques endroits, κυπάρισσος ou κυπαρίσσινον; Vulgate : *cedrus*; — Nouveau Testament : κέδρος (χείμαρρος τῶν κέδρων, Joa., xviii, 1, d'après le *textus receptus*).

Chalef, ou olivier de Bohême; hébreu : *'êṣ šémén*, « arbre à huile, » III Reg., vi, 23; II Esdr., viii, 15; Is., xli, 19; Septante : ξύλον κυπαρίσσινον, II Esdr., viii, 15; Vulgate : *lignum olivæ*, *ligna olivarum* (sauf II Esdr., où elle a traduit *lignum pulcherrimum*). D'après quelques auteurs, le *'êṣ šémén* serait l'olivier sauvage.

Chêne; désigné par cinq mots hébreux : 1. *'êl*, « le fort, » Gen., xiv, 6; Septante : τερέβινθος; Vulgate : *campestria*; ce mot, au pluriel, *'êlim*, Is., i, 29; lvii, 5, a été traduit par les Septante et la Vulgate : εἴδωλα, *idola*, *dii*, parce que les idoles étaient souvent installées dans des chênaies. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 47; — 2. *'êlôn*, Gen., xiii, 18; xiv, 13; xviii, 1, etc.; Septante : δρῦς; Vulgate : *convallis*; — 3. *'allôn*, Gen., xxxv, 8; Ezech., xxvii, 6; Septante : βάλανος, (ἱστός) ἐλάτινος; Vulgate : *quercus*; — 4. *'allâh*, Jos., xxiv, 26; Septante : τερέβινθος; Vulgate : *quercus*; 5. *'ilân* (mot chaldaïque), Dan., iv, 7, 8, 11, 18, 20; Septante : δένδρον; Vulgate : *arbor* (ne pas confondre avec *'êlâh*, ordinairement *térébinthe*).

Cinnamome, ou cannelier de Ceylan; hébreu : *qinnâmôn*, Exod., xxx, 23; Prov., vii, 17; Cant., iv, 14; Septante : κιννάμωμον; Vulgate : *cinnamomum*; — Nouveau

Testament : κινάμωμον ou κιννάμωμον, Apoc., XVIII, 13; Vulgate : *cinnamomum.*

Citronnier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *tappûăḥ*. Voir *Pommier*. D'après la tradition judaïque, le citronnier serait désigné par les mots *'êṣ hâdâr*, Lev., XXIII, 40; Septante : ξύλον ὡραῖον, « beau bois; » Vulgate : *arbor pulcherrima*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 367.

Cognassier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *tappûăḥ*. Voir *Pommier*.

Cotonnier; hébreu : *karpas*, Esther, I, 6; Septante : καρπασίνα; Vulgate : (*coloris*) *carbasini*.

Cyprès, désigné en hébreu par deux mots : 1. *berôš*, II Reg., VI, 5; III Reg., V, 8; II Par., II, 8, etc.; les Septante ont traduit très diversement : κυπάρισσος (le plus souvent), πεύκη ou (ξύλον) πεύκινον, κέδρος ou (ξύλον) κέδρινον, ἄρκευθος ou (ξύλον) ἀρκεύθινον, ἐλάτη, ξύλον Λιβάνου, πίτυς; Vulgate : presque toujours, *abies* ou (*ligna*) *abiegna*; quelquefois (*ligna*) *arceuthina*, *fabrefacta*; — 2. probablement *gôfér*, Gen., VI, 14, quoique les Septante et la Vulgate aient traduit : (ξύλα) τετράγωνα, (*ligna*) *lævigata*. — Eccli., XXIV, 17; L, 11 : κυπάρισσος; Vulgate : *cypressus*.

Ébène; hébreu : *hobnî*, Ezech., XXVII, 15; Septante : ἔβενος; Vulgate : (*dentes*) *hebenini*.

Encens (Arbre à) ou boswellie; hébreu : *lebônâh*, Lev., II, 1; V, 11; Cant., IV, 6, 14, etc.; Septante : λίβανος, une fois λιβανωτόν, « encens; » Vulgate : *thus*. — Nouveau Testament : λίβανος, Matth., II, 11; Apoc., XVIII, 13; Vulgate : *thus*.

Épines. Voir *Arbustes épineux*.

Épine du Christ, espèce de jujubier, à épines dures, longues et acérées : Nouveau Testament : ἄκανθα, Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2; Vulgate : *spinæ*.

Figuier; hébreu : *te'ênâh* (désigne tantôt le figuier, tantôt la figue), Gen., III, 7; Num., XIII, 23 (Vulgate, 24), etc.; Septante : tantôt συκῆ, « le figuier, » tantôt σῦκον, « la figue, » une fois συκών, « lieu planté de figuiers; » Vulgate : *ficus, ficulnea*. — Nouveau Testament : συκῆ, Matth., XXI, 19, 21; XXIV, 32; Marc., XI, 13, etc.; σῦκον, Matth., VII, 16, etc.; Vulgate : *ficus, ficulnea*.

Figuier de Barbarie. Quelques commentateurs l'ont rangé à tort parmi les arbustes épineux de la Bible. Voir *Arbustes épineux*.

Galbanum. Voir *Bubon galvanifère*.

Genêt; hébreu : *rôtém*, III Reg., XIX, 4-5; Job, XXX, 4; Ps. CXIX, 4; Septante : ῥαθμέν, φυτόν, ξύλον, ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς (en hébreu : « charbons ardents du genêt »); Vulgate : *juniperus*, (*cum carbonibus*) *desolatoriis* (Ps. CXIX, 4).

Genévrier; hébreu, au moins probablement : *'ar'âr*, Jer., XVII, 6; XLVIII, 6. Les Septante ont traduit différemment : ἀγριομυρίκη, ainsi que la Vulgate : *myrica*. Saint Jérôme a traduit par genévrier le mot hébreu *rôtém*, III Reg. XIX, 4-5; Job, XXX, 4. Voir *Genêt*.

Gomme (Arbre à). Voir *Balsamier, Balsamier à myrrhe, Lentisque*.

Grenadier; hébreu : *rimmôn* (désigne tantôt le grenadier, tantôt la grenade), Num., XIII, 23 (Vulgate, 24); XX, 5, etc.; Septante : ῥοά; Vulgate : *malogranatum* ou *malum punicum*.

Henné; *Lawsonia inermis* ou *alba*, hébreu, très probablement : *kôfer*, Cant., I, 13; IV, 13; Septante : κύπρος; Vulgate : *cyprus*.

Houx; désigné, d'après quelques auteurs, par le mot grec πρῖνος, Daniel, XIII, 58; Vulgate : *prinus*. Ce mot désigne plutôt l'yeuse. Voir *Yeuse*.

Jujubier Épine du Christ. Voir *Épine du Christ*.

Jujubier lotus (ne pas confondre avec le lotus, plante herbacée); hébreu : *ṣe'êlîm*, Job., XL, 21, 22, d'après l'opinion aujourd'hui commune. Les Septante traduisent, d'une manière générale, παντοδαπὰ δένδρα, δένδρα μεγάλα, et la Vulgate : *umbræ*, « arbres ombreux, » Job, XL, 16, 17. — D'après Tristram, le jujubier lotus serait encore signifié par le mot hébreu *na'ăṣûṣ*. Voir *Arbustes épineux*.

Laurelle ou laurier-rose, désignée, d'après quelques auteurs, par le mot grec ῥόδον, Eccli., XXIV, 18; XXXIX, 17; L, 8; cette identification est très douteuse. Voir *Rosier*.

Laurier; hébreu : *'ézrâḥ*, Ps. XXXVI (hébreu, XXXVII), 35, au moins d'après l'opinion commune, malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate, qui ont traduit : κέδρος τοῦ Λιβάνου, *cedrus Libani*.

Laurier-rose. Voir *Laurelle*.

Lentisque; ne se trouve que dans l'histoire de Susanne, Daniel, XIII, 54 : σχῖνος; Vulgate : *schinus*.

Lierre; II Mach., VI, 7 : κισσός; Vulgate : *hedera*.

Lotus. Voir *Jujubier lotus*.

Lyciet; hébreu : *'âṭâd*, Jud., IX, 14; Ps. LVII, 10, d'après une opinion probable. Les Septante traduisent : ῥάμνος, et la Vulgate : *rhamnus*.

Mimosa du Nil, espèce de petit acacia, désigné peut-être par le mot hébreu *seneh*, Exod., III., 2, 3, 4; Deut., XXXIII, 16; Septante : βάτος; Vulgate : *rubus*.

Morelle; hébreu, probablement : *ḥêdéq* ou *ḥédéq*, Prov., XV, 19; Mich., VII, 4; les Septante ont traduit : ἄκανθα et σής, « la teigne, » et la Vulgate : *spinæ, paliurus*. Voir *Paliure*.

Mûrier; hébreu, probablement : *bekâ'îm*; mais les Septante et la Vulgate traduisent par « poirier ». Voir *Poirier*. — I Mach., VI, 34 : μῶρον ou μόρον, « mûre, fruit du mûrier; » Nouveau Testament : συκάμινος, Luc., XVII, 6; Vulgate : *morus*.

Myrrhe. Voir *Balsamier à myrrhe*.

Myrte; hébreu : *hădâs*, II Esdr., VIII, 15; Is., XLI, 9; Zacharie, I, 8, 10, 11; Septante : μυρσίνη (toutefois, dans les trois passages de Zacharie, les Septante, ayant probablement sous les yeux une autre leçon, ont traduit : ὄρος, « montagne »); Vulgate : *myrtus, myrteta*.

Nerprun : Baruch, VI, 70 : ῥάμνος; Vulgate : *spina alba*. D'après quelques auteurs, il serait désigné, en hébreu, par le mot *šâmîr*. Voir *Paliure*.

Noyer; hébreu : *'ěgôz*, Cant., VI, 11 (Vulgate, 10); Septante : καρύα; Vulgate : *nux*.

Olivier; hébreu : *zayit* (désignant à la fois l'olivier et l'olive), Exod., XXVII, 20; Num., XXVIII, 5; Deut., VIII, 8, etc.; Septante : ἐλαία, ἐλαιών, « bois d'oliviers; » Vulgate : *olea, oliva, olivetum*. — Eccli., XXIV, 19; L, 11, etc. : ἐλαία. — Nouveau Testament : ἐλαία, Marc., XIV, 26; Rom., XI, 17, 24; Apoc., XI, 4; καλλιέλαιος (opposé à ἀγριέλαιος), Rom., XI, 24; Vulgate : *oliva, bona oliva*.

Olivier sauvage, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *'êṣ šémén*, « arbre à huile; » voir *Chalef*. — Nouveau Testament : ἀγριέλαιος, Rom., XI, 17, 24; Vulgate : *oleaster*.

Olivier de Bohême. Voir *Chalef*.

Oranger, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *tappûăḥ*. Voir *Pommier*.

Orme; hébreu : *tidhâr*, Is., XLI, 19; LX, 13; cette identification est contestée; les Septante ont traduit : πτελέα, « orme, » et πευκή, « pin; » de même la Vulgate : *ulmus* et *pinus*.

Osier, désigné, d'après quelques auteurs, par le mot hébreu *'ărâbîm*. Ce mot désigne surtout le saule (voir *Saule*); mais il est possible que le même mot signifie à la fois le saule et l'osier, comme ayant beaucoup de traits de ressemblance.

Paliure à aiguillon, désigné, d'après la Vulgate, par le mot *ḥêdéq*; voir *Morelle*; d'après une meilleure opinion, il est désigné par le mot hébreu *šâmîr*, Is., V, 6; VII, 23, 24, 25, etc.; Septante : χέρσος, « désert; » Septante : *spinæ*.

Palmier; désigné par trois mots hébreux : 1. *ṭâmâr*, Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9; Lev., XXIII, 40, etc.; Septante : φοῖνιξ; Vulgate : *palma*; — 2. *ṭômér*, qui ne

diffère du précédent que par les voyelles, Jud., IV, 5; Septante : φοίνιξ; Vulgate : *palma;* — 3. *kippâh,* Is., IX, 13 (Vulgate, 14); XIX, 15, employé par métaphore : *kippâh ve'agmôn,* « le palmier et le jonc; » Septante : μέγαν καὶ μικρόν; ἀρχὴν καὶ τέλος; Vulgate : *caput et cauda.* — Le mot *ṭimmôrâh,* I (III) Reg., VI, 29, etc., signifie le palmier peint ou sculpté. — Eccli., XXIV, 18; L, 14 : φοίνιξ; Vulgate : *palma.* — Nouveau Testament : φοίνιξ, Joa., XII, 13; Apoc., VII, 9; Vulgate : *palma.*

Peuplier; hébreu : *libnéh,* Gen., XXX, 37; Ose., IV, 13; Septante, (ῥάβδος) στυρακίνη, « baguette de styrax, » λευκή; Vulgate : (*virgas*) *populeas, populus.* D'après quelques auteurs, appuyés sur la traduction des Septante, Gen., XXX, 37, le mot *libnéh* désignerait le *styrax.* Voir *Styrax.*

Pin; hébreu : *'ôrén,* Is., XLIV, 14; Septante : πίτυς; Vulgate : *pinus.* D'après quelques auteurs, le pin serait aussi désigné par le mot hébreu *berôš;* ce mot désigne plutôt le cyprès. Voir *Cyprès.*

Pistachier; la pistache, fruit de cet arbre, est désignée en hébreu : *botnîm,* Gen., XLIII, 11; les Septante ont traduit : τερεβινθος, et la Vulgate : (*modicum*) *terebinthi.*

Platane; hébreu : *'armôn,* Gen., XXX, 37; Ezech., XXXI, 8; Septante : πλάτανος (au premier endroit), ἐλάτη, « sapin,» (au second); Vulgate : *platanus.* — Eccli., XXIV, 19 : πλάτανος; Vulgate : *platanus.*

Poirier; hébreu : *bekâ'im,* II Reg., V, 23, 24; I Par., XIV, 14, 15; Septante : ἄπιον (sauf II Reg., où ils ont traduit κλαυθμών, « lieu des pleurs, » qui est le sens du mot au singulier, *bâkâ'*); Vulgate : *pyrus.* D'après l'opinion plus commune aujourd'hui, le mot *bekâ'îm* désignerait le mûrier. Voir *Mûrier.*

Pommier; hébreu : *tappûah,* Prov., XXV, 11; Cant., II, 3, 5; VII, 8; Joel, I, 12; Septante : μῆλον; Vulgate : *malus, malum.* Cette identification est fort douteuse : cinq autres arbres sont proposés comme représentants du *tappûah,* l'abricotier, le cognassier, le cédratier, le citronnier et l'oranger.

Pourpier de mer ou arroche halime, désigné probablement en hébreu par le mot *mallûah,* Job, XXX, 4; Septante : ἅλιμα; Vulgate : *herbas et cortices.*

Ronce, désignée probablement par l'hébreu *barqânîm,* Jud., VIII, 7, 16; Septante : τρίβολος; Vulgate : *tribuli;* elle peut être désignée aussi par un de ces mots génériques qui signifient « arbuste épineux ». Voir *Arbustes épineux.* — Nouveau Testament : βάτος, Marc., XII, 26; Luc., VI, 44; XX, 37; Act., VII, 30, 35; Vulgate : *rubus.* Le « buisson ardent » de Moïse, Exod., III, 2, 3, 4, était, d'après plusieurs, un buisson de mimosa. Voir *Mimosa.*

Roseau à quenouille, espèce de roseau à tige demi-ligneuse; voir le mot *Roseau* dans la liste des HERBACÉS (VÉGÉTAUX).

Rosier : ῥόδον, Sap., II, 8; Eccli., XXIV, 18; XXXIX, 17; L, 8; Vulgate : *rosa.*

Santal; hébreu : *'almugîm* ou *'algûmîm,* III Reg., X, 11, 12; II Par., II, 7 (8); IX, 10, 11; Septante : πελεκητά, « arbres coupés avec la hache, » III Reg., et (ξύλα) πεύκινα, « bois de pin, » II Par.; Vulgate : *thyina.* L'interprétation des Septante est abandonnée; le pin est désigné par un autre mot hébreu; voir *Pin;* l'interprétation de la Vulgate est aussi communément rejetée.

Sapin; les Septante ont traduit une fois, Is., XLI, 19, par ἐλάτη, « sapin, » le mot *berôš;* la Vulgate a traduit presque toujours le même mot *berôš* par *abies,* « sapin; » le sapin est peut-être désigné en hébreu par les mêmes mots que le cyprès et le pin, avec lesquels il a tant d'analogie. Voir *Cyprès, Pin.*

Saule; hébreu : *'ărâbim,* Lev., XXIII, 40; Ps. CXXXVI, 2; Is., XLIV, 4; Septante : ἰτέα; Vulgate : *salix.* D'après plusieurs auteurs, le saule est encore désigné par le mot *ṣafṣâfâh,* Ezech., XVII, 5; mais les Septante traduisent : ἐπιβλεπόμενον, et la Vulgate : *in superficie.*

Styrax; hébreu, très probablement, *nâtâf,* Ex., XXX, 34; Septante : στακτή; Vulgate : *stacte.* — Eccli., XXIV, 21 : στακτη; Vulgate : *storax* ou *gutta.* D'après quelques auteurs, le styrax serait désigné par le mot hébreu : *libnéh;* ce mot signifie plutôt le peuplier. Voir *Peuplier.*

Sycomore; hébreu : *šiqmâh,* ne se trouve qu'au pluriel dans l'Ancien Testament, *šiqmîm,* III Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; Amos, VII, 14, etc.; une fois *šiqmôt,* Ps. LXXVII, 47; Septante : συκάμινος (mot qui signifie aussi « mûrier »); Vulgate : *sycomorus, ficeta, morus.* — Nouveau Testament : συκομορέα, Luc., XIX, 4; Vulgate : *sycomorus.*

Tamaris; *'êšél,* Gen., XXI, 33; I Reg., XXII, 6; XXXI, 13, malgré la traduction des Septante : ἄρουρα, « champ labouré, » et de la Vulgate : *nemus.*

Térébinthe; hébreu : *'êlâh,* Gen., XXXV, 4; Jud., VI, 11; I Reg., XVII, 2, etc. Les Septante ont traduit ce mot, cinq fois par τερέβινθος; deux fois par βάλανος, « gland; » onze fois par δρῦς, « chêne; » une fois par ὕψος, « hauteur. » La Vulgate a suivi à peu près constamment les Septante. D'après les Septante et la Vulgate, le térébinthe serait aussi désigné par l'hébreu *botnîm,* qu'ils traduisent par τερέβινθος et *terebinthus;* ce mot désigne plutôt les pistaches. Voir *Pistachier.* — Eccli., XXIV, 22 : τερέμινθος; Vulgate : *terebinthus.*

Thuya; serait désigné par l'hébreu *'algûmîm,* III Reg., X, 11, 12, d'après la Vulgate, qui traduit ce mot par (*ligna*) *thyina;* cette identification est aujourd'hui abandonnée. Voir *Santal.* — Nouveau Testament : (ξύλον) θύϊνον, Apoc., XVIII, 12; Vulgate : (*lignum*) *thyinum.*

Tremble, désigné probablement, en hébreu, par le même mot que le peuplier, avec lequel il a beaucoup de ressemblance. Voir *Peuplier.*

Vigne; hébreu : *hérén,* Gen., IX, 20; *géfén,* XL, 9, 10, etc.; quelquefois, quand il faut une grande précision, comme dans les lois, *géfén hayyayin,* « vigne de vin, » Num., VI, 4, etc.; Septante : cinquante-deux fois, ἄμπελος; une fois, ἀμπελών, « vignoble; » une fois, ὄμφαξ, « verjus; » Vulgate : *vitis, vinea.* — Une espèce de vigne plus estimée est désignée par le mot *šôrêq, šôrêqâh,* Gen., XLIX, 11 (où sont mentionnées et distinguées les deux espèces, le *géfén* et le *šôrêq*), Is., V, 2; Jer., II, 21; Septante : ἕλιξ, « pampre, » ἄμπελος Σωρήκ, ἄμπελος καρποφόρος; Vulgate : *vitis, vinea electa.* — Eccli., XXIV, 23 : ἄμπελος; Vulgate : *vitis.* — Nouveau Testament : ἄμπελος, Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25, etc.; Vulgate : *vitis, vinea.*

Vigne de Sodome, désigne très probablement l'arbrisseau appelé : *calotropis gigantea;* hébreu : *géfén Sedôm,* Deut., XXXII, 32 (d'après quelques-uns aussi Jer., II, 21 : *géfén nokrîyâh,* « vigne étrangère »); Septante : ἄμπελος Σοδόμων; Vulgate : *vinea Sodomorum.*

Yeuse, espèce de chêne vert : hébreu, très probablement : *tirzâh,* Is., XLIV, 14; Septante : ἀγριοβάλανος; Vulgate : *ilex.* — Daniel, XIII, 58 : πρῖνος; Vulgate : *prinus.*

Zizyphus Spina Christi. Voir *Épine du Christ.*

Bibliographie. — Levinus Lemnius, *De Plantis sacris,* in-12, Lyon, 1588; Ludovicus Rumetius, *Scripturæ Sacræ Viridarium,* in-12 de 900 pages, Paris, 1628; J. H. Ursinus, *Arboretum Biblicum,* in-12, Nuremberg, 1663; Matthæus Hillerus, *Hierophyticon,* in-4°, Utrecht, 1725; Celsius, *Hierobotanicon,* 2 in-12, Amsterdam, 1748; Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica,* in-4°, Copenhague, 1775; Calcott, *Script. Herbal,* in-8°, Londres, 1842; Osborne, *Plants of the Holy Land,* in-4°, Philadelphie, 1860; R. P. Cultrera, *Flora Biblica, ovvero Spiegazione delle Piante mentovate nella sacra Scrittura,* in-8°, Palerme, 1861; F. Hamilton, *La botanique de la Bible, étude scientifique, historique, littéraire et exégétique des plantes mentionnées dans la Sainte Écriture,* in-8°, Nice, 1871; G. Smith, *Bible plants, their history,* etc., in-8°, Londres, 1878; P. Bourdais, *Flore de la Bible,* in-8°, Paris, 1879; C. J. von Klinggräff, *Palastina und seine Vegetation,* dans l'*Oesterreichische botanische Zeitschrift,* 30e année, Vienne, 1880; I. Lœw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881.

S. MANY.

2. **ARBRES DE LA VIE ET DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL,** mentionnés spécialement, Gen., II, 9, au nombre des arbres de toute espèce qui ornaient le paradis terrestre. Les rationalistes les considèrent comme des mythes d'importation étrangère. Littré, *Du mythe de l'arbre de vie, Philosophie positive,* t. V, novembre 1869, p. 340-344, pense que l'auteur de la Genèse les a empruntés aux livres mazdéens de l'Iran. M. Renan les fait dériver des traditions babyloniennes, conservées oralement pendant des siècles dans la mémoire des Hébreux. *Histoire du peuple d'Israël,* Paris, 1887, t. I, c. V, p. 70-79. Le souvenir s'en était transmis avec une assez forte variante. « Selon une version, l'arbre central du paradis était l'arbre de vie; selon une autre, c'était l'arbre de la distinction du bien et du mal. Le rédacteur jéhoviste prend le parti de les mettre tous deux au milieu; dans la suite du récit, les deux arbres se distinguent et se confondent tour à tour. » *Ibid.*, t. II, 1889, p. 344.

La parenté entre les traditions iranienne et babylonienne et le récit de la Genèse est indéniable; car non seulement les monuments assyro-babyloniens et les livres mazdéens représentent ou connaissent un arbre sacré qui donne la vie (voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., 1889, t. I, p. 224-232; *Les Livres saints et la critique rationaliste,* t. III, 1887, p. 412-416; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., 1881, t. I, p. 33-35; *Les origines de l'histoire,* 2e édit., 1880, t. I, p. 74-98); mais toutes les autres traditions paradisiaques le mentionnent. Les Védas des Hindous parlent d'un arbre d'où découle la sève de vie, le *soma,* et dont le bois sert à orner le ciel et la terre. Dans le paradis terrestre des Chinois, il croît des arbres enchanteurs; ce jardin fleuri a produit la vie. Il est le chemin du ciel, et la conservation de la vie dépendait du fruit d'un arbre. Un ancien commentaire appelle cet arbre l'arbre de vie. H. Luken, *Les traditions de l'humanité,* trad. franç., t. I, p. 101. Ce souvenir, conservé chez tous les peuples, est donc des plus antiques, si même il n'est originel et primitif. Or, si les Hébreux l'avaient emprunté à des étrangers, ce ne serait pas à la population de l'Iran, mais plutôt à celle de la Chaldée. Abraham avait pu l'apprendre dans sa patrie, où il formait une des croyances les plus vivaces et les plus populaires. Cette tradition patriarcale que Dieu voulait nous faire transmettre par Moïse resta pure dans la mémoire des enfants de Jacob. Or le récit biblique distingue toujours les deux arbres autant par leurs caractères que par leurs effets. Leurs noms sont différents. Seul le fruit de l'arbre de la science est interdit à nos premiers parents sous peine de mort. C'est lui que le serpent montre à Ève, en la rassurant contre la crainte de la mort; et quand Adam, après en avoir mangé, connaît le bien et le mal, Dieu le chasse du paradis et l'éloigne du fruit de l'arbre de la vie, dont l'efficacité arrêterait les suites de la vengeance divine.

Ces deux arbres, réels et non mythiques, étaient une production du sol, comme tous ceux qui ornaient le paradis terrestre. Gen., II, 9. Leurs noms provenaient de leur destination providentielle et de leurs effets. Théodoret, *Quæstiones in Genesim,* int. XXVI-XXVII, t. LXXX, col. 123-126.

1° L'*arbre de la vie* devait conférer à l'homme l'immortalité. S. Augustin, *De Civitate Dei,* XIII, 20, et XIV, 26, t. XLI, col. 394 et 434; *Opus imperfectum contra Julianum,* VI, 30, t. XLV, col. 1580-1581. Suivant saint Thomas, 1a, q. 97, a. 4, il ne la produisait pas absolument et simplement, soit en donnant à l'âme la force de conserver le corps vivant, soit en rendant le corps humain incorruptible. Sa vertu était limitée; il eût exempté pour un temps le corps de l'homme de la corruption; ce temps écoulé, l'homme eût passé sans mourir à la vie spirituelle et céleste, ou, si sa vie terrestre devait encore se prolonger, il eût mangé de nouveau du fruit de vie. Quelques commentateurs ont supputé la durée des effets d'une seule manducation de ce fruit; les résultats de leurs calculs arbitraires varient de deux mille à dix mille ans, mais l'on ne sait rien à ce sujet. La vertu de l'arbre de vie était-elle naturelle à ses fruits, ou extraordinairement attachée par Dieu à leur manducation? Assurément il était au pouvoir du Créateur de leur donner une puissance miraculeuse; mais le texte sacré n'insinue pas que Dieu l'ait fait, et les théologiens catholiques pensent généralement que la vertu de l'arbre de la vie était naturelle. Voir Bossuet, *Élévations sur les mystères,* ve semaine, IVe élévation, dans ses *Œuvres,* édit. de Versailles, t. VIII, p. 129.

Après le péché de nos premiers parents, l'arbre de la vie ne périt pas. Dieu chassa du paradis les coupables et fit garder l'entrée du jardin, pour qu'Adam ne pût manger du fruit de vie. Gen., III, 22 et 24. En eût-il mangé, Adam n'eût pas reconquis le don de l'immortalité, mais seulement prolongé sa vie mortelle. S. Thomas, 2a 2æ, q. 164, a. 2 ad 6um.

Nous n'avons pas à nous arrêter aux fables talmudiques sur les arbres du Paradis terrestre. Certains rabbins ont donné à l'arbre de la vie une longueur démesurée, telle qu'il eût fallu cinq cents ans pour le parcourir, et qu'il représentait la soixantième partie de l'Éden. R. Juda prétendait même que le tronc seul avait cette longueur, et que tous les cours d'eau de la création partaient de ses pieds. *Talmud de Jérusalem,* traité *Berakhoth,* I, 1; trad. franç., Paris, 1871, p. 7. Ce sont là des rêveries où l'Écriture n'est pour rien.

Indépendamment de sa réalité historique, l'arbre de la vie a reçu de l'Écriture elle-même et des Pères de l'Église une signification symbolique. Dans le livre des Proverbes, l'expression « arbre de vie » est devenue synonyme de cause de biens. La sagesse est un arbre de vie pour ceux qui l'embrassent; elle rend heureux ceux qui s'attachent à elle, et leur confère l'immortalité. Prov., III, 18. Les actions du juste, qui servent d'exemple et portent au bien, Prov., XI, 30, la réalisation d'un désir qui rend la vie, Prov., XIII, 12, et la langue pacifique qui apaise et guérit, Prov., XV, 4, sont des arbres de vie. Dans le paradis céleste, il y a un arbre de vie, dont les fruits sont donnés par l'Esprit au victorieux. Apoc., II, 7. Planté sur les deux rives du fleuve qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau, il porte douze fruits pour chaque mois de l'année, et ses feuilles guérissent les saints, les dispensent de toute misère corporelle, et leur accordent une éternelle jeunesse. Apoc., XXII, 1, 2 et 14. Les Pères ont développé cette explication anagogique; souvent aussi ils ont comparé à l'arbre de la vie l'arbre de la croix, qui nous a rendu la vie perdue par la faute d'Adam. Jésus-Christ, qui pend à la croix, est le vrai fruit de vie, et les chrétiens le mangent dans l'Eucharistie, où il est pour eux un gage d'immortalité. Voir Bossuet, *loc. cit.*, p. 130.

2° *L'arbre de la science du bien et du mal* fut ainsi appelé plutôt en raison du précepte dont il fut l'objet qu'en raison de ses propriétés essentielles. Pour éprouver la fidélité d'Adam et d'Ève, Dieu leur avait défendu sous peine de mort de manger des fruits de cet arbre. Gen., II, 17, et III, 3. Les motifs de cette défense, qui paraît à quelques-uns enfantine, ont été nettement exposés par Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle,* 2e partie, ch. Ier. Dieu, dit-il, « donne un précepte à l'homme pour lui faire sentir qu'il a un maître; un précepte attaché à une chose sensible, parce que l'homme était fait avec des sens; un précepte aisé, parce qu'il voulait lui rendre la vie commode, tant qu'elle serait innocente. » Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom. XVI in Gen.*, 6, t. LIII, col. 133. Les fruits de cet arbre, qui étaient beaux d'aspect et paraissaient savoureux, Gen., III, 6, n'avaient pas une vertu nuisible et pernicieuse. Ils ne devaient pas produire par eux-mêmes la connaissance du bien et du mal et la mort du corps et de l'âme; seule la transgression du précepte divin causa ces déplorables effets. L'un d'eux a valu son nom à l'arbre, instrument de la désobéissance et du péché. Quant à la science du bien et du mal qu'acquirent

Adam et Ève en mangeant du fruit défendu, ce n'est pas, comme le prétendent les Juifs et Rosenmüller, le premier discernement du bien et du mal, qui suit l'usage de la raison. Nos premiers parents furent créés avec l'intelligence du bien et du mal, Eccli., XVII, 5 et 6, que suppose d'ailleurs la prohibition divine. Le fruit défendu n'est pas non plus, comme l'ont pensé quelques rabbins (voir Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 371 et suiv.; Cornélius Agrippa, *De originali peccato*, et M. Schœbel, *Le mythe de la femme et du serpent*, Paris, 1876), le symbole de l'acte naturel par lequel la race humaine se perpétue. Dieu, qui a créé l'homme mâle et femelle et lui a donné l'ordre de se multiplier, Gen., I, 27 et 28, n'a pas interdit ce qu'il avait commandé et ce qu'exige la propagation de l'humanité. Adam et Ève n'ont donc pas connu le bien et le mal en usant du mariage. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. XLI, t. XXXIV, col. 452. Si immédiatement après leur désobéissance ils remarquèrent leur nudité, Gen., III, 7 et 11, c'est que les effets désordonnés de la concupiscence étaient une suite de leur péché. Comme le serpent le leur avait astucieusement annoncé, Gen., III, 5, leurs yeux s'ouvrirent, et ils eurent dès lors la connaissance expérimentale du mal. S. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 21, t. XLIV, col. 172; *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. VI, 12, t. XXXIV, col. 377; *De Civitate Dei*, XIII, 13, t. XLI, col. 386; *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6, t. XLIV, col. 417-418; S. Jean Chrysostome, *Hom. XVI in Genesim*, 5-6, t. LIII, col. 131-133; S. Hilaire, *In Genesim*, VIII, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 162.

On ignore de quelle essence était l'arbre de la science du bien et du mal. R. Méir a pensé à la vigne, par cette raison que le vin est ce que les hommes aiment le plus; R. Néhémie au figuier, l'arbre qui a provoqué la faute ayant servi à en réparer les effets, Gen., III, 7; R. Juda au froment, car l'enfant ne sait pas dire « père, mère », avant d'en avoir goûté. *Talmud de Babylone*, traité *Berakhoth*, VI, 2, trad. franç., Paris, 1871, p. 391. Théodoret et Procope de Gaza, pour la même raison que R. Néhémie, ont nommé le figuier; beaucoup, à cause d'une interprétation inexacte de Cant., VIII, 5, ont pensé au pommier. La question n'est guère plus avancée qu'au premier jour de la discussion. L'inspection des monuments anciens où cet arbre est représenté, fournit peu de lumière sur le sens des traditions des premiers siècles chrétiens. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., p. 20-21.

Cet arbre a été regardé comme la figure de l'arbre de la croix, par qui est venue aux hommes la science complète du bien et du mal. La croix nous a fait connaître le suprême degré de la vertu dont l'humanité est devenue capable en la personne de Jésus-Christ, et l'énormité du péché qu'un Dieu seul a pu expier. Le bois vivant du paradis nous a donné la mort, afin que le bois mort du Calvaire nous donnât la vie. Aussi l'Église chante-t-elle qu'au jour de la chute, Dieu « marqua le bois pour qu'il réparât le mal causé par le bois ». *Ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret.* Hymne de la Passion.

Voir Pereira, *Comment. in Genesim*, Mayence, 1612, l. III; Malvenda, *De paradiso voluptatis*, Rome, 1605, c. LXVII-LXXIV, p. 209-241; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, t. III, Bordeaux, 1710, disp. I et II, p. 1-96; *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. II, p. 60-62; Agnellus Merz, *De arbore scientiæ boni et mali secundum Scripturas et Ecclesiæ ac S. Augustini doctrinam*, 1765; * Ziegra, *Dissertatio de arbore scientiæ boni et mali*, Wittenberg, 1679; * Chemnitius, *Disputatio de arbore scientiæ boni et mali*, Iéna, 1683.

E. Mangenot.

ARC, en hébreu : *qéšéṭ* (*qaš-t*, de la racine *qaš*, « être recourbé »). Cet instrument destiné à lancer des flèches était, chez les anciens, la principale arme de jet. Dès l'époque des patriarches, on s'en sert à la chasse, Gen., XXVII, 3; cf. XXI, 16, 20, et à la guerre. Gen., XLVIII, 22. Aux époques postérieures, il en est encore question pour la chasse, Is., VII, 24; mais c'est le plus souvent comme arme de guerre que les écrivains sacrés ont eu occasion de la mentionner, à côté des autres armes offensives et



215. — Roi d'Assyrie chassant le lion avec l'arc.
Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 55.

défensives : de la fronde, II Par., XXVI, 14; du simple bouclier, II Par., XIV, 8; XVII, 17; Is., XXII, 3 (hébreu); surtout de l'épée, Gen., XLVIII, 22; I Reg., XVIII, 4; Os., I, 7; Is., XXI, 15, etc. La tribu de Benjamin comptait des archers célèbres, I Par., VIII, 40; II Par., XIV, 8; certains même



216. — Roi d'Assyrie tenant une coupe de libation dans la main droite et son arc dans la main gauche.
Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 12.

étaient ambidextres, I Par., XII, 2, c'est-à-dire aussi habiles à tirer l'arc ou lancer la fronde de la main gauche que de la main droite. Il y avait aussi des archers dans les tribus transjordaniques, I Par., V, 18, et dans celle d'Éphraïm. Ps. LXXVII, 9. Les jeunes gens s'exerçaient au tir de l'arc sur une cible (*mattârâh*), comme le montrent le récit de I Reg., XX, 20-38, et les allusions de La-

ment., III, 12; Job, XVI, 13. L'arc n'était pas seulement l'arme du soldat, mais encore celle des chefs, des princes et du roi, comme nous le voyons dans les histoires de Jonathan, fils de Saül, I Reg., XVIII, 4; II Reg., I, 22, de Jéhu, IV Reg., IX, 24, et de Joas d'Israël, IV Reg., XIII, 16. Le roi d'Assyrie est aussi armé de l'arc à la chasse (fig. 215) et à la guerre; c'est son arme distinctive, il la



217. — Roi chaldéen tenant l'arc de la main gauche et deux flèches de la main droite. Musée britannique.

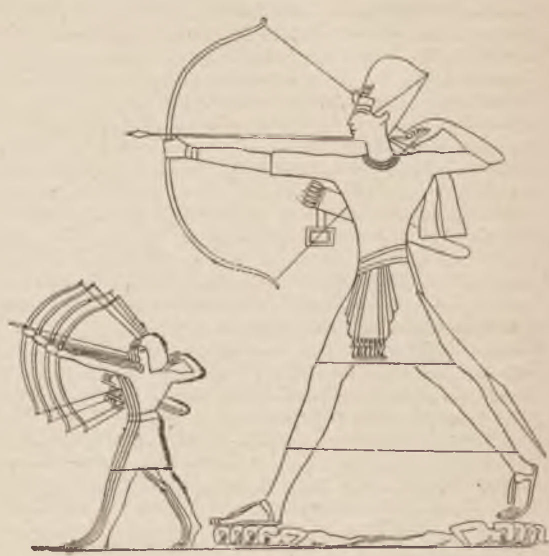
tient ou on la porte derrière lui quand il reçoit les hommages des vassaux (fig. 37, col. 235) ou quand il offre des sacrifices (fig. 216). On la trouve de même entre les mains d'un roi chaldéen du XIIe siècle (fig. 217), Marduk-abé-iddin. Chez les Égyptiens, le roi se sert de l'arc à la guerre, tantôt monté sur un char (fig. 218), et tantôt à pied (fig. 219); un roi éthiopien est également repré-



218. — Roi égyptien sur son char, tirant de l'arc. Grand temple de Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 13.

senté avec l'arc (fig. 220), et les rois de Perse le tiennent aussi en main dans leurs bas-reliefs (fig. 221). Ces représentations nous expliquent comment l'arc est pris souvent par les écrivains hébreux comme symbole de la puissance : briser l'arc d'un peuple, c'est abattre sa puissance, Jer., XLIX, 35; LI, 56; Ose., I, 5; Zach., IX, 10; Ezech., XXXIX, 3; I Reg., II, 4; Ps. XLV, 10; LXXV, 4; donner vigueur à l'arc de quelqu'un, c'est le rendre puissant. Gen., XLIX, 24; Zach., IX, 13; Job, XXIX, 20.

L'Écriture nous montre l'usage de l'arc, non seulement chez les voisins immédiats des Hébreux : les Philistins, I Reg., XXXI, 3; I Par., X, 3; les Syriens, III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33; les Arabes de Cédar, Is., XXI, 17; cf. Gen., XXI, 20, mais encore chez des peuples éloignés : les



219. — Roi égyptien combattant à pied et tirant de l'arc. D'après Rosellini, *Monumenti storici*, t. I, pl. 131.

Lydiens, Is., LXVI, 19; Jer., XLVI, 9; les Élamites, Is., XXII, 6; Jer., XLIX, 35; cf. Xénophon, *Anab.*, III, 3, 10; les Mèdes. Is., XIII, 18. Dans l'armée d'invasion, qui se distingue par « ses flèches aiguës et ses arcs tendus »,



220. — Roi éthiopien tenant l'arc de la main gauche. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. V, pl. 49.

Is., V, 28, nous reconnaissons aujourd'hui les Assyriens, bien qu'ils ne soient pas nommés.

Si nous voulons savoir quelle était la forme de l'arc chez les Hébreux et de quelle manière on s'en servait, nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil sur les monuments de l'Égypte et de l'Assyrie, où nous trouvons l'arc figuré dans des scènes de chasse (fig. 222 et 223), mais surtout

dans des représentations militaires. Nous voyons tour à tour comment on tient l'arc au repos (fig. 224), en marche, pendant l'action. Chez les Égyptiens, des troupes d'infanterie légère (fig. 225) sont armées de l'arc, comme les écuyers montés sur des chars (fig. 226). Les Assyriens tirent l'arc à pied (fig. 227), à cheval (fig. 228), sur des chars (fig. 229). Cf. Jer., IV, 29. Les archers fantassins sont parfois



221. — Roi perse tendant l'arc de la main gauche. Tombeau de Persépolis. D'après Coste et Flandin, *Perse*, pl. 164.

en ligne, plus souvent isolés (fig. 57, col. 303); ils tirent debout ou agenouillés; dans les sièges, ils sont montés sur des tours qu'on avance vers les remparts; cf. Jer., L, 14, 29; ils vont ordinairement deux par deux, l'un protégeant l'autre avec un bouclier (fig. 230); en général ils



222. — Assyriens chassant avec l'arc. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 32.

sont légèrement vêtus, parfois ils portent une longue cotte de maille qui les rend invulnérables (fig. 57, col. 303).

L'arc était en bois, dur, mais flexible, Hérodote, VII, 65, 69, 92, et tel il nous apparaît sur les monuments; il est aussi question, au moins dans la poésie, « d'arc d'airain. » Job, XX, 24; Ps. XVII (XVIII), 35; II Reg., XXII, 35; cf. Pindare, *Nem.*, III, 2, 61. Les arcs des monuments égyptiens ou assyriens diffèrent entre eux par la longueur et par le degré de courbure; mais ils ne présentent pas au centre la sinuosité de l'arc scythe (fig. 231), que l'on trouve chez les Grecs, et en Italie chez les Étrusques. Cette sinuo-



223. — Égyptien chassant avec l'arc. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth., II, pl. 132.

sité, que les anciens ont comparée à celle du Σ, venait de



224. — Soldats assyriens portant l'arc et faisant l'ascension d'une montagne. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 69.

ce qu'à l'origine ces arcs étaient faits des deux cornes

d'une antilope ou chèvre sauvage assemblées par leur base. Tel était l'arc de Pandare que décrit Homère, *Iliade*, IV, 105 et suiv. Les Égyptiens et les Assyriens, qui pour leurs grandes expéditions militaires perfectionnèrent le matériel de guerre, avaient compris l'avantage d'avoir des arcs dont le port ne fût pas fatigant, ni le maniement trop difficile; aussi, sur leurs monuments, l'arc



225. — Fantassins égyptiens armés de l'arc. Thèbes. D'après Wilkinson.

paraît-il toujours avec des proportions qui en rendent l'exercice facile à la main. D'autres peuples avaient conservé une forme d'arc plus primitive peut-être, moins commode, exigeant un grand effort pour le tendre; tel était l'arc des Éthiopiens envoyé à Cambyse (Hérodote, VII, 69); l'arc d'Ulysse, que ni Télémaque ni les préten-



226. — Cavalerie égyptienne armée de l'arc. Temple de Ramsès II, à Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 160.

dants ne purent bander. *Odyssée*, XXI, 177; XI, 375, 385. Dans les récits bibliques qui nous fournissent quelques détails, IV Reg., XIII, 16-20, nous voyons que l'arc, chez les Hébreux, se tend aisément avec la main; mais à l'origine, il devait avoir eu aussi chez eux des proportions telles, qu'on ne pouvait le bander qu'en posant le pied sur une des extrémités (fig. 232); de là, pour désigner l'action de *tendre l'arc*, à côté des expressions : tirer, *mâsak*, III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33; Is., LXVI, 19; ou *nâsaq*, I Par., XII, 2; II Par., XVII, 17; déprimer, *niḥaṭ*, Ps. XVII (XVIII), 35; II Reg., XXII, 35; on se sert bien plus souvent de la locution « *fouler l'arc* (*avec le pied*) ». Ps. VII, 13, etc. Les auteurs profanes parlent de cet usage, Diodore de



227. — Archers assyriens combattant à pied. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 26.

Sicile, III, 8; Curtius, VIII, 14, 19; Xénophon, *Anab.*, IV, 2, 28. Sur des monuments figurés égyptiens et aussi de l'époque gréco-romaine (fig. 233), on voit de même que quand la force du bras ne suffisait pas à plier l'arc, on l'appuyait sur le genou ou bien on le prenait entre les jambes (fig. 234).



228. — Archers assyriens combattant à cheval. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 26.

Les auteurs anciens nous disent que les cordes de l'arc étaient faites avec des nerfs de bœuf ou de chameau, Pline, *H. N.*, II, 109, avec des lanières de cuir ou des crins de cheval. Ovide, *Pont.*, I, 2, 21. En hébreu, la corde est appelée, d'une racine *yâṭar*, « tendre, » tantôt *yéṭér*, Ps. XI, 2 : « ils ont posé leurs flèches sur la corde » (la Vulgate traduit par *pharetra* « carquois », qui ne peut

du reste aller avec le contexte); tantôt *mêtâr,* Ps. xxi, 13 : « sur tes cordes tu as posé contre leur face » (Vulgate : *in reliquiis tuis præparabis vultum eorum*).

Sur les monuments, nous voyons parfois l'arc enveloppé dans une gaine, comme celui du cavalier assyrien de la figure 235; la partie centrale de l'arc, que tiennent les soldats égyptiens en marche (fig. 225), est revêtue d'une enveloppe. Il devait en être de même chez les Hébreux,



229. — Archers assyriens combattant sur un char. D'après Layard, t. I, pl. 15.

ce qui explique l'expression d'Habacuc, III, 9 : « Ton arc est mis à nu » (Vulgate : *suscitans suscitabis arcum tuum,* « tu lèveras ton arc; » le traducteur, ne connaissant pas sans doute ces anciens usages, a dû lire *ta'ir* au lieu de *tê'ôr*). Chez les Grecs aussi, l'arc était autrefois renfermé dans un étui spécial appelé τοξοθήκη, γωρυτός, *corytus.* Servius, *ad Æneid.*, x, 169. On en a trouvé de magnifiques



230. — Archers assyriens protégés par des soldats armés d'un bouclier. D'après Layard, t. I, pl. 19.

modèles dans les tombeaux des rois barbares du Pont. L'étui consistait parfois en une double gaine renfermant l'arc à côté des flèches, comme on le voit sur plusieurs bas-reliefs (fig. 236).

L'usage de l'arc a donné lieu à certaines locutions qui méritent d'être signalées. « Le jet d'un arc » a servi à désigner une distance déterminée. Gen., XXI, 16. L'arc est pris parfois pour les archers, Is., XXI, 17; XXII, 3 : « Ils



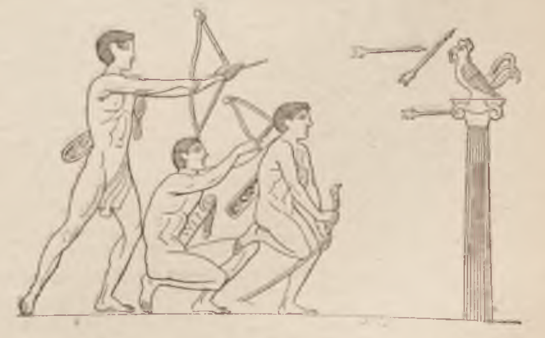
231. — Arc scythe. D'après Gerhard, *Vases peints,* t. I, pl. 63.

sont faits prisonniers par l'arc, c'est-à-dire par les archers » (Vulgate : *dureque ligati sunt,* « ils ont été liés durement »; elle a rattaché *miqqéšét* à la racine *qâšâh,* « être dur »).



232. — Archers. Celui qui est à l'extrémité, à gauche, bande son arc avec le pied. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Rosellini, *Monumenti civili,* pl. 117.

Dans Job, XLI, 20, le contexte montre que *bén qéšét,* « fils de l'arc », désigne, non l'archer, comme traduit la Vulgate,



233. — Archers. Le premier, à droite, bande l'arc avec le genou. Vase peint du musée de Naples. *Musée,* t. VII, pl. III.

mais la flèche. — L'expression « l'*arc trompeur* », Ose., VII, 16, peut désigner l'arc mal tendu qui ne part pas quand on



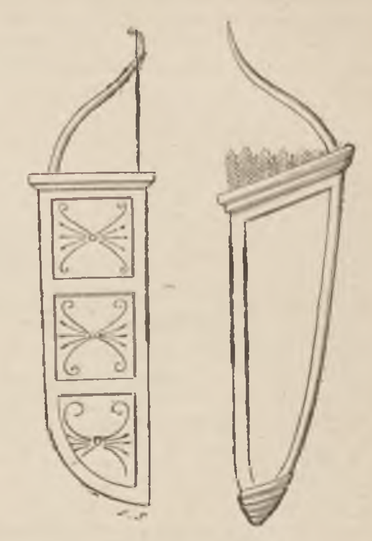
234. — Archer bandant son arc entre les jambes. Vase peint du musée du Louvre.

compte sur lui, ou même qui blesse l'archer en se retournant contre lui; mais elle peut s'appliquer aussi à des



235. — Chasseur assyrien poursuivant un buffle, et portant son arc enveloppé dans une gaine. Bas-relief de Nimroud. D'après Layard, t. I, pl. 32.

archers qui simulent la fuite et se retournent pour tirer de l'arc quand on ne s'y attend pas; aussi l'arc était-il considéré par les anciens comme une arme perfide. *Iliade*, VIII, 266; IX, 319, etc. C'est probablement ainsi qu'il faut l'entendre dans Ps. LXXVII, 57: « Ils se sont tournés comme un arc trompeur. » Cf. ỳ. 9. (Vulgate : *conversi sunt in arcum pravum*, d'après les Septante, qui ont lu un ב, *in*, au lieu de un כ, *sicut*). De même la langue qui



236. — Carquois renfermant l'arc.

lance le mensonge est comparée à un arc par Jérémie, IX, 3. — Nous avons vu plus haut comment l'arc était devenu un symbole de force et de puissance; ajoutons que les poètes hébreux le placent aussi entre les mains de Dieu comme un instrument de sa colère. Ps. VII, 13; Lam., II, 4; III, 12; Hab., III, 9, 11; cf. Deut., XXXII, 23, 42; Job, VI, 4; Ps. XXXVII, 3. Sur les monuments assyriens, le dieu Ilu (fig. 237) et le dieu Sin sont représentés armés de l'arc. — Enfin « l'*arc* », II Reg., I, 18, est le nom de l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas,

à cause du ỳ. 22 : « L'*arc* de Jonathas n'a jamais reculé. »



237. — Le dieu Ilu, armé de l'arc.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 13.

La Vulgate a traduit, ỳ. 22, *qéšéṭ* par *sagitta,* « flèche ». Voir CARQUOIS, FLÈCHE. J. THOMAS.

ARC DE TRIOMPHE. La Vulgate traduit par *fornix triumphalis,* « arc de triomphe, » I Reg., XV, 12, le mo-



238. — Stèle punique. *Corpus inscriptionum semiticarum,* nº 309, pl. 52. Bibliothèque nationale, nº 524.

nument que Saül, après avoir défait les Amalécites, s'érigea à Carmel, ville de Juda. Mais ce n'était certainement



239. — Stèle votive de Carthage.

pas un arc de triomphe. Le texte original l'appelle *yad,* « une main, » comme l'ont traduit les Septante (χεῖρα). C'était probablement une stèle, d'une forme analogue à celle de Mésa, roi de Moab, et aux nombreuses stèles



240. — Autre stèle votive de Carthage.

qu'on a trouvées en Phénicie et à Carthage, et sur lesquelles une main est souvent figurée (fig. 238-240). Cf. II Sam. (II Reg.), XVIII, 18. Voir MAIN 2.

ARC-EN-CIEL. Ce phénomène céleste est simplement appelé en hébreu « l'arc », *qéšéṭ,* Gen., IX, 14, 16; Ezech., I, 28; Eccli., XLIII, 12, comme l'arme du même nom, et sans doute aussi à cause de sa forme recourbée. Quand Dieu fait de l'arc-en-ciel le signe de son alliance avec Noé, après le déluge, il l'appelle « mon arc ». Gen., IX, 13 (et aussi au ỳ. 14, d'après les Septante et la Vulgate). Il n'y a dans cette expression aucune trace des conceptions mythologiques d'après lesquelles l'arc-en-ciel serait l'arme de certains dieux. Elle suppose seulement que Dieu est l'auteur et le maître de l'arc-en-ciel comme de tous les autres phénomènes naturels, Eccli., XLIII, 12, et qu'il le prend dans la circonstance comme un signe spécial de ses volontés. L'alliance, *berît,* qui suit le déluge est la première que Dieu fait avec l'homme; et comme elle est universelle, comprenant même toute âme vivante sur la terre, Dieu choisit, non un signe qui puisse distinguer seulement une race, comme la circoncision, signe de l'alliance faite avec la postérité d'Abraham; mais un signe pris dans la nature même, et pouvant frapper tous les regards. « Il daigna faire ce traité, dit Bossuet, non seulement avec les hommes, mais encore avec *tous les animaux tant de la terre que de l'air,* pour montrer que sa providence s'étend à tout ce qui a vie. L'arc-en-ciel parut alors; Dieu en choisit les couleurs si douces et si agréablement diversifiées sur un nuage rempli d'une bénigne rosée plutôt que d'une pluie incommode, pour être un témoignage éternel que les pluies qu'il enverrait dorénavant ne feraient jamais d'inondation universelle. Depuis ce temps, l'arc-en-ciel paraît dans les célestes visions comme un des principaux ornements du trône de Dieu, et y porte une impression de ses miséricordes. » *Discours sur l'histoire universelle,* IIe part., chap. I. Dans le récit de la Genèse, ni le contexte ni les paroles de Dieu ne font entendre, comme l'ont cru quelques interprètes, que l'arc-en-ciel n'avait pas encore paru avant le déluge. Le verbe *nâtatti,* Gen., IX, 13, au parfait, ne doit pas être traduit ici par le futur, comme dans la Vulgate *ponam;* il s'applique plutôt à une chose déjà existante, à laquelle on donne une nouvelle destination. Cf. Exod., VII, 1; I Reg., XII, 13; Jer., I, 5.

Dans la légende babylonienne du déluge, bien que l'arc-en-ciel ne soit pas présenté comme signe de l'alliance faite entre les dieux et les hommes, cependant il paraît être aussi mentionné à la col. 3, l. 52, de la tablette cunéiforme, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 50-51, au moment où les dieux viennent respirer l'agréable odeur du sacrifice offert par le héros sauvé : « La grande déesse, à son approche, éleva les zones

grandes que *Anou* (le ciel) a faites comme leur gloire. » Trad. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, p. 615. Cependant le sens de l'idéogramme rendu par *zones* n'est pas encore solidement établi. Ajoutons que M. Haupt croit devoir lire *ban,* l'idéogramme de *qastu,* « arc, » dans son *Excurs* sur le récit cunéiforme du déluge inséré dans Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 1883, p. 59.

Dans Eccli., XLIII, 12-13, l'arc-en-ciel est célébré parmi les autres phénomènes célestes à cause de sa beauté : « Vois l'arc, et bénis celui qui l'a fait. Qu'il est beau dans sa splendeur! Il entoure le ciel de son cercle de gloire; les mains du Très-Haut l'ont ouvert. » Ailleurs, Ezech., I, 28; Eccli., L, 7; Apoc., IV, 3; X, 1, il est pris comme terme de comparaison ou comme ornement dans les descriptions de visions célestes. Dans l'Apocalypse, il est désigné par son nom grec, ἶρις, qui a été simplement transcrit dans le latin. J. THOMAS.

ARCHAÏSMES. Il y a dans les plus anciens livres de la Bible hébraïque un certain nombre de termes, de locutions et de formes archaïques, qui tombèrent plus tard en désuétude. Quelques-unes de ces expressions et de ces formes vieillies furent reprises par quelques écrivains hébreux qui, comme Ézéchiel, par exemple, s'efforcèrent d'imiter le style des auteurs plus anciens. L'étude de ces formes archaïques peut servir à caractériser le génie propre des auteurs bibliques et servir aussi à montrer l'antiquité de certains écrits. La langue hébraïque a eu une grande stabilité et n'a subi, dans la suite des temps, comme langue parlée ou du moins comme langue écrite, que peu de changements, de même que l'assyrien, qui est resté sensiblement le même dans les plus anciennes inscriptions cunéiformes et dans les plus récentes, quoique les premières soient séparées des secondes par un intervalle d'environ deux mille ans. Cependant, malgré cette fixité, qui est un trait caractéristique des langues des peuples sémites, on remarque, dans le Pentateuque, un certain nombre d'archaïsmes importants. Ainsi le mot *'abîb,* désignant « le mois des épis », Exod., IX, 31, etc., n'est usité que dans les livres de Moïse. Le pronom personnel de la troisième personne, הוא, *hû',* « lui, » y est employé cent quatre-vingt-quinze fois à la forme masculine au lieu de la forme féminine, היא, *hî',* « elle, » ce qui n'a point lieu dans les autres livres de l'Ancien Testament. La forme masculine נער, *na'ar,* y est aussi employée vingt et une fois pour la forme féminine נערה, *na'ărâh,* « jeune fille, » laquelle est seule en usage dans les autres parties de la Bible hébraïque. Quand deux mots sont à l'état construit, comme on l'appelle, c'est-à-dire lorsque un substantif ou un mot employé substantivement a pour complément un autre substantif, le Pentateuque marque quelquefois cette liaison par un *yod* ajouté au premier mot; ainsi Gen., XXXI, 39, « vol de jour et vol de nuit » ou « (brebis) volée le jour et volée la nuit » est exprimée par *genubtî yôm ûgenubtî lâyelâh.* On ne retrouve plus que de rares vestiges de cette forme antique de construction dans la langue postérieure. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 7e édit., t. I, no 247, p. 381; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. III, p. 159.

ARCHANGE (Ἀρχάγγελος), mot qui signifie « chef des anges », et qui ne se lit que dans le Nouveau Testament, I Thess., IV (15), 16; Judæ, 9; il était inconnu aux auteurs classiques. Quoiqu'il ne soit pas employé dans l'Ancien Testament, les archanges y sont cependant désignés sous le nom de *hassârîm hâri'šônim,* « premiers princes, » Dan., X, 13; *šar haggâdôl,* « grand prince, » Dan., XII, 1; ou seulement de *šar,* « prince. » Dan., X, 13, 20. L'archange Raphaël est simplement appelé « ange » dans le livre de Tobie, XII, 15, etc., comme l'archange Gabriel dans l'Évangile de saint Luc, I, 19, 26 (Gabriel est appelé *'îš,* « homme, » dans Daniel, IX, 21). Il y a sept principaux archanges qui « se tiennent devant le Seigneur ». Tob., XII, 15; cf. Luc., I, 19; Apoc., VIII, 2. Voir ANGE, col. 577; GABRIEL, MICHEL, RAPHAEL.

1. ARCHE D'ALLIANCE. Hébreu : *'ârôn;* Septante : ἡ κιβωτός. A ce mot s'ajoutent ordinairement différents déterminatifs : *'ărôn hâ'êdût,* ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, « arche du témoignage; » *berît Yehôvâh,* τῆς διαθήκης Κυρίου, « de l'alliance du Seigneur; » *habberît,* « de l'alliance; » *Yehôvâh,* « de Jéhovah. » Ces noms étaient donnés à l'arche, d'abord parce qu'elle contenait les tables de la loi, qui étaient le témoignage de la volonté divine et de la soumission promise par le peuple; ensuite parce qu'elle était elle-même la marque visible de l'alliance contractée entre le Seigneur et Israël; enfin parce qu'elle servait de trône à l'invisible divinité.

I. *Sa raison d'être.* — Les Hébreux avaient été en contact pendant plusieurs siècles avec les Égyptiens idolâtres. Ils avaient vu sur les bords du Nil les représentations multiples des plus étranges divinités. Ils s'étaient familiarisés avec le spectacle de ces dieux et de ces déesses d'or, d'argent, de pierre ou d'argile, portant des têtes d'homme, de singe, de bélier, de chacal, d'épervier et d'autres animaux. Ils avaient été témoins de ces fastueuses processions dans lesquelles on promenait les images des dieux ou les emblèmes sacrés (fig. 241). Ces objets vénérés étaient cachés, ou quelquefois placés à découvert, dans un petit *naos* ou temple d'or, d'argent ou de bois précieux. Un de ces petits *naos* de bois se trouve au musée des antiquités de Turin. Le *naos* était ordinairement placé sur une *bari,* ou barque sacrée, de même forme que celles qui naviguaient sur le Nil. La barque était ornée d'emblèmes religieux, et parfois de personnages divins qui abritaient le *naos* de leurs longues ailes étendues (fig. 242). Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. II, p. 524.

Au milieu d'une nation si profondément plongée dans toutes les pratiques de l'idolâtrie, Dieu avait conservé au sein de son peuple les traditions du monothéisme spiritualiste. Quand ce peuple se trouva assez nombreux, et suffisamment formé pour être constitué en nation distincte, Dieu le tira d'Égypte et l'emmena au désert. Les merveilles qui avaient accompagné la sortie d'Égypte soutinrent d'abord son courage. Mais dans l'isolement du désert, pendant que Moïse était sur le Sinaï, les Hébreux se sentirent comme abandonnés, et ils réclamèrent un dieu sensible, qui frappât leurs yeux, à qui ils pussent faire honneur de leur délivrance, et dont la protection assurât leur avenir. Exod., XXXII, 1, 4. Aaron leur fabriqua un veau d'or, à l'imitation de l'Apis égyptien. Il y avait quelque chose de légitime dans la réclamation des Hébreux; ils avaient besoin d'une représentation sensible qui leur rappelât sans cesse la présence de la divinité attentive à leurs besoins. Dieu le savait, et même avant leur acte de coupable idolâtrie, Exod., XXV, 10-22, il s'était proposé de leur donner un signe sensible de sa présence, mais sous une forme qui ne pût éveiller aucune idée idolâtrique ni même anthropomorphique. Il commanda de faire l'arche.

L'arche est une imitation du *naos* égyptien, l'objet dont on pouvait le plus facilement exclure tout souvenir idolâtrique. C'est un *'ârôn,* un coffre destiné à garder les objets; ce n'est pas une *têbâh,* comme l'arche de Noé ou la nacelle dans laquelle Moïse enfant fut déposé, Gen., VI, 14; Exod., II, 5; ce n'est pas non plus une barque sacrée : elle ne rappelle en rien la *bari* égyptienne, qui était le véhicule des dieux et des morts sur le Nil céleste. La « barque de Iahvé », dont aiment tant à parler les rationalistes, n'existe donc que dans leur imagination. Ensuite l'arche, comme nous allons le voir, ne renfermait et ne portait aucune image de la divinité; elle était seulement le signe de la présence divine et le lieu où se manifestait cette présence. C'était donc comme une sorte de sacrement, révélant par sa réalité visible la présence de celui

qu'on ne peut voir, sans qu'il y eût péril de confondre jamais le symbole matériel avec la divinité spirituelle. Bossuet explique en ces termes le rôle de l'arche : « Depuis que Dieu s'est fait un peuple particulier, à qui il a donné une loi et prescrit un culte, sa présence s'est tournée en chose ordinaire, dont il a établi la marque sensible et perpétuelle dans l'arche d'alliance. La présence de Dieu se rendait sensible par les oracles qui sortaient intelligiblement du milieu de l'arche, entre les deux chérubins. L'arche, en cet état, était appelée l'escabeau des pieds du Seigneur, I Par., XXVIII, 2; on lui rendait l'adoration qui était due à Dieu, conformément à cette parole : *Adorez*

vercle » et « ce qui couvre le péché, ce qui rend propice ». Le premier sens est ici très secondaire, et les versions ont avec raison adopté le second : Septante : ἱλαστήριον; Vulgate : *propitiatorium*. L'or très pur dont cet objet devait être fabriqué indiquait d'ailleurs qu'il ne pouvait être un simple couvercle. Sur le propitiatoire étaient deux Chérubins d'or martelé, un de chaque côté, étendant leurs ailes horizontalement, de manière à couvrir le propitiatoire. Le mot « Chérubin » a différents sens dans la Bible. Bien que d'origine sémitique, il désigne ici des figures qui ont sans doute plus d'analogie avec les divinités ou personnages ailés d'Égypte qu'avec les *kirubi* à ailes d'aigle



241. — Barque sacrée portée en procession. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 189.

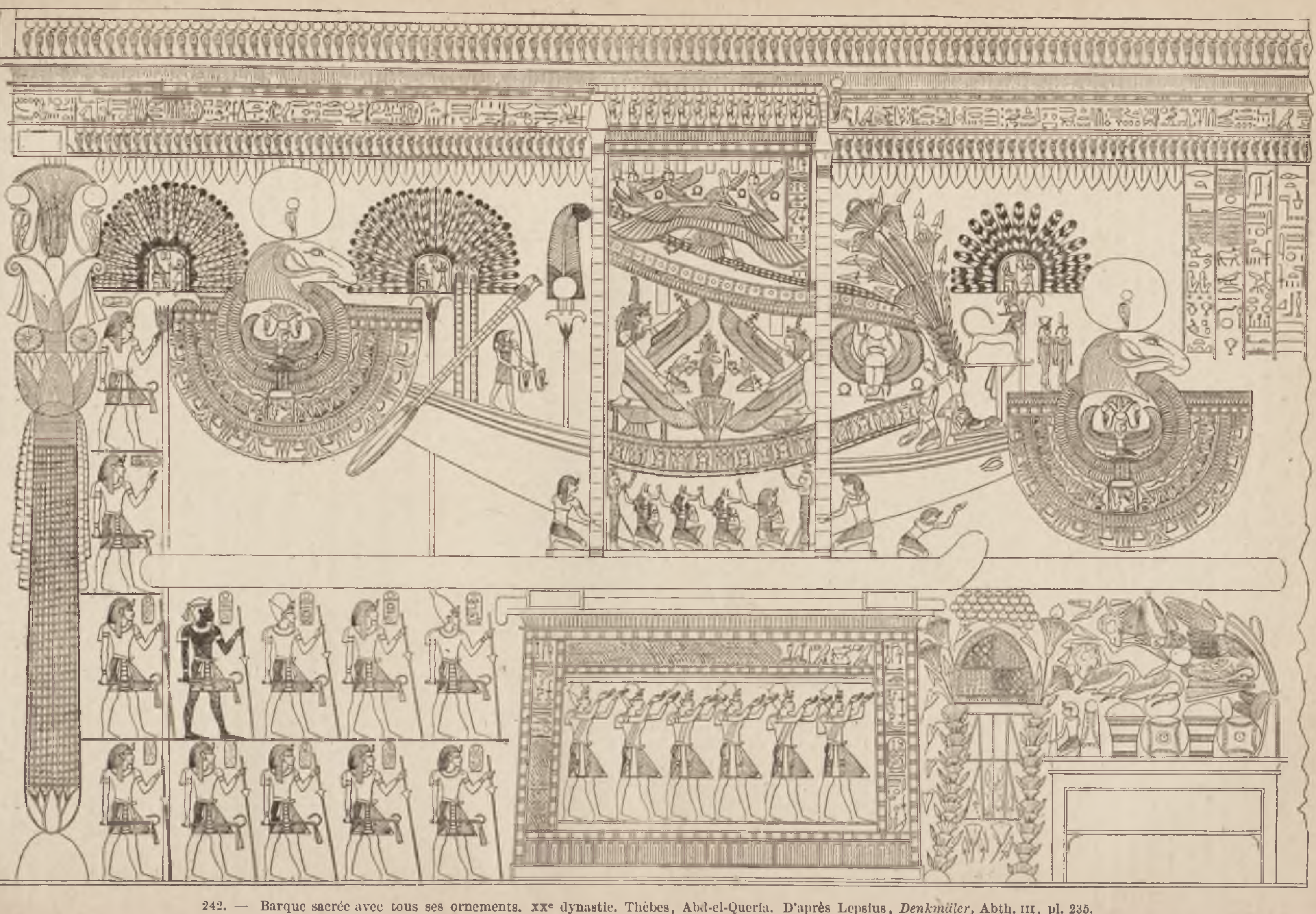
l'escabeau de ses pieds, Ps. XCVIII, 5, parce que Dieu y habitait et y prenait sa séance. » *Élév. sur les myst.*, IXe sem., 8. Jusqu'à sa disparition, l'arche garda cette haute signification.

II. *Description de l'arche.* — C'était un coffre fabriqué selon les prescriptions du Seigneur lui-même. Exod., XXV, 10-22. Il était en bois de *setim*, c'est-à-dire d'acacia. Voir ACACIA, col. 103. Les dimensions sont indiquées en coudées: deux et demie pour la longueur, soit de 1m30 à 1m40; une et demie pour la largeur et autant pour la hauteur, soit de 0m 78 à 0m 84. Des plaques d'or très pur la revêtaient à l'intérieur et à l'extérieur, et une bordure saillante ou guirlande de même métal régnait tout autour. Aux quatre angles, et vraisemblablement vers le haut, étaient fixés des anneaux d'or sur les deux faces latérales; dans ces anneaux entraient des perches d'acacia revêtues d'or, au moyen desquelles on portait l'arche. Ces perches restaient là à demeure, même dans le Saint des saints du temple de Salomon. III Reg., VIII, 7, 8.

Pour couvrir l'arche, le Seigneur ordonna de fabriquer un *kappôrét*, mot qui signifie étymologiquement « cou-

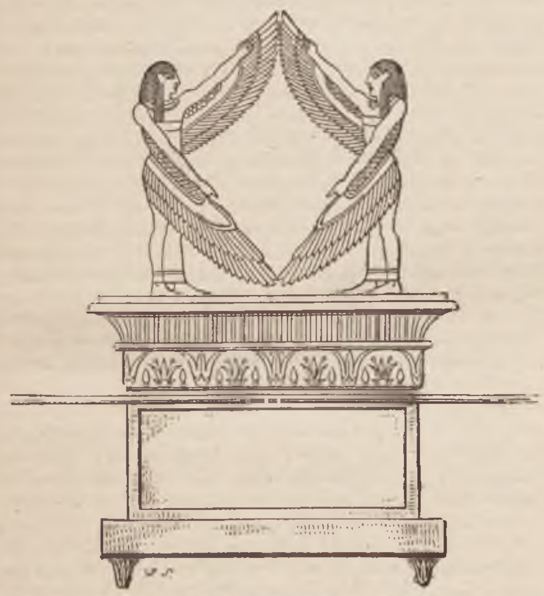
d'Assyrie. Les Chérubins de l'arche étaient des personnages probablement debout, comme furent plus tard ceux du Saint des saints. II Par., III, 13. Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 158, pense qu'ils avaient des têtes d'aigles ou de vautours, parce que ces oiseaux sont appelés *kurub* en assyrien. Mais cette idée est inacceptable. De grands oiseaux d'or eussent rappelé trop vivement les divinités égyptiennes à tête d'ibis ou d'épervier, tandis que la figure humaine pouvait exprimer le respect et l'adoration, et, avec les grandes ailes, représenter sans danger d'idolâtrie les anges, serviteurs de Jéhovah. Ces figures de Chérubins furent la seule exception apportée à la loi qui défendait de faire des images taillées. Mais cette exception ne pouvait créer de difficulté, parce qu'elle était ordonnée de Dieu même, et que l'arche était toujours voilée aux yeux du peuple. Voir CHÉRUBINS.

Nous donnons ici deux essais de reconstitution de l'arche d'alliance, d'après les données bibliques et les monuments égyptiens. Il est évident en effet qu'on ne peut emprunter qu'à ces derniers les éléments figurés de cette reconstitution. Les ouvriers hébreux du désert



242. — Barque sacrée avec tous ses ornements. XXe dynastie. Thèbes, Abd-el-Qurna. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 235.

n'avaient d'autres notions artistiques que celles du peuple au milieu duquel ils avaient vécu si longtemps, et ils ne connaissaient d'autres procédés d'exécution que ceux dont eux-mêmes avaient pratiqué l'usage dans les ateliers égyptiens. L'arche pouvait être à côtés perpendiculaires (fig. 243), comme le coffre de la figure 241, ou à côtés légèrement obliques (fig. 244), comme dans le meuble qui soutient la *bari* de la figure 242. Elle était presque certainement surmontée de la gorge si nettement accusée qui sert de corniche à la plupart des œuvres égyptiennes, meubles ou édifices. Le texte sacré parle d'une sorte de guirlande ou de bordure décorative en or entourant l'arche. Cette décoration devait être soit la corniche elle-même, ornée de motifs en relief, comme dans la figure 244, soit une frise placée au-dessous, comme dans la figure 243. Les monuments

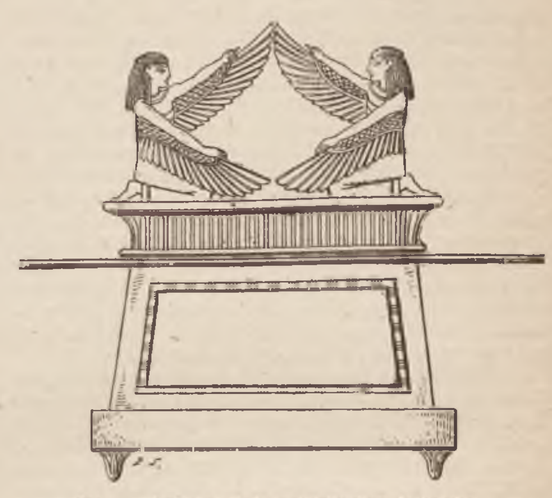


243. — Essai de reconstitution de l'arche.

égyptiens sont riches en décorations de ce genre. Les Hébreux ont dû naturellement en choisir qui fussent dépourvues de caractère idolâtrique, et empruntées soit au règne végétal, soit à ces combinaisons de lignes géométriques, dont les artistes égyptiens tiraient des effets si gracieux et si variés. Les bâtons et les anneaux qui les soutiennent ont leur place indiquée au-dessous de la corniche ou de la frise, comme dans la figure 245, où sont représentés deux prêtres portant une arche sacrée.

Il n'y a pas à hésiter quant à la forme qu'il convient de supposer aux Chérubins de l'arche d'alliance. Les orfèvres hébreux avaient eu sous les yeux en Égypte des représentations analogues; il est probable que, tout en y attachant une signification différente, ils en ont reproduit le type et l'attitude, à en juger par ce que dit l'Exode, XXV, 18-20; XXXVII, 7-9. Dans l'une de nos reconstitutions (fig. 243), les Chérubins sont debout; dans l'autre (fig. 244), ils sont agenouillés. Ces deux attitudes différentes se trouvent aux deux étages du naos de la figure 241. La description fournie par le texte sacré est trop vague pour qu'on puisse décider laquelle de ces deux hypothèses répond le mieux à l'antique réalité. On peut cependant alléguer, pour préférer l'attitude droite, que c'est ainsi que Salomon fit représenter les Chérubins du Saint des saints, II Par., III, 13. Il est certain en tout cas que, dans une reconstitution de ce genre, la logique réclame qu'on fasse dériver l'œuvre hébraïque de l'art égyptien. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait recourir à une intervention directe de Dieu, et ici il n'y a pas de raison suffisante pour la supposer.

III. *Destination de l'arche.* — L'arche était faite tout d'abord pour contenir le « témoignage », c'est-à-dire les tables de la loi. Exod., XL, 18; Deut., X, 5. Moïse reçut ensuite l'ordre de mettre dans le tabernacle, près de l'arche, une urne d'or renfermant de la manne, Exod., XVI, 34, et la verge d'Aaron qui avait fleuri. Num.,



244. — Autre essai de reconstitution de l'arche.

XVII, 10. On comprend que, surtout pendant les longues pérégrinations du désert, il fut bien plus commode et bien plus sûr de garder ces deux objets dans l'arche même. Saint Paul, Heb., VII, 4, dont la parole est ici confirmée par la tradition juive, dit qu'en effet ils y furent placés. Dom Calmet croit qu'on y renferma de même le livre où



245. — Prêtres égyptiens portant un coffre sacré. D'après la *Description de l'Égypte.*

Moïse avait écrit la loi. Deut., XXXI, 26. Moïse prescrivit que ce livre fût mis « sur le côté de l'arche »; mais aucun texte ne permet de savoir s'il fut introduit à l'intérieur, comme la mesure de manne et la verge d'Aaron. Quand le temple fut bâti, on ne laissa plus dans l'arche que les tables de la loi. III Reg., VIII, 9.

L'arche était surtout destinée à supporter l'oracle, c'est-à-dire l'espace délimité par la table du propitiatoire et les ailes des Chérubins. Le Seigneur avait dit à Moïse : « De là j'ordonnerai, et je te dirai sur le propitiatoire, du milieu des deux Chérubins qui sont sur l'arche du témoi-

gnage, tout ce que je commanderai par toi aux enfants d'Israël. » Exod., xxv, 22; xxx, 36. Pour parler à Moïse, le Seigneur manifestait sa présence par l'apparition d'une nuée. Lev., xvi, 2; Num., xvii, 4. En même temps que Moïse voyait la nuée, « il entendait la voix de celui qui lui parlait du propitiatoire, qui est au-dessus de l'arche du témoignage, entre les deux Chérubins. » Num., vii, 89. Le Seigneur parla de même à Josué, Jos., vii, 6-10, et ensuite aux grands prêtres, du moins dans certaines circonstances plus graves. Dans tout l'Ancien Testament, il est parlé du Seigneur comme de celui qui est assis entre les Chérubins. I Reg., iv, 4; II Reg., vi, 2; IV Reg., xix, 15; Ps. lxxix, 2; xcviii, 1; Is., xxxvii, 16; Dan., iii, 55. « Dieu est au-dessus de tout et incompréhensible à toute créature, dit saint Thomas; c'est pourquoi, au lieu de représenter par un simulacre sa nature invisible, on se contentait de figurer son trône. La créature intelligible est, en effet, au-dessous de Dieu, comme le trône au-dessous de celui qui est assis. » 1a 2æ, cii, iv ad 6. C'est cette présence divine, sous l'apparence de nuée au-dessus de l'arche, que les Juifs ont appelée plus tard *šekinâh*, σκήνωσις, c'est-à-dire « résidence », du verbe *šâkan*, employé continuellement dans l'Écriture pour marquer que Dieu réside en quelque endroit.

IV. *Histoire de l'arche.* — L'arche fut construite par Béséléel, conformément aux prescriptions du Seigneur. Exod., xxxvii, 1-9. Le premier mois de la seconde année après la sortie d'Égypte, la fabrication du tabernacle et de tous les objets nécessaires au culte fut achevée, et l'on en fit l'inauguration. Moïse mit les tables de la loi dans l'arche, passa les bâtons dans les anneaux, disposa le propitiatoire à sa place, introduisit l'arche dans le tabernacle, et suspendit en avant un voile qui devait la dérober aux regards. Exod., xxx, 6; xl, 1-3, 18, 19. Ce jour-là se montra pour la première fois au-dessus du tabernacle la nuée glorieuse qui révélait la présence du Seigneur, et qui, par sa disparition ou sa permanence, devait régler les départs et les séjours de l'immense émigration. Parmi les lévites, ceux de la famille de Caath furent chargés de garder l'arche, Num., iii, 31, et aucun membre des autres tribus, ni même des autres familles lévitiques, n'avait le droit de la porter, ni seulement de la toucher. Jos., iii, 4; II Reg., vi, 6; I Par., xv, 2. Quand on levait le camp, les lévites détachaient le voile qui fermait l'entrée du Saint des saints et en enveloppaient l'arche. Ils mettaient par-dessus une couverture de peau teinte en bleu, et une troisième enveloppe couleur d'hyacinthe. Num., iv, 5, 6. Toutes choses étaient remises en état, quand on s'arrêtait pour un séjour prolongé. Dans les marches, l'arche était toujours portée en avant. Quand on l'élevait pour le départ, ou qu'on la déposait à l'arrivée, on entonnait un chant solennel. Num., x, 33-36. Le cantique du départ a été par la suite magnifiquement développé dans le Psaume lxvii.

L'arche était la garantie de l'assistance divine dans le voyage et dans les combats. On le comprit surtout quand, après le retour des explorateurs de Chanaan, le peuple révolté, puis châtié, voulut marcher contre les Amalécites et les Chananéens. Comme le Seigneur n'approuvait pas cette entreprise, l'arche ne sortit pas du camp, et en son absence les Hébreux furent défaits. Num., xiv, 44. Pendant le séjour au désert, l'arche guida ainsi le peuple et présida à tous ses actes.

Sous Josué, c'est à son contact que les eaux du Jourdain se séparèrent, et permirent à tout le peuple de traverser le fleuve. Jos., iii, 1-iv, 18. Elle fut ensuite portée pendant sept jours autour de Jéricho, jusqu'à l'écroulement des murs de la ville. Jos., vi, 6-16. Enfin elle présida, entre le mont Hébal et le mont Garizim, à la scène grandiose des bénédictions et des malédictions. Jos., viii, 33. Dès l'établissement dans la Palestine, il avait fallu se préoccuper de trouver au tabernacle et à l'arche qu'il contenait un lieu de résidence ordinaire. Le lieu choisi fut Silo, dans la tribu d'Éphraïm, au centre du pays conquis. Jos., xviii, 1. Là fut établie la « maison du Seigneur », Jud., xviii, 31; xx, 18; I Reg., i, 24, auprès de laquelle demeurait le grand prêtre. I Reg., iii, 3. Mais comme alors le tabernacle était fixé dans des conditions qui ne permettaient plus de le déplacer facilement comme au désert, l'arche était emportée seule en cas de guerre. C'est ainsi qu'on la trouve à Béthel pendant la lutte contre les Benjamites, Jud., xx, 18, 26, 27 (et non à Silo, comme saint Jérôme l'explique à tort au ỳ. 18). Sous le grand prêtre Héli, elle fut emmenée à la guerre contre les Philistins et prise par eux. Cette catastrophe inouïe plongea tout Israël dans la plus amère désolation, I Reg., iv, 3-22; mais Dieu lui-même allait prendre soin de sa gloire. Aux yeux des Philistins, la capture de l'arche était la victoire remportée par leur dieu sur le Dieu des Israélites; aussi placèrent-ils le glorieux trophée dans le temple de Dagon, à Azot. Mais deux jours de suite ils trouvèrent leur idole d'abord renversée, puis mutilée devant l'arche. En même temps, une maladie honteuse frappa les habitants d'Azot, et de terribles fléaux fondirent sur leur région. Les Philistins promenèrent alors l'arche de ville en ville; mais partout où elle arrivait, la colère divine se déchaînait, si bien que les gens d'Accaron refusèrent de lui ouvrir leurs portes. I Reg., v. Enfin, au bout de sept mois, sur le conseil de leurs prêtres et de leurs devins, les Philistins la placèrent sur un chariot neuf traîné par deux vaches, y joignirent des présents expiatoires, et laissèrent les animaux aller où ils voulurent. Ceux-ci se dirigèrent vers le pays des Israélites. Dès que les habitants de Bethsamès, dans la tribu de Juda, virent arriver l'arche, ils furent au comble de la joie. Les lévites la déposèrent sur une grande pierre, et l'on immola devant elle les deux animaux qui l'avaient conduite. Mais les Bethsamites jetèrent volontairement sur elle des regards indiscrets, soit qu'elle n'eût plus ses voiles, soit qu'ils eussent eu la témérité de les soulever. Un certain nombre de Bethsamites payèrent de leur vie cette irrévérence. Les survivants envoyèrent alors dire aux gens de Cariathiarim de venir chercher l'arche. I Reg., vi. Ceux-ci arrivèrent, et, instruits par l'expérience de leurs voisins, se comportèrent avec plus de respect. On ne voulut pas, sans une révélation spéciale, reconduire l'arche jusqu'à Silo, et on l'arrêta à Gabaa, colline voisine de Cariathiarim, I Par., xiii, 6; on la plaça dans la maison du lévite Abinadab, et on consacra son fils Éléazar pour la garder. Elle resta là pendant vingt ans, I Reg., vii, 1, 2, et Saül vint l'y prendre pour l'emmener avec lui dans la guerre contre les Philistins. I Reg., xiv, 18.

Après avoir battu à son tour ces irréconciliables ennemis, David voulut retirer l'arche de sa demeure provisoire, afin de la placer à Sion, le siège de sa puissance. Pendant près de trois siècles, elle avait été à Silo, sous la garde de la tribu d'Éphraïm, alors prépondérante. Avec David, la suprématie politique passait à la tribu de Juda, à qui la prophétie de Jacob promettait de si glorieuses destinées. Il importait que le centre religieux ne fût pas distinct du centre politique. Les veaux d'or érigés à Béthel et à Dan ne montrent que trop ce qu'on eût fait à Silo, si l'arche y eût résidé encore au temps de Jéroboam. David se rendit à Gabaa avec les hommes de Juda, et fit placer l'arche sur un chariot neuf, que dirigeaient Oza et Ahio, fils d'Abinadab; le roi et ses hommes jouaient des instruments dans le cortège. A un moment, un faux pas des bœufs fit vaciller l'arche, et Oza étendit la main pour la soutenir. Il fut aussitôt frappé de mort, sans doute parce que, bien que lévite, il s'était arrogé un droit qui n'appartenait qu'aux descendants de Caath. Num., iii, 31. Cet accident effraya David, qui laissa l'arche dans la maison d'Obédédom le Géthéen, probablement dans le voisinage de Jérusalem. Elle y devint une source de bénédictions pour toute la maison où elle résidait. Au bout de trois mois, le roi vint la reprendre, et en fit la translation

solennelle dans le nouveau tabernacle qu'il avait élevé à Sion. II Reg., VI, 1-17; I Par., XIII, 3-14; XV-XVI, 1. A l'occasion de cette fête furent composés les Psaumes XXIII et CIV; le Psaume CXXXI, de date plus récente, rappelle les principaux détails de cette translation.

Toutefois l'arche n'avait encore à Sion qu'un abri précaire; David et ses officiers y songeaient avec peine, II Reg., VII, 2; XI, 11, et le saint roi préparait tout pour que son fils pût élever un temple digne d'elle. Dans son respect pour l'arche, il ne voulut pas qu'on l'éloignât de Jérusalem, quand lui-même eut à fuir devant Absalom révolté, et il ordonna au grand prêtre Sadoc et aux lévites qui la lui apportaient de retourner avec elle à Sion. II Reg., XV, 24-29. Salomon alla offrir des holocaustes devant l'arche, à la suite du songe où il avait demandé à Dieu la sagesse, III Reg., III, 15, et il eut l'honneur de l'installer dans son sanctuaire définitif, après la dédicace solennelle du temple. III Reg., VIII, 1-21; II Par., V, 7-9. La sortie de l'arche n'est plus mentionnée sous les successeurs de Salomon. Il est à croire pourtant que des rois impies, comme Manassé et Amon, la retirèrent du Saint des saints pour la reléguer ailleurs; car Josias dut ordonner aux lévites de la remettre à sa place, en leur défendant de la transporter désormais. II Par., XXXV, 3.

Aux approches de la captivité, Jérémie annonça que le rôle de l'arche était fini; désormais, surtout au temps du Messie, « on ne dira plus : l'arche de l'alliance du Seigneur. On n'y pensera plus, on ne s'en souviendra plus, on ne la visitera plus, et elle ne sera pas rétablie. » Jer., III, 16. Le prophète eut lui-même mission de la faire disparaître avant les mauvais jours. Dans une lettre des Juifs de Jérusalem à ceux d'Égypte, le fait suivant est rapporté comme extrait d'un écrit de Jérémie : « Le prophète, sur un ordre reçu de Dieu, commanda qu'on apportât avec lui le tabernacle et l'arche, jusqu'à ce qu'il fût arrivé à la montagne sur laquelle Moïse était monté, et d'où il avait vu l'héritage de Dieu. Quand Jérémie y fut parvenu, il y trouva l'emplacement d'une caverne, y plaça la tente, l'arche et l'autel des parfums, et en boucha l'entrée. Or quelques-uns de ceux qui étaient avec lui s'approchèrent pour remarquer l'endroit, et ils ne purent le trouver. Jérémie s'en aperçut et les blâma en disant : Cet endroit restera ignoré jusqu'à ce que Dieu rassemble la famille de son peuple et lui fasse miséricorde. C'est alors que le Seigneur manifestera ces choses, que la majesté du Seigneur apparaîtra, et qu'il y aura une nuée comme celle qui se montrait à Moïse, et comme celle que vit Salomon quand il demanda que ce lieu fût consacré au Dieu souverain. » Cette lettre, consignée au second livre des Machabées, II, 4-8, ne participe pas, d'après certains exégètes, à l'inspiration du livre, parce qu'elle y est simplement rapportée; mais elle représente assurément une tradition sérieuse, antérieure de plus d'un siècle à l'ère chrétienne, et bien plus digne de foi que le récit du IVe livre apocryphe d'Esdras, X, 22, qui fait prendre l'arche par les Chaldéens, ou que celui des Talmudistes, d'après lesquels Josias aurait caché l'arche dans un réduit très secret, ménagé par Salomon, en prévision de la prise et de l'incendie du temple. Les rabbins pensent que l'arche sera retrouvée à la venue du Messie.

Ce qui est certain, c'est que l'arche n'était pas dans le second temple. Il n'en est jamais fait mention, dans les occasions mêmes où son souvenir s'imposait, par exemple dans les récits de la consécration du temple ou de la restauration du culte. Il est vrai qu'au second livre des Paralipomènes, V, 9, le chroniqueur, qui est probablement Esdras, dit de l'arche : « Elle fut là jusqu'au jour présent. » Mais tout le monde reconnaît que l'auteur a puisé à des sources diverses, et a inséré dans son œuvre des documents antérieurs. La remarque qui précède doit appartenir à un de ces documents, écrit avant la captivité et cité mot à mot, tel que le rédacteur des Paralipomènes l'a trouvé dans ses sources.

V. *Allégations rationalistes.* — Nous les empruntons à deux auteurs qui font habituellement écho aux rationalistes allemands.

1° « Dès leur séjour dans le pays de Gosen (Gessen), les Israélites se firent *sans doute* une arche » semblable à celle des Égyptiens; « ils l'emportèrent *probablement* avec eux quand ils quittèrent le pays. » Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* t. I, p. 145. Le même auteur cite plus loin, p. 179, avec complaisance l'opinion de ceux qui prétendent qu'Aaron n'est autre chose que le nom de l'arche *'ârôn* devenu nom d'homme, et que les *beni-ahron* sont tout simplement les porteurs de l'arche. — Cette dernière opinion n'a d'autre base que la similitude des mots *'ârôn* et *'Ahărôn*, et le besoin de dire le contraire de ce que raconte la Bible. Quant à l'arche même, les Israélites n'en furent en possession qu'un an après la sortie d'Égypte. Le critique n'a ici à opposer au récit positif de l'Exode qu'un « sans doute » et qu'un « probablement ».

2° « Nous n'avons aucun motif pour admettre qu'il n'y eut jamais qu'un coffret de cette espèce sur le territoire israélite; *la vraisemblance,* tout au contraire, est que plusieurs sanctuaires possédaient des objets qualifiés arches de Dieu. » M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux,* t. I, p. 108. — La même arche a été transportée successivement dans plusieurs endroits, jamais il n'est question de l'existence simultanée de différentes arches. M. Renan le constate expressément : « L'arche israélite était une chose unique par essence; il ne vint jamais à la pensée de personne qu'on pût créer une seconde arche. » *Histoire du peuple d'Israël,* t. I, p. 294.

3° « Dans l'arche divine du temple de Jérusalem, comme dans les autres, nous devons supposer la présence d'un objet sacré, *probablement* d'une pierre précieuse... Il est malheureux que nous ne possédions aucune donnée authentique sur le coffret sacré de Jérusalem : nous ignorons la nature de son contenu. » M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux,* t. I, p. 109, 110. — Cette ignorance et cette supposition ne sont possibles que si, comme les rationalistes, on commence par ne tenir aucun compte des livres historiques. On a vu plus haut ce que l'Exode et le troisième livre des Rois disent du contenu de l'arche.

4° L'arche n'aurait été qu'un objet d'idolâtrie, analogue aux *bari* d'Égypte. La Bible dit bien qu'elle n'était que le siège du Dieu spirituel et invisible; « l'idée à elle seule est d'une incomparable beauté, d'une réalité spirituelle avec laquelle rien ne saurait rivaliser. » Mais « *assurément* l'arche de Dieu n'a jamais existé dans ces conditions, soit avant l'entrée en Palestine, soit dans la période qui court de 1100 à 600 environ avant notre ère ». — « Avant de rendre un culte à Yahvéh sous la forme d'un taureau, comme à Dan et à Béthel, d'un serpent, comme à Jérusalem, etc., les Israélites, *cela est conforme à toutes les analogies*, ont dû l'adorer sans images, c'est-à-dire dans les objets informes, dans les pierres, par exemple. » M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux,* t. I, p. 149, et *Revue de l'histoire des religions,* janvier 1882, mai 1883. — Cette accusation d'idolâtrie est une des thèses favorites du rationalisme, quand il s'occupe du peuple hébreu. Jusqu'à la captivité, il est vrai, les Israélites ont manifesté des tendances à l'idolâtrie, et ils ont fréquemment succombé à la tentation. Mais les livres historiques démontrent clairement que jamais, de Moïse jusqu'à l'exil, l'idolâtrie ne fut la religion officielle, universelle et incontestée des Israélites; que jamais surtout le culte de Jéhovah ne fut un culte idolâtrique. Les analogies n'ont pas de prise contre l'histoire positive, et l'on ne peut conclure logiquement de l'idolâtrie des Égyptiens à celle des Hébreux du désert, ni de quelques écarts idolâtriques à l'idolâtrie légale des Israélites. Tout, au contraire, dans l'histoire biblique montre l'action de Dieu pour faire de son peuple le dépositaire des grandes traditions spiritualistes et mono-

théistes, traditions dont l'origine *naturelle* n'est pas plus explicable après la captivité, quand le monde entier était polythéiste, qu'elle ne l'est au temps de Moïse. Dieu est intervenu à son heure : l'histoire en fait foi, et les raisonnements ne peuvent entamer son témoignage.

VI. *Symbolisme de l'arche.* — Conformément au principe posé par saint Paul : « Toutes ces choses leur arrivaient en figure, » I Cor., x, 11, la tradition catholique a trouvé dans l'arche d'alliance le symbole des réalités merveilleuses de la loi de grâce. L'arche représente donc :

1° Le Fils de Dieu incarné. « L'arche représentait au vieux peuple le Fils de Dieu fait homme, qui est le prince du peuple nouveau. » Bossuet, *Sermon pour l'Ascension,* 1656, exorde. Voici comment s'explique le symbole : « Le Christ lui-même était signifié par l'arche; car de même que l'arche était construite en bois de séthim, ainsi le corps du Christ se composait de membres très purs. Elle était revêtue d'or, parce que le Christ fut rempli de sagesse et de charité, dont l'or est le symbole. Dans l'arche était une urne d'or : c'était la sainte âme contenant la manne, c'est-à-dire la sainteté et la divinité dans toute leur plénitude. Il s'y trouvait aussi la verge, figure de la puissance sacerdotale du Christ fait prêtre pour l'éternité. Enfin les tables de la loi, qu'on y avait placées, marquaient que le Christ est l'auteur de la loi. » S. Thomas, 1ª 2ᵆ, q. 102, a. 4, ad 6ᵘᵐ. Le symbole s'applique aussi au mystère de l'Ascension, par lequel Jésus-Christ remonte au ciel après sa victoire, comme l'arche remontait à Sion, Ps. XLVI, 6, et au mystère de l'Eucharistie : « Les espèces sacramentelles sont figurées par le voile, le corps du Christ par l'arche, l'âme par l'urne, la divinité par la manne. » S. Bonaventure, *Serm. II in Domin.* IV *Advent.*

2° La très Sainte Vierge. « Le prophète David dansa devant l'arche. Quelle est cette arche, sinon la bienheureuse Marie? Car, si l'arche renfermait les tables de la loi, Marie portait l'héritier même de la loi. » Serm. XLII (attribué à) saint Ambroise, *Patr. lat.*, t. XVII, col. 689. C'est pourquoi, dans les litanies, l'Église appelle la très Sainte Vierge *Fœderis arca,* « arche d'alliance ».

3° L'Église. Isaïe permet de faite cette application à l'Église militante, Is., IV, 5, et saint Jean à l'Église triomphante, Apoc., XI, 19. H. Lesêtre.

2. ARCHE DE NOÉ, en hébreu *tébâh,* mot qui ne se rencontre plus que dans l'Exode, II, 3, pour désigner la petite nacelle de papyrus dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil; dans le grec des Septante et dans Hebr., IX, 7, κιβωτός, et dans Josèphe λάρναξ. Ces noms et les détails de sa description montrent que l'arche n'était pas un vaisseau proprement dit, muni de mâts, de voiles, d'avirons, etc., quoique l'auteur de la Sagesse, XIV, 6, l'appelle naturellement par analogie σχεδία, « navire; » mais plutôt une sorte de coffre, une énorme caisse flottante, sans quille et à fond plat. Sa forme, apparemment cubique, était peu favorable à la navigation, mais la rendait elle-même très propre à porter une forte cargaison et à bien se tenir sur l'eau. Saint Augustin, *De Civitate Dei,* XV, 27, t. XLI, col. 475, a vu dans cette disposition une marque de la Providence divine, et de fait Dieu, en qualité d'architecte de l'arche, Gen., VI, 14-16, a dû lui donner la forme qui répondait le mieux à sa destination. Un riche marchand hollandais, Pierre Jansen, construisit en 1604, à Hoorn, un bâtiment de mêmes proportions que l'arche, quoique plus petit, et il constata que s'il n'était pas apte aux voyages de long cours et à une marche rapide, il était très commode pour le fret : on calcula qu'il pouvait contenir un tiers de plus de marchandises que les autres vaisseaux, sans exiger un plus grand nombre de bras pour le manœuvrer.

L'arche était en bois de *gôfer,* sorte d'arbre résineux dont on ne peut préciser la nature, et qui serait le cèdre, ou plutôt le cyprès, que sa légèreté et sa dureté rendent très propre aux constructions navales. Les Septante et saint Jérôme y ont vu des bois équarris ou aplanis. Les ais furent enduits de *kôfer,* bitume ou résine, à l'intérieur et à l'extérieur, pour que l'eau ne pût pénétrer. Le dedans était distribué en un certain nombre de *qinnîm* ou *nids,* c'est-à-dire de petits compartiments isolés, destinés à recevoir les diverses espèces d'animaux. Ces nids superposés formaient trois étages, appelés inférieur, deuxième et troisième. Contrairement au texte sacré, Philon, *Vita Mosis,* II, et Josèphe, *Antiq. jud.*, I, III, comptent quatre étages.

Les dimensions de l'arche étaient de 300 coudées en longueur, de 50 en largeur et de 30 en hauteur. On a beaucoup discuté sur la valeur de la coudée. Origène, *Hom. II in Genesim,* t. XII, col. 165; *Contra Celsum,* IV, t. XI, col. 1096, et saint Augustin, *De civitate Dei,* XV, 27, t. XLI, 474; *Quæstiones in Heptateuchum,* I, 4, t. XXXIV, col. 549, pour répondre aux objections de Celse, ont supposé, sans raison suffisante, que ces coudées valaient six coudées ordinaires; ils aboutissaient à des chiffres invraisemblables. Il est plus probable que la mesure adoptée était la coudée commune, la *coudée d'homme,* comme Moïse s'exprime ailleurs, Deut., III, 11, équivalant à la longueur de l'avant-bras ou à la distance du coude à l'extrémité du doigt du milieu, et évaluée approximativement à 525 millimètres. En nombres ronds, la longueur de l'arche était donc de 156 mètres, sa largeur de 26, et sa hauteur de 16; la capacité totale s'élevait à 64 896 mètres cubes.

Des ouvertures devaient laisser passer la lumière. Le texte ne permet pas de déterminer avec certitude si Noé se contenta de la seule fenêtre par laquelle sortit le corbeau, Gen., VIII, 6, ou s'il établit tout un système d'éclairage dont le détail est inconnu. Il est ridicule de dire avec R. Ahia-ben-Zeira qu'au milieu des ténèbres de l'arche Noé distinguait le jour de la nuit à l'aide de perles et de pierres précieuses, dont l'éclat pâlissait le jour et brillait la nuit, *Talmud de Jérusalem,* traité *Pesaḥim,* I, 1, traduction Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 2, ou avec Édouard Dickinson que Noé, très habile chimiste, avait découvert une huile éthérée, qui donnait une lumière aussi éclatante que le soleil. L'ouverture par laquelle sortit le corbeau avait un treillis ou un transparent, *ḥallôn,* distinct de *ṣôhar,* qui pouvait s'ouvrir et se fermer. Gen., VIII, 6. Nous ignorons comment elle était disposée, et si elle se trouvait sur un côté de l'arche ou sur le toit. Quelques interprètes pensent qu'elle allait en se rétrécissant, de telle sorte qu'elle n'avait plus au sommet qu'une coudée de largeur. Gen., VI, 16. Il est plus vraisemblable qu'il s'agit dans ce passage du toit de l'arche, dont l'inclinaison n'était que d'une coudée. Une porte était ménagée sur un des flancs de l'arche. Dieu lui-même la ferma du dehors, quand Noé fut entré. Gen., VII, 16.

Obéissant avec crainte aux ordres divins, Noé, pour sauver sa famille, Hebr., XI, 7, exécuta l'arche sur les plans que Dieu avait dressés. Gen., VI, 22. Quelques rationalistes se sont demandé comment Noé, seul avec ses fils, avait pu construire un vaisseau d'une si grande dimension. Mais ils supposent à tort que le patriarche n'eut pas d'autres aides que ses enfants. Le récit biblique, en attribuant à Noé la construction de l'arche, n'exclut pas l'emploi d'auxiliaires, il rapporte seulement au personnage principal la bâtisse de tout l'édifice; c'est ainsi qu'il est dit que Salomon a bâti le temple de Jérusalem. Noé a fait comme les chefs de toutes les grandes entreprises, il a recouru aux bras de nombreux ouvriers. Ses contemporains, bien qu'incrédules à la prédiction du déluge, Matth., XXIV, 37; I Petr., III, 20, ne lui refusèrent pas leur concours. Cf. S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum*, I, 5, t. XXXIV, col. 549. Le temps ne lui a pas fait défaut non plus, puisque Dieu lui annonça longtemps à l'avance le commencement du déluge; et l'histoire a conservé le souvenir de gigantesques constructions que les anciens

ont terminées à la longue et, pour ainsi dire, par les seules forces de leurs bras.

L'arche était destinée à recevoir, outre Noé et sa famille, sept couples ou au moins sept têtes de chaque espèce d'animaux purs, et deux couples d'animaux impurs, Gen., VI, 18-21; VII, 1-3, 7-9, 13-16, des aliments appropriés non seulement pour toute la durée du déluge, mais encore sans doute pour le temps nécessaire aux premières productions du sol après le retrait des eaux. Or les dimensions de l'arche, toutes considérables qu'elles soient, ont paru insuffisantes pour fournir le logement nécessaire à toutes les espèces animales. Tant que le nombre des espèces connues fut peu considérable, les calculs plus ou moins ingénieux des Kircher, des Butéo, des Lepelletier, sur la distribution des animaux dans l'arche, satisfaisaient la légitime curiosité des croyants. Les progrès de la zoologie ont plus que décuplé le nombre des espèces décrites, et les savants les évaluent à plusieurs centaines de mille. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 7e édit., t. I, p. 560, note. Il y a donc lieu de se demander si l'arche, si vaste qu'elle fut, aurait pu les contenir toutes. Pour résoudre cette difficulté, il est inutile de recourir avec quelques exégètes d'autrefois à des moyens extrêmes, que le texte sacré n'indique pas, tels que la diminution de la taille des animaux ou leur compénétration. Il importe d'abord de remarquer que certains savants exagèrent le nombre des espèces animales, parmi lesquelles ils introduisent de simples variétés. Du nombre réel, s'il était connu, il faudrait retrancher les espèces d'animaux fossiles, déjà éteintes avant le déluge, celles de beaucoup d'animaux aquatiques et amphibies, et celles enfin dont les larves ne sont pas détruites par l'eau. D'ailleurs, si l'on admet que le déluge ne s'étendit qu'à la terre alors habitée (voir DÉLUGE), l'objection disparaît; car Noé ne prit dans l'arche que les espèces animales qu'il connaissait, et qui étaient relativement peu nombreuses. La capacité de l'arche répondait donc au but que son divin architecte s'était proposé.

Les eaux du déluge, en s'élevant, soulevèrent l'arche qui voguait à la surface, tandis que l'inondation dévastait la terre, Gen., VII, 17 et 18; Dieu gouvernait de sa main puissante le navire qui portait le salut du monde et le germe de la postérité future. Sap., XIV, 6. Seuls ses habitants échappèrent à l'épouvantable cataclysme. Gen., VII, 23. Le vingt-septième jour du septième mois, cinq mois après le commencement du déluge, l'arche se reposa sur les montagnes de l'Ararat, Gen., VIII, 4, en Arménie, selon la traduction de saint Jérôme. Voir ARARAT. Par sa position centrale dans l'ancien continent, ce lieu était très propre à favoriser le repeuplement de la terre et la dispersion des descendants de Noé. Deux montagnes particulières de la chaîne se disputent l'honneur d'avoir reçu l'arche. D'après Josèphe, *Antiq. jud.*, I, III, 6; Bérose, cité par Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 11, t. XXI, col. 697; les targumistes Onkélos et le pseudo-Jonathan; saint Éphrem, *Hæres.*, I, 4; XVIII, 3, et la version syriaque, c'est le Djébel des monts Gordyens, dans le Kurdistan. Bérose ajoute qu'une partie du vaisseau de Xisuthrus y subsistait encore de son temps, et que les pèlerins raclaient l'asphalte des débris et s'en servaient comme d'amulettes pour repousser les maléfices. La tradition juive et arménienne a fixé le lieu du repos de l'arche sur le mont Ararat lui-même. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., 1889, t. I, p. 251-254.

Après un séjour d'un an et dix jours, Noé, ses enfants et tous les animaux, sur l'ordre de Dieu, quittèrent l'arche qui les avait préservés. Gen., VIII, 14-19. L'Écriture ne nous dit pas ce que devint le grand navire, sauveteur du genre humain. Son souvenir ne s'est pas perdu, surtout dans le pays où l'arche s'est arrêtée. Du temps de l'empereur Auguste, les Arméniens assuraient qu'il y avait encore sur la montagne Barris [le vaisseau] des restes de l'arche. Saint Théophile d'Antioche, cité par saint Épiphane, *Adversus hæreses*, I, t. XLI, col. 260, et saint Isidore de Séville, *Etymolog.*, XIV, 8, t. LXXXIII, col. 521, ont enregistré cette tradition. Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des médailles qui ont pour type l'arche ouverte, renfermant Noé et sa femme (fig. 246). La ville elle-même s'appelait Κιβωτός. Les premiers chrétiens du



246. — Monnaie d'Apamée de Phrygie.

ΑΥΤΟΚ. Α. ΣΕΠΤ ΣΕΟΥΗΡΟΣ. Tête diadémée de l'empereur Septime Sévère. — ℞. ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ Γ. En exergue : ΑΠΑΜΕΩΝ. Sur l'arche : ΝΩΕ. Dans l'arche sont Noé et sa femme. Au-dessus sont deux oiseaux : l'un est perché sur le navire, l'autre arrive en volant vers le premier. Devant l'arche, à gauche, on voit Noé et sa femme sortis du vaisseau qui les a sauvés.

pays bâtirent au lieu désigné par la tradition comme le point d'arrêt de l'arche un couvent, dit le monastère de l'Arche, où ils célébraient une fête annuelle en mémoire de la sortie de Noé et de sa famille.

L'arche de Noé a reçu dans le christianisme de nombreuses significations mystiques. L'abbé Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., art. *Noé,* p. 501-502, a recueilli celles que lui donnent les monuments figurés. Les Pères, s'appuyant sur I Petr., III, 20, ont surtout vu dans l'arche la figure de l'Église. L'arche était pour les contemporains de Noé le seul moyen de salut : en dehors de l'unique arche sacrée du Christ, les hommes ne peuvent se sauver. Cf. Jos. Brucker, *L'universalité du déluge,* Bruxelles, 1886, p. 38-49; Ch. Robert, *La non-universalité du déluge,* Paris et Bruxelles, 1887, p. 28-42. L'arche renfermant des animaux purs et impurs représentait l'Église, composée de justes et de pécheurs. Ces animaux d'espèces différentes et de tous les genres étaient l'image de la belle variété des membres de l'Église et de sa catholicité. Fortement ballottée sur les eaux du déluge, l'arche ne fut ni renversée ni submergée : symbole de l'Église, sans cesse roulée par les flots agités de l'océan du monde, sur lequel elle vogue, et échappant toujours à la tempête. Voir Tailhan, *Christologia Veteris Testamenti*, autographie, Laval, p. 37-41; Hurter, *De arca Noe Ecclesiæ typo Patrum sententiæ*, dans ses *Opuscula Patrum selecta,* Inspruck, 1868, t. III, p. 217-233.

Bibliographie. — S. Ambroise, *De Noe et arca,* VI-IX, t. XIV, col. 368-374; Arias Montanus, *Exemplar, sive de sacris fabricis Noah,* etc., Anvers, 1672; Jean Butéo, *De arca Noe,* Lyon, 1554; Athanase Kircher, *Arca Noe,* Amsterdam, 1675; * Matth. Hosti, *Inquisitio in fabricam arcæ Noe,* Francfort, 1575, et Leyde, 1695; * G. Mœbius, *Arca Noe conservatrix generis humani*, Leipzig, 1686; * G. Gaspard Kirchmaier, *Dissertatio de paradiso, arca Noe, diluvio,* etc., Wittenberg, 1662; Matthieu Petitdidier, *Dissertationes historicæ*, etc., diss. XVII, sect. II, Toul, 1699; Pereira, *Comment. in Genesim*, l. X, *De arca Noe,* diss. 1-13, Mayence, 1612; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti,* dissert. X; Jean Le Pelletier, *Dissertation sur l'arche de Noé*, Rouen, 1700; Bernard Lami, *De tabernaculo fœderis,* l. II, c. II, Paris, 1720; *Bible de Vence,* Paris, 1767, t. I, p. 400-413.

E. MANGENOT.

ARCHÉLAÜS (Ἀρχέλαος, « chef du peuple, ») fils d'Hérode le Grand et de la Samaritaine Malthace (fig. 247). Il fut élevé à Rome avec son frère Hérode Antipas. A la mort de son père (4 avant J.-C.), il était âgé de dix-huit ans. D'après le dernier testament d'Hérode le Grand, Archélaüs devait, avec l'assentiment de l'empereur Auguste, hériter de la Judée, de la Samarie et de l'Idumée, et recevoir le titre de roi. Avant même les funé-



247. — Monnaie d'Hérode Archélaüs.

ΗΡΩΔΟΥ. Grappe de raisin avec une feuille de vigne. — ℟. ΕΘΝΑΡΧΟΥ. Casque avec une double aigrette et deux paragnathides. Dans le champ, à gauche, un caducée.

railles d'Hérode, qu'il fit d'ailleurs magnifiques, il se fit reconnaître par les soldats, et il essaya ensuite de gagner la faveur des Juifs par une diminution d'impôts. Mais ceux-ci, rassemblés pour les fêtes de Pâques, sur le refus d'Archélaüs de destituer le grand prêtre Joasar, fils de Boéthos, crurent le moment venu de se débarrasser de la famille d'Hérode, et se révoltèrent. Archélaüs réprima cruellement l'émeute : trois mille Juifs furent tués. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 1. Une députation juive alla à Rome demander à l'empereur Auguste de rattacher la Judée à la province de Syrie. De leur côté, Archélaüs et son frère Antipas se rendirent aussi à Rome, pour plaider chacun leur cause devant l'empereur. Quelques commentateurs ont cru que Notre-Seigneur avait fait allusion à ces événements dans une de ses paraboles, rapportée par saint Luc., XIX, 12-14 : « Un homme de grande naissance [le fils d'Hérode] s'en alla en un pays lointain [à Rome] pour recevoir un royaume [la Judée] et revenir ensuite... Or ceux de son pays [les Juifs] le haïssaient, et ils envoyèrent après lui une ambassade [à l'empereur Auguste], disant : Nous ne voulons point que cet homme règne sur nous. » Les ambassadeurs juifs n'obtinrent pas gain de cause. Pendant leur absence, la Judée s'était révoltée contre l'autorité romaine.

Auguste confirma en partie le dernier testament d'Hérode, et Archélaüs eut en partage la Judée, la Samarie et l'Idumée, avec les villes de Césarée, Joppé et Sébaste ; il avait six cents talents de revenu. L'empereur lui accorda seulement le titre d'ethnarque, mais lui promit celui de roi, s'il s'en rendait digne. Il ne l'obtint jamais. C'est donc dans son acception générale de « gouverner », que saint Matthieu, II, 22, emploie le terme βασιλεύει en parlant d'Archélaüs. Josèphe cependant appelle Archélaüs βασιλεύς, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3 ; mais les monnaies le qualifient toujours de ἐθνάρχης, « ethnarque ». De Saulcy, *Recherches sur la numismatique judaïque,* p. 133-138 ; Madden, *History of Jewish Coinage,* p. 91-95.

Aucun événement important ne signala le règne d'Archélaüs ; il fit rebâtir avec magnificence le palais de Jéricho et fonda la ville d'Archélaüs. Malgré la défense de la loi mosaïque, il épousa la veuve de son frère, Glaphyra, fille d'Archélaüs, roi de Cappadoce, laquelle avait eu des enfants de son premier mari. Il se montra digne fils de son père Hérode par ses cruautés et sa tyrannie. Poussés à bout, ses sujets, Juifs et Samaritains, portèrent plainte à l'empereur Auguste. Appelé à Rome, Archélaüs dut se défendre contre les accusations des premiers personnages de la nation. N'ayant pu se justifier, il fut dépouillé de ses biens, et envoyé en exil à Vienne, en Gaule. Il avait régné dix ans.

C'est donc avec raison, et parce qu'il connaissait la cruauté d'Archélaüs, que saint Joseph, à son retour de l'Égypte, ne voulut pas, par crainte de ce fils d'Hérode, retourner en Judée. Instruit en songe, il alla demeurer à Nazareth, en Galilée, dans les États d'Hérode Antipas, dont le gouvernement était beaucoup plus doux. Matth., II, 22-23. E. JACQUIER.

ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. C'est la science des choses anciennes qui se rapportent à la Bible, et dont la connaissance est nécessaire, ou du moins utile, à l'intelligence du texte sacré.

I. *Son objet.* — En principe, cette science devrait comprendre tout ce qui concerne la doctrine philosophique et théologique de la Bible, l'histoire, la géographie, la linguistique, etc., en un mot tous les ordres de connaissance impliqués par le texte sacré. Mais plusieurs de ces matières sont si importantes, qu'elles forment à elles seules des sciences à part. L'archéologie restreint d'autant son domaine, ce qui lui permet de l'étudier plus à fond. Les objets dont elle s'occupe sont les suivants : 1° *Antiquités domestiques :* la famille, le mariage et ses conditions, les enfants, la santé et les soins qu'on lui donne, la mort et les funérailles, le vêtement et la parure, l'alimentation et les festins, la chasse et la pêche, les travaux de l'agriculture, de l'élevage et des métiers mécaniques. — 2° *Antiquités sociales :* les lieux habités, villes et villages, les relations amicales, hostiles (guerre et armées) et commerciales, les monnaies, les poids et mesures, la division du temps, les institutions politiques et les fonctionnaires, les lois et leur sanction. — 3° *Antiquités religieuses :* le culte du vrai Dieu et des idoles, le culte primitif, patriarcal et mosaïque, les lieux du culte (tabernacle, temple de Salomon, de Zorobabel, d'Hérode, synagogues), les jours de fête, le sacerdoce (ses droits, ses pouvoirs, ses fonctions, ses vêtements), enfin les corporations d'ordre religieux, prophètes, sectes, etc. — 4° *Antiquités littéraires et artistiques :* écriture, poésie, musique et instruments, peinture, sculpture, architecture, épigraphie, étude et restitution des monuments anciens, etc. La géographie biblique, tant physique qu'historique, forme une science indépendante. Mais la configuration du pays est si nécessaire à connaître, pour se rendre compte des mœurs et des usages de la population et s'expliquer une foule de particularités du texte sacré, qu'on en joint ordinairement l'étude à celle de l'archéologie proprement dite. Du reste, il est souvent impossible de trouver à la topographie une autre base que l'épigraphie et l'examen des monuments. Enfin le peuple juif n'a été isolé ni géographiquement ni historiquement. Nous le voyons en relations tantôt amicales, tantôt hostiles, avec les Égyptiens, les Arabes, les Chananéens, les Phéniciens, les Assyriens, les Perses, les Grecs et les Romains. L'archéologie biblique doit donc, pour être complète, faire les emprunts indispensables aux archéologies de ces différents peuples. Sans nul doute la doctrine révélée est suffisamment claire par elle-même, indépendamment de toute notion archéologique ; mais du moment que la révélation a eu un cadre historique, il y a un intérêt majeur à connaître par le détail tous les éléments qui composent ce cadre : le texte n'en est alors que mieux compris, et son authenticité trouve un point d'appui inébranlable dans l'impossibilité où sont les rationalistes d'adapter convenablement l'histoire sacrée à un milieu différent de celui que lui assigne la tradition.

II. *Son développement.* — A vrai dire, les écrivains sacrés ont été les premiers à se préoccuper de fournir des éléments à l'archéologie. S'ils supposent beaucoup de choses connues de leurs lecteurs, il en est un grand nombre d'autres sur lesquelles ils prennent soin de les renseigner. Malheureusement ils ne pouvaient guère répondre qu'aux besoins de leurs contemporains, et n'avaient pas à prendre souci des détails qui seraient ignorés de longs siècles après eux. C'était l'enseignement oral qui suppléait chez les Juifs à l'insuffisance des connaissances

archéologiques. Mais cet enseignement portait surtout sur la doctrine et son interprétation. Josèphe s'en fait l'écho dans ses ouvrages, spécialement dans ses *Antiquités judaïques*, Ἀρχαιολογία Ἰουδαϊκή. Son œuvre n'apprend presque rien en dehors de ce qui est connu directement par la Bible, et encore les préjugés nationaux et personnels de l'auteur obligent-ils à n'accepter ses dires qu'avec réserve. Philon, qui a écrit sur *la création, la vie de Moïse, le Décalogue, la circoncision, les sacrifices*, etc., n'est pas non plus un guide sûr, à cause de la tendance qui le porte à chercher une origine juive à ses idées platoniciennes. Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, in-8°, Iéna, 1875. Les Talmuds sont des archéologies à leur manière. La Mischna traite des semences (agriculture, dîmes, année sabbatique, etc.), des fêtes, des femmes (mariage, famille, divorce, etc.), des dommages (législation civile et criminelle, idolâtrie, sanhédrin, etc.), des choses saintes (sacrifices et description du temple) et des purifications. Avec la Mischna, les Ghémaras de Babylone et de Jérusalem sont riches en renseignements sur l'antiquité juive. Mais les compilateurs de ces recueils se sont fait une conception trop arbitraire de l'archéologie. Tantôt ils sont l'écho fidèle des traditions anciennes, tantôt ils présentent comme antiques des usages tout récents, tantôt même ils inventent de toutes pièces, de sorte qu'il est toujours difficile de savoir à quoi s'en tenir avec eux. Néanmoins, quand ils n'ont pas intérêt à inventer ou à vieillir les choses dont ils parlent, ils peuvent être reçus comme des témoins utiles.

Les premiers siècles chrétiens eurent autre chose à faire que de l'archéologie. Après Constantin, on commença à s'en préoccuper dans l'explication de la Sainte Écriture. Mais les Pères d'Occident manquaient des éléments voulus pour l'étudier avec grand fruit. Aussi saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, fait-il surtout de l'archéologie grecque et romaine. Parmi les Pères grecs, ceux d'Alexandrie étaient trop épris de l'allégorie pour attacher une importance suffisante aux choses tangibles. Les Pères de l'école d'Antioche s'en préoccupèrent davantage, et consignèrent dans leurs écrits bien des détails que leur voisinage des pays bibliques les mettait à même de connaître. Les deux écrivains anciens qui firent accomplir le plus de progrès à la science archéologique furent Eusèbe de Césarée et saint Jérôme; vivant tous les deux en Palestine, ils purent interroger, examiner et contrôler avec soin. Après eux et durant tout le moyen âge, l'archéologie biblique ne fut guère alimentée que par les récits des pèlerins de Terre Sainte. Ceux-ci avaient habituellement plus de piété que de critique, et acceptaient volontiers comme vrai tout ce qui était édifiant. Les savants de l'époque, absorbés par le travail de la spéculation philosophique ou théologique, laissèrent à faire aux siècles suivants un travail en vue duquel, il faut le reconnaître, ils n'étaient pas suffisamment outillés. L'occupation de la Palestine par les croisés fut trop précaire et trop agitée pour permettre une étude à fond du pays. Ce fut seulement quand on put parcourir la Terre Sainte avec plus de facilité et de sécurité que l'archéologie prit son essor. A la fin du XVI[e] siècle, avec Arias Montanus, chapelain de Philippe II, elle commença à devenir une science à part. L'étude des anciens monuments écrits lui fournit un premier aliment. L'institut du Caire, fondé par Bonaparte pendant sa campagne d'Égypte, contribua puissamment à développer le goût des recherches archéologiques dans les pays orientaux, et montra ce qu'on pouvait attendre de travaux scientifiques exécutés sur les lieux mêmes. L'archéologie biblique profita de cette impulsion. Dans notre siècle, l'étude directe des pays bibliques, les fouilles nombreuses pratiquées sur l'emplacement des lieux célèbres de Palestine et des anciennes cités de l'Égypte et de l'Assyrie, les découvertes vraiment merveilleuses et inespérées qui ont récompensé les efforts des explorateurs, ont fait de l'archéologie biblique une science du premier ordre. Catholiques, protestants, rationalistes, tous s'y appliquent, avec des vues diverses sans doute, mais avec des résultats qui prennent d'eux-mêmes le chemin de la vérité. Les protestants anglais ont fondé à Londres, en 1865, une société intitulée *Palestine Exploration Fund*, pour l'étude exacte et systématique de l'archéologie, de la topographie, de la géologie, de l'histoire naturelle et de l'ethnographie de la Palestine. Elle a pour organe une revue, *Quarterly Statement*, et on lui doit un grand nombre de publications. En 1878, les protestants allemands, à l'exemple de leurs voisins, ont fondé à Leipzig une société d'études bibliques, qui a pour organe le *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*. Une société américaine analogue s'est établie, après les deux autres, pour l'exploration des pays à l'est du Jourdain. Enfin une école pratique d'études bibliques fonctionne depuis 1890 au couvent de Saint-Étienne de Jérusalem, sous la direction des Pères dominicains, et depuis 1892 publie à Paris une *Revue biblique*. Pendant ce temps, les recherches se poursuivent activement en Égypte, en Assyrie et dans toutes les contrées où l'archéologie biblique peut recueillir d'utiles renseignements pour l'intelligence plus complète et la défense des Livres Saints. De grandes lacunes restent encore à combler. Mais les progrès accomplis au XIX[e] siècle permettent d'espérer que de précieuses découvertes sont réservées aux siècles suivants, et que plus les attaques de l'incrédulité se multiplieront, plus Dieu fera surgir de partout des témoins irrécusables pour venger l'honneur de sa parole écrite.

III. *Bibliographie*. — Les ouvrages qui traitent de l'archéologie biblique peuvent se diviser en deux classes : les archéologies proprement dites et les dictionnaires. A ces ouvrages il convient d'ajouter ceux qui concernent l'archéologie des anciens peuples en rapport avec les Juifs. Nous ne donnerons pas la liste complète de tous les travaux écrits sur le sujet; nous nous contenterons des principaux, en faisant remarquer que les meilleurs, parmi les plus récents, reproduisent ordinairement ce qu'il y a de plus utile dans les livres antérieurs. Les relations de voyages contiennent généralement des indications archéologiques souvent fort précieuses; les principales seront indiquées au mot GÉOGRAPHIE BIBLIQUE.

1° *Archéologies bibliques proprement dites*. — Segonius, *De republica Hebræorum libri VIII*, in-f°, Francfort, 1585; Arias Montanus, *Antiquitatum judaicarum libri IX*, in-4°, Leyde, 1593; * Goodwin, *Moses and Aaron, civil and ecclesiastical Rites used by the ancient Hebrews*, in-4°, 1614; traduit en latin par J. H. Reiz, 1679; édition revue et augmentée par Hottinger, 1710; Menochius, *De republica Hebræorum libri VIII*, in-f°; Paris, 1648; * H. Reland, *Antiquitates sacræ veterum Hebræorum*, Utrecht, 1708; Leipzig, 1713; édition augmentée par Vogel, Halle, 1769; Cl. Fleury, *Mœurs des Israélites*, in-12, Paris, 1681; * C. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, in-4°, Brême, 1730; in-8°, Utrecht, 1810; * D. Jennings, *Jewish Antiquities*, 2 in-8°, Londres, 1730; * Wähner, *Antiquitates Hebræorum*, 2 in-4°, Gœttingue, 1743; * J. G. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum Sacri Codicis et gentis hebrææ*, in-4°, Leipzig, 1748; * Warnekros, *Entwurf der hebräischen Alterthümer*, Weimar, 1782; 3[e] édit. par Hoffmann, 1832; Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, 34 in-f°, Venise, 1744-1769, ouvrage dans lequel sont reproduites les meilleures monographies archéologiques publiées antérieurement; * Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, 6 in-8°, Leipzig, 1816-1820; * De Wette, *Lehrbuch der hebräischen jüdischen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1814; 4[e] édit. par Räbiger, 1864; * Pareau, *Antiquitas hebraica breviter descripta*, Utrecht, 1832; J. Jahn, *Biblische Archäologie*, Vienne, 1797-1805;

2e édit., 5 in-8°, Vienne, 1817-1825; *Archæologia biblica in epitomen redacta*, in-8°, Vienne, 1814; ouvrage amendé et amélioré par Ackermann, *Archæologia biblica breviter exposita*, in-8°, Vienne, 1826; de Montbron, *Essais sur la littérature des Hébreux*, 4 in-12, Paris, 1819 (archéologie sous forme romanesque, avec notes); * W. Brown, *The Antiquities of the Jews from authentic sources, and their Customs illustrated by modern travels*, 2 in-8°, Londres, 1820; Kalthoff, *Handbuch der hebräischer Alterthümer*, Munster, 1840; * G. L. Bauer, *Kurzgefasstes Lehrbuch der hebräischen Alterthümer des alten und neuen Testament*, 2e édit., par E. F. K. Rosenmüller, in-8°, Leipzig, 1835; * J. G. Palfrey, *Academical Lectures on the Jewish Scriptures and Antiquities*, 2 in-8°, Boston, 1840; Allioli, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, Landshut, 1844; * Ewald, *Alterthümer des Volkes Israel*, in-8°, Gœttingue, 2e édit., 1858; Saalschütz (juif), *Archäologie der Hebräer*, 2 in-8°, Konigsberg, 1855; * Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie*, 2 in-8°, Leipzig, 1858; Haneberg, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, Munich, 2e édit., 1869; Scholz, *Handbuch der biblischen Archäologie*, Bonn, 1834; Id., *Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel*, Ratisbonne, 1868; * Kingler, *Die biblischen Alterthümer*, Calwer, 5e édit., 1877; * Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1863; Schäfer, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, Munster, 1878; Schegg, *Biblische Archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1886; Trochon, *Archéologie biblique*, dans l'Introduction générale à la Sainte Bible, in-8°, Paris, 1887, et abrégé, in-12, dans l'Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte, 1890; V. Ancessi, *Atlas géographique et archéologique pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, 1876; L. Cl. Fillion, *Atlas archéologique de la Bible*, in-f°, Paris, 1883.

2° *Dictionnaires.* — Dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, in-f°, Paris, 1730, plusieurs fois réimprimé; * Winer, *Biblische Realwörterbuch*, 2 in-8°, Leipzig, 3e édit., 1847; * Bost, *Dictionnaire de la Bible*, 2 in-8°, Paris, 1849; de Saulcy, *Dictionnaire des antiquités bibliques*, gr. in-8°, Paris, 1859; * Smith, *A Dictionary of the Bible*, 3 in-8°, Londres, 1863; * Schenkel, *Bibellexicon*, 5 in-8°, Leipzig, 1869; * Riehm, *Handwörterbuch der biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser*, 2 in-8°, Leipzig, 1884, etc. Voir Dictionnaires de la Bible.

3° *Archéologies orientales.* — B. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient, leurs mœurs, leurs arts*, in-f°, Paris, 1697; 3 in-f°, La Haye, 1777-1779, etc.; * S. Burder, *Oriental Customs*, 2 in-8°, Londres, 1812; 5e édit., 1816; traduit et considérablement augmenté par G. F. C. Rosenmüller, *Das alte und das neue Morgenland*, 6 in-8°, Leipzig, 1818; * Th. Harmer, *Observations on divers passages of Scripture placing them in new light, compiled from relations incidentally mentioned in books of voyages and travels into the East*, in-8°, 1764; 2 in-8°, 1776; 4 in-8°, 1816; Id., *Beobachtungen über den Orient aus Reisebeschreibungen mit Anmerkungen* von J. C. Faber, 3 in-8°, Hambourg, 1772; * J. G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., par S. Birch, 3 in-8°, Londres, 1878; * Lane, *Modern Egyptians*, 2 in-12, Londres, 1836; Maspero, *Archéologie égyptienne*, in-8°, Paris, et *Lectures historiques*, in-18, Paris, 1890; Babelon, *Archéologie orientale*, in-8°, Paris; Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 6 in-4°, Paris, 1881-1888; Ancessi, *L'Égypte et Moïse*, in-8°, Paris, 1875; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 5e édit., 4 in-12, Paris, 1889; *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, in-12, Paris, 1887; Sayce, *Fresh light from the ancient monuments*, traduit en français par Trochon, *La lumière nouvelle*, in-12, Paris, 1888. On trouvera dans ces divers ouvrages les renvois aux nombreux travaux de toute espèce qui intéressent les points particuliers de l'archéologie biblique.

H. Lesêtre.

ARCHER, celui qui tire de l'arc. Le premier archer mentionné dans l'Écriture est Ismaël, Gen., xxi, 20; le second est Ésaü, Gen., xxvii, 3. Mais l'usage de l'arc était connu avant eux. Quoique nous ignorions à quelle époque on commença de s'en servir, les monuments égyptiens, sur lesquels les archers figurent en si grand nombre dès la plus haute antiquité (fig. 223, 225, col. 902 et 903), montrent que cette arme est extrêmement ancienne. Déjà, à la fin du récit du déluge, dans la Genèse, ix, 14, elle donne son nom hébreu, *qéšet*, à l'arc-en-ciel. Cependant les archers ne paraissent être devenus nombreux en Israël qu'à l'époque des rois. Ceux de la tribu de Benjamin sont alors les plus renommés. I Par., viii, 40; xii, 2; II Par., xiv, 8; xvii, 17. Après eux viennent ceux des tribus transjordaniques, Ruben, Gad et Manassé, I Par., v, 18, et ceux d'Éphraïm. Ps. lxxvii (hébreu, lxxviii), 9. Voir Arc.

ARCHI (hébreu: *Hâ'arkî*, avec l'article; Septante: Ἀχαταρωθί, forme altérée des deux noms Archi et Ataroth, qui ont été à tort confondus en un seul), localité située sur la frontière de la tribu d'Éphraïm et de Benjamin, Jos., xvi, 2, et d'où était originaire Chusaï, ami de David, appelé pour cette raison l'Arkite, ou, selon l'orthographe de la Vulgate, l'Arachite. II Reg., xv, 32; xvi, 16; xvii, 5, 14; I Par., xxvii, 33. La forme hébraïque *hâ'arkî* signifie proprement Arkite ou Arachite, et ne semble pas désigner directement un nom de ville; celle-ci devait s'appeler 'Érek (ou Arach), comme la ville de la plaine de Sennaar, mentionnée Gen., x, 10, et de là avait été tirée la dénomination ethnique: Arachite, « originaire d'Arach » ou « habitant d'Arach ». Le passage de Josué, xvi, 2, qui a embarrassé beaucoup de traducteurs anciens et modernes, doit se traduire: « [La frontière d'Éphraïm] passe par le pays des Arachites [pour aller] vers Ataroth. » Plusieurs commentateurs ont supposé que les Arachites étaient une tribu chananéenne; mais ce n'est qu'une hypothèse.

D'après les savants du *Palestine Exploration Fund*, Archi ou Érech n'est pas autre que l'Aïn Arik actuel. Conder, *Tentwork in Palestine*, 1878, t. ii, p. 104; Id., *Palestine*, 1889, p. 253; *The Survey of Western Palestine, Memoirs of the topography*, 1883, t. iii, p. 7. Cette identification, sans être certaine, peut être considérée comme probable. Aïn Arik est un petit village complètement chrétien. G. Ebers et H. Guthe, *Palästina*, t. i, p. 238. Il est situé entre Béthel et Béthoron, au fond d'une vallée. A l'ouest est une source d'eau excellente (Aïn Arik, « source d'Arik »), qui forme un petit ruisseau. Tout à l'entour sont des oliviers. Sur les bords de l'eau, des citronniers et d'autres arbres forment un épais bosquet. Marino Sanuto a marqué sur sa carte, en 1321, Aïn Arik sous le nom d'Arécha.

ARCHIPPE (Ἄρχιππος), chrétien du premier siècle. Dans son épître aux Colossiens, iv, 17, saint Paul fait dire à Archippe de considérer le ministère qu'il a reçu dans le Seigneur afin de le remplir; dans la lettre à Philémon, 2, il l'appelle son compagnon d'armes, συστρατιώτης. Archippe était probablement de la famille de Philémon, peut-être son fils. Quel était le ministère qu'il avait à remplir? On ne peut là-dessus qu'émettre des conjectures. Saint Jérôme, Théodoret et Œcuménius ont cru qu'il avait été évêque de Colosses; d'autres, *Constit. apost.*, vii, 46, t. i, col. 1053; Théodoret, *In Col.*, iv, 17, t. lxxxii, col. 628, ont supposé qu'il était docteur, et qu'il enseignait à Laodicée. D'après la tradition, Archippe aurait été un des soixante-dix disciples, et aurait souffert le martyre à Chones, près de Laodicée. Les Grecs célèbrent

sa fête le 22 novembre, et les Latins, le 20 mars. Voir Dietelmair, *De Archippo*, in-4°, Altorf, 1750.

E. JACQUIER.

ARCHISYNAGOGUS (Ἀρχισυνάγωγος; Vulgate : *archisynagogus*), mot inconnu aux auteurs profanes et inventé par les Juifs hellénistes qui rendirent ainsi l'expression *rôš hakkenéset*, usitée en Palestine pour désigner le chef de la synagogue. Marc., v, 22, 35, etc.; Luc., VIII, 49; XIII, 14; Act., XIII, 15; XVIII, 8, 17. Voir SYNAGOGUE.

ARCHITECTE. Les Hébreux ne s'étant pas adonnés aux arts, il y eut chez eux des maçons et des constructeurs, mais non des architectes proprement dits. Hiram, l'architecte qui construisit le temple de Salomon, était Phénicien. III Reg., VII, 13. Il n'y avait même pas, dans l'ancien hébreu, de nom spécial pour désigner l'architecte. (Le mot *architectus*, qu'on lit dans la Vulgate, Is., III, 3, est la traduction de *ḥârâš*, « ouvrier. ») Il n'est nommé que dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, Eccli., XXXVIII, 27 (28); II Mach., II, 29 (30), et dans le Nouveau Testament, I Cor., III, 10 (ἀρχιτέκτων). L'Ecclésiastique en parle d'une manière peu précise; l'auteur du second livre des Machabées dit que l'architecte édifie une maison nouvelle et prend soin de tout ce qui se rapporte à sa construction; saint Paul, se comparant à un architecte sage, dit qu'il a commencé par poser solidement les fondements de l'édifice de la conversion des Corinthiens, et qu'un autre a continué son œuvre en bâtissant sur ses fondements. Voir ARCHITECTURE HÉBRAÏQUE.

ARCHITECTURE HÉBRAÏQUE. — L'architecture est l'art de bâtir suivant des règles déterminées par la destination des édifices. Cet art, quand il s'agit des monuments du passé, fait partie de l'archéologie, dont il est une des branches les plus importantes. Les monuments, en effet, forment une histoire très expressive des croyances, des mœurs, de la civilisation des peuples anciens. Leur étude est donc très utile; sans elle, pour la Sainte Écriture en particulier, il est bien des scènes et des expressions dont on ne peut se faire une idée très exacte.

Si l'on considère l'architecture par rapport à la destination des monuments, on peut la diviser en religieuse, civile et funéraire. L'architecture religieuse comprend les édifices destinés au culte : temple, synagogues; l'architecture civile : les maisons, les palais, les piscines et aqueducs, les forteresses; l'architecture funéraire : les tombeaux. Voir, pour les détails, ces différents mots.

De même que tous les arts, l'architecture a débuté d'une façon rudimentaire. Les grottes naturelles, les cabanes de feuillage ou les tentes furent les habitations primitives. Les hauts lieux ou les clairières des forêts servaient de temple; un tertre en terre ou quelques pierres assemblées formaient un autel. Ce n'est pas à dire que les premiers hommes fussent des sauvages : une civilisation matérielle peu développée s'allie très bien avec un état intellectuel et moral élevé. Ce que les exigences de la vie et la simplicité des goûts avaient commencé, le progrès de la civilisation, le sentiment du beau, la recherche du bien-être et du luxe, l'achevèrent. Les édifices prirent des formes plus correctes, plus agréables, plus savantes. C'est alors seulement que l'architecture constitua un art.

La première mention d'une construction qui soit faite dans la Bible se trouve dans l'histoire de Caïn. Ce fut lui qui bâtit la première ville, Gen., IV, 17; ce qui sans doute ne désigne encore qu'un ensemble de constructions assez rudimentaires, protégées par quelque fossé ou retranchement (voir col. 661). A l'époque du déluge, les hommes, habiles à travailler le bois et le fer, devaient bâtir avec plus d'art; mais nous n'avons aucune donnée sur leur architecture. Après le déluge, les races issues de Noé se dispersent par le monde; chaque peuple se développa suivant son génie particulier, qu'il traduisit par une architecture spéciale en rapport avec le climat où il avait fixé sa demeure, et avec les matériaux qu'il avait sous la main. La tour de Babel, élevée probablement par des peuples de la race de Sem, semble se rattacher au système des édifices à étages de la Chaldée. Gen., XI, 4. Les ancêtres du peuple hébreu, Abraham, Isaac et Jacob, menèrent la vie pastorale dans la terre de Chanaan et habitèrent sous la tente. En Égypte, les nombreux descendants des patriarches échangèrent leurs habitudes nomades contre une vie plus sédentaire et s'initièrent aux arts d'une civilisation déjà avancée. Obligés de bâtir pour le Pharaon les importantes villes de Pithom et de Ramsès, ils durent aussi se construire pour eux des maisons semblables à celles qu'ils avaient sous les yeux dans les villages égyptiens : petites huttes de terre, entourées d'un enclos de verdure, le *amm* si cher à l'habitant de la chaude vallée du Nil. Après la conquête de la Palestine, les Hébreux s'établirent dans les maisons des Chananéens qu'ils avaient dépossédés, Deut., VI, 10, 11, et au besoin en élevèrent d'autres de même genre : c'étaient de simples maisons en argile, en brique ou même en pierre, bâties sans style. Un monument, qui au dire de plusieurs savants date de cette époque, sans être bien remarquable au point de vue de l'art, a cependant un certain cachet architectural : c'est le tombeau de Josué à Tibnéh; il paraît être de style chananéen. Pendant la période agitée des Juges et des commencements de la royauté, les enfants d'Israël ne purent cultiver les arts. Aussi, quand David voulut se construire un palais à Jérusalem, dut-il recourir aux habiles ouvriers que lui envoya Hiram, roi de Tyr. II Reg., V, 11. De même, pour diriger les travaux pendant la construction du temple et des palais royaux, Salomon employa des architectes et des ouvriers phéniciens. C'est ce qui a fait penser à plusieurs auteurs que le style de ces édifices devait être phénicien. Mais, on le sait, ce peuple commerçant ne fut pas original dans les arts; il emprunta beaucoup à l'Égypte et à l'Assyrie. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le temple de Salomon fut bâti d'après le plan du tabernacle mosaïque. Par ses dispositions générales, il rappelle certains temples de l'Égypte, comme celui de Khons à Karnak, ceux de Louqsor et de Dendérah. Dans quelle mesure l'art égyptien et assyrien, modifié déjà par les Phéniciens, adopta-t-il en Judée des éléments ou changements nouveaux de façon à présenter une certaine originalité? La question ne peut être élucidée que par une étude approfondie des édifices salomoniens. Voir TEMPLE de Jérusalem. Il suffit de remarquer ici, comme on peut le constater par ce qui reste des murs de soutènement du temple et par quelques parties des souterrains dits de Salomon, que les constructions de cette époque se distinguent par la grande dimension des matériaux et par l'appareil à refends. Le grand roi constructeur fit faire aussi des piscines. Eccl., II, 6. Voir AQUEDUC. De plus, il fortifia Jérusalem et quelques autres places. Ses successeurs achevèrent les parvis du temple, II Par., XX, 5, et embellirent la ville. De leur côté, les rois d'Israël se bâtirent une capitale, Samarie, « la couronne d'orgueil d'Éphraïm; ils y élevèrent des palais : palais d'hiver, palais d'été, palais d'ivoire. » Amos, III, 15. Mais de toutes ces constructions il ne reste plus aucune trace. Au retour de la captivité de Babylone, les Juifs, sous la conduite de Zorobabel, relevèrent de ses ruines le temple de Salomon; il ne fut pas rétabli avec la même magnificence, et en plus d'un point le souvenir de l'art babylonien et persépolitain dut se faire jour. A partir des Machabées, surtout sous Hérode, l'art grec et romain exerça son influence en Judée. Les synagogues se bâtissent toutes à peu près dans le même style : la synagogue de Kefr-Birim, avec ses trois portes sculptées, les restes de sa colonnade intérieure et son style dorique romain, permet de se faire une idée du plan et de l'ornementation de ces édifices. Voir SYNAGOGUE. Plusieurs des belles tombes de la vallée de Josaphat et de la vallée d'Hinnom

présentent la même architecture gréco-romaine, modifiée d'après les principes judaïques, qui en particulier n'admettent pas dans les décors des figures d'animaux, mais empruntent de préférence l'ornementation au règne végétal. On sait qu'Hérode le Grand entreprit la reconstruction du second temple sur un plan plus vaste et plus riche, et qu'il embellit la ville de nombreux et splendides monuments, comme son palais en marbre blanc et la forteresse Antonia agrandie; le temps et les révolutions ont tout détruit, sauf quelques murailles de l'enceinte du temple.

Il ressort de ce rapide exposé que les Hébreux n'ont pas eu un art national, un style particulier nettement caractérisé, mais des imitations plus ou moins modifiées des architectures égyptienne, assyrienne, phénicienne, grecque et romaine. Il est donc utile d'étudier l'architecture de ces différents peuples pour se rendre un compte plus exact de l'art judaïque, qui leur a fait des emprunts si considérables. Il l'est encore pour la pleine intelligence des Livres Saints, composés dans ces divers pays; ainsi Ézéchiel et Daniel nous font vivre à Babylone, Esther au palais de Suse. Les scènes décrites, les expressions employées ont une couleur locale qu'on ne peut bien saisir sans être initié à la civilisation de ces peuples étrangers, et en particulier à leur architecture.

Cf. E. Bosc, *Dictionnaire raisonné d'architecture,* 4 in-4°, Paris, 1877, aux mots *Architecture* et *Assyrienne, Babylonienne, Persépolitaine* (*architecture*); *Phénicien* (*art*); Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, *Judée,* Paris, 1887; de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque,* in-8°, Paris, 1858; Batissier, *Histoire de l'art monumental,* in-4°, Paris, 1860; J. Fergusson, *History of architecture in all countries,* 2 in-8°, Londres, 1865-1867; J. Fergusson, *The palaces of Nineveh and Persepolis restored, an essay on ancient Assyrian and Persian Architectures,* in-8°, Londres, 1851; W. Lübke, *Geschichte der Architektur,* in-8°, Leipzig, 1865; *The Dictionary of Architecture,* in-f°, t. IV, Londres, 1868, p. 38-39. E. LEVESQUE.

ARCHITRICLINUS, en vieux français, *Architriclin.* Le mot grec ἀρχιτρίκλινος, Joa., II, 8, signifie « le chef du τρίκλινον, *triclinium* ». Le *triclinium* est proprement la réunion de trois lits de table, disposés de manière à former trois côtés d'un carré, comme le montre un bas-relief



248. — *Triclinium.* Bas-relief de Padoue.

trouvé à Padoue (fig. 248). Il y a, au milieu, un espace vide pour la table. Un côté reste ouvert, pour faciliter le service aux esclaves. Le chef du *triclinium* ou architriclin est l'intendant du festin. Plusieurs commentateurs ont pensé que l'architriclin était un titre équivalent à celui de symposiarque (συμποσίαρχης) chez les Grecs, *magister* ou *rex convivii* chez les Latins. Le symposiarque ou maître du festin était un des convives choisi pour diriger la marche du repas et la manière dont on devait boire. Xénophon, *Anab.,* VI, 1, 30; Horace, *Od.,* I, 4, 18; II, 7, 25; *Sat.,* II, 2, 123. L'Ecclésiastique parle de ce personnage, qu'il appelle ἡγούμενος : « Si tu es établi chef [du festin], ne t'enorgueillis pas. Sois au milieu [des convives] comme l'un d'entre eux; prends soin d'eux et assieds-toi ensuite; quand tu as fait tout ce que tu dois faire, prends ta place, afin que tu puisses te réjouir avec eux et recevoir la couronne pour la bonne ordonnance du festin. » Eccli., XXV, 1-2 (texte grec); Vulgate, XXXII, 1-3. Il est probable que l'architriclin des noces de Cana dont parle saint Jean, n'est pas, d'après le contexte, Joa., II, 8-9, le symposiarque, mais une sorte de maître d'hôtel chargé de préparer les tables et les lits où l'on s'étendait pour manger, de disposer les plats, de goûter les viandes et le vin, pour s'assurer qu'ils sont bons ou bien préparés. Héliodore, VII, 27. Ce n'est que par une méprise grossière que quelques auteurs ont pu penser qu'Architriclin était le nom de l'époux de Cana, comme on le lit dans le roman de Garin le Lorrain :

Par cil Dame Deu, qui de l'iau fit vin,
Au jor des noces de saint Architriclin.

Saint Jean, II, 9, distingue expressément l'époux de l'*architriclinus.* Voir Walch, *De architriclino,* Iéna, 1753.

ARCHIVES. Lorsque la royauté eut été établie en Israël, les rois eurent des archives dont la garde fut confiée au grand officier appelé en hébreu *mazkîr,* « l'historiographe. » (Vulgate : *a commentariis.*) Ces archives renfermaient les annales des rois, dont il est souvent question dans l'Écriture, III Reg., XI, 41; XIV, 29; XV, 7, etc., et sans doute, de plus, tout ce qui servait à l'administration du royaume. Les rois perses avaient aussi des archives. Elles sont mentionnées expressément Esth., VI, 1, et I Esdr., IV, 15. Elles sont appelées, dans Esther, *séfér hazzikrônôt;* et dans Esdras, *sefar dâkrânayâ' di 'ăbâhâtâk,* « le livre des souvenirs (de tes pères). »

ARCHIVISTE. Le *mazkîr* (Vulgate : *a commentariis*) ou historiographe officiel, chargé à la cour des rois de Juda et d'Israël d'écrire les annales des rois (Voir ANNALISTE, col. 626), devait aussi les conserver et remplir les fonctions que nous désignons aujourd'hui sous le nom d'archiviste. II Reg., VIII, 16; XX, 24; III Reg., IV, 3; IV Reg., XVIII, 18, 37; I Par., XVIII, 15; II Par., XXXIV, 8; Is., XXXVI, 3, 22. C'était un des emplois les plus importants des cours orientales, parce que celui qui le remplissait était toujours un des principaux ministres et que son office était un poste de confiance qui mettait entre ses mains les secrets d'État. Voir ARCHIVES.

ARCONES (André Luc de), commentateur espagnol, né à Grenade en 1592, entra au noviciat des Jésuites en 1610, professa l'Écriture Sainte pendant trente ans, et mourut à Grenade, le 26 août 1658. Il a laissé un long commentaire d'Isaïe : *Isaiæ prophetæ dilucidatio literalis, mystica et moralis, exornata discursuum varietate,* 2 in-f°, Lyon, 1642-1652. C. SOMMERVOGEL.

ARCONS (César d'), physicien français, originaire de Viviers en Gascogne, mort en 1681. Il était avocat au parlement de Bordeaux et s'occupa de physique et de théologie comme de droit. On a de lui, relativement à l'Écriture Sainte, trois dissertations : *Sur la dispute entre saint Pierre et saint Paul; Sur l'endroit où Jésus-Christ établit saint Pierre pour son vicaire en terre; Sur la généalogie de Jésus-Christ,* in-4°, Bruxelles, 1680; *Eschantillon sur le premier des trois tomes d'un ouvrage qui fera voir dans l'Apocalypse les traditions apostoliques ou les mystères de l'Église, passés, présents et à venir,* in-4°, Paris, 1658. L'auteur avait le projet de découvrir dans l'Apocalypse les sept sacrements, les sept ordres de la hiérarchie, etc.; mais il s'en tint à son *Eschantillon,* qui contient ce qu'il avait à dire de l'ancienne

loi, de la Trinité et de l'histoire de Jésus-Christ. Voir Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. I, p. 276.

ARCTURUS, étoile de première grandeur, la plus belle de notre hémisphère boréal avec Véga; elle se trouve dans la constellation du Bouvier; mais comme on la rencontre sur la prolongation de la ligne courbe tracée par les trois étoiles qui forment la queue de la grande Ourse, les Grecs lui donnèrent le nom de Ἀρκτοῦρος, « la queue de l'ourse » (ἄρκτος, « ourse, » et οὐρα, « queue »). En fait, elle ne paraît être nulle part spécialement mentionnée dans la Bible, quoique les Septante au moins une fois, la Vulgate quatre fois, se soient servis de son nom pour désigner d'autres constellations ou phénomènes célestes. Ainsi : 1° dans Job, IX, 9, *Arcturus* rend le nom hébreu *'aš;* d'après le contexte et l'autre passage de Job, XXXVIII, 32, où *'aš* (*'ayiš*) se rencontre, et où la Vulgate le traduit par *Vesperum*, ce mot désigne une constellation plutôt qu'une étoile en particulier, et, selon toute probabilité, la grande Ourse elle-même. La relation étroite dans laquelle, par sa position et par son nom, Arcturus se trouve avec la grande Ourse, explique comment saint Jérôme a été amené dans ce cas à cette traduction. De plus, dans ce même passage, Job, IX, 9, les Septante s'étaient servis du nom d'Arcturus pour rendre une des trois constellations nommées. — 2° Dans Job, XXXVII, 9, l'hébreu *mezârim*, « ceux qui dispersent, » désigne sans doute les vents du nord; ce qui cadre exactement avec le contexte : « Du midi vient l'ouragan, et des vents du nord le froid. » Dans la traduction de la Vulgate, *et ab Arcturo frigus*, Arcturus a été choisi peut-être pour désigner d'une façon générale la région boréale. — 3° Il est plus difficile d'expliquer comment Arcturus se trouve pour *kesil* dans Job, XXXVIII, 31, alors que la Vulgate a bien traduit ailleurs ce même mot par *Orion*. Job, IX, 9; Amos, V, 8. — 4° Dans Amos, V, 8, saint Jérôme a rendu par Arcturus l'hébreu *kîmâh*, tandis qu'il y avait vu avec plus de raison les Pléiades dans Job, XXXVIII, 31, et à tort les Hyades dans Job, IX, 9. On voit par cet exemple qu'il n'a pas été en ces matières très constant dans ses traductions, malgré la note intéressante sur *kîmâh* et *kesil* que nous fournit son commentaire d'Amos, V, 8, *Patrol. lat.*, t. XXV, col. 1042 : « Arcturus se dit en hébreu *chima;* Symmaque et Théodotion le rendent par πλειάδα (Pléiade); on l'appelle vulgairement le bouvier (*bootem*). Orion, qui suit dans le texte, se dit en hébreu *chasil;* Symmaque le traduit simplement : *les étoiles;* Théodotion : *Vesperus*. Le Juif qui nous a instruit dans les Saintes Écritures pensait que *chasil* peut s'interpréter *éclat, splendeur*, et signifier d'une façon générale *astres brillants*. »

Ces incertitudes expliquent les variations de notre traducteur latin; et comme d'Homère et Hésiode à Virgile et Horace, Arcturus est une des étoiles souvent célébrées par les poètes grecs et latins, son nom se présentait aussitôt à la pensée de saint Jérôme, si accessible aux réminiscences classiques, quand il se trouvait en présence de mots hébreux rares et obscurs, là où le contexte laissait conjecturer le nom de quelque astre. Et voilà pourquoi, dans la Vulgate, le même Arcturus a été employé pour les trois constellations nommées dans l'hébreu *'aš, kîmâh, kesil* (probablement la grande Ourse, les Pléiades et Orion), et, de plus, pour traduire le nom obscur de *mezârim*.

J. Thomas.

ARCULFE, évêque français de la seconde moitié du VIIe siècle. On ignore le siège qu'il occupait; ce serait Périgueux, selon quelques critiques. (Alexis de Gourgues, *Le saint Suaire*, Périgueux, 1868, p. 16.) Il semble plutôt avoir été ordonné seulement pour le service d'un monastère. Bède, *Hist. eccles. Anglorum*, V, 15, t. XCV, col. 256, nous rapporte qu'au retour de son pèlerinage en Terre Sainte, vers 670, Arculfe fut jeté par la tempête sur les côtes des îles Britanniques : ce qui est difficile à croire, quand on songe que notre pèlerin se rendait de Rome en France. N'est-il pas plus probable qu'après être rentré dans sa patrie, il entreprit bientôt un nouveau voyage pour aller visiter Iona, appelée alors l'Ile des saints? Après avoir échoué sur les côtes occidentales de la Grande-Bretagne, il aurait atteint le but de son pèlerinage. Reçu par Adamnan, abbé du monastère de Columb-Hill, il lui raconta son voyage aux Lieux Saints, accompagnant son récit du dessin des sanctuaires qu'il décrivait. Adamnan recueillit cette précieuse relation par écrit, et en la rédigeant fit quelques additions tirées de différents auteurs. Cet ouvrage est divisé en trois livres : 1° Jérusalem ; 2° Bethléem et les villes principales de la Palestine ; 3° Constantinople. Outre les éditions de Gretzer et de Mabillon (voir Adamnan, col. 210), nous en avons d'autres plus récentes : l'édition de Migne en 1850, réimpression de celle de Mabillon, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 779 ; celle de Delpit en 1870, *Essai sur les anciens pèlerinages à Jérusalem, suivi du texte du pèlerinage d'Arculfe ;* c'est le texte de Mabillon avec quelques variantes tirées d'autres manuscrits ; enfin l'édition de Tobler, *Arculfi relatio de Locis Sanctis*, dans *Itinera Terræ Sanctæ*, t. I, in-8°, Genève, 1877. Cf. *Itinera hierosolymitana*, de Tobler et Molinier, préface, p. XXX-XXXIII, in-8°, Genève, 1880, et M. Delpit, *ouvr. cité ;* D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, édit. Bauzon, t. XI, p. 800-801.

E. Levesque.

ARDON (hébreu : *'Ardon*, « fugitif ; » Septante : Ἀρδών), fils de Caleb et d'Azuba, de la famille d'Hesron de Juda. I Par., II, 18.

ARÉA (hébreu : *'Araḥ*, « émigrant ; » Septante : Ἄρες, Ἠραέ, Ἠρα), chef de la famille dont les descendants revinrent de Babylone au nombre de sept cent soixante-quinze, d'après I Esdr., II, 5; de six cent cinquante-deux, d'après II Esdr., VII, 10. Le premier dénombrement fut peut-être fait à Babylone, et le second seulement après le retour en Judée. Un de ses descendants est appelé Séchénias, II Esdr., VI, 18, et était gendre de Tobie l'Ammonite.

AREBBA (hébreu : *Hârabbâh*, avec l'article, « la grande ; » Septante : Σωθηβᾶ; *Codex Alexandrinus :* Ἀρεββά), ville de Juda, nommée seulement dans Josué, XV, 60. Beaucoup de commentateurs modernes l'appellent « Rabba », en supprimant l'article. Elle est énumérée, avec Cariathiarim, dans le groupe des villes situées à l'ouest de Jérusalem, sur la frontière septentrionale de la tribu de Juda. Quelques commentateurs ont supposé qu'Arebba n'était qu'une épithète désignant Jérusalem comme « la grande » ville, parce que Jérusalem n'est pas nommée par son nom dans la liste de Josué, XV, 48-60 ; mais c'est là une hypothèse peu vraisemblable : Jérusalem étant appelée de son vrai nom dans le reste du livre de Josué, V, 1, 3, 5, etc., pourquoi ne le serait-elle pas également ici? Cf. Jos., XV, 63. De plus cette ville fut donnée à la tribu de Benjamin, non à celle de Juda. Jos., XVIII, 28.

La situation d'Arebba est douteuse. Plusieurs géographes modernes l'identifient avec Rebba, au sud-ouest de Jérusalem, au nord-est d'Éleuthéropolis (Beit-Djibrin). On peut objecter contre cette identification qu'Arebba est nommée avec Cariathiarim (Kiriet el-Énab), dans le texte de Josué, XV, 60, et que Rebba est bien éloignée de Kiriet el-Énab, puisque cette dernière est à quatre heures de marche environ au nord-est. Cependant cet éloignement n'est pas suffisant pour rejeter l'identification, qui a pour elle la similitude du nom, Rebba étant la même chose que hâ-Rabbâh et étant certainement comprise dans la tribu de Juda. — Rebba n'est plus aujourd'hui qu'un monceau de ruines « d'une assez grande étendue, dit M. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 336; ces ruines couvrent le sommet et les pentes d'une colline. De nombreuses citernes et des caveaux pratiqués dans le roc attestent une haute antiquité. Les maisons, de dimensions très restreintes, étaient pour la plupart construites

avec des pierres de taille d'appareil moyen et généralement bien équarries; elles jonchent partout le sol de leurs débris. Un édifice renversé également de fond en comble paraît avoir été une église, ce qui prouve que, à l'époque chrétienne, cette localité était encore habitée. »

ARECON (hébreu : *Hâraqqôn*, avec l'article), ville de la tribu de Dan, Jos., XIX, 46. Le texte original porte ici מֵי הַיַּרְקוֹן וְהָרַקּוֹן, *mê hayyarqôn vehâraqqôn,* « les eaux du Yarqon, » ou *aquæ flavedinis*, « eaux de couleur jaune, » ce que la Vulgate rend littéralement par *Meiarcon et Arecon*. Mais les Septante traduisent ainsi : ἀπὸ θάλασσης Ἱεράκων. Ils ont donc lu מִיָּם יְרָקוֹן, *miyyâm Yeraqôn*, « à partir de la mer, Yeraqon, » ne voyant dans le second mot, *hâraqqôn*, que la répétition du premier, ou bien ce mot lui-même n'existant pas dans leurs manuscrits. Les autres versions anciennes suivent l'hébreu.

Arecon, auparavant inconnue, a été identifiée par Conder et les explorateurs anglais avec *Tell er-Rakkeit*, localité située sur les bords de la mer, au nord de Jaffa. *Meiarcon* se retrouverait ainsi dans le *Nahr el-Audjéh*, qui coule un peu plus au sud. Cf. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 262; G. Armstrong, W. Wilson, Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 147, au mot *Rakkon*. Cette identification semble conforme à l'énumération de Josué, XIX, 45, 46, et la frontière septentrionale de Dan se trouve par là même bien déterminée. Voir la carte de la tribu de DAN.

A. LEGENDRE.

ARED (hébreu : *'Ard*, « fugitif (?); » Septante : Ἀράδ), dixième fils de Benjamin. Gen., XLVI, 21.

ARÉE (hébreu : *Ârah*, « émigrant ; » Septante : Ἀρά), un des fils d'Olla, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 39.

ARÉLI (hébreu : *'Ar'êlî;* Septante : Ἀρεηλεῖς, Gen., XLVI, 16; Ἀριηλ, Num., XXVI, 17), septième fils de Gad, chef de la famille des Ariélites (hébreu : *hâ'ar'êlî*). Gen., XLVI, 16. La Vulgate le nomme Ariel dans les Nombres, XXVI, 17. Voir ARIEL 1.

AREM (hébreu : *Hârim*, « camus ; » Septante : Ἠράμ), chef de famille dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone au nombre de mille dix-sept. II Esdr., VII, 42. Il est appelé Harim, I Esdr., II, 39; X, 21, et Harem, II Esdr., X, 5, probablement, dans les deux derniers cas, comme désignant la famille. Voir HAREM et HARIM 3.

ARÉOPAGE, nom d'une colline d'Athènes sur laquelle on supposait, d'après la tradition mythologique, que Mars avait dû se justifier du meurtre d'Hallirrhotius, fils de Neptune (de là son nom ὁ Ἄρειος πάγος, « colline de Mars »), et plus tard Oreste de celui de sa mère (fig. 249). Un tribunal y siégea de très bonne heure, ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλή, ou encore ἡ ἄνω βουλή, « le conseil d'en haut ». On supposait le tribunal de l'aréopage fondé par Minerve elle-même par opposition à l'autre conseil, qui tenait ses séances dans un palais situé en bas, sur l'Agora. Voir ARÉOPAGITE. D'abord les Eupatrides seuls en firent partie. Dans la suite il suffit d'avoir été archonte, et de s'être honoré en remplissant dignement cette charge, pour y siéger. Au reste, les attributions de l'Aréopage s'étendirent bientôt considérablement. Solon lui confia le soin de surveiller les mœurs publiques et de maintenir la constitution de l'État. L'influence de cette assemblée devint si grande, qu'après avoir longtemps siégé rien que les trois derniers jours de chaque mois, elle se vit contrainte par la multiplicité des affaires à tenir des séances quotidiennes. Sous Périclès, chef du parti démocratique, une loi restreignit sa juridiction; mais, après l'expulsion des Trente, on lui rendit la plupart de ses anciennes attributions, en sorte que même à l'époque de la décadence d'Athènes, jusque sous les empereurs romains, l'Aréopage jouait encore un rôle important.

Le livre des Actes, XVII, 19-22, raconte comment saint Paul, prêchant dans l'Agora Jésus et la résurrection, se vit prié par les philosophes épicuriens et stoïciens de monter à l'Aréopage pour y exposer devant un auditoire plus compétent les doctrines dont il se faisait le propagateur. De tout temps, les Athéniens se montrèrent avides de nouveautés en philosophie comme en politique. Bien que le tribunal de l'Aréopage eût spécialement qualité pour connaître des questions religieuses touchant de près ou de loin à la morale publique, comme dans le procès de Socrate, rien n'indique que Paul ait été traduit devant l'auguste assemblée comme devant des juges. Le contexte, au contraire, semble dire, qu'il fut poliment conduit (ἐπιλαβόμενοι, cf. IX, 27; XXIII, 19) devant des curieux. De plus, il commence par ces mots : « Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, « Athéniens, » qui ne peuvent s'adresser au tribunal, mais à la foule des auditeurs. Aussi le discours qu'il prononce ne ressemble-t-il pas à une apologie. Dans le récit que saint Luc nous fait de l'incident, on ne trouve trace ni d'accusation, ni de défense, ni de jugement; la séance se lève sans attendre que Paul ait fini d'exposer ce qu'il a à dire, au milieu des plaisanteries de moqueurs et de sceptiques qui le prient de remettre la suite à une autre fois. En réalité les Athéniens pouvaient bien être sévères envers quiconque semblait tendre à supprimer les dieux de la patrie; ils se montraient très accueillants pour les nouveaux cultes importés du dehors, surtout quand ces cultes leur venaient de l'Orient. Strabon, X, p. 474; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 7.

Il est aisé de retrouver aujourd'hui, à Athènes, le site où Paul parla si éloquemment du Dieu Inconnu. On sait, d'après Hérodote, VIII, 52, que la colline de l'Aréopage était en face de l'extrémité sud-ouest de l'Acropole, et que les Perses s'y établirent pour lancer des projectiles enflammés contre les fortifications de bois protégeant la citadelle vers ce point, où elle était plus accessible à l'ennemi. Pausanias, qui, I, 28, nous a décrit le site de l'Aréopage, donne la même indication topographique, et la tradition actuelle est absolument autorisée quand elle nous le montre au couchant de l'antique Acropole et séparé d'elle par une inflexion de terrain. Le lieu où se tenait l'assemblée est encore marqué par un rectangle creusé dans le rocher de la colline, où nous sommes monté par seize degrés également taillés dans la pierre et usés par le temps. C'est au point où le renflement de terrain, après s'être élevé insensiblement de l'ouest à l'est, se termine tout à coup d'une façon abrupte, que se trouve cet étroit carré où siégeaient, debout, les Aréopagites. On sait qu'ils jugeaient en plein air, ὑπαίθριοι ἐδικάζοντο. Pollux, VIII, 118. A l'époque où Pausanias visita l'Aréopage, il y avait dans le lieu même de l'audience deux gradins de pierre blanche ou de pierre non polie, ἀργοὺς λίθους, servant de sièges, l'un à l'accusateur et l'autre à l'accusé. Le siège de l'accusateur s'appelait « la pierre de l'implacabilité », Λίθος Ἀναιδείας, et celui de l'accusé, « la pierre de l'injure », Ὕβρεως. Pausanias, I, 28, 5. Quoi qu'il en soit de détails impossibles à reconstituer aujourd'hui dans l'étroit carré des trois bancs rectangulaires qui s'ouvrent vers le midi (voir notre *Voyage aux pays bibliques*, t. III, p. 251), la vue sur l'Agora et l'Acropole, où se dressait un monde de statues, témoignage moins éloquent peut-être, si prodigieux qu'il fût, du génie artistique de la Grèce que de sa honteuse idolâtrie, durent inspirer saint Paul. Il y exposa les plus grandes vérités, le Dieu créateur du ciel et de la terre, l'origine commune de tous les hommes, leur fraternité et leur solidarité, Jésus ressuscité. Après son discours, quelque insignifiants qu'en parussent les résultats, la cause du vrai Dieu fut gagnée contre les idoles. Un des juges de l'Aréopage, Denys, se convertit, ainsi qu'une femme

nommée Damaris. Au pied de la colline, vers le nord, se voient les ruines d'une église dédiée à l'illustre Aréopagite. D'immenses blocs de pierre, en se détachant de la colline, y ont comblé une cavité profonde. Là avait été jadis le temple et la grotte sacrée des Euménides. Oreste, poursuivi par les Furies, s'y était réfugié demandant son salut à Minerve, dont il embrassa la statue. Depuis les esclaves y trouvèrent un asile où nulle main ne pouvait les atteindre. Pour d'autres détails, voir l'article ATHÈNES. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes,* p. 246-253. E. LE CAMUS.

ARÉOPAGITE, Ἀρειοπαγίτης. Dans les Actes des Apôtres, XVII, 34, parmi les Athéniens convertis par la prédication de saint Paul est cité un Aréopagite du nom



249. — Rocher de l'Aréopage, à Athènes.

de Denys. A l'époque où l'Apôtre vint prêcher à Athènes, le conseil de l'Aréopage occupait encore une place importante dans la cité. Les Romains, en effet, avaient laissé à Athènes le titre et les prérogatives de ville libre, c'est-à-dire son ancienne constitution. L'Aréopage continua donc à être le premier et le plus respectable corps de la république (τὸ σεμνότατον συνέδριον, *Corpus Inscriptionum atticarum,* III, 57, 714, etc.). Dans les décrets rendus au nom de l'État, il est placé avant le conseil des Six-Cents. D'après Cicéron, c'était vraiment lui qui gouvernait la république. *De Nat. deor.,* II, 29, 74. Il avait conservé en particulier d'importantes attributions judiciaires, et les Romains avaient recours aux Aréopagites *ut ad judices graviores exercitatioresque.* Aulu-Gelle, XII, 7. Son consentement était nécessaire pour l'érection des statues élevées par les particuliers et les corporations à leurs bienfaiteurs. *Corp. Inscript. attic.,* III, 731, 734, etc. Il s'occupait aussi de l'instruction de la jeunesse et de la police de la ville. Les décrets de l'Aréopage portaient les noms de δόγμα, ψήφισμα, ἐπερώτημα ou ὑπομνηματισμός. *Corp. Inscript. attic.,* III, 331, 687, 824 a, 924, etc. Il est probable qu'un changement se produisit à l'époque romaine dans le recrutement des Aréopagites, qu'ils furent élus par un mode d'élection que nous ignorons, et que par conséquent tous les anciens archontes n'en firent pas toujours partie. L'Aréopage était présidé par un ἐπιστάτης. Plutarque : *An seni sit gerenda respubl.,* XX, 1, D. 970. Un autre dignitaire nommé dans les inscriptions porte le nom de κῆρυξ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς. *Corp. Inscr. attic.,* III, 10, 680, 714, 1005, 1006, etc. Il figure dans les listes de magistrats après les archontes thesmothètes, c'est dire l'importance de ses fonctions. — Voir Caillemer, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Saglio, t. I, p. 403, au mot *Aréopage;* E. Dugit, *Étude sur l'Aréopage athénien,* in-8°, Paris, 1867; D. J. van Lennep, *De varia variis temporibus Areopagi potestate,* in-8°, Amsterdam, 1834; W. van Swinderen, *Quæ fuit senatus areopagitici auctoritas variis Reipublicæ atticæ temporibus,* Groningue, in-8°, 1848. E. BEURLIER.

ARÉOPOL, ARÉPOL, ARIPOL Samuel, rabbin de Palestine, fils de R. Isaac, fils de Jom. Tob. Arépol, vivait au XVIe siècle, à Safed, dans la haute Galilée. On a de lui : *'Imraṭ 'Ělôha,* « Parole de Dieu, » commentaire homilétique sur le Pentateuque, in-4°, Venise, 157. (sic); *Mizmôr letôdâh,* « Psaume de louange, » exposition du psaume alphabétique CXVIII (CXIX) et des quinze psaumes graduels, in-4°, Venise, 1576; Prague, 1610; *Lêb ḥâkâm,* Prov., XVI, 23; « Cœur du sage, » commentaire de l'Ecclésiaste, in-4°, Constantinople, 1591; Lublin, 1604; *Šar šâlôm,* « Le prince de la paix, » Is., IX, 5, commentaire sur le Cantique des cantiques, in-4°, Safed, 1579; Venise, 1596, etc. L. GUILLEREAU.

ARESI Paul, théologien italien, né à Crémone, vers l'an 1574, mort à Tortone, le 16 juin 1644. Il prit le nom de Paul en entrant chez les Théatins, à l'âge de seize ans. Il enseigna la philosophie et la théologie à Naples, puis à Rome. Il s'acquit aussi un grand renom comme prédicateur. Choisi pour confesseur, à Turin, par Isabelle de Savoie, il fut nommé à l'évêché de Tortone. Outre divers ouvrages philosophiques et des traités sur l'éloquence de la chaire, on a de lui : *Novæ quædam velitationes de vero sacri Cantici Salomonis cum historico*

tum spirituali sensu, in-4°, Milan, 1640; *Velitationes sex in Apocalypsim*, in-f°, Milan, 1647, ouvrage posthume édité par le P. Paul Sfondrati, qui y joignit une Vie de l'auteur. L. GUILLEREAU.

ARÉTAS (grec : Ἀρέτας; nabatéen : *Ḥartat*), nom de plusieurs rois des Nabatéens ou d'Arabie Pétrée. L'Écriture n'en mentionne que deux :

1. ARÉTAS Ier, contemporain du grand prêtre Jason et d'Antiochus Épiphane, vers 170 avant J.-C., le plus ancien roi connu de ce nom. Ce fut lui qui empêcha Jason, poursuivi par Antiochus IV, de trouver un refuge dans le pays des Ammonites, qui devait être par conséquent sous la domination du roi des Arabes. L'Écriture donne à Arétas le titre de τύραννος. II Mach., v, 8.

2. ARÉTAS IV PHILODÈME, contemporain de saint Paul (7 avant J.-C. - 40 après J.-C.). II Cor., xi, 32 (fig. 250). Arétas porta d'abord le nom d'Ænéas. A la mort d'Obodas II,



250. — Monnaie d'Arétas IV Philodème.

Tête imberbe et laurée à droite. — ℞. Femme debout à gauche, levant la main droite. [ח]רתת מלך נבטו. — ...שנת (Arétas, roi de Nabat. Année...).

roi des Nabatéens, il changea son nom en celui d'Arétas et prit possession du trône. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, iv, 4. Il trouva un compétiteur en la personne de Syllæus, qui l'accusa auprès d'Auguste d'avoir pris le titre de roi sans la permission impériale. Arétas écrivit à l'empereur pour se justifier, et accusa Syllæus d'avoir fait empoisonner Obodas. Il joignit à sa lettre l'envoi d'une couronne d'or du poids de plusieurs talents. Auguste renvoya le présent; mais, bientôt après, Nicolas de Damas, venu à Rome pour plaider la cause d'Hérode Ier, démasqua Syllæus, qui fut condamné à mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, ix, 4; x, 8 et 9. Auguste, toujours mal disposé pour Arétas, voulait donner ses États à Hérode Ier, mais il changea d'avis en apprenant la manière indigne dont ce dernier traitait ses fils; il se contenta de blâmer Arétas d'avoir pris le titre de roi sans son ordre, accepta ses présents et le confirma dans sa royauté. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, ix, 9; Strabon, xvi, p. 782; Nicolas de Damas, dans C. Müller, *Fragm. hist. græc.*, t. iii, p. 351. Devenu l'allié des Romains, en haine d'Hérode, Arétas fournit des troupes auxiliaires au légat de Syrie Varus, dans la guerre qu'il fit, l'an 4 après J.-C., aux Juifs révoltés. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, x, 9; *Bell. jud.*, II, v, 1. Plus tard cependant il donna sa fille en mariage au tétrarque Hérode Antipas; mais celui-ci la répudia pour épouser Hérodiade, femme de son frère Philippe. La fille d'Arétas se réfugia auprès de son père, qui déclara la guerre au tétrarque et le vainquit. Hérode invoqua le secours des Romains. Sur l'ordre de Tibère, Vitellius, légat de Syrie, marcha contre Arétas; mais, à la nouvelle de la mort de l'empereur, il abandonna la campagne. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1-3. Ce fut probablement alors que le roi des Nabatéens reprit possession de Damas, qui avait appartenu à son prédécesseur. Deux faits appuient cette hypothèse : 1° Caligula apporta de grands changements dans les royaumes vassaux de Rome; 2° la série des monnaies de Damas portant l'effigie impériale s'interrompt pendant les règnes de Caligula et de Claude. Mionnet, *Description des monnaies*, t. v, p. 286; *Supplément*, t. viii, p. 193; De Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 36. Saint Paul, qui venait de se convertir au Christianisme, fut obligé de se faire descendre, pendant la nuit, dans une corbeille, le long des remparts, pour échapper aux poursuites de l'ethnarque ou gouverneur qu'Arétas avait placé à la tête de la ville. II Cor., xi, 32-33. Quelques auteurs ont pensé que cet événement avait eu lieu pendant une occupation antérieure et temporaire de Damas par Arétas; mais cette explication est moins probable. On possède un certain nombre d'inscriptions nabatéennes datées des diverses années du règne d'Arétas IV. Euting, *Nabatäische Inschriften*, p. 24-61, n. 1 à 20; de Vogüé, *Syrie centrale, inscript. sémit.*, p. 113; E. Renan, *Journal asiatique*, 1873, p. 373; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1869, p. 150; 1871, p. 429; R. P. Lagrange, *Zeitschrift fur Assyriologie*, 1890, p. 290. Sur les inscriptions et sur les monnaies, Arétas IV est appelé *Râḥem amméh*, d'où son surnom grec de Philodème qui en est la traduction, « qui aime son peuple. » Ses deux femmes, Halda et Seqailat, sont souvent représentées au revers. Voir Joh. Gottlob Heyne, *De ethnarcha Aretæ Arabum regis*, 1755; Wieseler, *Chronologie des Apostolischen Zeitalters*, 1848; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. i, p. 617-619; duc de Luynes, *Revue numismatique*, 1858, p. 294-296; de Vogüé, *ibid.*, 1868, p. 162; Babelon, *ibid.*, 1887, p. 374-377; de Saulcy, *Annuaire de numismatique*, 1873, p. 13-17; 1878, p. 461-464; de Vogüé, *Syrie centrale, inscriptions sémitiques*, 1868, p. 103-106; Levy, dans la *Numismatische Zeitschrift*, de Huber de Karabacek, t. iii, 1871, p. 445-448; Euting, *Nabatäische Inschriften*, in-4°, Berlin, 1885, p. 81-87.

E. BEURLIER.

3. ARÉTAS, commentateur grec, évêque de Césarée en Cappadoce. On trouve dans les éditions anciennes d'Œcuménius, et comme complément de ses commentaires des Actes des Apôtres et des Épîtres, un commentaire ou édition glosée de l'Apocalypse qui porte le nom d'Arétas. Ainsi dans l'édition d'Œcuménius par J. Henten, Paris, 1630-1631, t. ii : *Arethæ explanationes in Apocalypsin*. Cette édition laisse à désirer. Un texte meilleur du commentaire d'Arétas a été donné par Cramer, dans ses *Catenæ græcorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1840. (Le texte de Cramer est reproduit par Migne, *Patr. gr.*, t. cvi, col. 493-786.) Le titre exact de l'œuvre d'Arétas est : *Brève explication, tirée des commentaires sur l'Apocalypse du bienheureux André, archevêque de Césarée de Cappadoce, mise en ordre par Arétas, indigne évêque de Césarée de Cappadoce.* Par ailleurs on possède un commentaire sur l'Apocalypse qui porte le nom d'André, archevêque de Césarée de Cappadoce; il a été publié en grec pour la première fois par Sylburg, en 1596, et il est reproduit d'après Sylburg par Migne, *Patr. gr.*, t. cvi, col. 215-458. Voir ANDRÉ 4, col. 564. Cet Arétas a été considéré sans fondement suffisant, par quelques critiques, comme ayant été évêque de Césarée au ve siècle : en réalité il est à identifier avec l'évêque de ce nom que la liste épiscopale de Césarée compte au commencement du xe siècle, et dont on a récemment mis en lumière l'activité littéraire et philosophique. Voyez O. von Gebhardt, *Der Erzbischof Arethas von Cäsarea, seine Studien und seine Bibliothek*, dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, t. i, Leipzig, 1883, p. 36-46. Le commentaire de l'Apocalypse a dû être composé entre 895 et 914. Le commentaire d'Arétas n'est pas une simple reproduction du texte d'André; il l'abrège, l'améliore et le complète de son propre fonds en maint endroit. Toutefois la science de l'Écriture a peu à y prendre. Voir Fabricius, édit. Harless, *Bibliotheca græca*, t. viii, p. 696-699.

P. BATIFFOL.

ARETIUS Benedict, théologien et botaniste suisse, né à Berne vers 1505, mort le 22 avril 1574. Son véritable nom était Marti; Aretius est la traduction grecque

de ce nom (de Ἄρης, « Mars »). Choisi, en 1548, comme professeur de logique à l'université de Marbourg, il devint ensuite professeur de langues à Berne, et enseigna plus tard la théologie d'après les doctrines de Calvin, qu'il avait embrassées avec ardeur. Il explique le sens avec bonheur dans ses commentaires, mais il faut tenir compte de ses tendances. Il a composé : *Commentarii breves in Mosis Pentateuchum,* in-8°, Berne, 1602 et 1611 (ouvrage posthume) ; *Commentarii in Domini Nostri Jesu Christi Novum Testamentum,* in-f° et 11 in-8°, Morsée, 1580-1584 ; in-f°, Paris, 1607. Les éditions partielles en sont nombreuses : *Commentarii in quatuor Evangelia,* in-8°, Lausanne, 1577 ; *Commentarii in Actuum Apostolorum historiam,* 1590 ; *Commentarii in omnes Epistolas Pauli et canonicas, itemque in Apocalypsim Joannis,* 1589, etc. Voir Chr. Saxi, *Onomastic. literar.,* part. III, p. 399 ; *Biblioth instit. a Gesnero in Epitom. redact. per J. Simlerum et Joh. Frisium,* Zurich, 1693, p. 111 ; G. Walch, *Biblioth. theol. critic.,* t. IV, passim. Le nom d'Aretius se trouve parmi ceux des auteurs condamnés par le concile de Trente. L. GUILLEREAU.

AREUNA. La Vulgate écrit ainsi, dans le second livre des Rois, XXIV, 16-23, le nom du propriétaire de l'aire sur laquelle fut bâti le temple de Jérusalem (voir AIRE D'ORNAN, col. 328). Ailleurs, elle l'appelle Ornan. Voir ORNAN.

1. ARGENT. Hébreu : *késéf,* de la racine *kâsaf. Késéf* signifie « ce qui est blanc » et « ce qui est désirable ». Le nom donné à l'argent dans les autres langues montre, par analogie, que la première étymologie doit être préférée. Égyptien : *nub het,* « or blanc ; » grec : ἄργυρος, d'ἀργός, « blanc. » D'après une autre étymologie, *késéf* signifie « coupure, » *segmentum.*

I. *Son origine.* — L'argent ne se trouvait pas en Palestine, et la découverte de quelques filons argentifères dans les montagnes du Liban paraît être relativement moderne. Cf. Kitto, *Physical History of Palestine,* p. 73. Ce métal précieux était, au contraire, commun en Chaldée avant Abraham ; il était appelé, dans ce pays, *kaspu,* qui est le même mot que *késéf.* Les Égyptiens avaient dans l'île de Méroé, territoire de la Nubie, des mines d'argent assez productives, mais bien moins riches que les mines d'or qui donnaient leur nom au pays. Diodore de Sicile, I, 33, 49. Abraham rapporta d'Égypte une grande quantité d'argent. Gen., XIII, 2. Les Égyptiens en faisaient des coupes, Gen., XLIV, 2, de la vaisselle, Exod., XI, 2 ; XII, 35, des miroirs et toutes sortes d'objets (fig. 251). « Ils émaillaient l'argent, de manière à y reproduire l'image d'Anubis, ils le coloraient, mais ils ne le ciselaient pas. Ils se servirent ensuite de ce métal pour leurs statues triomphales, et quand l'argent était mat, le prix en était très grand. » Pline, *H. N.,* XXXIII, 131, édit. Teubner, t. V, p. 27.

Les anciens tiraient encore l'argent de la Colchide, de l'Attique, du pays des Chalybes ou Chaldéens du Pont, de la Bretagne. Strabon, I, II, 39 ; IX, I, 23 ; XII, III, 19 ; IV, V, 2. Mais les mines d'argent de beaucoup les plus riches et les plus facilement exploitables étaient celles d'Ibérie ou Espagne, le pays appelé Tharsis dans la Bible. Voir THARSIS. Les écrivains de l'antiquité célèbrent à l'envi ces fameuses mines. L'argent s'y trouvait à l'état natif et à une faible profondeur, de sorte que son exploitation ne présentait aucune difficulté. Aussi le voit-on aux mains des indigènes dès le début de l'âge du bronze. Cf. L. et H. Siret, *Les premiers âges du métal en Espagne,* dans la *Revue des questions scientifiques,* avril 1888, p. 50, 379-384. D'autres fois, il était enveloppé dans une gangue qui rendait le quart de son poids de métal pur. Diodore, V, 36. On exploita ensuite la galène (plomb sulfuré) argentifère. Pour en tirer l'argent, on pilait et on lavait à cinq reprises la pépite argentifère, on faisait fondre le sédiment, et « le plomb s'échappait sous l'action du feu, tandis que l'argent surnageait, comme l'huile sur l'eau ». Pline, XXXIII, 95, 96. Au rapport de Strabon, III, II, 8, telle mine rapportait en trois jours à son propriétaire la valeur d'un talent euboïque (environ 4 400 fr.). Plus tard les Romains s'emparèrent du pays ibérien et de ses riches gisements. I Mach., VIII, 3. Polybe, d'après Strabon, *loc. cit.,* rapporte que quarante mille ouvriers étaient employés à l'exploitation, près de Carthage la Neuve, et que le rendement quotidien était de vingt-cinq mille drachmes (24 250 francs).

Mais bien auparavant, les Phéniciens, dont les vaisseaux longeaient sans cesse toutes les côtes de la Méditerranée, s'étaient aperçus de l'abondance de l'argent en Ibérie. Comme les indigènes n'en appréciaient pas la



251. — Coupe et ornements d'argent. Musée du Louvre.

En haut, fond de coupe en argent, représentant des poissons et des fleurs de lotus. L'inscription porte : « Celui qui emplit le cœur du Seigneur des deux mondes, le loué du Dieu bon, le basilicogrammate, le gouverneur des pays septentrionaux, Teti. » — Au bas, à droite, fragment d'ornement en argent ; à gauche, pendant d'oreille en argent.

valeur et employaient souvent le précieux métal à des usages vulgaires, les Phéniciens l'échangeaient contre des marchandises de vil prix et ils en remplissaient leurs bateaux. Quand le chargement avait atteint son extrême limite, et qu'il restait encore de l'argent sur le marché, ils remplaçaient par ce métal le plomb de leurs ancres. Diodore, V, 35. Ils se firent les pourvoyeurs de tous les pays avec lesquels la Méditerranée les mettait en rapports, et ce trafic leur procura d'immenses bénéfices.

L'argent était en effet très apprécié des anciens, aux yeux desquels sa rareté, comparée à l'abondance de l'or, donnait une plus grande valeur. On s'en servit pour faire les premières monnaies, et comme, malgré sa dureté plus grande que celle de l'or, on pouvait arriver à le travailler par le martelage, on en fabriquait toutes sortes d'objets. La facilité avec laquelle il se ternit, et même se noircit sous l'action des vapeurs sulfureuses, et surtout son abondance à la suite des importations phéniciennes le déprécièrent un peu. Aujourd'hui, à poids égal, l'or vaut quinze fois et demie l'argent ; 450 ans avant J.-C., en Grèce, il ne le valait que quatorze fois, *Minerva,* p. 87 ; dans l'Asie occidentale, la proportion tendit peu à peu à se rapprocher de ce chiffre. Néanmoins l'argent conti-

nuait à être très estimé, et il n'était pas rare que, dans les énumérations d'objets précieux, on le nommât avant l'or. C'est ce qu'on remarque dans beaucoup d'inscriptions assyriennes qui relatent les guerres d'Assurnasirpal et de Salmanasar II en Asie occidentale (Delattre, *Revue des questions scientifiques,* octobre, 1884, p. 495 et suiv.), et dans un très grand nombre de passages de la Bible. Gen., XXIV, 35, 53; Exod., III, 22; XII, 35; Num., XXII, 18; Deut., VII, 25; VIII, 13; Prov., VIII, 7, etc.

II. *Ses usages.* — L'argent apparaît dans la Bible comme moyen d'échange, sous le nom de « sicle ou poids d'argent », dès le temps d'Abraham; il était probablement employé alors en lingots d'un poids déterminé. Gen., XXIII, 15; XLIII, 22. Il ne fut monnayé qu'assez longtemps après la captivité de Babylone. Voir MONNAIE. Les premiers objets d'argent qui soient mentionnés sont ceux qui furent offerts par Éliézer à Rébecca. Gen., XXIV, 53. Les vases d'argent emportés par les Hébreux à leur départ d'Égypte, Exod., III, 22; XII, 35; Num., VII, 13, 84, servirent surtout à la construction et à l'ornementation du sanctuaire. Exod., XXV, 3; XXXI, 4; XXXV, 5, 24. C'est en argent que Béséléel et ses orfèvres firent les chapiteaux, les ciselures, les revêtements des colonnes des parvis, Exod., XXXVIII, 10-18, les quarante bases qui soutenaient les planchers du tabernacle, Exod., XXVI, 19, et les trompettes avec lesquelles Moïse convoquait le peuple. Num., X, 2.

Parmi les trésors que David avait préparés à son fils en vue de la construction du temple, il se trouvait de quoi faire des candélabres, des tables et des lions en argent I Par., XXVIII, 15-27. Sous Salomon l'argent afflua à Jérusalem au point de devenir commun comme les pierres, dit hyperboliquement l'historien. III Reg., X, 27. L'opulent monarque en recevait d'Arabie et de Tharsis, où ses vaisseaux se rendaient avec ceux des Phéniciens. II Par., IX, 14, 20, 21. On faisait alors des lits en argent, Prov. XXV, 11, comme plus tard chez les Perses. Esth., I, 6. Dans le temple, presque tous les ustensiles qui n'étaient pas en or étaient en argent. Quand Cyrus remit aux Juifs les vases que Nabuchodonosor avait emportés du temple, la restitution put encore comprendre quatre cent dix coupes d'argent et en tout cinq mille quatre cents vases d'or ou d'argent. I Esdr., I, 7-10.

La cupidité portait souvent à altérer l'argent par des alliages de métaux inférieurs. Prov., XXV, 4; XXVI, 33; Is., I, 22; Jer., VI, 30. L'argent altéré se reconnaissait à différents signes : la buée de l'haleine ne s'y condensait pas immédiatement, le métal ne pouvait plus servir de miroir ni se laminer en feuilles. Pline, *H. N.,* XXXIII, 127, 128. Il fallait alors recourir à la coupellation : on mettait l'argent de mauvais aloi dans des vases formés d'os calcinés et réduits en poudre, qui ont la propriété de retenir l'or et l'argent et de laisser écouler à travers leurs pores les autres métaux en fusion. Les Égyptiens connaissaient ce procédé, et les écrivains bibliques y font de fréquentes et assez claires allusions. Ps. XI, 7; LXV, 10; LXVII, 31; Prov., XVII, 3; XXVII, 21; Ezech., XXII, 20-22; Zach., XIII, 9; Mal., III, 3.

L'idolâtrie a naturellement mis l'argent à contribution aussi bien que l'or. La Bible mentionne, à ce point de vue, les idoles chananéennes, Deut., VII, 25; l'idole d'argent du prêtre Michas, l'éphraïmite, Jud., XVII, 3, 4; les dieux d'argent des Assyriens et des autres peuples idolâtres, Is., II, 20; XXXI, 7; XLVI, 6; Ose., VIII, 4; Baruch, VI, 3; Dan., V, 4, 23; II Mach., II, 2. Dans le Nouveau Testament, il n'est question que des édicules d'argent fabriqués en l'honneur de Diane par les orfèvres d'Éphèse. Act., XIX, 24.

Dans la statue du songe de Nabuchodonosor, l'argent est le symbole du royaume des Perses et des Mèdes. Dan., II, 32, 39, 45. Saint Paul en fait un des symboles des bonnes œuvres. I Cor., III, 12. H. LESÊTRE.

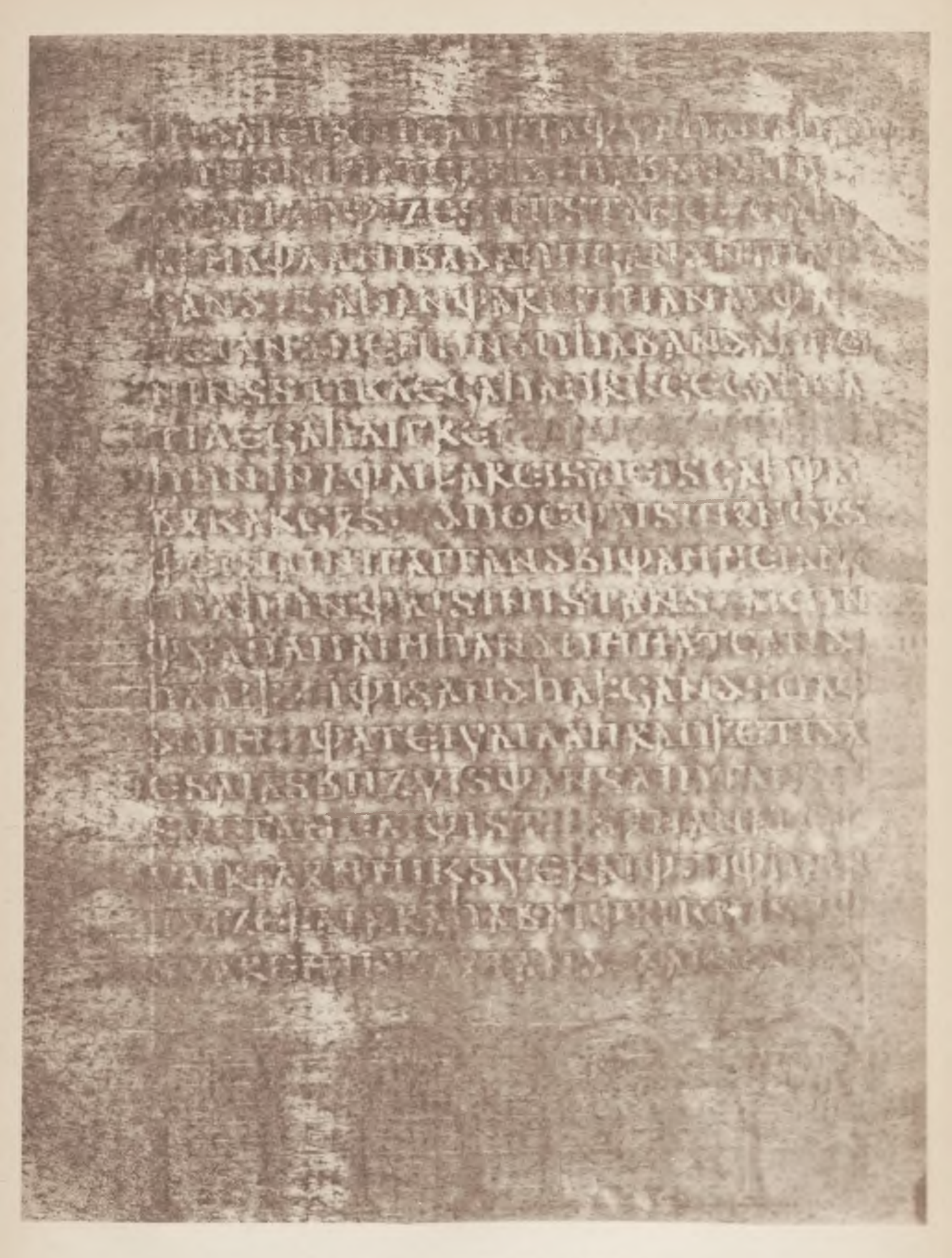
2. **ARGENT** (*Monnaie d'*). Voir MONNAIE.

ARGENTEUS (CODEX). Le beau manuscrit désigné sous le nom de *Codex Argenteus* est le plus important des restes manuscrits de la Bible gothique du IVe siècle. Son nom d'*Argenteus* lui vient, soit de ce que sa reliure du XVIIe siècle est d'argent massif, soit de ce qu'il est écrit en lettres d'argent, ce qui d'ailleurs lui est une particularité commune avec nombre de manuscrits bibliques, tant grecs que latins. Il est aujourd'hui la propriété de la bibliothèque de l'Université d'Upsal, en Suède. On croyait, au XVe siècle, que lors de l'invasion des Barbares les Goths avaient emporté en Suède et en Danemark une partie des richesses, et en particulier des manuscrits, qu'ils avaient trouvés en Italie; mais l'arrivée du *Codex Argenteus* en Suède ne remonte pas si loin. Elle ne remonte même pas à l'époque où Gustave-Adolphe vainqueur envoyait en Suède, comme butin de guerre, les belles bibliothèques que les Jésuites avaient formées à Riga, à Brunsberg, à Oppenheim. Voir Graux et Martin, *Notices sommaires des manuscrits grecs de Suède,* Paris, 1889, p. 12. C'est seulement le 19 janvier 1669 que fut donné à la bibliothèque de l'Université d'Upsal, en même temps qu'un magnifique lot de manuscrits relatifs aux antiquités scandinaves, le *Codex Argenteus.* Le donateur était le chancelier Magnus Gabriel de la Gardie, lequel avait formé jusqu'à trois bibliothèques : l'une à Stockholm, l'autre à Lecko, la troisième à Wenegarn; c'était un collectionneur de manuscrits, comme l'était sa souveraine la reine Christine.

Où Magnus de la Gardie avait-il acquis le *Codex Argenteus ?* Il semble établi que notre manuscrit avait été au préalable, vers 1655, entre les mains d'Isaac Vossius, le bibliothécaire de la reine Christine : c'est ce dont témoigne Fr. Junius, le premier éditeur de ce manuscrit, en 1665. A la fin du XVIe siècle, il appartenait à la bibliothèque du monastère de Werden, près de Dusseldorf, où Antonio Morilloni le vit et transcrivit le texte gothique de l'oraison dominicale, qu'imprima Becanus, en 1569, dans ses *Origines Antverpianæ.* Le manuscrit avait quitté Werden avant le commencement du XVIIe siècle, car Strenius (Richard Strein von Schwarzenau), mort en 1601, signale sa présence à Prague, si tant est que le manuscrit de Werden soit le même que celui de Prague. On veut, en outre, qu'il ait été pris à Prague par les Suédois, en 1648, et donné par le maréchal Konigsmark à la reine Christine. Mais, à notre connaissance, on n'explique ni comment il serait venu de Werden à Prague, ni surtout comment la reine Christine, devenue propriétaire du précieux manuscrit, s'en serait ensuite dépossédée, pareilles libéralités ayant été peu familières à la royale collectionneuse.

Le manuscrit a contenu à l'origine les quatre Évangiles dans l'ordre Mathieu-Jean-Luc-Marc; mais il avait perdu plus de cent de ses feuillets, avant de venir entre les mains de Vossius. Voir A. Scott, *Ulfilas Apostle of the Goths,* Cambridge, 1885, p. 126. Il compte aujourd'hui, non point 177, mais 187 feuillets, partagés en quaternions ou cahiers de huit feuillets. Le parchemin est teint en pourpre, l'encre est d'argent, et, comme dans la plupart des manuscrits pourpres à lettres d'argent, les premiers mots de chaque section ainsi que les premières lignes des Évangiles sont écrits en lettres d'or. Les initiales sont sans ornement. Aucune décoration, sinon les arceaux tracés à l'encre d'argent qui encadrent les canons de concordance. Point de contractions, sauf celles des noms de Dieu, Seigneur, Jésus, Christ, à leurs différents cas. On sait que l'alphabet gothique d'Ulfilas est emprunté dans ses éléments essentiels à l'alphabet grec; les caractères du *Codex Argenteus* sont de belle onciale grecque du VIe siècle.

L'importance du *Codex Argenteus* tient à ce qu'il nous donne la plus grande partie de ce qui nous reste de la version gothique de la Bible par Ulfilas; les autres manuscrits que nous en avons ne contiennent, en dehors des Épitres, que des fragments peu étendus des Évangiles.



CODEX ARGENTEUS D'UPSAL.

Le texte du *Codex Argenteus* a été publié à maintes reprises : en 1665 par Junius, en 1671 par Stiernhielm, en 1750 par Lye, en 1763 par Ihre, en 1805 par Zahn, en 1843 par Gobelentz et Loebe, en 1854-1857 par Uppström. On pourra consulter l'édition donnée par Ernest Bernhardt, *Vulfila oder die gotische Bibel*, Halle, 1875. Le facsimilé que nous publions (fig. 252) est emprunté au recueil de la *Palæographical Society*, de Londres, t. I, p. 118. Il contient le texte de saint Marc, VII, 3-7. Voir Moritz Heyne, *Ulfilas, Text, Grammatik und Wörterbuch*, 3e édit., Paderborn, 1878. P. BATIFFOL.

ARGILE. Hébreu : *ḥômér,* « ce qui est rouge, » nom donné à l'argile à cause de sa couleur; *ṭîṭ,* mot primitif. Ces deux premiers noms sont les plus habituels. Ils sont employés le premier dix-sept fois et le second onze fois. Comme *ḥômér* vient de la même racine que *ḥêmâr,* qui signifie « bitume », les traducteurs ont quelquefois confondu l'un avec l'autre. On trouve encore, dans le sens d'argile, *'âfâr,* « terre desséchée, poussière, » Gen., II, 7; Lev., XIV, 42, et *yâvên,* « ce qui est trouble. » Ps. XXXIX, 3; LXVIII, 3. Septante : πηλός, traduisant d'ordinaire les deux premiers noms hébreux, ἰλύς, et une fois ἁπαλὴ γῆ, « terre molle ». Sap., XV, 7. Chaldéen : *ṭîn,* Dan., II, 41, 43. Vulgate : *lutum, limus, cœnum.*

L'argile est un silicate d'alumine hydraté, souvent mélangé de poussières de quartz et de mica, et renfermant parfois des éléments calcaires, des matières charbonneuses, ou de l'oxyde de fer qui la colore en jaune ou en rouge. L'argile prend différents noms, suivant l'état dans lequel elle se présente ou les usages auxquels elle peut servir. La *marne* est l'argile calcarifère; le *limon* est l'argile mélangée de particules quartzeuses extrêmement ténues et d'oxyde de fer. L'argile s'appelle *schiste* quand elle est compacte et stratifiée; *jaspe,* quand elle est très dure, très siliceuse et formée de couches diversement colorées. L'argile commune ou *terre glaise* est employée par les potiers et les sculpteurs, l'argile smectique ou *terre à foulon* sert à dégraisser les étoffes. Cf. A. de Lapparent, *Traité de géologie,* 2e édit., in-8°, Paris, 1885, p. 683. Les terrains sédimentaires de la Palestine appartiennent au néocomien, qui occupe la base des assises infracrétacées, et sont recouverts çà et là de couches appartenant aux dépôts postérieurs, jusqu'au turonien, qui est la seconde assise du terrain crétacé. Cf. L. Lartet, *Exploration géologique de la mer Morte, de la Palestine et de l'Idumée,* Paris, in-f° (1876), p. 58 et suiv. La présence de l'argile est assez fréquente dans ces différentes couches, et les Israélites ont pu l'utiliser partout où elle affleurait. Il y avait des potiers à Netaïm et à Gedera, I Par., IV, 23 (texte hébreu), et dans la vallée de Ben-Hinnom, au sud de Jérusalem, Jer., XVIII, 2; Matth., XXVII, 7. Près de la ville était un champ où les foulons trouvaient vraisemblablement l'argile smectique. IV Reg., XVIII, 17; Is., VII, 3.

La Bible fait allusion aux différents usages de l'argile. On l'employait pour faire des briques, à Babel, Gen., XI, 3; en Égypte, Exod., I, 14; Judith, V, 10, et en Palestine, Nah., III, 14, et on y imprimait, avant la cuisson, l'empreinte qu'on voulait. Job, XXXVIII, 14. Elle servait aux potiers. Sap., XV, 7, 8; Eccli., XXXIII, 13; XXXVIII, 33; Is., XXIX, 16; XLI, 25; XLV, 9; Jer., XVIII, 4, 6; Rom., IX, 21. C'est en argile mélangée de paille que l'on construisait ces murailles des maisons communes, si facilement percées par les voleurs. Lev., XIV, 42; Job, IV, 19; Ezech., XIII, 10; Job, XXIV, 16; Matth., XXIV, 43. Mais le plus noble emploi de l'argile remontait au paradis terrestre, quand Dieu avait formé le corps d'Adam. Gen., II, 7; Job, X, 9; XXXIII, 6; Is., LXIV, 8; Tob., VIII, 8. Notre-Seigneur en délaya pour oindre les yeux de l'aveugle. Joa., IX, 6.

L'argile, à l'état de vase, Jer., XXXVIII, 6; Hab., III, 15, de boue, de mélange sordide et glissant, est prise comme un symbole de misère profonde, Ps. XXXIX, 3; LXVIII, 3, 15; d'oppression et de malédiction, II Reg., XXII, 43; Job, XIII, 12; Ps. XVII, 43; XXXIV, 6; Dan., II, 41; Jer., XXIII, 12; XXXVIII, 22; de chose vile, sans prix, bonne à fouler aux pieds, Job, XXVII, 16; XXX, 19; XLI, 21; Sap., VII, 9; XV, 10; Is., X, 6; LVII, 20; Mich., VII, 10; Zach., IX, 3; X, 5. Cuite et à l'état de tesson, elle est l'image de la souffrance et de la désolation suprême. Ps. XXI, 16. H. LESÊTRE.

ARGOB, hébreu : *'Argôb,* « pierreux ; » Septante : Ἀργόβ. Nom d'homme et de pays.

1. **ARGOB,** personnage de la cour de Phacéia, roi d'Israël, et qui mourut avec ce prince, de la main de Phacée, à Samarie, dans la citadelle royale. IV Reg., XV, 25. Au lieu de *juxta Argob et juxta Arie,* que porte la Vulgate, on lit en hébreu : *'ét 'Argôb ve'et hâ'Aryêh,* « avec Argob et Ariéh, » ce que les Septante ont bien traduit par μετὰ τοῦ Ἀργὸβ καὶ μετὰ τοῦ Ἀρία. Ceci montre que les deux officiers, loin d'être les complices de Phacée, furent ses victimes. C'étaient probablement des commandants de la garde royale, ou tout au moins des employés du palais, des fonctionnaires importants, qui périrent en voulant défendre leur maître, ou que le conspirateur fit mourir parce qu'il redoutait leur influence. A. LEGENDRE.

2. **ARGOB** (hébreu : *'Argôb;* une fois, Deut., III, 13, avec l'article défini, *hâ'argôb*), contrée située à l'est du Jourdain, dans le royaume de Basan, et renfermant soixante villes fortes, « munies de murs très hauts, de portes et de traverses. » Deut., III, 4, 5. Échue à la demi-tribu de Manassé, elle devint la possession de Jaïr, qui donna son nom aux soixante places fortifiées en les appelant *Havoth Jair,* c'est-à-dire villes de Jaïr. Deut., III, 13-14. Plus tard, sous Salomon, elle forma une des circonscriptions territoriales soumises aux receveurs généraux qui étaient chargés de lever les impôts en nature. III Reg., IV, 13. Elle n'est nommée que quatre fois dans l'Écriture. Sa situation précise n'est pas facile à déterminer.

I. *Nom et situation.* — Argob vient de *Regôb* avec *aleph* prosthétique, et, se rattachant ainsi à la racine inusitée *râgab,* signifie « monceau de pierres »; c'est un mot voisin de *régéb,* « motte de terre, » employé dans Job, XXI, 33; XXXVIII, 38. La version samaritaine le rend par *Rigôbaah.* Mais les targumistes, Onkélos et Jonathan, voulant reproduire le sens étymologique, nous donnent, le premier, *Trachona;* le second, *Targona* et *Tarcona,* du grec τραχών, « lieu rude, » pays pierreux, raboteux, d'où est venu le nom de *Trachonitide,* province transjordanique. C'est pour cela qu'un certain nombre d'auteurs ont identifié Argob avec cette ancienne province, le pays actuel du *Ledjah,* dont la nature, du reste, comme nous le verrons, répond exactement à l'idée exprimée par l'hébreu et le grec. Ainsi pensent, après J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. II, p. 271; Grove dans Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 104-105, et les auteurs de la nouvelle carte anglaise, feuilles 7 et 8. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 14. Le mot *ḥébél,* qui précède toujours Argob, ajoute même, d'après Porter, une forte présomption en faveur de cette identification. En effet, *ḥébél,* σχοίνισμα, περίμετρον, *funiculus,* signifie littéralement « corde à mesurer », et il indiquerait ainsi avec une remarquable exactitude le cercle de rochers qui forme les contours du Ledjah et lui donne un aspect si singulier au milieu des plaines environnantes. J. L. Porter, *The giant Cities of Bashan,* Londres, 1872, p. 24. C'est, croyons-nous, trop presser le sens du mot, dont la signification dérivée, « champ héréditaire, morceau de terre, » ou, comme traduit la Vulgate, « région, » trouve ici aussi bien qu'ailleurs son application.

D'autres exégètes assimilent Argob à Basan. Ce nom,

d'après Keil, donné d'abord à la partie nord-est de Basan, le Ledjah actuel, ou plutôt à la grande région volcanique dont le point central forme le *Safa*, aurait été plus tard transporté à tout le pays du Hauran (c'est-à-dire de Basan), parce que non seulement le Djébel Hauran est de nature volcanique, mais encore le terrain de la plaine est en général composé d'un humus rouge-brun, qui est comme une efflorescence des roches éruptives, et le Ledjah lui-même n'est qu'un écoulement des cratères adjacents. Par sa formation basaltique, l'Auranitide se distingue ainsi du Belka, du Djébel Adjloun et du Djaulan, où dominent le calcaire et la craie. Cf. C. F. Keil, *Die Bücher Mose's*, Leipzig, 1870, t. II, p. 423. De même pour H. Guthe, Argob est identique au royaume de Basan, puisque, dans deux passages différents, Deut., III, 14, et Jos., XII, 4, 5, nous trouvons la même délimitation pour les deux pays. Seulement Argob, en tant que « district des places fortes », serait le siège particulier de l'empire sur tout le territoire de Basan, et, comme il est limité par les contrées de Gessur et de Maacha, il faut le chercher à l'est du Djaulan actuel. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1889, t, XII, p. 237-238.

Eusèbe et saint Jérôme, parlant d'« Argob, région d'Og, roi de Basan, sur le Jourdain », mentionnent un bourg appelé 'Εργά ou *Arga*, situé « dans les environs de Gérasa, ville d'Arabie, dont il était distant de quinze milles ». Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 216; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 867. Pour Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 958, 'Εργά, qu'il faut peut-être lire 'Εργαβᾶ, est la *Ragab* du Talmud, Mischna, *Menachoth*, VIII, 3, renommée pour son huile; la 'Ραγαβᾶ de Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 5, forteresse située au delà du Jourdain, dans la contrée des Géraséniens; et il voit dans ce nom un vestige de celui d'Argob. On trouve encore aujourd'hui, à l'est du lac de Tibériade, au point de jonction du *Nahr er-Rukkâd* et du *Schériat el-Menâdiréh* (Yarmouk ou Hiéromax), une localité nommée *Khirbet 'Arqûb er-Rahouah*. G. Schumacher croit que « c'est là le site de l'ancien *Argob* de la Bible, plutôt que dans la Trachonitide ou Ledjah ». *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 45. Ce sentiment nous paraît peu acceptable. A la rigueur, 'Arqûb pourrait rappeler le district dont nous parlons, comme, pour quelques auteurs, la ville de *Bataniyéh*, à l'est du Hauran, rappelle l'ancienne *Batanée*; mais, outre que le nom lui-même, avec *aïn* initial et *qof* médial, s'éloigne de l'*Argob* primitif avec *aleph* et *ghimel*, on le retrouve dans plusieurs autres endroits de la Palestine, tant à l'ouest qu'à l'est du Jourdain. Il y a même aux environs de Jérusalem un district qui porte le nom d'*'Arkûb*.

En somme, nous croyons que le territoire d'Argob ne doit pas être restreint au seul Ledjah, dont certains parages sont presque inhabitables; et que, d'un autre côté, sans avoir toute l'étendue du royaume de Basan, il en devait comprendre une bonne partie. Limité à l'ouest par les pays de Gessur et de Maacha, Deut., III, 14, c'est-à-dire, d'après plusieurs auteurs, certaines contrées du Djaulan et celles qui s'étendent au sud et au pied de l'Hermon, il devait renfermer le Ledjah et la grande plaine qui, du Djébel Hauran, s'en va vers la Gaulanitide. Pour les villes qui en faisaient la force, voir HAVOTH JAÏR.

II. *Description.* — Le Ledjah est un grand plateau d'une forme ovale irrégulière, s'étendant sur une longueur de trente à quarante kilomètres au nord-ouest du Djébel Hauran, dans la direction de Damas. Compris entre l'ouadi Lououa à l'est, l'ouadi el-Haram à l'ouest et l'ouadi Kanaouât au sud, il présente, principalement à son bord occidental, de profondes échancrures qui forment comme des baies et des promontoires. (Voir la carte, fig. 253.) La surface générale, élevée de huit à dix mètres au-dessus des plaines environnantes, n'est qu'une coulée de lave vomie par la montagne volcanique. « Les caractères physiques du Ledjah, dit Porter, présentent les plus singuliers phénomènes que j'aie jamais vus, et il n'y en a pas, autant que je puis savoir, de semblables au monde, à l'exception du Safa. Le pays est composé de roches basaltiques noires, qui semblent être, par d'innombrables pores, sorties de la terre, aux temps passés, à l'état liquide, et avoir coulé de tous côtés jusqu'à ce que la plaine ait été entièrement couverte. Avant de se refroidir, la surface fut agitée par quelque terrible tempête; et plus tard elle fut déchirée par des vibrations et convulsions intérieures. Les cratères d'où fut projetée la masse liquide sont encore visibles. » Porter, *Five years in Damascus*, Londres, 1855, t. II, p. 241.

Vue même d'une petite distance, la surface du Ledjah



253. — Carte du pays d'Argob.

paraît aussi plate que la mer; mais la croûte de laves, épaisse de deux cents mètres en moyenne, est sillonnée d'innombrables crevasses plus ou moins profondes, qui se coupent dans toutes les directions et forment un inextricable labyrinthe de ravins et de précipices. De nombreuses boursouflures formées par la matière en ébullition, de larges fosses naturelles et une multitude de cavernes achèvent de faire de cette région un pays à peu près impraticable, surtout pour des étrangers. Aussi, à toutes les époques, les populations poursuivies ou persécutées ont-elles cherché un asile dans ce canton, qui a pris de là son nom de *Ledjah*, c'est-à-dire, en arabe, « refuge. » En raison de ces nombreuses cavernes qui à chaque pas recèlent un danger pour l'assaillant, de ce terrain anguleux qui rend la marche difficile, de ces murs ou enceintes de pierres qui autrefois abritaient les plantations et maintenant forment une série de remparts, le Ledjah a une importance stratégique que fait bien ressortir J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 29.

Il y a dans le pourtour occidental de cette contrée environ huit villes et vingt-cinq bourgs, et dans l'intérieur quatre villes et quatorze bourgs qui ont encore de hautes murailles composées de fortes pierres de taille. Quelques-unes de ces villes ont une étendue considérable,

et la beauté de leurs monuments d'architecture témoigne de leur importance et de leur richesse primitives. Il suffit de nommer El-Musmiyéh, Burâk, Nedjrân, Ezra.

Au sud et au sud-ouest du Ledjah s'étend une immense plaine formée d'une terre volcanique de couleur rougeâtre, au-dessus de laquelle s'élèvent des affleurements de basalte; elle porte le nom d'*En-Nouqrat el-Haurân*, « la pente du Hauran. » Très riche et très fertile, quelquefois légèrement ondulée, quelquefois absolument plate, elle renferme çà et là des monticules de forme arrondie, que l'on aperçoit à de grandes distances. Elle est couverte dans toutes les directions de villes construites en basalte noir, dont quelques-unes ne sont plus que des monceaux de débris; d'autres sont dans un état de conservation presque parfaite. Leurs rues et leurs murs sont bien conservés, et, chose plus étonnante, les portes en pierre tiennent encore sur leurs gonds. Malgré des remaniements postérieurs, quelques-unes des constructions, de l'avis des voyageurs, remontent à une haute antiquité et doivent leur origine à une nation puissante, à un peuple d'une force et d'une taille supérieures à celles d'aujourd'hui. Pour plus de détails, voir AMORRHÉENS, col. 508, et AURANITIDE. Outre les ouvrages cités dans cet article, on peut consulter aussi, sur les pays que nous venons de décrire : J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 51 et suiv., 211 et suiv.; U. J. Seetzen. *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., Berlin, 1854, t. I, p. 34-134; E. G. Rey, *Voyage dans le Haouran*, Paris. 1860, avec un atlas in-fol. A. LEGENDRE.

ARIARATHE (Ἀριαραθης), nom porté par un grand nombre de rois de Cappadoce. Les Romains, du temps du gouvernement de Simon Machabée, écrivirent en faveur des Juifs à un prince de ce nom, Ariarathe V Eusèbe Philopator, qui régna de 163 à 130 avant J.-C.



254. — Monnaie d'Ariarathe V.

Tête d'Ariarathe V, jeune, diadémée, à droite. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΙΑΡΑΘΟΥ ΕΥΣΕΒΟΥΣ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ. Dans le champ, Σ, an 3.

I Mach., XV, 22. Avant son avènement au trône, il s'appelait Mithridate. Diodore, XXXI, 19, 7, édit. Didot, t. II, p. 503. Il avait été élevé à Rome, Tite Live, XLII, 19, et fut toute sa vie l'instrument docile des Romains. Dès le début de son règne, il s'était attiré l'inimitié de Démétrius Ier Soter, roi de Syrie, dont il avait refusé d'épouser la sœur. Démétrius appuya les prétentions d'Oropherne, qui s'empara du trône de Cappadoce, en 158. Ariarathe fut obligé de se réfugier à Rome, mais bientôt il fut rétabli sur le trône avec l'aide des Romains et d'Attale II, roi de Pergame, son beau-frère. Polybe, III, 5; XXXII, 20; Appien, *Syr.*, 47; Justin, XXXV, 1. Peut-être, toutefois, fut-il obligé de partager le trône avec Oropherne. Appien, *Syr.*, 47. Ariarathe V fut le plus grand roi de Cappadoce et celui qui fit faire le plus de progrès à la civilisation hellénique dans ce pays. Il intervint dans les affaires de tous les pays voisins, et mourut après un règne de 33 ans, en combattant pour les Romains dans la guerre d'Aristonique. Ariarathe dut accueillir favorablement la lettre de Lucius en faveur des Juifs. — Voir Théodore Reinach, *Trois royaumes d'Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1888, p. 15 et 37. E. BEURLIER.

1. **ARIAS MONTANO** Benito, orientaliste espagnol, né, en 1527, dans le diocèse de Badajoz, à Frejenal de la Sierra, c'est-à-dire de la montagne, d'où son surnom de Montano ou Montanus, mort à Séville le 6 juillet 1598, l'un des hommes les plus éminents de l'Espagne au XVIe siècle. Après avoir fréquenté les écoles de Séville et étudié la théologie et les langues orientales à Alcala, il voyagea dans diverses contrées de l'Europe, en s'appliquant aux langues vivantes. Ensuite il entra dans l'ordre de Saint-Jacques en qualité de clerc; en 1562, Martin Perez d'Aiala, évêque de Ségovie, se fit accompagner par lui au concile de Trente, et Arias s'acquit une grande réputation au sein de cette assemblée. Philippe II le tira de son ermitage d'Aracena, où il s'était fixé au retour de Trente, pour le charger de l'édition d'une nouvelle Bible polyglotte. Montanus eut pour collaborateurs dans cette entreprise des hommes de haut mérite, tels qu'André Maes, François Lucas de Bruges, docteur de Louvain, Lefèvre de la Boderie et son frère Nicolas, Fr. Rapheling, gendre de Plantin, Guill. Canter. L'ouvrage entier fut imprimé en trois ans (1569-1572), chez Christophe Plantin, à Anvers, et parut en huit volumes in-folio, sous le titre de *Biblia sacra hebraice, chaldaice, græce et latine, Philippi II regis catholici pietate et studio ad sacrosanctæ Ecclesiæ usum.* Cette Polyglotte, bien supérieure à celle d'Alcala par le nombre de ses versions, et surtout à cause de la richesse de son *Apparatus biblicus*, est plus ordinairement connue sous le nom de *Bible royale*, ou *Polyglotte d'Anvers*. Elle renferme, outre ce qui se trouve dans la Bible d'Alcala, des paraphrases chaldaïques, une version syriaque du Nouveau Testament en caractères syriaques et hébraïques, accompagnée d'une traduction latine. Outre la direction générale des travaux, Montanus a contribué pour une large part à cette œuvre. Il a corrigé la version latine de l'Ancien Testament donnée par Sante Pagnini, et son interprétation latine du texte grec du Nouveau Testament a été souvent reproduite par les éditeurs qui vinrent plus tard. Il a composé encore plusieurs dissertations sur les antiquités hébraïques. Ce bel ouvrage fit honneur à Arias, mais lui suscita un ennemi dans la personne de Léon de Castro, professeur de langues orientales à Salamanque. Castro dénonça Arias d'abord à l'Inquisition de Rome, puis à celle d'Espagne, pour avoir altéré le texte de la Bible, et confirmé les Juifs dans leur croyance par ses paraphrases chaldaïques. Arias dut faire plusieurs voyages à Rome pour se justifier. Il fut absous en 1580, et c'est alors que Philippe II lui offrit un évêché comme récompense de ses travaux; mais la modestie de ce savant se contenta d'une pension et d'une place de chapelain royal. Il s'était fixé de nouveau dans sa solitude d'Aracena; Philippe II l'en tira une seconde fois pour lui confier la bibliothèque de l'Escurial, récemment construit, et le soin d'enseigner les langues orientales aux Hiéronymites de ce monastère. Arias Montanus mourut à Séville, dans la maison des chevaliers de Saint-Jacques, en 1598. Les contemporains et les écrivains postérieurs s'accordent à louer la science et les vastes connaissances de cet homme vraiment éminent. Ses ouvrages roulent presque tous sur l'Écriture Sainte. Sa traduction latine de la Bible, qui forme le t. VII de la Polyglotte, a été tirée à part et plusieurs fois réimprimée. Elle a pour titre : *Hebraicorum Bibliorum Veteris Testamenti latina interpretatio, opera olim Xantis Pagnini Lucensis : nunc vero Benedicti Ariæ Montani*, etc., *ad hebraicam dictionem diligentissime expensa; Novum Testamentum græce cum Vulgata interpretatione latina græci contextus lineis inserta : quæ quidem interpretatio, cum a græcarum dictionum proprietate discedit, sensum, videlicet magis quam verba exprimens, in margine libri est collocata, atque alia B. Ariæ Montani hispalensis opera e verbo reddita ac diverso generum charactere distincta*; 2 tomes en 1 in-f°, Anvers, 1572. Onze ans plus tard, Plantin en publia une nouvelle édition avec les livres deutérocanoniques : *Biblia hebraica.*

Eorumdem latina interpretatio Xantis Pagnini, recenter B. Ariæ Montani et quorumdam aliorum collato studio, ad hebraicam dictionem diligentissime expensa. Accesserunt et huic editioni libri græce scripti, qui vocantur apocryphi, cum interlineari interpretatione latina ex Bibliis Complutensibus petita, in-f°, Anvers, 1583. La traduction de l'Ancien Testament, d'une littéralité absolue, n'est pas toujours exacte, mais elle est très commode pour ceux qui sont peu familiarisés avec l'hébreu, parce qu'elle donne au-dessus de chaque mot hébreu sa signification en latin et qu'elle indique en marge les racines, aussi a-t-elle été très répandue. Pierre de la Rovière la réimprima in-f°, à Genève, sous la date de 1609 et 1619. Une autre édition in-f° fut publiée à Leipzig en 1657 avec une préface des théologiens de cette ville. Il existe aussi une édition de Rapheling en 9 in-8°, Liège, 1599 ou 1610-1613.

Arias Montano a laissé aussi toute une série de commentaires, imprimés pour la plupart chez Plantin, à Anvers. Les principaux sont : *Commentaria in XII prophetas*, in-8°, Anvers, 1571 ; in-4°, 1582; *Elucidationes in quatuor Evangelia*, in-4°, Anvers, 1575; *Elucidationes in Acta Apostolorum*, dans le même volume; *De varia republica sive commentarius in librum Judicum*, in-4°, Anvers, 1592; *De optimo imperio sive in librum Josue commentarius*, in-4°, Anvers, 1583; *Antiquitatum judaicarum libri IX*, in-4°, Liège, 1593; *Commentarius in Esaie prophetæ sermones*, in-4°, Anvers, 1599; *Commentaria in XXX priores Davidis psalmos*, in-4°, Anvers, 1605. Plusieurs de ses commentaires ont été mis à l'index. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, t. II, ch. X, a jugé sévèrement ses traductions de l'Écriture, auxquelles on peut reprocher, en effet, une littéralité excessive. Ses explications du texte sacré ne sont pas non plus toujours heureuses, mais on ne peut lui contester un grand savoir, et il est certain qu'il a contribué efficacement au progrès des études orientales. Voir Chr. Saxe, *Onomasticon literar.*, part. III, p. 440; Ellies Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques*, XVIe siècle, t. V, p. 560-564 ; Rich. Simon, *Critique de la Biblioth. de Du Pin*, 1730, t. II, p. 213 ; Mohnike, dans l'*Allgemeine Encyklopädie*, 1820, t. V, p. 233-237; T. G. Carvajal, *Elogio histórico del D. B. Arias Montano*, dans les *Memorias de la real Academia de la Historia*, Madrid, 1832, t. VII, p. 1-199; Chapel Gorris, *Vie d'Arias Montano*, Bruxelles, 1842, in-8° ; C. Ruelens et A. de Backer, *Annales Plantiniennes*, Paris, 1866, p. 128, 108, 157, 253.

L. GUILLEREAU.

2. **ARIAS** (Pedro de), commentateur espagnol, prit l'habit religieux dans l'ordre de Saint-Augustin, au couvent de Saint-Sébastien d'Urrea, et fut professeur d'Écriture Sainte à l'université de Huesca, vers 1599. Il mourut au couvent de Notre-Dame del Socorro de Valence, en 1617. On a de lui : *Exposición sobre el Cántico y Oración del Profeta Abacuc, en lengua castellana, dedicada á la Serenísima Emperatriz Doña Maria de Austria.* Cet ouvrage se conservait en manuscrit au couvent de San Felipe el Real de Madrid.

B. MORAL.

ARIBON, commentateur allemand, mort le 13 avril 1031. D'abord archichapelain de l'empereur d'Allemagne Henri II, vers 1020 ou 1021, il fut élu archevêque de Mayence, et en 1024 il couronna l'empereur Conrad II. Il présida le concile de Mayence (1023) et ceux de Séligenstadt (1024 et 1026), et fut un des grands zélateurs de la discipline ecclésiastique à cette époque. Entre autres ouvrages, il a composé un *Commentarius in XV psalmos graduum*, qu'il dédia à Bernon, abbé de Reichenau. Le Commentaire ne paraît pas avoir été imprimé. Voir Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ Latinitatis*, édit. de 1858, t. I, p. 126 ; U. Chevalier : *Répertoire des sciences historiques du moyen-âge*, in-4°, Paris, 1877-1883, t. I, p. 162.

L. GUILLEREAU.

ARIDAI (hébreu : *'Arîdâï*; Septante : Ἀρσαῖος), neuvième fils d'Aman, pendu avec son père et ses frères. Esth., IX, 9.

ARIDATHA (hébreu : *'Arîdâtâ'*; Septante : Σαρβαχά), sixième fils d'Aman. Esth., IX, 8.

ARIÉ (hébreu : *Hâ'aryêh*, « le lion ; » Septante : Ἀρία), officier du roi d'Israël Phacéia, tué avec Argob, près de son maître, dans la conspiration de Phacée, fils de Romélie. IV Reg., XV, 25. Voir ARGOB 1.

ARIEL, hébreu : *'Ărî'êl*, « lion de Dieu, » c'est-à-dire héros; Septante : Ἀριήλ. Nom d'homme, nom commun et nom symbolique.

1. **ARIEL**, fils de Gad. Num., XXVI, 17. Il est appelé Aréli dans la Genèse, XLVI, 16. Voir ARÉLI.

2. **ARIEL**, nom propre ou nom symbolique donné à de vaillants hommes de Moab. Le nom se décompose en *'ărî*, « lion, » et *'êl*, « Dieu. » Le lion désigne métaphoriquement un héros, un puissant guerrier, et l'expression « lion de Dieu », analogue à d'autres bien connues, « cèdres de Dieu, montagnes de Dieu, etc., » s'emploie comme superlatif pour marquer des héros extraordinaires. En arabe et en persan, un « lion de Dieu » est aussi un héros. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 147. — Il est raconté de Banaïas, l'un des compagnons d'armes de David, qu'il « frappa les deux Ariels de Moab ». I Par., XI, 22; II Reg., XXIII, 20. — 1° Dans les Paralipomènes, les Septante et la Vulgate traduisent : « les deux Ariel de Moab. » — 2° Dans le passage des Rois, les Septante traduisent : « les deux fils d'Ariel de Moab, » et la Vulgate : « les deux lions de Moab. » — Quelques commentateurs suivent les Septante, et traduisent les deux passages : « il frappa les deux fils d'Ariel de Moab, » ou « les deux Ariel de Moab ». Il est difficile de savoir si Ariel est ici un nom propre ou un terme métaphorique.

H. LESÊTRE.

3. **ARIEL**, un des chefs qu'Esdras envoya d'Ahara à Asphia, afin d'engager des lévites et des Nathinéens à le suivre de Babylone à Jérusalem, pour le service du temple. I Esdr., VIII, 16.

4. **ARIEL** ou **AREL**, héros. — Isaïe se sert dans ce dernier sens du mot *'ĕr'êl*, qui paraît n'être qu'une contraction de *'ărî'êl* : « Voici que leurs héros (*'ér'êlâm*, Vulgate : *videntes*) crieront dehors. » Is., XXXIII, 7. L'*ariel* serait donc un *gébér*, un homme de grand courage et de grande force musculaire, un de ces géants qui, comme le Goliath philistin, faisaient merveille dans les combats corps à corps, et au besoin défiaient orgueilleusement les adversaires à venir se mesurer avec eux. Dans la suite du verset d'Isaïe, il y a que « les messagers (*măl'akê*) de la paix pleureront amèrement ». Comme *măl'akê* veut aussi dire « anges », la tradition rabbinique a pris le mot parallèle de la première partie du verset, pour en faire le nom de la troisième des dix espèces d'anges qu'elle reconnaît, les *'ar'êlîm*, les « puissants ». Moses Maimonide, *Des fondements de la loi*, II ; Petau, *De Angelis*, II, 1, 14. Par la suite, on a fait d'Ariel le nom d'un mauvais ange. La Vulgate a traduit « voyant », comme Aquila, Symmaque, Théodotion, le Targum et la version syriaque, parce que ces traducteurs ont considéré *'ér'êl* comme une contraction de *'érâ'éh lâm*, « je serai vu, je me manifesterai à eux. »

H. LESÊTRE.

5. **ARIEL**, nom symbolique de Jérusalem. — Le mot *'ărî'êl* est encore employé par Isaïe, dans sa prophétie contre Jérusalem : « Malheur ! Ariel, Ariel, ville qu'habita David ! Qu'on ajoute une année à une année, que le cycle des fêtes se complète, et je ferai tomber la détresse sur Ariel :

elle sera triste et désolée, et elle sera pour moi comme Ariel. » xxix, 1, 2. Ariel désigne ici Jérusalem, ainsi qu'au ℣. 7, tous en conviennent. Mais faut-il entendre le mot dans le sens d'« autel de Dieu » (voir Ariel 6), comme l'ont fait les anciens commentateurs juifs et d'autres à leur suite, ou dans le sens de « lion de Dieu », comme le font d'autres interprètes ? Il est certain qu'au début de l'oracle le sens de « lion de Dieu » est appelé par le contexte. Jérusalem est pour le prophète, non « l'autel de Dieu », mais la « ville qu'habita David ». Or David était alors le plus illustre descendant de celui dont il avait été dit : « Juda est le petit du lion; il s'est courbé, il s'est couché comme un lion et comme une lionne : qui le fera lever ? » Gen., xlix, 9. La cité de David peut donc à bon droit être appelée Ariel, la ville du lion de Dieu. A la fin de l'oracle, Ariel est en antithèse évidente avec l'Ariel du commencement. Jérusalem dévastée et châtiée sera pour Dieu « comme Ariel », nécessairement comme un Ariel différent de l'Ariel, cité de David et « lion de Dieu ». Quel sera cet autre Ariel? Le prophète l'indique au ℣. 6 du même chapitre : « Le Seigneur des armées la châtiera par le tonnerre et le tremblement de terre, par la grande voix de l'ouragan et de la tempête et par la flamme du feu dévorant. » Il s'agit donc à présent d'un Ariel « foyer de Dieu ». Ce sens est justifié par cet autre passage d'Isaïe, xxxi, 9 : « Parole de Jéhovah, qui a son feu (*'ûr*) à Sion et son foyer (*tannûr*) à Jérusalem. » Si l'on traduit dans les deux cas Ariel par « lion de Dieu », l'antithèse disparaît et l'oracle se termine d'une manière inintelligible. Si l'on prend dans les deux cas Ariel comme « foyer de Dieu », on aboutit à une tautologie. Il reste donc à traduire ainsi l'oracle d'Isaïe : Malheur à toi, Ariel, « lion de Dieu », ville qu'habita David; le châtiment va t'accabler, et tu seras vraiment pour moi Ariel, le « foyer de Dieu », car le feu de ma colère te consumera. Le prophète joue ainsi sur les deux sens du mot *'ărî'êl*, comme plus loin sur *'ûr* et *tannûr*, et très souvent sur d'autres mots qui ont des similitudes radicales ou phonétiques.

H. Lesêtre.

6. ARIEL, nom symbolique donné à un autel. Dans sa description du sanctuaire, Ézéchiel écrit : « Quant à *har'êl*, il avait quatre coudées, et de *har'êl* s'élevaient en l'air quatre cornes, et *'ărî'êl* avait douze coudées de long et douze coudées de large. » xliii, 15, 16. Il s'agit ici de l'autel des sacrifices. Les versions traduisent par le même mot, ἀριήλ, *ariel*, les deux termes du texte hébreu qui, à la vérité, désignent un même objet, mais sous des rapports différents. *Har'êl*, « montagne de Dieu, » c'est l'autel considéré au point de vue de sa masse et de sa hauteur. Quant à *'ărî'êl*, il ne peut vouloir dire ici « lion de Dieu », ce qui n'aurait aucun sens. On fait donc venir le mot du radical *'ârâh*, « brûler, être en feu, » d'où le sens de « foyer de Dieu », qui convient très bien à la table de l'autel, sur lequel étaient consumées les victimes. Le jeu de mots entre *har'êl* et *'ărî'êl* n'a rien qui doive étonner dans Ézéchiel. De semblables paronomases sont familières aux auteurs hébreux, et même recherchées volontiers par les prophètes. Le nom d'*ariel* donné à un autel était d'ailleurs d'un usage bien antérieur à Ézéchiel. On le trouve dans l'inscription de la stèle de Mésa. Ce roi se vante d'avoir pris à Israël la ville d'Ataroth, et il ajoute : « J'emportai de là l'*ariel* de *dvdh* (*daoudoh*), et je le traînai à terre devant la face de Chamos » (ligne 12). Le sens d'autel est admis par tous, et c'est celui qui convient le mieux au contexte. Quant à *dvdh*, ce serait, d'après Smend et Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 4-5, une divinité du nom de Daoudoh, divinité parfaitement inconnue d'ailleurs, tant en Israël que chez les autres peuples. Il est probable que *dvdh* n'est autre chose que le nom de David, et que l'autel en question rappelait le souvenir de David à Ataroth, soit par son érection, soit par quelque autre circonstance à nous inconnue. Cinq lignes plus bas, Mésa raconte qu'il a pris Nébo au roi d'Israël, et il ajoute encore : « J'emportai de là les... de Iavéh, et je les traînai à terre devant la face de Chamos. » Du mot qui manque, la dernière syllabe *lî* se voit nettement au commencement de la dix-huitième ligne. M. Clermont-Ganneau supplée un caph à la ligne précédente, ce qui donne *kelî*, « les vases, » les objets sacrés servant au culte de Jéhovah. Mais M. P. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1891, p. 191, assure que l'examen de l'estampage, qui est très froissé en cet endroit, fait voir à l'extrémité de la ligne un aleph, et peut-être aussi la queue d'un resch. Il adopte en conséquence la traduction de Smend et de Socin : « les ariels de Javéh. » Il y aurait donc eu à Nébo des autels consacrés à Jéhovah par les rois schismatiques et idolâtres d'Israël, ou du moins des objets que les Moabites regardaient comme tels.

H. Lesêtre.

ARIÉLITE, descendant d'Aréli. Voir Aréli.

ARIGLER Altmann François-Xavier, bénédictin autrichien, né à Kirchdorf, en Autriche, le 6 novembre 1768; mort abbé de Göttweig, le 5 juin 1846. Il fit ses études à Linz, puis fut chargé du cours d'interprétation des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'il professa à Linz, à Göttweig et à Vienne, jusqu'à l'année 1812, où il fut élu abbé de Gottweig. Son enseignement fut si brillant, que l'université de Vienne lui conféra le doctorat théologique *ad honores;* l'empereur François Ier l'honora du titre de conseiller, et Ferdinand Ier le nomma chevalier de l'ordre de Léopold. Arigler a laissé : 1° *Hermeneutica biblica in usum academicum;* 2° *Introductio in libros Veteris Fœderis*, en six volumes manuscrits, que l'on garde dans la bibliothèque de Gottweig.

J. Parisot.

ARIMATHIE (Ἀριμαθαία), ville de Palestine. — Arimathie paraît n'être qu'une forme grecque de l'hébreu *Ramah* ou *Ramatah*. Les Septante traduisent ordinairement Ramathaïm, duel de Ramah, par Ἀρμαθαίμ (I Reg., i, 1, 3, 19; ii, 11; vii, 17; xix, 18, 22); Josèphe l'exprime quelquefois par Ἀρμαθά et Ἀραμαθή, souvent par Ἀραμαθά. *Ant. jud.*, VI, iii, 3; iv, 1; XI, iv, 5; viii, 15, etc.

Arimathie était le lieu d'origine de Joseph, le noble décurion, Marc., xv, 43; Luc., xxiii, 51, disciple de Jésus, Joa., xix, 38, qui ensevelit Notre-Seigneur dans son propre tombeau. Il est peu probable qu'Arimathie ait été le lieu de résidence de Joseph, puisque celui-ci avait son tombeau à Jérusalem, et que, d'après l'opinion commune, il était membre du Sanhédrin.

Arimathie, d'après saint Luc, était une ville des Juifs, πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ou de la Judée (Vulgate); c'est tout ce que le Nouveau Testament nous dit sur sa position géographique. Aussi n'est-on pas d'accord sur la localité à identifier avec Arimathie. Raümer, Schegg, Kitto, Guérin, identifient Arimathie avec Ramléh, à trois kilomètres au sud de Lydda. Dans son épitaphe de sainte Paule, saint Jérôme fait suivre à la sainte un itinéraire qui semble placer Arimathie à Ramléh; elle va en effet d'Antipatris à Lydda, et de là à Arimathie et à Joppé. La plupart des pèlerins et des voyageurs qui, depuis les Croisades, ont visité Ramléh, s'accordent à y retrouver Arimathie. C'était entre autres l'avis de Boniface de Raguse, de Quaresmius, de Reland. V. Guérin déclare que l'identification de Ramléh avec Arimathie, sans être absolument incontestable, repose sur des probabilités telles, qu'elles approchent de la certitude. *Description de la Palestine, Judée*, t. i, p. 55.

Ramléh, située à la croisée des routes de Jaffa à Jérusalem et d'Égypte à Damas, est bâtie sur un léger renflement de terrain (fig. 255). Précédée de belles haies de cactus, elle est entourée de jardins, où croissent surtout l'olivier, et aussi le sycomore, le caroubier, même quelques palmiers. Le sol sablonneux, fréquemment arrosé artificiellement, est très fertile. Le climat est doux et sain.

Les rues sont peu nombreuses et très sales quand il a plu; les maisons sont en pierre, quelques-unes assez grandes et bien bâties. Ramléh est actuellement une ville de 5 000 habitants (Frère Liévin).

Le couvent latin, situé à l'ouest de la ville, est vaste et bien distribué; il a été fondé en 1240 par Philippe le Bon, duc de Bourgogne, sur l'emplacement d'un ancien khan; il est confié aux Pères franciscains, qui y reçoivent les pèlerins. La chapelle du couvent a été bâtie, dit-on, sur l'emplacement de la maison de Joseph d'Arimathie. D'après une autre tradition, relatée par Boniface de Raguse (XVIe siècle), elle aurait remplacé l'atelier où Nicodème travailla le crucifix miraculeux, vénéré actuellement dans la cathédrale de Lucques, et dont la tête du Christ fut sculptée, dit-on, pendant le sommeil de Nicodème, par une main céleste. L'enceinte ancienne de la ville, avec ses douze portes, n'existe plus. En dehors de la ville, on va visiter la mosquée Blanche et la tour des Quarante Martyrs (fig. 256), du haut de laquelle on a une vue splendide sur Jaffa et les montagnes de la Judée.

D'après la tradition citée plus haut, Ramléh aurait occupé l'emplacement de l'ancienne Arimathie. Mais si nous en croyons les écrivains arabes, Aboulféda en particulier, *Tab. Syr.*, édit. Köhler, p. 79, elle aurait été fondée en 716 par Soliman, fils d'Abd el-Mélek; Guillaume de Tyr et Marinus Sanutus confirment ce renseignement. Robinson rejette l'identification de Ramléh avec Arimathie; les textes anciens, d'après lui, indiqueraient plutôt un emplacement au nord-est ou à l'est qu'au sud de Lydda. *Biblical Researches in Palestine*, 1re édit., t. III, p. 40-43. En outre, dit-il : 1° la tradition sur Ramléh-Arimathie ne remonte qu'au IXe siècle; les pèlerins plus anciens ont cité les villes voisines sans en parler. 2° Ramléh, ainsi que nous l'avons dit plus haut, n'aurait pas succédé à une ville ancienne, mais aurait été, d'après les géographes arabes, fondée au VIIIe siècle par Soliman, fils d'Abd el-Mélek. 3° Les deux noms Ramah et Ramléh sont, étymologiquement parlant, tout à fait différents : Ramléh signifie sable, et Ramah hauteur. Cette objection est réfutée par M. Guérin, *Judée,* t. I, p. 48-55.

M. L. Heydet, professeur à l'*École biblique* de Jérusalem, identifie Arimathie avec Rentis, localité située au nord-est de Loudd, l'ancienne Lydda. Voici en résumé les raisons qu'il en donne dans un travail manuscrit qui nous a été communiqué. Eusèbe identifie Arimathie avec Ramatha ou Ramathaïm-Sophim, la patrie de Samuel, et la place dans le voisinage de Lydda. Saint Jérôme ajoute qu'elle était dans le district de Thamna. Ces deux écrivains nous assurent que de leur temps Arimathie était appelée Remphis (Eusèbe) ou Remphtis (Jérôme). Où est située Remphtis-Arimathie? Ce n'est pas Ramléh, pour les raisons qu'en a présentées Robinson ; ni Beth-Rimah, comme l'avait soutenu van de Velde, *Map of holy Land,* Gotha, 1865. Rimah, avec l'article ha-Rimah, est sans doute identique à Ramah, Ramatha et Arimathie; de plus, cette localité est certainement dans la Thamnitique et dans la montagne d'Éphraïm ; mais ce nom semble être le nom ancien : il était déjà connu lors de la rédaction du Talmud, et en tout cas il existait au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme; ce ne peut donc être la Remphtis indiquée par eux.



255. — Vue de Ramléh d'après une photographie.

« Il est impossible, écrit M. Heydet, de ne pas reconnaître ce nom dans la localité actuelle de *Rentis*. Le φ, *ph,* est ici pour l'euphonie, comme dans Βεθραμφθά ou *Bethromphta* de l'*Onomasticon,* pour *Beth-Ramtha.* Le mot vrai est donc Remtis. La suppression du *t* dans le texte d'Eusèbe peut être le fait des copistes, à moins qu'il n'ait été supprimé pour raison d'euphonie. Le changement de *m* en *n* est ordinaire chez les Arabes. Rentis est un village où se voient de nombreuses ruines, des citernes et des tombes anciennes. On y remarque en particulier les débris d'une église dans le village même, et au dehors, à peu de distance, les habitants signalent les restes d'une grande et belle mosaïque, qu'ils disent être les restes d'une autre église. Le village est sur une hauteur au sommet allongé, s'élevant de 220 mètres au-dessus de la Méditerranée, et dominant tous les environs et la grande plaine. Rentis est à trois lieues au nord-est de Lydda, à deux lieues à l'ouest de Beth-Rimah. Tous les caractères spécifiques de Ramathaïm lui conviennent. Un document officiel vient attester que, pour les croisés de Terre Sainte, Rentis était Arimathie, patrie de Joseph : c'est un chapitre des *Assises de Jérusalem.* Le voici en français moderne : « Quels « sont les suffragants de Saint-Georges de Lydda. — « ... L'abbé de Saint-Joseph d'Arimathie, laquelle est maintenant « tenant appelée Rantis... » Les autres documents de cette période sont rares. On trouve un pèlerin anonyme de 1130, qui indique Arimathie à quatre milles de Lydda. Deux

chartes de 1160 citent l'abbé Herbert des Saints-Joseph-et-Abacuc (E. de Rozière, *Cartulaire du saint Sépulcre*, nos 64 et 65). Guillaume de Tyr nomme Amalric, un autre « abbé de Saint-Abacuc et de Saint-Joseph surnommé « d'Arimathie » (*Hist.*, XVII, 26). Il ne peut être douteux qu'il s'agit de Rentis, et ces documents supposent la croyance susdite. La situation de Rentis, loin de toutes les routes suivies par les pèlerins, explique leur silence sur Arimathie et celui des chroniqueurs de la première croisade. Il n'est pas douteux non plus que les croisés expriment là une tradition qu'il ont trouvée existante chez les chrétiens du pays, que cette tradition remonte au IVe siècle. Rentis a donc, en dehors des titres intrinsèques,



256. — Tour des Quarante Martyrs, à Ramléh.

le témoignage d'Eusèbe, de saint Jérôme, de leur époque et de tout le royaume latin de Jérusalem. C'est la vieille et authentique tradition. » (L. Heydet.)

Enfin, on a aussi identifié Arimathie avec Neby-Samouil, colline au nord-ouest de Jérusalem, où, d'après quelques topographes, était bâti le bourg de Ramathaïm, patrie de Samuel. Voir RAMATHAÏM. E. JACQUIER.

ARIOCH, hébreu : *'Aryôk;* babylonien : *Éri-aku,* « serviteur du (dieu) Lune; » Septante : 'Αριωχής, 'Αριώχ (et 'Ειριώχ, Judith, I, 6).

1. ARIOCH, roi mésopotamien allié de Chodorlahomor, dans son expédition en Palestine au temps d'Abraham. Gen., XIV, 1, 9. Chodorlahomor et ses confédérés, Amraphel, Arioch et Thadal, vainquirent les rois de Sodome et de la Pentapole; mais, comme ils s'en retournaient chargés de butin, ils furent surpris à l'improviste et défaits par Abraham. Gen., XIV, 1-15. Voir AMRAPHEL et CHODORLAHOMOR.

Les textes cunéiformes anciens nous mettent sur la trace de cet Arioch. La Vulgate l'appelle roi de Pont, saint Jérôme ayant ici suivi la traduction de Symmaque; mais il ne peut s'agir évidemment du royaume classique de ce nom, qui n'existait pas encore à cette époque et que sa situation géographique ne permet pas de mettre en relations avec Chodorlahomor, roi d'Élam, au sud-est du Sennaar. Les Septante et l'hébreu lisent d'ailleurs « roi d'Ellasar », c'est-à-dire non pas de la ville d'Assur, la première capitale du royaume assyrien, actuellement Kaléh-Schergat, sur le Tigre, dont on ne trouve encore aucune trace à cette époque reculée, et qui paraît d'ailleurs trop éloignée de l'Élam, mais, par un changement de lettres assez fréquent, *Larsa,* actuellement Senkéréh, très ancienne ville du Sennaar ou pays de *Sumer,* un peu au nord d'Ur, la patrie d'Abraham. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 223-224. Nous savons, en effet, qu'à cette époque reculée Larsa formait un royaume vassal des conquérants élamites (appelés Koudourides du nom du premier élément des noms royaux Chodor-lahomor, Koudour-Lagamar, Koudour-Nahoundi, Koudour-Maboug). Arioch paraît être précisément le dernier roi de Larsa, annexée ensuite à la Babylonie à l'époque de Hammourabi (ou Hammouragaš) (2307 [?]-2252 [?]); les deux groupes cunéiformes qui composent ordinairement son nom se lisent *Rim-Aku* ou *Riv-Aku,* le syllabaire cunéiforme mésopotamien ne distinguant pas l'*m* du *v;* ils pourraient même se prononcer, d'après G. Smith et Eb. Schrader, *Éri-Aku.* Cet Arioch, de race élamite, fut vassal de Koudour-Maboug, roi d'Élam, d'Ur, de Sumer, d'Akkad et de Syrie, et allié de Chodorlahomor, roi d'Élam. L'échec que lui infligea Abraham fut bientôt suivi de la prise de *Larsa* par les rois nationaux de Babylone, qui expulsèrent les Élamites de toute la Mésopotamie. Arioch fut donc le dernier roi de Larsa; mais sa capitale ne fut pas détruite, Hammourabi de Babylone y fit même réparer le temple de *Samaš,* « le soleil, » qui y resta en grande vénération jusqu'à la fin de la monarchie babylonienne. Peut-être le livre de Judith, dans les Septante, a-t-il gardé le souvenir de la défaite d'Arioch par les Babyloniens dans la mention qu'il fait, I, 6, de la plaine de Ragau, désignée ensuite comme « la plaine d'Érioch, roi des Élamites », c'est-à-dire de la dynastie élamite. (La Vulgate lit : « Dans la plaine d'Érioch, roi des Éliciens. » Judith, I, 6). L'Arioch du livre de Daniel, II, 14, montre que ce nom resta familier aux Babyloniens.

L'identification d'Arioch et de *Rim-Aku,* proposée par G. Smith, *Notes on the early history of Assyria and Babylonia,* Londres, 1872, p. 10 et 29, acceptée par Eb. Schrader, Lenormant, etc., regardée comme très vraisemblable par Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 224, a été combattue par Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte,* t. I, p. 124, sous prétexte que les groupes cunéiformes en question peuvent aussi se lire *Arad-Sin,* le sens du nom propre restant le même, « serviteur du dieu Lune ». Mais une variante dans laquelle ce nom royal est écrit, non plus idéographiquement, mais phonétiquement, affirme la lecture *Rim-Aku,* et corrobore l'identification proposée par Smith. Lenormant, *Choix de textes cunéiformes,* t. III, p. 164; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. II, n. 3; pl. V, n° 16. — Voir Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. I, p. 120; t. II, p. 296-301; G. Smith, *Early History of Babylonia,* dans les *Records of the Past,* 1re série, t. V, p. 64-70; Sayce, *ibid.,* 2e série, t. I, p. 10; t. III, p. 19-20; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 485-487; Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée,* p. 374 et suiv.; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 94-97; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* 1886, 4e édit., p. 188, bien que, page 189, il confonde à tort Élassar et la ville d'Assur. E. PANNIER.

2. ARIOCH, officier à la cour de Nabuchodonosor, roi de Babylone. Dan., II, 14, 15, 24, 25. Les rationalistes cherchaient autrefois à ce nom une étymologie perse,

sanscrite, etc., Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, 1829, p. 148; cf. Keil, *Daniel*, 1869, p. 78; Hitzig, *Daniel*, Leipzig, 1850, p. 26, dans l'intention plus ou moins avouée de renverser l'autorité et le caractère historique de Daniel; mais présentement on y reconnaît un nom babylonien, soit *Ariku*, « le long, » soit *Rim* ou *Riv-Aku*, « serviteur du dieu Lune, » forme analogue à Sidrach, *Sudur-Aku*, « envoyé du dieu Lune, » Dan., I, 7. — Arioch remplissait à la cour la charge de « chef de la milice royale », non pas de chef de l'armée babylonienne, mais de chef des gardes du corps, comme porte le texte chaldéen, *rab ṭabbâḥayâ'*, « chef des satellites; » au ℣. 14, il est chargé d'exécuter les devins, incapables de découvrir le songe du roi; au ℣. 24, c'est lui qui introduit Daniel auprès de Nabuchodonosor. Ces fonctions sont souvent confiées, en Orient, aux mêmes officiers. II Reg., IV, 12; I, 15. Les bas-reliefs nous montrent que quelquefois même les rois exécutaient en personne leurs prisonniers. — Voir Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 127; Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 198, où il propose l'étymologie *Ariku*, « le long », nom propre, certainement usité aussi en Assyrie et en Babylonie, mais rendant peut-être moins bien compte de la présence du *vav* et du *iod* dans la transcription chaldéenne. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 456. E. PANNIER.

ARISAI (hébreu : *'Ărîsaï*; Septante : Ῥουφαῖος), huitième fils d'Aman. Esth., IX, 9.

ARISTARQUE (Ἀρίσταρχος, « excellent chef »), chrétien de Thessalonique, Act., XX, 4, qui accompagna saint Paul dans son troisième voyage de missions. Avec Gaïus, il fut entraîné dans le théâtre d'Éphèse, par la foule irritée contre l'Apôtre, Act., XIX, 29, et faillit être massacré. Aristarque suivit saint Paul en Macédoine, puis en Grèce, et alla avec lui en Judée, Act., XX, 4, par la Macédoine, la Troade, Milet, la mer Méditerranée, Tyr et Césarée. Il monta avec l'Apôtre captif sur le navire d'Adrumète, Act., XXVII, 2, qui les conduisit le long des côtes de la province d'Asie, d'où ils partirent pour Rome. Dans cette ville, il fut le fidèle compagnon de captivité et de travail de saint Paul. Coloss., IV, 10; Philémon, 24. On perd ensuite ses traces. D'après les Grecs, il fut évêque d'Apamée, en Phrygie; d'après le martyrologe romain et Adon, de Thessalonique. Il aurait été décapité à Rome sous Néron avec saint Paul ; sa fête est fixée au 4 août. E. JACQUIER.

ARISTÉE, Ἀρισταῖος, auteur prétendu d'une lettre relative à l'origine de la version grecque des Septante. Il se dit Égyptien d'origine, païen de religion, devenu prosélyte juif, ὑπερασπιστής, c'est-à-dire officier des gardes de Ptolémée Philadelphe (284-247), et très aimé de ce prince. Quand celui-ci, sur le conseil de Démétrius de Phalère, voulut faire traduire en grec la loi de Moïse, pour placer cette version dans la bibliothèque qu'il avait fondée à Alexandrie, Aristée fut un des messagers envoyés au grand prêtre Éléazar, à Jérusalem. Dans sa lettre à son frère Philocrate, il raconte les événements dont il est censé avoir été témoin. Voir SEPTANTE. Son récit trouva créance. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, II, 2 et suiv., le reproduit presque mot pour mot. Philon, *Vita Mosis*, II, 6, l'a accepté aussi, mais sans nommer Aristée. Les anciens admettaient unanimement la lettre d'Aristée comme authentique. Louis Vivès, dans une note sur saint Augustin, *De Civitate Dei*, XVIII, 42, émit le premier des doutes sur son authenticité. Il fut suivi par Joseph Scaliger, *Ad chronicon Eusebii*, *Patr. lat.*, t. XXVII, col. 485. Dès lors la plupart des critiques ont tenu cette lettre pour apocryphe. H. de Valois, *In l. V, c. 8 Eusebii H. E.*; Léon de Castro, *In Isaiam, proœm.*; Salmeron, *Comment. in Evang.*, *proleg.*, VI; Montfaucon, *Prælimin. in Hexapla Origenis*, III, 9, *Patr. gr.*, t. XV, col. 62-66, etc. Son authenticité a cependant été soutenue par Ussérius, *De græca LXX interpretum versione syntagma*, Londres, 1655; Isaac Vossius, *De LXX interpretibus eorumque translatione*, La Haye, 1661; *Appendix ad librum de LXX interpretibus*, 1663; *Responsio ad objecta nuperæ criticæ sacræ*, dans *Variarum observationum liber*, Londres, 1685, p. 301-304; B. Walton, *Prolegom.*, IX, 4; Le Nourry, *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XI, p. 225; Simon de Magistris, *Daniel secundum LXX*, Rome, 1772, p. 309-623; Const. Oikonomos, Περὶ τῶν ὁ ἑρμηνευτῶν τῆς παλαιᾶς θείας γραφῆς βιβλια, Athènes, 1844; Grinfield, *An apology for the Septuagint.*, Londres, 1850. On pense généralement aujourd'hui que cette lettre est l'œuvre d'un Juif pieux, qui a voulu, en la composant, donner de l'autorité à la version grecque de l'Ancien Testament, et glorifier son peuple et sa législation aux yeux des Grecs. Il a pris le nom d'Aristée, qui était celui d'un écrivain, auteur d'un livre sur les Juifs, que mentionne Alexandre Polyhistor. Voir Eusèbe, *Præpar. Ev.*, IX, 25, t. XXI, col. 728. Cf. Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 160-169.

L'*Epistola ad Philocraten* a été éditée par Jac. Middendorpius, *Historia Aristeæ*, Cologne, 1578; par Garbitius, *Aristeæ historia de legis divinæ ex hebræa lingua in græcam translatione*, Francfort, 1610; par Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, Oxford, 1705; par Van Dale, *Dissertatio super Aristea de LXX interpretibus*, Amsterdam, 1705. Une édition critique a été publiée par Schmidt, dans *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.* de Merx, Halle, 1868, t. III.

E. MANGENOT.

1. ARISTOBULE (Ἀριστόβουλος), Juif d'Alexandrie, de famille sacerdotale, διδάσκαλος, maître ou conseiller du roi d'Égypte Ptolémée. II Mach., I, 10. Le peuple de Jérusalem, le conseil et un certain Judas, lui adressèrent une lettre, II Mach., I, 10-II, 19, pour l'engager, lui et les Juifs d'Égypte, à rendre grâces à Dieu, qui avait délivré la nation de grands dangers par la mort d'Antiochus, II Mach., I, 11-17, et à célébrer, de concert avec leurs frères de Jérusalem, la fête de la purification ou fête du feu sacré, découvert par Néhémie. II Mach., II, 15 et I, 36. L'Antiochus dont cette lettre rapporte la mort paraît bien être Antiochus III le Grand et non Antiochus IV Épiphane, qui périt dans des circonstances différentes. Cf. col. 692. Le récit de cette mort semble avoir été écrit peu après l'événement (187 avant J.-C.); la lettre doit donc être datée de l'an 187 ou 186 avant J.-C., et non pas de l'an 124 avant J.-C. (188 de l'ère des Séleucides), comme le ferait croire la ponctuation défectueuse du ℣. 10 de II Mach., I. Cette date se rapporte à la lettre précédente; elle la termine, comme c'était l'usage. II Mach., XI, 21, 33, 38. Le Ptolémée dont Aristobule fut le maître ou conseiller serait donc Ptolémée V Épiphane (204-181). Dans cette hypothèse très vraisemblable, notre Aristobule pourrait très bien être le même personnage que le philosophe péripatéticien qui dédia à Ptolémée VI Philométor (185-146) une exposition allégorique du Pentateuque. Eusèbe, *Præp. Ev.*, VIII, 9, t. XXI, col. 636. Rien ne s'oppose à ce qu'il ait vécu sous les deux règnes. Le but de son commentaire, intitulé Ἐξηγήσεις τῆς Μουσέως γραφῆς ou τοῦ Μουσέως νόμου, était de prouver que les anciens poètes et philosophes grecs avaient largement puisé dans les livres de Moïse, en sorte que le Pentateuque était la source de la philosophie et de la sagesse païenne. Cf. ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), col. 360. Manquant de preuves, il forgea un bon nombre de passages de poètes et d'historiens. Ainsi il en fit sous le nom de Linus, de Musée, d'Orphée, d'Homère, d'Hésiode, etc., et il le fit si habilement, qu'il trompa plusieurs écrivains profanes et certains Pères de l'Église. Les fragments qui nous restent d'Aristobule ont été réunis par Eichhorn, dans l'*Allge-*

meine Bibliothek der biblischen Litteratur, t. v, p. 253-259; l'authenticité en a été démontrée par Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, contre les négations de R. Simon, Hody, Eichhorn, etc. Aristobule avance qu'avant la version des Septante, certaines parties des livres de Moïse avaient été traduites en grec. Eusèbe, *Præp. Ev.*, 12, t. xxi, col. 1097. Mais le but que poursuit cet auteur dans son commentaire rend son témoignage suspect. On a voulu lui attribuer la composition du livre de la Sagesse, mais on n'apporte pas de raisons sérieuses; et ce n'est pas ainsi qu'aurait parlé ce favori des rois d'Égypte. — Voir L. G. Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, in-4°, Leyde, 1806; Gfrörer, *Philo*, 2e édit., in-8°, Stuttgart, 1835, p. 71 et suiv.; Haneberg, *Révélation biblique*, 2 in-8°, Paris, 1856, t. ii, p. 84; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. iv, p. 625-640. E. Levesque.

2. **ARISTOBULE.** Saint Paul, dans son Épître aux Romains, xvi, 11, ordonne de saluer les gens (*chrétiens*) de la maison d'Aristobule. Celui-ci était-il Romain? Était-il mort ou absent de Rome, lorsque l'Apôtre écrivit sa lettre, ou même était-il chrétien, puisque saint Paul ordonne de saluer seulement ceux de sa maison? Toutes questions sur lesquelles on a fait des conjectures, mais auxquelles on n'a aucune réponse à faire. Les ménologes grecs font d'Aristobule un des soixante-dix disciples, le frère de Barnabé, et rapportent qu'il prêcha l'Évangile en Grande-Bretagne; ils fixent sa fête au 15 et 16 mars ou au 31 octobre. E. Jacquier.

ARIUS (Ἀρεύς), roi de Sparte. Un roi de ce nom écrivit une lettre à un grand prêtre du nom d'Onias. I Mach., xii, 7, 22 (20). Le texte reçu des Septante déforme ce nom; au ℣. 7, il l'appelle Δαρεῖος; au ℣. 22, Ὀνιάρης.



257. — Monnaie d'Arius Ier.

Tête d'Alexandre imberbe, couverte d'une peau de lion, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΟΣ ΑΡΕΟΣ. Jupiter assis, à gauche, tenant l'aigle de la main droite et la main gauche appuyée sur le sceptre.

Le texte primitif devait porter Ἄρειος, qui est la forme donnée également par Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iv; v, 8. Dans I Mach., xii, 22 (20), le texte reçu contient ces mots: ὧν ἀπέστειλεν Ὀνιάρης βασιλεὺς Σπαρτιατῶν Ὀνίᾳ, le texte primitif devait être ΟΝΙΑΑΡΕΙΟΣ, et il faut lire: ἀπέστειλεν Ὀνίᾳ Ἄρειος κ. τ. λ. Les auteurs profanes et les monnaies donnent à deux rois de Sparte de cette époque le nom d'Ἀρεύς. Arius Ier régna quarante-quatre ans, de 309 à 265, et Arius II, huit ans, de 264 à 256. C'est évidemment du premier qu'il s'agit, car c'est le seul qui ait été contemporain d'un grand prêtre du nom d'Onias, Onias Ier, fils de Jaddus, qui exerça le souverain pontificat de 323 à 300. La chronologie s'oppose à toutes les autres hypothèses, notamment à celle de Josèphe, qui suppose les lettres écrites par Arius II à Onias II, car Onias II fut grand prêtre de 222 à 205.

Arius Ier appartenait à la famille des Agiades; il était fils d'Acrotatos, qui mourut avant de monter sur le trône, et il succéda à son grand-père Cléomène II. Diodore de Sicile, xx, 29. En 280, Arius se mit à la tête d'une ligue des villes grecques, qui s'allia à Ptolémée Céraunos contre Antigone Gonatas, et attaqua, au nom du conseil des Amphictyons, les Étoliens, qui s'étaient emparés du territoire sacré de Cirrha; mais ses troupes furent massacrées. Justin, xxiv, i, 4. Il était occupé à une expédition en Crète, quand Pyrrhus, roi d'Épire, attaqua Sparte en 272. Il revint en toute hâte, conclut une alliance avec les Argiens, et bientôt la mort de Pyrrhus mit fin à la guerre. Pausanias, iii, 6, 2; Plutarque, *Pyrrh.*, 26-29. En 267, Arius s'allia sans succès à Ptolémée Philadelphe pour sauver Athènes du joug d'Antigone Gonatas. Pausanias, iii, 6, 3; Justin, xxvi, 2. Il mourut à Corinthe, en 265, dans une bataille contre les Macédoniens. Plutarque, *Agis*, 3; Justin, xxvi, *prol.* La ville d'Élis lui éleva deux statues. Pausanias, vi, 12, 5, et 15, 5. La principale source de l'histoire d'Arius est le livre de Phylarque dans lequel a puisé Justin. Il existe (fig. 257) un superbe tétradrachme de ce roi, avec l'effigie d'Alexandre et la légende ΒΑΣΙΛΕΟΣ ΑΡΕΟΣ, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin. Von Sallet, *Numismatik Zeitschrift*, ii, 1875, p. 126 et 285, pl. ix. La lettre d'Arius Ier au grand prêtre Onias Ier, I Mach., xii, 20-23, dit que « les Spartiates et les Juifs sont frères et de la race d'Abraham ». Sur ce sujet, voir Spartiates. E. Beurlier.

ARIZTIZABAL (Pierre d'), frère mineur de la Régulière Observance, en la province de Castille, qualificateur du tribunal suprême de l'Inquisition, vivait dans le milieu du xviie siècle. Il a donné au public: *Super canticum Habacuc Discursus politico-morales*, in-f°, Madrid, 1648, en espagnol; *Commentaria latina in librum Josue*, in-f°, Madrid, 1652. P. Apollinaire.

ARIZZARRA Hyacinthe, de l'ordre de Saint-Dominique, professeur d'Écriture Sainte et de langues orientales à l'université de Modène, a laissé une bonne introduction à l'étude de la Bible sous ce titre: *Elementa sacræ hermeneuticæ*, in-4°, p. xii-260, Castelnuovo di Garfagnane (dans la province de Massa), 1790. Hurter, dans le *Nomenclator litterarius*, t. ii, p. 1031, donne à tort la date de 1740. L'épître dédicatoire, adressée à Aloysio Ruffo, nonce apostolique auprès de la cour de Toscane, parle de Pie VI (1775-1799) comme du pape régnant. L'auteur traite avec beaucoup de sûreté et de largeur les questions relatives à l'inspiration, au canon, à l'autorité respective des versions. Il est au courant des meilleurs travaux parus de son temps, non seulement parmi les catholiques, mais aussi parmi les protestants d'Allemagne, qu'il cite avec éloge et utilise là où ils ont un réel mérite. On sent qu'il est de l'école de son savant contemporain et compatriote J. B. de Rossi, quand il recommande l'étude de l'hébreu dans un chapitre spécial intitulé: *De necessitate studii linguæ sanctæ*, chap. ix. Il n'exige pas seulement de l'interprète la connaissance des langues, mais aussi celle de l'histoire ancienne, qui doit embrasser l'étude des faits, des mœurs, des institutions, des croyances. Il blâme ceux qui se méfient des explications empruntées à l'histoire et préfèrent résoudre les difficultés par des interprétations ingénieuses patronnées par quelque autorité. « Ils sont dans l'illusion, ajoute-t-il, quand ils croient que les auteurs sacrés n'ont pas employé les procédés ordinaires de composition parce qu'ils sont inspirés, et pour cela ils se font scrupule de se servir d'une méthode qui est partout reconnue nécessaire pour entendre les auteurs grecs ou romains, » chap. xiv, *De munere interpretis*. Le chapitre sur l'exégèse des Pères comparée à celle des modernes n'est pas moins intéressant. Des travaux, comme celui d'Arizzarra, ont vu malheureusement le jour à une heure très troublée, et ils sont demeurés trop longtemps sans écho parmi les catholiques. J. Thomas.

ARKEVOLTI Samuel ben Elḥanan, rabbin qui vivait

à Padoue, à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe. Il donna en 1602 une grammaire hébraïque assez estimée, *Arugat habbôšém,* « Parterre de plantes aromatiques, » Cant., v, 13, in-4°, Venise, 1602; in-8°, Amsterdam, 1730. E. LEVESQUE.

ARLOTTO, de Prato, en Toscane, frère mineur, docteur en théologie, de l'université de Paris, provincial de Toscane, puis général de son ordre, mort à Paris, en 1286. Sixte de Sienne et Marcellin de Pise lui attribuent un ouvrage anonyme intitulé *Concordantiæ utriusque Testamenti,* qui, après avoir été répandu en de nombreuses copies, fut plus tard imprimé, toujours sous l'anonyme. Les bibliographes franciscains en ont noté nombre d'éditions, que malheureusement ils n'ont pas décrites, notamment : Nuremberg, 1485; Bologne, 1486; Bâle, 1496, avec corrections de Sébastien Brandt; Strasbourg, 1530, avec plus de corrections encore; Venise, 1549, in-4°; Anvers, Plantin, 1572 et 1585; Hanovre, 1618; Francfort, 1620; Anvers, 1625, etc. P. APOLLINAIRE.

ARMAGÉDON (Ἀρμαγεδδών). D'après l'Apocalypse, XVI, 14-16, les rois de toute la terre seront rassemblés pour combattre le Dieu tout-puissant dans un lieu qui est appelé en hébreu Armagédon. Aucune localité ne porte ce nom d'Armagédon, mais on peut entrevoir comment saint Jean a formé cette appellation. Armagédon signifie en hébreu la montagne de Mageddo. Or la ville de Mageddo, actuellement Ledjoûn, adossée à la montagne du Carmel, donnait son nom à la partie occidentale de la plaine d'Esdrélon; les environs de Mageddo ont été le champ de bataille le plus célèbre de la Palestine, celui où se sont livrés les combats les plus décisifs entre les Israélites et leurs ennemis. Au temps des Juges, les rois chananéens furent battus par les gens de Zabulon et de Nephtali, près des eaux de Mageddo. Jud., v, 19. Plus tard le roi Josias périt dans une bataille, livrée dans la plaine de Mageddo contre le roi d'Égypte Néchao. IV Reg., XXIII, 29; II Par., XXXV, 22. Mageddo fut aussi le théâtre d'une victoire de Thothmès III sur les Héthéens. En souvenir de la défaite de Josias, le prophète Zacharie, XII, 11, pour peindre un grand deuil, rappelle celui de Mageddo. On comprend que saint Jean, localisant la grande bataille des rois contre le Tout-Puissant, l'ait placée dans la montagne de Mageddo. Galiléen de naissance, il devait en connaître les grands souvenirs. — Il est inutile de signaler les autres explications d'Armagédon qui ont été présentées; elles sont peu plausibles. E. JACQUIER.

ARME. Hébreu : *néšéq ; kelî.* Le mot hébreu *néšéq,* III Reg., x, 25; Ezech., XXXIX, 9, 10, qui répond le plus exactement à notre expression générique d'armes, embrasse de plus les machines de guerre dont on se servait pour assiéger les villes fortes, Job, XX, 24; XXXIX, 21; Ps. CXL (Vulgate, CXXXIX), 8, ainsi que les objets composant l'équipement militaire, même ceux qui n'avaient aucune utilité directe pour l'attaque ou la défense; et par extension les arsenaux qui les renfermaient. II Esdr., III, 19. — L'hébreu *keli,* dérivé de *kâlâh,* « faire, fabriquer, » et que la Vulgate rend par *vas,* « vase, » dans le sens d'armes guerrières, signifie dans son acception première des objets quelconques sans autre détermination. Dans un sens plus restreint, il est employé pour désigner certains objets déterminés, comme des meubles, Gen., XXXI, 37; XLV, 20; Lev., XV, 4; des vases précieux, Gen., XXIV, 53; Exod., III, 22; XI, 2; XII, 35; XXVII, 19; ou même des vases ordinaires, Levit., XI, 33; des vêtements, Deut., XXII, 5; des instruments et en particulier des instruments de musique, I Par., XV, 16; II Par., v, 13; VII, 6; XXIII, 13; XXXIV, 12; enfin les instruments de la colère divine comme sont les fléaux, guerre, inondations, tempêtes, etc. Is., XIII, 5; Jer., L, 25; Ezech., XXXII, 7. Il était logique d'appliquer aussi cette expression vague aux instruments de combat, c'est-à-dire aux armes. C'est ce qu'ont fait souvent les écrivains sacrés, soit qu'ils emploient le mot *kelê* tout seul, Gen., XXVII, 3, soit qu'ils le fassent suivre d'un déterminatif, *kelê milḥâmâh* « vases ou armes de guerre », Jud., XVIII, 11; cf. Jud., XVIII, 16; Deut., I, 41; *kelê mâvét,* Ps. VII, 14, « armes de mort. »

Les armes dont il est question dans la Bible sont principalement énumérées dans les passages suivants : I Reg., XVII, 5-7, 38-39, 45-47; II Par., XXVI, 14-15; II Esdr., IV, 13, 16; Job, XLI, 17-20; Jerem., XLVI, 3-4; Ezech., XXXIX, 9; Ephes., VI, 13-17. Les unes sont destinées à l'attaque, les autres à la défense. En voici l'énumération. Pour la description, l'usage et l'histoire de chaque arme en particulier, voir l'article consacré à chacune d'elles. Pour les armes de siège, voir MACHINES DE GUERRE.

I. ARMES OFFENSIVES. — Les principales sont, pour les combats à distance : l'arc, le javelot et la fronde; pour les combats corps à corps : l'épée et la lance ou pique.

1° L'*arc* (hébreu : *qéšeṭ*), employé aussi pour la chasse, Gen., XXVII, 3; Is., VII, 24, était chez les Hébreux, comme chez les autres peuples, l'arme habituelle des rois et des guerriers, soit à pied, soit à cheval. Gen., XXI, 16; II Reg., XXII, 35; Job, XX, 24; Is., XIII, 18.

2° Les *flèches* (hébreu : *ḥêṣi*), I Reg., XX, 36-38; IV Reg., IX, 24, complément de l'arc, étaient portées dans le carquois, *ṭeli,* Gen., XXVII, 3, de la racine *ṭâlâh,* suspendre, parce qu'il était suspendu à la ceinture ou à l'épaule. Quelques interprètes donnent à ce mot le sens d'épée, mais celui de carquois est communément reçu, et il concorde avec le passage de la Genèse, XXVII, 3, où l'on voit le *ṭêli* placé à côté de l'arc du chasseur. Cf. Is., VII, 24. Le carquois est encore exprimé par le mot *'ašpâh,* Is., XXII, 6; XLIX, 2; Jer., v, 16; Job, XXXIX, 23; Ps. CXXVII (CXXVI), 5.

3° La *fronde* (hébreu : *qéla'*), I Reg., XVII, 40; XXV, 29, employée par les bergers, I Reg., XVII, 40, et les chasseurs, Job, XLI, 19, mais aussi par les troupes armées à la légère, II Par., XXVI, 14, rendait les plus signalés services, non seulement dans les combats en rase campagne, I Reg., XVII, 49, mais aussi du haut des remparts des forteresses. IV Reg., III, 25. Elle était employée avec le plus grand succès par les Benjamites. Jud., XX, 16; I Par., XII, 2. Les pierres qu'on lançait avec la fronde, *'abnê qéla',* II Par., XXVI, 14; Job, XLI, 20 (19); Zach., IX, 15, étaient le complément de cette arme d'attaque.

4° Le *javelot.* Voir plus loin *lance,* 6°.

5° L'*épée,* désignée en hébreu par le mot *ḥéréb,* est présentée tantôt comme une arme tranchante, III Reg., III, 24, tantôt comme une arme de pointe. I Reg., XXXI, 4; II Reg., II, 16; I Par., X, 4; Prov., XII, 18; Is., XIV, 19. Quelques interprètes donnent le sens d'épée au mot *mekêrâh,* Gen., XLIX, 5, qu'ils rapprochent du grec μάχαιρα, la courte épée des Lacédémoniens. Ce sens est fort douteux. Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 672. Les Hébreux ne paraissent pas avoir fait usage de l'épée très raccourcie ou poignard, qui se répandit en Palestine sous la domination romaine et demeura surtout l'arme des sicaires et des brigands. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 10; *Bell. jud.,* II, XIII, 3.

6° La *lance* ou pique, *ḥănît,* II Par., XXIII, 9; Is., II, 4; formée d'une hampe de bois, II Reg., XXI, 19; XXIII, 7, terminée par une pointe de fer forgé, *lahébét,* mot à mot, « flamme, pointe brillante du fer de la lance », I Reg., XVII, 7, était très répandue chez les Hébreux dès les temps les plus reculés. Dans l'attaque à petite distance on s'en servait quelquefois comme de *javelot,* I Sam. (I Reg.), XVIII, 10-11; XIX, 9-10; XX, 33; à cause de ce double emploi, cette arme, appelée II Par., XXIII, 9, pique, est désignée au verset suivant par *šélaḥ,* qui signifie « javelot ». Cette lance, *ḥănît,* se distinguait sans doute par ses petites dimensions et sa légèreté d'une autre lance appelée en hébreu *rômaḥ,* Num., XXV, 7; Jud., v, 8; II Par., XI, 12; XIV, 8; XXV, 5; XXVI, 14; II Esdr.,

IV, 13, 16, 21, probablement plus longue et plus lourde, puisque nulle part on ne la voit employée comme javelot. Comme on la trouve souvent citée dans la Bible à côté du grand bouclier, *ṣinnâh,* I Par., XII, 8, 24; II Par., XI, 12; XIV, 7 (8); XXV, 5, on peut penser qu'elle était l'arme des troupes pesamment armées.

L'arme désignée par le mot *kidôn,* I Reg., XVII, 6, 7; Jer., VI, 23; L, 42, se rattache certainement à la série des armes de pointe, et bien que les interprètes ne soient pas d'accord sur son emploi exact, il est certain qu'elle se distinguait de la pique ordinaire, Job, XXXIX, 23; I Reg., XVII, 6, 7, et qu'elle était à l'usage de la cavalerie, Job, XXXIX, 23, comme de l'infanterie, cf. Jer., VI, 23; L, 42. On la regarde généralement comme une lance de moindre dimension ou javelot, ce qui semble confirmé par Job, XLI, 20, où il est dit qu'on s'en servait en la faisant tournoyer.

L'Écriture mentionne encore d'autres armes, mais qui n'étaient pas ordinairement employées par les Hébreux. D'après beaucoup d'interprètes, l'arme appelée *segôr,* Ps. XXXV, 3, désigne la hache universellement employée dans l'ancien Orient pour ouvrir des passages, détruire les ouvrages ennemis, surtout pour combattre corps à corps. Le marteau de guerre, *mêfîṣ,* Prov., XXV, 18, appelé ailleurs *mappêṣ,* Jer., LI, 20, et peut-être aussi *pattîš,* Jer., L, 20; la faux ou faucille de combat, peut-être désignée par le mot *mekêrâh,* Gen., XLIX, 6; la massue de bois, probablement désignée par l'hébreu *sébét,* traduit dans la Vulgate par verge ou bâton, II Reg., XXIII, 21; I Par., XI, 23; Ezech., XXXIX, 9, étaient des armes à l'usage des peuples voisins.

II. Armes défensives. — La principale était le bouclier, auquel il faut joindre le casque, la cuirasse et les jambières.

1° Le *bouclier,* qui était de deux espèces : le grand bouclier, *ṣinnâh,* III Reg., X, 16, couvrant la plus grande partie du corps, et le petit bouclier, *mâgên,* Gen., XV, 1; III Reg., X, 17, couvrant seulement la poitrine. Cette arme, appelée *arme de gauche* par opposition aux armes offensives appelées *armes de droite,* à cause de la main qui les maniait, est le plus ancien de tous les instruments de protection dans les combats. Elle était universellement en usage longtemps avant que le casque et la cuirasse fussent employés dans les armées. Le *vir armatus,* « l'homme armé, » des Proverbes est dans l'hébreu *'îš mâgên,* l'homme protégé par le bouclier. Prov., VI, 11; XXIV, 34.

2° Le *casque* (hébreu : *kôba'*), I Reg., XVII, 5, et *qôba',* I Reg., XVII, 38, et la cuirasse, *siryôn,* I Reg., XVII, 5, 38, et *siryân,* III Reg., XXII, 34, ne faisaient pas partie de l'armement militaire chez les anciens Hébreux. Exod., XIII, 18; Jos., I, 14; IV, 12; cf. Jud., VII, 11. Introduits comme armes défensives de distinction et réservés aux chefs, cf. III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33, on les voit seulement sous Ozias faire partie de l'armement ordinaire du soldat hébreu. II Par., XXVI, 14; cf. II Esdr., IV, 16.

3° Les *jambières* ou guêtres de combat (hébreu : *misḥâh*), I Reg., XVII, 6, destinées à garantir la partie inférieure du corps, comme la cuirasse et le casque garantissaient la partie supérieure, ne sont mentionnées qu'une seule fois dans la Bible, dans la description des armes de Goliath. Elles ne paraissent pas avoir été en usage dans l'armée des Hébreux, dont les soldats apparaissent le plus souvent chaussés de simples sandales, III Reg., II, 5; cf. Ephes., VI, 15, ou de brodequins de cuir garnis de clous, *se'ôn,* Is., IX, 4, expression dont le sens exact est d'ailleurs difficile à préciser.

III. Armes étrangères mentionnées dans la bible. — Les soldats étrangers dont il est question dans l'Écriture étaient pourvus des mêmes armes que les Hébreux. Jérémie, parlant des troupes égyptiennes, les représente armées de boucliers, de lances, de casques et de cuirasses. Jer., XLVI, 3-4. Cet armement était aussi celui des Chaldéens, Ezech., XXIII, 24-25, auxquels Jérémie attribue, ainsi qu'aux Perses, l'usage de l'arc et du javelot (*kidôn*). Jer., VI, 23; L, 42. Les soldats du roi Gog étaient armés d'arcs, d'épées, de cuirasses, de boucliers et de lances. Ezech., XXXVIII, 4; XXXIX, 9. Il est fait également mention de casques et de boucliers dans l'armée des Perses, des Lydiens, des Libyens, Ezech., XXVII, 10, et des Éthiopiens, Ezech., XXXVIII, 5, ainsi que d'arcs et de flèches dans l'armée assyrienne. Is., V, 28. L'armement des Syriens, au temps des Séleucides, était le casque d'airain et la cuirasse en forme de cotte de mailles, avec le bouclier d'airain, ou d'or pour les chefs. I Mach., VI, 35-39. A l'époque des Rois ils se servaient aussi de l'arc. III Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33.

IV. Histoire des armes dans l'Écriture. — En comparant les divers passages bibliques relatifs aux armes offensives et défensives, on obtient une certaine vue d'ensemble sur les progrès de l'armement des Hébreux et les transformations qu'il eut à subir suivant les progrès de l'art, et les besoins de l'attaque et de la défense.

A l'origine et avant l'invention des métaux, Gen., IV, 22, l'armement du guerrier fut formé de tout ce que la nature peut offrir de résistant, comme massues et épieux du bois le plus dur, haches et couteaux de silex, boucliers de bois ou d'osier recouverts de peaux d'animaux. Depuis lors les armes métalliques remplacèrent peu à peu les armes de pierre et de bois. Cependant, sous les patriarches, l'armement des Hébreux demeura élémentaire. Quand le serviteur, revêtu de ses habits ordinaires, les pieds et la tête nus, avait pris en main, pour défendre la cause de son maître, son arc et ses flèches ou son glaive, Gen., XXVII, 3; XLVIII, 22; XLIX, 23-24, il était armé. C'est toute l'extension qu'il faut donner au mot *ḥâmusîm,* « équipés. » Exod., XIII, 18; Jos., I, 14; IV, 12; Jud., VII, 11.

Moïse et Josué commencèrent à donner au peuple dont ils avaient la conduite une organisation militaire, sans que le système d'armement en fût sensiblement changé. A côté de l'épée, de l'arc et du bouclier déjà mentionnés sous l'ère patriarcale, nous trouvons alors la pique, employée quelquefois comme javelot. Num., XXV, 7. Sous les Juges est mentionné le poignard à deux tranchants, Jud., III, 16, qui d'ailleurs ne paraît pas avoir été très répandu comme arme de combat, et la fronde, Jud., XX, 16, qui devient surtout l'arme d'attaque dans la tribu de Benjamin. Ce qui est certain, bien que l'Écriture n'en parle pas, c'est que la nécessité de combattre, non plus seulement corps à corps et en rase campagne, mais sous les murs de villes fortifiées auxquelles il fallait donner l'assaut, Jos., VI, 1, 20; VIII, 1, 3; X, 2-5, dut introduire dans l'armement de notables modifications.

Jusqu'à David chacun des combattants, quand la guerre éclatait, se procurait des armes comme il pouvait. A certaines époques, sous les Juges et même du temps de Saül, les armes avaient été rares en Israël, autrement on n'aurait pas vu Samgar s'armer d'un soc de charrue contre les Philistins, Jud., III, 31, et Samson les combattre avec tout ce qui se trouvait sous sa main, jusqu'à une mâchoire d'âne. Jud., XV, 15-16. Si l'on peut raisonnablement interpréter d'une autre manière l'allusion du cantique de Débora à l'absence de lances et de boucliers, Jud., V, 8, il est dit que dans la guerre de Saül contre les Philistins il n'y eut dans toute l'armée d'Israël ni une lance ni une épée, excepté celles de Saül et de son fils, I Reg., XIII, 22, et il est à penser que cette pénurie d'armes dura aussi longtemps que la domination tyrannique des Philistins.

La période des Rois, en amenant la formation d'une armée permanente, produisit dans l'équipement et l'armement des troupes une véritable transformation. Il fallut de plus armer, d'une manière conforme à leur mode de combat, le corps de cavalerie et les chars de guerre créés par Salomon. III Reg., X, 26; II Par., I, 14. Il n'est

pas douteux aussi que les relations des rois de Juda et d'Israël avec les Égyptiens, les Syriens, les Assyriens et les Chaldéens, ainsi que l'introduction dans l'armée des Juifs de contingents étrangers, cf. II Reg., VIII, 18; I Par., XVIII, 7, souvent commandés par des chefs eux-mêmes de nationalité étrangère, II Reg., XV, 19; XVIII, 2; XXV, 39, n'aient eu une influence sensible aussi bien sur l'armement que sur la stratégie. La nécessité de se tenir à la hauteur des armées étrangères fit étendre à tous les soldats l'usage d'armes qui jusque-là étaient réservées à certains corps de troupes ou seulement aux guerriers de distinction, par exemple sous le règne d'Asa le bouclier et la lance, II Par., XIV, 8, et sous Ozias le casque et la cuirasse, II Par., XXVI, 14, armes dont l'usage persévéra après la captivité. II Esdr., IV, 13, 16-18, 21; I Mach., III, 3. Les frais de l'armement ainsi organisé étaient supportés par l'État, et comme l'armée permanente n'était qu'une faible portion des contingents susceptibles d'être appelés en temps de guerre, on créa dès lors dans les principales villes des arsenaux assez vastes pour contenir tout l'équipement de l'armée de réserve. Salomon en établit pour les chars de guerre, II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25, Roboam pour les lances et les boucliers, II Par., XI, 12; XXVI, 14, ce qui n'empêcha pas de continuer à suspendre aux murailles des villes fortifiées les boucliers de leurs défenseurs. Cant. IV, 4; Ezech., XXVII, 10. Ozias et Ézéchias s'appliquèrent aussi à établir des approvisionnements d'armes considérables. II Par., XXVI, 14; XXXII, 27. On perfectionna à la même époque la forme et la matière des armes. Le petit bouclier, dont on s'était généralement servi jusque-là, prit à partir de David de plus grandes proportions, I Par., XII, 8, 24, 34, et on commença à le fabriquer en airain, I Reg., XVII, 6, 45; III Reg., XIV, 27, sans que le bouclier de bois recouvert de cuir ait été abandonné, comme on peut le conclure de II Reg., I, 21; Is., XXI, 5; Ezech., XXXIX, 9. La tribu de Nephtali en adopta spécialement l'usage, avec la longue pique, I Par., XII, 34, tandis qu'une autre pique fut plus particulièrement l'arme des tribus de Juda et de Gad. I Par., XII, 8, 24. On se servit aussi à cette époque d'arcs d'airain. Ps. XVII, 35; Job, XX, 24. Pendant la période agitée des Machabées, l'armement des Juifs, tout en suivant les modifications de détail qui se produisaient dans celui des peuples voisins, demeura pour l'ensemble ce qu'il était sous les rois, car les armes mentionnées sont les mêmes, et les cavaliers célestes qui apparurent pendant quarante jours dans Jérusalem, et dont l'armement devait être conforme au type reçu alors, portaient la lance, le bouclier, le javelot, le casque et la cuirasse. II Mach., V, 2-3. Sous la domination romaine, la courte épée ou poignard des Perses, peu différente de la *sica* des Romains, s'introduisit en Palestine et demeura plutôt l'arme des fanatiques ou sicaires, auxquels elle a donné son nom. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII; *Bell. jud.*, II, XIII.

V. MÉTAPHORES DES AUTEURS SACRÉS EMPRUNTÉES AUX ARMES GUERRIÈRES. — L'analogie de l'emploi des armes avec l'exercice des vertus, au moyen desquelles le chrétien remporte la victoire sur ses passions, a amené plusieurs fois les auteurs sacrés à parler métaphoriquement de celles-ci au moyen de celles-là, par exemple lorsque le psalmiste, pour exprimer l'étendue de la protection divine sur l'homme, la compare à la protection dont le grand bouclier (*ṣinnâh*) couvre le guerrier. Ps. V, 13; XCI, 4. Saint Paul a développé cette application, Eph., VI, 13-17, passage dans lequel il fait allusion aux dards enduits de poix enflammée que les Romains avaient l'habitude de lancer sur leurs ennemis. Cf. Rom., VI, 13; XIII, 12; I Thess., V, 8. Voir aussi Sap., V, 18; Is., LIX, 17. P. RENARD.

1. ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX. Le nom ordinaire de l'armée chez les Hébreux est *ḥayil*, qui signifie proprement « force », Exod., XIV, 28; II Sam. (Reg.), XXIV, 2, etc., ou *ṣâbâ'*, de *ṣâbâ'*, « se rassembler (en troupe organisée). » II Sam. (Reg.), VIII, 16; X, 7; I Par., XIX, 8, etc. Bien que les Hébreux ne fussent pas un peuple conquérant et guerrier, ils eurent besoin dès l'origine de recourir aux armes pour se défendre contre leurs ennemis, puis, après la sortie d'Égypte, pour conquérir le pays de Chanaan et garantir leur conquête contre l'invasion des peuples voisins. Sous les rois, il y eut des guerres offensives comme des guerres défensives.

I. L'ARMÉE AVANT LES ROIS. — Du temps des patriarches, il n'existait aucune organisation militaire. Quand Abraham, pour délivrer son neveu Lot fait prisonnier, voulut poursuivre Chodorlahomor, roi d'Élam, et ses alliés, il rassembla trois cent dix-huit de ses serviteurs, armés de ce qu'ils purent trouver, et c'est avec cette troupe et le secours de quelques habitants d'Hébron qu'il surprit les ennemis et leur enleva leur butin. Gen., XIV, 13-16. — A l'époque de la sortie d'Égypte, tous les hommes capables de porter les armes furent soldats. On voit alors apparaître une organisation rudimentaire, se rapprochant sans doute de celle des Égyptiens, que les Israélites avaient eue si longtemps sous les yeux, mais calquée aussi sur l'organisation politique des douze tribus. Num., I-IV. Chaque tribu fournit comme une sorte de régiment, ayant ses chefs, Num., X, 14-27, ses étendards, Num., II, 2. Tout était soigneusement réglé dans cette armée : la position de chaque division dans le camp, Num., II, 2-20; l'ordre de marche et les signaux, Num., X, 5-6; et l'ordre qui y régnait était si remarquable, comparé à la confusion des rassemblements armés des tribus arabes, qu'il excitait l'admiration de Balaam. Num., XXIV, 6. Les magistrats civils établis par Moïse, d'après le conseil de Jéthro, et présidant à des sections de mille, cent, cinquante et dix hommes, Exod., XVIII, 21-22, semblent avoir été transformés en chefs militaires, et chargés de conduire au combat ceux dont ils réglaient les différends. L'âge de vingt ans fut fixé pour le commencement du service. Num., I, 2-3. Jéhovah lui-même marque cette limite d'âge. Num., I, 1; XXVI, 1-2. Elle fut toujours maintenue depuis, II Par., XXV, 5; mais les lévites et les prêtres furent à toutes les époques dispensés du service militaire. Num., I, 47, 49. Ainsi formés, ces contingents n'avaient aucun service actif en temps de paix. L'Écriture ne dit rien de la durée régulière du service; Josèphe, qui donne comme limite extrême l'âge de cinquante ans, s'appuie uniquement sur l'analogie du service des lévites, qui cessait à cet âge. Num., IV, 3. Mais comme, d'après la loi, un homme de soixante ans était réputé vieillard, Lev., XXVII, 3, 7, on est fondé à croire que le service militaire obligatoire n'allait pas au delà. — Sous les Juges, les chefs de famille furent, en cas de besoin, les chefs militaires; mais il n'y avait aucun pouvoir central qui pût commander à toute la nation et lui faire prendre les armes. La véritable organisation militaire en Israël ne commence qu'avec la royauté. Lorsque Abimélech tenta, par une révolution politique, de se faire roi, il s'efforça du même coup de créer une armée organisée. C'était la première fois peut-être qu'on voyait en Israël des soldats se battre pour une cause qui n'était pas celle de leur défense personnelle. Jud., IX, 25, 34, 35, 43. Cette tentative échoua par suite de la mort d'Abimélech, et l'organisation militaire demeura imparfaite, jusqu'au jour où elle fut transformée par Saül, David et Salomon.

II. L'ARMÉE SOUS LES ROIS. — 1° *Son origine.* — L'armée d'Israël, qui jusqu'à l'époque des rois n'avait été qu'une institution temporaire, répondant à des nécessités accidentelles, commença sous Saül à devenir une institution permanente. Ce ne fut d'abord qu'un petit corps de troupes, composé de trois mille hommes, destinés, le cas échéant, à former le noyau d'une armée plus considérable, I Reg., XIII, 2, et pour cette raison recrutés avec soin parmi les plus vaillants. I Reg., XIV, 52; XXIV, 3;

xxv, 13; xxvi, 2. Saül apportait lui-même le plus grand soin à ce recrutement; car, « aussitôt qu'il avait reconnu qu'un homme était vaillant et propre à la guerre, il le prenait près de lui. » I Reg., xiv, 52. David, qui, avant d'arriver au trône, avait toujours été assisté par sa fidèle troupe de quatre cents, I Reg., xxii, 2, puis de six cents hommes, I Reg., xxiii, 13, continua après son avènement à avoir près de lui, même en temps de paix, cette garde d'élite, éprouvée par tant de privations et de combats. I Reg., xxii, 2; xxiii, 13; xxv, 13; xxvii, 2-8; xxx, 1-9; II Reg., ii, 3; v, 6.

2° *Garde du corps.* — L'Écriture dit que les soldats qui la composaient étaient en partie Philistins d'origine. II Reg., xv, 18. Malgré les divergences des éditions des Septante sur ce verset, et le silence du *Textus receptus* grec, en cet endroit, sur les six cents Philistins de Geth mentionnés dans la Vulgate, cf. Hummelauer, *Comment. in lib. Samuelis,* p. 380; malgré aussi la répugnance de plusieurs, Tostat et Thenius, par exemple, à admettre que David ait enrôlé dans son armée régulière six cents hommes des ennemis séculaires d'Israël, et la correction qu'ils croient devoir faire de *Giṭṭîm* (Géthéens) en *gibborîm* (héros), il semble néanmoins qu'il faille maintenir le texte de la Vulgate, avec la mention des Géthéens, dont la nationalité est d'ailleurs essentiellement liée à celle de leur chef « Éthaï le Géthéen », qualifié expressément d'« étranger ». II Reg., xv, 19. Car autrement comment des *gibborîm*, ces vaillants d'Israël, eussent-ils accepté d'avoir pour chef un Philistin? La présence de ces étrangers dans la garde ordinaire du roi est suffisamment expliquée par les relations d'amitié qui avaient uni David et Achis, roi de Geth, I Reg., xxvii, 2-12; xxix, 2-11, et les services qu'il avait tirés d'eux dans les campagnes contre les troupes de Saül et d'Absalom.

La garde des Géthéens était distincte d'une autre légion étrangère instituée par David d'une manière permanente, et composée de Céréthiens et de Phéléthiens, II Reg., viii, 18; cf. I Reg., xxx, 14; II Reg., xv, 18; xx, 7, 23; III Reg., i, 38, 44; I Par., xviii, 17: soldats probablement sortis de deux tribus alliées des Philistins, ou même faisant partie de ce peuple, I Reg., xxx, 16; Ezech., xxv, 16, où, selon l'hébreu, les Céréthiens sont mentionnés avec les Philistins, comme ailleurs avec les Phéléthiens, ce qui fait croire que *Phelethi* équivaut à *Philisthæi*. Cf. Soph., ii, 5. Voir Céréthiens, Phéléthiens. Cette légion formait la garde du corps du roi.

C'est par erreur que quelques exégètes, comme Weiss, *David und seine Zeit,* Munster, 1880, p. 173, soutiennent que les *gibborîm* de David dont il est question II Reg., xxiii, 8-39; I Par., xi, 10-46, sont les six cents Géthéens de II Reg., xv, 18.

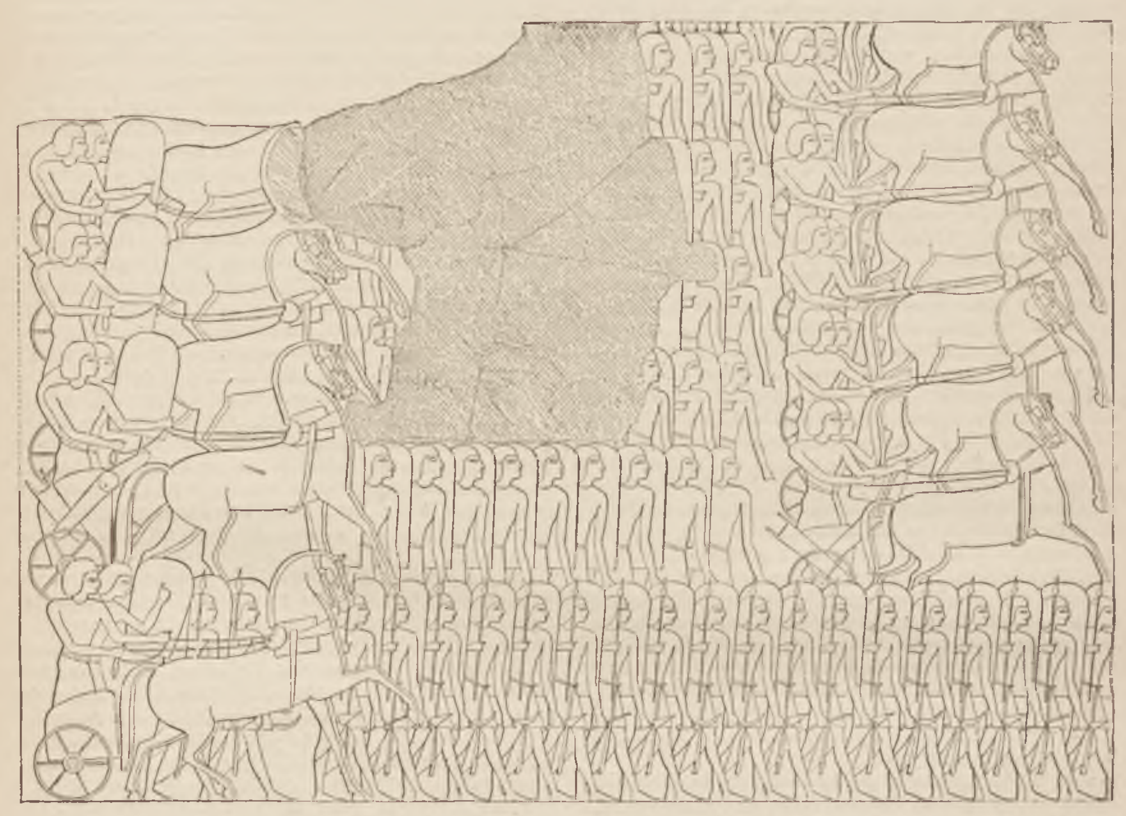
3° *Les « gibborîm » de David.* — Les *gibborîm* ne semblent pas avoir formé une cohorte spéciale, mais plutôt un ordre de vaillants soldats que le roi prenait comme ses aides de camp, et auxquels il donnait des commandements ou des missions de confiance, suivant la nécessité du moment. Quand ils n'avaient ni commandement ni mission à remplir, ils faisaient fonction de gardes du corps, cf. II Reg., xxi, 17, et c'étaient eux qui, à tour de rôle, commandaient les sections de vingt-quatre mille hommes qui chaque mois fournissaient le contingent de la garde royale. I Par., xxvii, 1-15. Saül paraît avoir été l'instituteur de cette sorte d'état-major. I Reg., xiv, 52. Amizadab, fils de Banaias, commandait cette garde à la place de son père, retenu par un autre commandement. I Par., xxvii, 6. Quatre *gibborîm,* Jesbaam, Éléazar, Semma et Abisaï, avaient le haut emploi de *šâlisim* en chef; deux autres, Banaïas, avant d'être général en chef, et Asaël, étaient simples *šâlisim,* II Reg., xxiii, 8, 13, 18, 23, 25, ce qui indique clairement que les *gibborîm* étaient inférieurs aux *šâlišim*. L'Écriture nomme plusieurs *gibborîm:* trente-sept dans II Reg., xxiii, 39; cinquante-trois dans I Par., xi, 10-46. Rien n'indique d'ailleurs que cette énumération soit complète.

4° *L'infanterie.* — Avant Salomon, tous les Israélites combattaient à pied. Même après lui, la plus grande partie des troupes furent des fantassins. L'infanterie, selon la différence des armes, se divisait en deux sections: l'infanterie légère, armée du petit bouclier, *mâgên,* III Reg., x, 17, et comprenant elle-même deux subdivisions, dont l'une combattait avec l'arc, l'autre avec la fronde; et la grosse infanterie, dont les armes étaient le grand bouclier, *ṣinnâh,* III Reg., x, 16, l'épée et le javelot ou la lance. Bien qu'aucune règle n'eût prescrit à chacune des tribus d'Israël l'emploi d'une arme plutôt que d'une autre, ce fut pendant longtemps un usage parmi elles d'avoir une spécialité d'armes pour ses guerriers, ce qui dans l'ensemble constituait une armée complète de soldats exercés. La tribu de Benjamin, par exemple, dont les guerriers étaient armés à la légère, II Par., xiv, 8, s'adonnait avec un rare succès au maniement de la fronde, Jud., xx, 16; II Par., xiv, 8; ses frondeurs étaient si adroits, « qu'ils auraient pu même frapper un cheveu, sans que la pierre se fût le moins du monde écartée. » Jud., xx, 16. Ils lançaient d'ailleurs la pierre avec la main gauche aussi bien qu'avec la droite. I Par., xii, 2. Les hommes de Juda, armés d'ordinaire plus pesamment, I Par., xii, 24; II Par., xiv, 8, donnaient cependant d'importants contingents d'habiles archers. II Par., xvii, 17. Gad et Nephthali fournissaient avec Juda la grosse infanterie; Juda et Gad, les lanciers armés de la lourde lance, *rômah,* I Par., xii, 8, 24; II Par., xiv, 8; Nephthali, les lanciers armés de la courte lance ou javelot, *ḥânît.* I Par., xii, 34. Ainsi, quand sonnait l'appel aux armes, l'armée d'Israël se trouvait immédiatement formée sur le pied de guerre avec la variété de ses différentes unités, et chaque tribu étant tenue d'envoyer tous ses hommes disponibles, I Par., xii, 24-37, leur réunion formait une armée considérable, capable de tenir tête aux armées étrangères.

5° *Cavalerie.* — Salomon créa le premier un corps de cavalerie, à l'exemple des peuples voisins, surtout des Syriens, qui comptaient dans leur armée de nombreux chariots, II Reg., x, 18, des Assyriens et des Chaldéens, IV Reg., vi, 14, et même des Philistins, où la cavalerie formait une légion de six mille hommes au temps de Saül. I Reg., xiii, 5; cf. II Reg., i, 6. L'absence des représentations de troupes à cheval dans les monuments des anciennes dynasties de l'Égypte donne lieu de penser que pendant longtemps la cavalerie ne fut pas employée par les Égyptiens pour les opérations militaires. Cf. Fr. Lenormant, *Sur l'antiquité de l'âne et du cheval,* IIe partie; Lefébure, *Sur l'ancienneté du cheval en Égypte,* dans l'*Annuaire de la faculté des lettres de Lyon,* 2e année, p. 1-11. Cependant ils devancèrent certainement les Hébreux, qui ne réalisèrent ce progrès qu'après tous leurs voisins, retard qu'on s'expliquerait difficilement, si Dieu, pour garantir le caractère théocratique de leur état politique, ne leur avait maintes fois recommandé de ne pas mettre leur confiance dans les chevaux, et de ne pas en multiplier le nombre. Deut., xvii, 16. A cette recommandation la voix des prophètes fera écho jusqu'à la fin, alors même que la nécessité des temps aura amené les rois de Juda et d'Israël à pourvoir leur armée de ce renfort. Surtout lorsqu'ils verront le peuple oublier l'appui de Jéhovah, et ne penser qu'à s'assurer pour la guerre le secours de la cavalerie et des chars égyptiens, ils feront entendre le même reproche, y joignant de terribles menaces. Is., ii, 8-21; xxxvi, 6, 8-10; Ose., i, 7; Mich., v, 10; cf. Ps. xix, 8. La cavalerie instituée par Salomon formait un contingent de douze mille hommes. III Reg., x, 26; II Par., i, 14; ix, 25. Elle ne se composait pas de cavaliers montés sur des chevaux, mais de guerriers combattant sur des chars. Dès leur entrée en Chanaan, les Hébreux avaient appris à

connaître à leurs dépens l'utilité des chars de guerre. Jos., XVII, 16; Jud., I, 19. Du temps de David, l'usage en était déjà répandu; on s'en servait surtout comme de véhicules d'apparat, tellement réservés aux rois et aux princes, qu'Adonias, rival d'Absalom, ne pensa pas pouvoir mieux affermir ses prétentions au trône qu'en se montrant sur un char, comme faisait le fils de David, II Reg., XV, 1; III Reg., I, 5; mais avant Salomon les chars ne furent pas utilisés dans les combats.

Cependant depuis longtemps, et au plus tard du temps des Hyksos, l'Égypte s'en servait avec succès (fig. 258), et l'on voit dans les peintures anciennes que, dans les opérations stratégiques, l'infanterie égyptienne s'avançait appuyée sur ses flancs et ses derrières par un cordon de ces chars. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten,* Abth. III, pl. 155. Les Chananéens et les Philistins, favorisés par leurs vastes plaines de la Séphéla, de Saron et de Jesraël, se servaient aussi de chars dans leurs expéditions guerrières, Jos., XI, 4; Jud., I, 19; II Reg., I, 6, et ils étaient réputés pour leurs chars blindés de fer. Jos., XVII, 16, 18; Jud., I, 19. Les Philistins, sous Saül, mirent en ligne un nombre considérable de ces chars, bien que le chiffre de trente mille donné dans le texte, I Reg., XIII, 5, soit sûrement une faute de transcription, les Chananéens du nord n'en ayant eu que neuf cents, Jud., IV, 3, les Syriens d'Adarézer mille. I Par., XVIII, 4. Les Syriens, II Reg., VIII, 4; X, 18; III Reg., XXII, 31; IV Reg., VI, 14, les Assyriens et les Babyloniens usaient depuis longtemps des chars de guerre, quand Israël les introduisit dans son armée. Malgré la difficulté résultant du terrain montagneux de la Palestine, David avait déjà compris quelle cause d'infériorité c'était pour son armée que d'être dépourvue de ce puissant moyen d'attaque. Aussi, en attendant la formation d'un corps spécial, il ne manquait pas l'occasion d'affaiblir de ce chef, quand il le pouvait, la puissance de ses ennemis; ce qu'il fit notamment dans la guerre contre les Syriens, en coupant aux chevaux de trait le nerf du jarret et en brûlant les chars. II Reg., VIII, 4; I Par., XVIII, 4. La création de ce nouveau corps militaire s'imposa surtout lorsque s'étendirent les relations du royaume avec les peuples étrangers, dont le territoire était plus favorable à son fonctionnement. Elle eut lieu sous Salomon. Quatorze cents chars (d'après II Par., IX, 25, « douze mille chars et cavaliers ») et quatre mille chevaux de trait, tel fut le premier effectif, III Reg., X, 26; II Par., I, 14 (d'après III Reg., IV, 26, et II Par., IX, 25, « quarante mille chevaux »). Il fallait à ce matériel des arsenaux et des magasins, comme il y en avait déjà pour l'armement et l'équipement des troupes à pied. Salomon en établit à Jérusalem et dans les principales villes du royaume, appelées pour cela « villes de chars », *urbes quadrigarum, urbes curruum,* III Reg., IX, 19, II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25; « villes de cavalerie, » *civitates equitum,* III Reg., IX, 19; *urbes equitum,* II Par., VIII, 6.



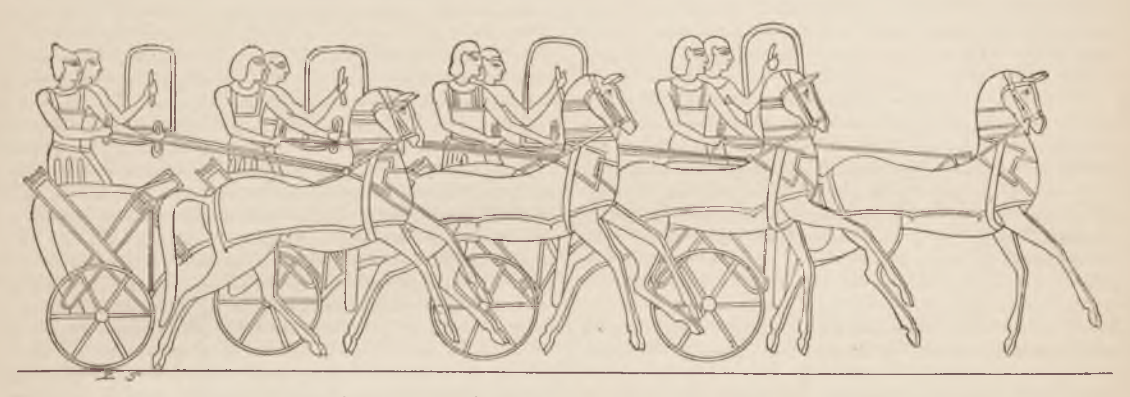
258. — Chars de guerre égyptiens. Temple de Ramsès II, à Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, pl. 155.

A l'exemple de Salomon, les rois d'Israël s'empressèrent, après le schisme des dix tribus, de doter leur royaume de troupes de cavalerie et de chars de guerre. III Reg., XVI, 9; IV Reg., VIII, 21; XIII, 7. Sous Baasa, Zamri, le meurtrier d'Éla, commandait la moitié de la cavalerie. III Reg., XVI, 9. Mais comme le pays d'Israël, aussi bien que celui de Juda, n'était pas très abondant en chevaux, souvent les rois appelèrent à leur secours la cavalerie et les chars de guerre des Égyptiens, IV Reg., XVIII, 24; Is., XXXI, 1; XXXVI, 9, ou insérèrent dans leur traité d'alliance avec l'Égypte une clause concernant les renforts de ce genre à recevoir en cas de guerre.

6° *Chefs de l'armée.* — Quant à la hiérarchie militaire,

elle demeura pendant toute la période des rois, I Reg., VIII, 12; XVIII, 13; II Reg., XVIII, 1; IV Reg., I, 9; XI, 4; II Par., XXV, 5, et jusque sous les Machabées, I Mach., III, 55, ce que Moïse l'avait faite à la sortie d'Égypte, Exod., XVIII, 21; cf. Deut., I, 15, en établissant des sections de dix, cinquante, cent et mille hommes, placés sous le commandement de chefs respectifs : décurions, pentachontarques, centurions et chiliarques, appelés dans la Vulgate tribuns. Peut-être avons-nous dans III Reg., IX, 22, la série des principaux degrés de la hiérarchie militaire au temps de Salomon : *'anšê hammilḥâmâh,* simples guerriers; *'ăbâdîm,* officiers du second rang, comme nos lieutenants; *śarîm,* officiers commandants, comme nos capitaines; *šâlišim,* officiers supérieurs (voir plus bas, 7°); enfin *śarê hârékéb,* chefs des chariots, et *śarê happârâšim,* chefs des chevaux. A côté de ces officiers, il y avait dans l'armée d'Israël d'autres chefs appelés *šoṭrim,* dont les fonctions n'avaient probablement pas

7° *Les « šâlišim ».* — Il existait dans l'armée d'Israël, au moins depuis David, une autre catégorie d'officiers appelés *šâlišim* (Septante : τριστάται), dont le nom se rencontre pour la première fois dans l'Écriture au sujet de l'armée du pharaon d'Égypte poursuivant les Hébreux : « Il (le pharaon) emmena aussi six cents chars d'élite et tout ce qui se trouva de chars de guerre dans l'Égypte, avec les chefs de toute l'armée » (hébreu : « et les *šâlišim* sur chacun d'eux »). Exod., XIV, 7. Plusieurs exégètes, s'appuyant, pour interpréter ce texte, sur la signification grammaticale du mot *šâliš* (troisième ou un de trois), ont pensé que, dans l'ordre militaire, il désignait l'un des trois soldats qui se tenaient sur les chars de guerre, le παραιβάτης des Grecs, *Iliad.,* XXXII, 32, l'*essedarius* des Romains, César, *Bell. gall.,* IV, 33; Cicéron, *Ad Fam.,* VII, 6. Cette explication est contredite par les monuments de l'ancienne Égypte, qui ne représentent ordinairement sur les chars de guerre que deux hommes, le



259. — Chars de guerre égyptiens, montés par un soldat et un cocher. Ipsamboul. D'après Champollion, *Monuments d'Égypte et de Nubie,* t. I, pl. 33.

pour objet le commandement militaire, car on les distingue souvent des chefs dont nous venons de parler. Deut., I, 15; XX, 9; I Par., XXVII, 1. L'hébreu *šoṭêr,* « scribe » (de *šâṭar,* « écrire »), rendu presque partout dans les Septante par γραμματεύς, désigne par extension tout homme exerçant une fonction publique, l'art d'écrire ayant été le plus souvent le privilège de ces personnages. Il est employé spécialement pour désigner les magistrats du peuple hébreu en Egypte, choisis par lui et ayant mission de rendre des comptes sur leurs concitoyens aux chefs égyptiens constitués par le pharaon. Exod., V, 6-19. On les retrouve au désert du Sinaï, où ils sont mentionnés à côté des anciens du peuple, *zeqênim,* Num., XI, 16, comme plus tard à côté des anciens et des juges, *šoftîm,* Deut., XVI, 18; Jos., VIII, 33; XXIII, 2; XXIV, 1, plusieurs fois comme étant eux-mêmes lévites, et distingués des autres lévites qui remplissaient les fonctions de juges. I Par., XXIII, 4; XXVI, 29; II Par., XXIX, 11; XXXIV, 13. Ce sont eux qui, dans le camp des Israélites, proclament au milieu de chaque tribu les ordres de Josué. Deut., XX, 5, 8, 9; XXIX, 9; XXXI, 28; Jos., I, 10; III, 2. Mais aussi ils sont plusieurs fois désignés comme remplissant des fonctions importantes relativement à l'armée. Deut., XX, 5-11; I Par., XXVII, 1. Elles concernaient vraisemblablement l'organisation des troupes après l'appel aux armes, Deut., XX, 11, et, durant la paix, le maintien de l'ordre dans l'armée permanente, la répartition des services entre les différentes sections de troupes, et peut-être aussi l'approvisionnement. Le plus élevé des *šoṭrim* de l'armée d'Ozias était un certain Maasia, qui est nommé à côté du scribe (*sôfêr*) Jéhiel et de Hananias, l'un des généraux du roi. II Par., XXVI, 11. L'étendue de leur autorité faisait dire à Salomon dans ses Proverbes : « La fourmi n'a ni chef, ni *šôṭêr,* ni maître, et cependant elle amasse pendant l'été de quoi se nourrir. » Prov., VI, 7.

conducteur et le combattant (fig. 259). Cf. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 46. Si quelquefois on en rencontre un troisième, qui est l'écuyer du guerrier ou le serviteur tenant sur sa tête le parasol, ce n'est guère que sur le char royal, en Égypte comme en Assyrie. Mariette, *Aperçu de l'histoire d'Égypte,* p. 64; Birch, *Ancient History from the monuments, Egypt,* p. 127; Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* t. I, p. 190-192; Sharpe, *History of Egypt,* I, 57. De même chez les Héthéens. Brugsch, *Geschichte Aegyptens,* Leipzig, 1877, p. 503. Voir CHAR.

Cette interprétation du titre de *šâlišim* a donc trouvé justement de nombreux contradicteurs, qui, niant toute corrélation avec les chars de guerre, expliquent la signification grammaticale de *šâliš* (troisième) en disant que les *šâlišim* étaient un corps de vétérans, comme les *triarii* des Romains (Winer, *Lexicon hebraicum,* t. II, p. 991), ou bien des officiers du troisième ordre, ou qu'ils occupaient le troisième rang après le roi (S. Jérôme, *In Ezech.,* XXIII, t. XXV, col. 219; Vatable, *In IV Reg.,* XV, 25), ou encore qu'ils appartenaient à la troisième phalange (cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1429), ou enfin parce qu'ils avaient sous leurs ordres trente soldats (en faisant dériver *šâliš* de *selôšim,* « trente »). Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* t. II, p. 601; Weiss, *David und seine Zeit,* Munster, 1880, p. 173-174. Plusieurs, rejetant la traduction de la Vulgate, *princeps inter tres* ou *princeps trium,* II Reg., XXIII, 8, 18, 19; I Par., XI, 20, et avouant la grande difficulté de donner à ce mot une interprétation grammaticale exacte, s'en tiennent au sens général de « chefs militaires de haut rang », entre lesquels ils regardent le *r'oš hassâlišim,* I Par., XII, 18, comme supérieur aux simples *šâlišim.* Hummelauer,

Comment. in lib. Samuelis, Paris, 1886, p. 435, 436. Ces chefs ne formaient point, comme quelques-uns l'ont pensé, une cohorte spéciale, comme celle des Céréthiens et des Phéléthiens. Rien du moins ne l'indique dans les passages où il est question d'eux. II Reg., XXIII, 3, 8, 18, 23, 25; III Reg., IX, 22; IV Reg., VII, 2; IX, 25; XV, 25, etc.

Quoi qu'il en soit, sous les rois d'Israël, les *šâlišim* devinrent les premiers de la cour; on les trouve formant avec les « courriers », *cursores, râṣîm,* la garde d'élite de Jéhu, IV Reg., X, 25, et leur commandant portait, comme par excellence, le titre de *šâliš*. Joram avait un de ces officiers toujours attaché à sa personne, « sur la main duquel il s'appuyait, » IV Reg., VII, 2, 17, 19, et de même Jéhu, qui avait avec lui, sur son char, son *šâliš* Badacer. IV Reg., IX, 25. Phacéia, roi d'Israël, fut assassiné par son *šâliš* Phacée, qui devint son successeur. IV Reg., XV, 25. La puissance de ces officiers était telle, qu'Ézéchiel se sert de leur titre pour désigner en général les hauts personnages de Babylone, dont les images peintes sur les murailles avaient excité la passion d'Ooliba. Ezech., XXIII, 15.

8° *Général en chef.* — Enfin au-dessus des *šâlišim,* des *šoṭrîm* et de tous les autres officiers, était établi le prince de la milice ou généralissime, *śar haṣṣâbâ',* I Reg., XIV, 50, qui était, sous Saül, Abner, I Reg., XVII, 55; sous David, Joab, II Reg., VIII, 16; I Par., XI, 6; sous Salomon, Banaias. III Reg., IV, 4. C'est par le même titre que la Sainte Écriture désigne les généraux en chef des armées étrangères, comme Sisara, commandant les troupes de Jabin, Jud., IV, 2; I Reg., XII, 9; Sobach, II Reg., X, 16, et Naaman, IV Reg., V, 1, celles des Syriens; Nabuzardan, celles des Chaldéens. IV Reg., XXV, 11. Le généralissime avait sous ses ordres toute l'armée du roi, excepté la garde royale, qui ne relevait que de son chef particulier; car il ne paraît pas que le commandant des Céréthiens et des Phéléthiens, qui composaient la garde de David et de Salomon, aient été sous le commandement de Joab et de Banaias, non plus que les commandants des légions de vingt-quatre mille hommes formant chaque mois la garde ordinaire du roi. I Par., XXVII, 2.

9° *Force de l'armée.* — L'armée d'Israël ainsi organisée avait une puissance considérable de cohésion et de résistance. Elle n'était pas moins remarquable par le nombre des soldats qu'elle pouvait mettre en ligne. En réunissant plusieurs des unités dont nous avons parlé plus haut, on formait quelque chose d'analogue à ce que nous appelons aujourd'hui des brigades et des divisions. Plusieurs de ces divisions réunies constituaient les corps d'armée, dont le contingent s'élevait quelquefois à un nombre d'hommes considérable. A l'époque de la sortie d'Égypte, on comptait en chiffres ronds 600 000 guerriers dans le camp des Hébreux, Exod., XII, 37 (ou plus précisément 603 550, Exod., XXXVIII, 25; Num., I, 46); lors de l'entrée en Chanaan, 601 730. Num., XXVI, 51. David, selon II Reg., XXIV, 9, avait sous ses ordres 1 300 000 soldats, dont 800 000 fournis par Israël, et 500 000 par Juda; selon I Par., XXI, 5, il en avait 1 570 000, dont 1 100 000 d'Israël et 470 000 de Juda, chiffres manifestement dénaturés et grossis par les copistes. Le corps de troupes qu'Asa, roi de Juda, opposa aux Éthiopiens était formé, si les chiffres n'ont pas été altérés dans le texte, de 300 000 lanciers et de 280 000 archers, II Par., XIV, 8-9: c'était au total 580 000 hommes fournis par les deux tribus de Juda et de Benjamin, cf. II Par., XIII, 3, tandis que l'armée du royaume d'Israël à la même époque était de 800 000 guerriers, « tous d'élite et très vaillants. » II Par., XIII, 3. Celle de Josaphat se montait à 1 160 000 hommes, répartis en cinq corps d'armée, trois pour la tribu de Juda, formant un effectif de 780 000 hommes, et deux pour la tribu de Benjamin, donnant 380 000 hommes: chiffres si considérables, que plus d'un interprète les a regardés comme inexacts et grossis par des fautes de transcription. II Par., XVII, 14-19. Cf. Calmet, *Commentaire littéral,* in h. loc. Les troupes qu'Amasias opposa aux Iduméens se composaient d'une infanterie de 300 000 hommes, tous armés de la lance et du bouclier, II Par., XXV, 5, et celles d'Ozias, dans ses guerres contre les Philistins, les Arabes et les Ammonites, étaient de 307 500 hommes de différentes armes, sous le commandement de 2 600 officiers. II Par., XXVI, 12-14. Au commencement de la royauté, le recensement militaire, fait par ordre de David dans les douze tribus, avait donné les chiffres de 1 100 000 pour Israël, 470 000 pour Juda, 1 570 000 soldats au total. II Reg., XXIV, 9; I Par., XXI, 5. Ces contingents, qui n'étaient réunis que pour le temps de la guerre, opéraient leurs mouvements stratégiques sous le commandement du général en chef, dont il a été question, assisté d'un conseil de guerre composé des chefs de tribus. Il arrivait aussi que, pour les engagements moins généraux, des officiers inférieurs au généralissime dirigeaient les opérations. II Reg., X, 9-13; XVIII, 2.

10° *Convocation de l'armée.* — Elle se faisait tantôt à son de trompe du haut des montagnes, où veillaient des sentinelles placées sur des tours, Jud., III, 27; VI, 34; I Reg., XIII, 3; Jer., IV, 5; VI, 1; Amos, III, 6, tantôt en élevant sur les hauteurs quelque drapeau ou un autre signal convenu, auquel tous connaissaient du même coup l'appel aux armes et le lieu du rassemblement. Is., XVIII, 3. Quelquefois des hérauts d'armes allaient par les tribus, proclamant le ban de guerre, Jud., VI, 35; VII, 24, en y ajoutant même des imprécations et des menaces contre ceux qui feraient défaut, I Reg., XI, 7; ou bien ils étaient porteurs d'un ordre écrit rédigé par un secrétaire, *sôfêr,* du général en chef. IV Reg., XXV, 19; cf. II Par., XXVI, 11; Is., XXXIII, 18; Jer., XXXVII, 15; LII, 25. Le refus général de se rendre à la convocation était un délit de lèse-patrie, dont le châtiment pouvait aller jusqu'à l'extermination des récalcitrants, comme il arriva pour les habitants de Jabès de Galaad. Jud., XXI, 8-10. Il y avait pourtant quelques cas d'exemption prévus par la loi, et que les officiers, *šoṭerim,* proclamaient avant le départ pour la guerre: par exemple, le cas d'avoir construit une maison sans l'avoir encore habitée; avoir planté une vigne sans en avoir encore recueilli les fruits; être fiancé ou n'avoir pas encore vécu un an révolu dans le mariage. Deut., XX, 5-7; XXIV, 5; I Mach., III, 56. De plus, les pusillanimes étaient sommés de se retirer, pour empêcher que leur lâcheté n'eût sur les autres soldats une funeste influence. Deut., XX, 8.

Après la première concentration avait lieu l'incorporation des combattants dans l'une des divisions militaires; car en dehors de la répartition naturelle des hommes en douze groupes armés correspondant aux douze tribus, il y avait dans chaque groupe des corps spéciaux, selon les différentes armes dont ils étaient pourvus: infanterie légère, comprenant les frondeurs, les lanciers et les archers; grosse infanterie munie d'armes plus pesantes, le grand bouclier, la lourde lance, plus tard la cuirasse; et, à partir de Salomon, cavalerie et chariots de guerre. Chaque homme, étant à l'avance exercé au maniement de l'arme avec laquelle il combattait, était aussitôt incorporé. Cf. II Par., XIV, 8. Souvent, pour assurer à l'armée le secours de Dieu et donner confiance aux combattants, on portait au milieu d'eux l'arche d'alliance, Jos., VI, 6; I Reg., IV, 4; XIV, 18; II Reg., XI, 11; XV, 24, jusqu'à ce que la construction du temple, en donnant à l'arche un asile permanent, eût mis fin à cette pratique. Les prêtres qui devaient accompagner l'arche étaient convoqués par le chef de l'armée, qui leur donnait, de plus, certaines fonctions sacrées à remplir au milieu des troupes, comme de sonner de la trompette pendant le combat, pour exciter les soldats et appeler sur leurs armes la protection d'en haut, Num., X, 9; XXXI, 6; II Par., XIII, 12, 14, ministère qu'ils continuèrent de remplir même après que

l'arche eut cessé d'être portée dans les campagnes militaires. Souvent aussi les prêtres présents à l'armée offraient des sacrifices avant le combat, I Reg., VII, 9; cf. XIII, 9, comme la loi l'ordonnait, Deut., XX, 2; et lorsque les soldats allaient engager l'action, ils devaient, à défaut du commandant militaire, adresser la parole aux troupes pour exciter leur courage et leur confiance. II Par., XX, 20.

11° *Entretien de l'armée.* — Avant la création d'une armée permanente, chacun pourvoyait d'ordinaire à son équipement personnel et à sa subsistance. Cf. I Reg., XVII, 17-18. Cependant dans l'expédition contre les Benjamites, le dixième des hommes était spécialement employé au service des vivres. Jud., XX, 10. On recevait parfois des offrandes volontaires. II Reg., XVII, 28-29; I Par., XII, 39-40. De plus, si la nécessité l'exigeait, on réquisitionnait des habitants du pays qu'on traversait ce qui était nécessaire aux guerriers et aux bêtes de somme. Jud., VIII, 5-17. Lorsque la guerre avait lieu sur le sol national, les concitoyens offraient souvent d'eux-mêmes, et quelquefois au prix des plus grands sacrifices, tout ce dont l'armée avait besoin. II Reg., XVII, 27-29; I Par., XII, 39-40. Les parents avant tous les autres se faisaient un point d'honneur et une joie d'envoyer, autant qu'ils le pouvaient, des vivres à leurs enfants soldats. I Reg., XVII, 17-18. En pays étranger, l'approvisionnement se faisait aussi par le pillage et les razzias, selon les lois de la guerre alors en usage, et qui persistent encore aujourd'hui parmi les Bédouins nomades. Le service militaire, étant transitoire et ne dépassant jamais les nécessités de la défense nationale, n'était pas considéré comme un métier susceptible de rétribution régulière. Aussi ne trouve-t-on aucune trace de solde militaire chez les Hébreux jusqu'à l'établissement d'une armée permanente; chaque homme se trouvait suffisamment rémunéré par la part de butin qu'il faisait dans la campagne, après laquelle, l'armée étant dissoute, chacun rentrait chez soi et reprenait sa vie ordinaire. L'institution d'une armée permanente amena un changement dans cette organisation, car alors les rois prirent à leur charge l'équipement des soldats, II Par., XXVI, 14, et leur subsistance, cf. III Reg., IV, 27. Quant à la solde en argent, elle paraît avoir été inconnue jusqu'aux Machabées. A cette époque, Antiochus est signalé dans l'Écriture comme payant une solde à ses troupes, I Mach., III, 28, et Simon Machabée, peut-être mû par l'exemple des princes étrangers, paraît avoir institué la même chose pour l'armée des Juifs. I Mach., XIV, 32. Cependant les troupes mercenaires, qui étaient de véritables ouvriers aux gages, reçurent toujours une solde fixe. II Par., XXV, 6. Jean Hyrcan osa ouvrir le tombeau de David et en tirer trois mille talents d'argent pour payer celles qu'il avait prises à son service. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, VIII, 4.

11° *Troupes mercenaires.* — En dehors des contingents étrangers incorporés régulièrement dans l'armée permanente, comme les Géthéens, les Céréthiens et les Phéléthiens du temps de David, les rois de Juda et d'Israël firent très peu usage de ces étrangers, qui se louaient pour une campagne, moyennant une solde déterminée ou une promesse de butin. L'Écriture ne mentionne qu'un fait de ce genre, sous Amasias, roi de Juda, qui projeta d'adjoindre à son armée cent mille mercenaires israélites, pour combattre les Iduméens qui venaient de secouer le joug de Juda. IV Reg., VIII, 20-22. Ce projet d'ailleurs ne fut pas complètement exécuté; car, réprimandé par un prophète de cet acte antithéocratique, Amasias les renvoya avant de s'être mis en campagne. La solde totale promise par Amasias était de cent talents d'argent, environ 850 000 fr. de notre monnaie, ce qui donne pour chaque homme la faible rétribution de 8 fr. 50. Il est probable qu'Amasias avait de plus promis une part de butin.

Nous retrouvons plus tard, à l'époque des Machabées, des soldats mercenaires incorporés dans l'armée des Juifs, à côté des troupes nationales, recrutées et organisées selon le mode établi par Moïse. I Mach., III, 55; cf. Exod., XVIII, 21; Deut., I, 15; I Reg., VIII, 12; IV Reg., I, 9; XI, 4. Ainsi l'armée qu'avait organisée Simon Machabée reçut sous son fils et successeur Jean Hyrcan des renforts de troupes mercenaires, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4, qui s'élevèrent du temps d'Alexandre Jannée au nombre de 6 200 soldats, tous guerriers d'élite, qui n'hésitèrent pas à donner leur vie pour la cause à laquelle ils s'étaient vendus dans le combat sanglant contre le roi de Syrie Démétrius Ier Soter. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; XIV, 1. La reine Alexandra entretint également un contingent de soldats étrangers, sur lesquels elle aimait à s'appuyer dans les luttes de partis si fréquentes alors entre les Juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 2, et enfin dans l'armée d'Hérode il y avait des légions de Thraces, de Germains et de Gaulois. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 3.

A cette époque, le mercenariat s'était tellement généralisé, qu'il n'y avait plus d'armée dans laquelle ce genre de troupes ne tînt une place importante, et les princes s'appuyaient sur elles à ce point, qu'on en voyait licencier leur armée nationale pour ne garder que les mercenaires, comme fit Démétrius II Nicator. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Les Juifs, qui jusque-là n'avaient combattu que pour se défendre contre l'invasion étrangère, se laissèrent emporter par ce mouvement, et l'on en vit s'enrôler un grand nombre dans les armées d'Alexandre, de Séleucus Ier Nicator et des Ptolémée, surtout de Ptolémée Ier Soter et de son fils Ptolémée II Philadelphe. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 5; XII, II, 5; III, 1. On en trouve jusqu'à trente mille au service d'Alexandre Ier Balas, roi de Syrie. I Mach., X, 36. Ces mercenaires juifs étaient très recherchés à cause de leur fidélité, et pour se les assurer on leur accordait, malgré les exigences du service, toutes les exemptions qui leur étaient nécessaires pour pratiquer leur religion et garder leurs observances rituelles, telles que le repos sabbatique. I Mach., X, 34. — Voir J.-A. Danz, *De Ebræorum re militari dissertatio*, in-4°, Iéna, 1690, et dans Ugolini, *Thesaurus Antiquitatum sacrarum*, t. XXVII, col. CCCLXV-CCCXCVI; J. Lydius, *Syntagma sacrum de re militari*, ibid., col. CXXXV-CCCLXIV; J. Jahn, *Biblische Archäologie*, II Theil, t. II, 1802, p. 379-524; *Dissertation sur la milice des Hébreux*, dans la *Bible de Vence*, t. VI, Paris, 1828, p. 233-300; Frd. Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie*, 2e édit., in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1875, p. 746-760.

P. RENARD.

2. ARMÉES ÉTRANGÈRES *dont il est parlé dans la Bible.* — L'Écriture n'a pas seulement occasion de s'occuper de l'armée des Hébreux, mais aussi des armées des peuples étrangers avec lesquels Israël a été en guerre, Assyriens, Chaldéens, Égyptiens, Philistins, Romains, Syriens, pour ne rien dire des tribus ou peuplades voisines, telles que les Ammonites, les Amalécites, les Moabites, les Iduméens, sur lesquelles nous ne savons rien de bien particulier, ou qui n'avaient même aucune organisation militaire spéciale.

I. ARMÉE ASSYRIENNE. — Les Assyriens furent peut-être, avant les Romains, le peuple le plus militaire de l'antiquité. Pendant la période de leur histoire que nous connaissons en détail par les inscriptions cunéiformes, nous les voyons sans cesse en guerre, faisant tous les ans quelque nouvelle campagne, étendant de plus en plus loin leur puissance, et poussant leurs conquêtes jusqu'en Égypte. Ils détruisirent le royaume d'Israël, et portèrent des coups terribles à celui de Juda, qui fut longtemps leur tributaire. Leurs soldats, hommes forts et solides, étaient braves et intrépides, endurcis à la fatigue, aguerris par des combats continuels. Ils étaient ordinairement commandés par le roi en personne. IV Reg., XV, 19, 29; XVII, 3; XVIII, 9, 13; I Par., V, 26; II Par., XXXII, 1; Is., XXXVI, 1; Eccli., XLVIII, 20. Le général en chef, qui remplaçait quelquefois le roi, portait le titre de *tharthan.* IV Reg., XVIII, 17; Is., XX, 1. D'autres grands officiers

avaient le titre, les uns de *rabsaris* ou *rabsarès* (selon l'orthographe diverse de la Vulgate), IV Reg., xviii, 17; Jer., xxxix, 3, 13; les autres de *rabsacès,* IV Reg., xviii, 17; Is., xxxvi, 2, etc. (Voir ces mots). Le roi combattait sur un char (fig. 260); les soldats se battaient à pied ou à cheval. Tandis que la cavalerie égyptienne se composait exclusivement de chariots, l'armée assyrienne avait, outre des chars (fig. 229, col. 905), IV Reg., xix, 23, de véritables cavaliers, montés sur de forts chevaux, cf. IV Reg., xviii, 23; Ezech., xxiii, 6, 12, 23, qui poursuivaient l'ennemi avec vigueur et achevaient de le mettre en déroute (fig. 228, col. 904). Ces cavaliers et ces chars étaient particulièrement redoutés, comme nous le voyons dans Isaïe, v, 28, et Nahum, ii, 3, 4, 13. Cf. Jer., iv, 29; Judith, xvi, 5. Mais la partie la plus considérable des forces assyriennes était naturellement constituée par les fantassins. Ils étaient ordinairement armés de l'arc (fig. 227, col. 904), IV Reg., xix, 32, de même que les cavaliers. Judith, ii, 7; Is., v, 28; xxi, 15; xxxvii, 33, etc. (fig. 228, col. 904; fig. 229, col. 905). Ils se servaient aussi de la lance, Judith, ix, 9; xi, 2 (fig. 35, col. 227; fig. 57, col. 303; fig. 158, col. 637; fig. 224, col. 902) et



260. — Le roi d'Assyrie combattant avec l'arc sur son char de guerre. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. i, pl. 13.

261. — Assyriens montant à l'assaut d'une place forte. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 31.



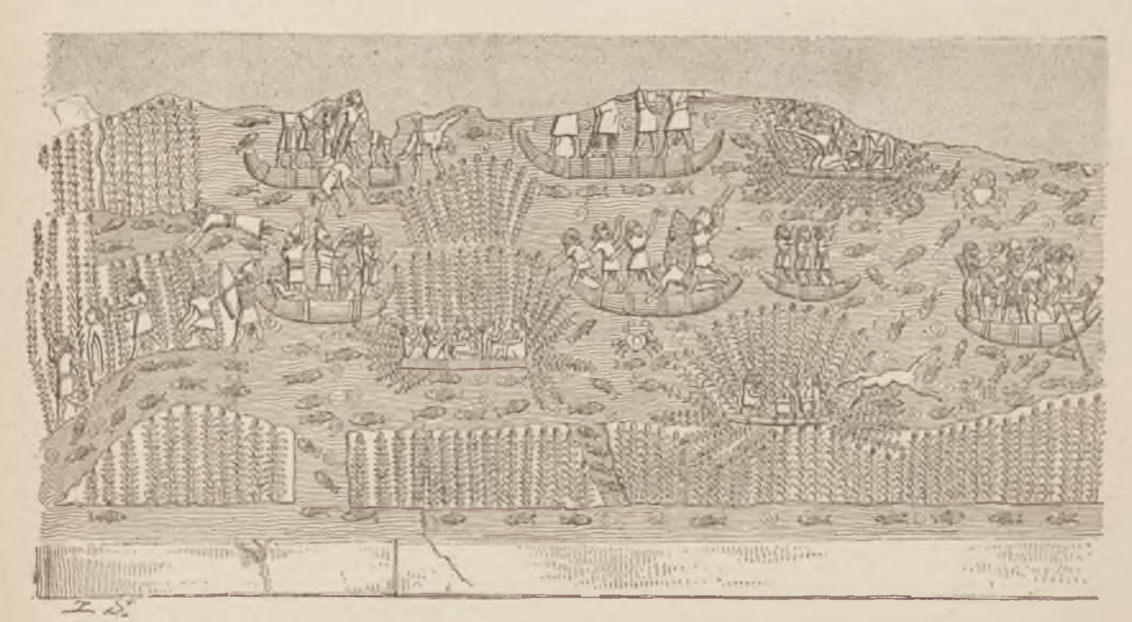
262. — Assyriens combattant dans un pays montagneux.

Le sommet de la montagne, à droite, est défendu contre les Assyriens par des archers dont on ne voit plus que l'arc, le bouclier et la partie inférieure du corps. Des soldats assyriens escaladent les rochers. Les deux premiers sont armés de la lance, du casque et du bouclier. Le troisième lance des flèches. A gauche, sur la crête de la montagne, on voit aussi des archers assyriens qui décochent leurs flèches. D'autres, armés de lances, et placés au milieu des archers, s'avancent vers l'ennemi. Tout le flanc de la montagne est sillonné de soldats, les uns montant, les autres descendant. Ceux qui montent ont la plupart coupé une branche d'arbre qui leur sert de bâton pour gravir la montagne, dont la pente est très raide; quelques-uns s'accrochent aux branches des arbres pour grimper plus facilement. Les Assyriens qui descendent en courant, afin de pouvoir revenir aussitôt au combat, emmènent des prisonniers ou portent les têtes des ennemis qu'ils ont tués. — D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 70.

du glaive, avec lequel ils égorgeaient les ennemis, et qu'ils portaient ordinairement à la ceinture (fig. 37, col. 235; fig. 57, col. 303), IV Reg., XIX, 37; II Par., XXXII, 21; Judith, VI, 4; IX, 12; Ezech., XXXII, 23, ainsi que de diverses autres armes moins importantes (fig. 227, col. 904). Judith, IX, 9; XIII, 8. Comme armes défensives, ils avaient le casque (fig. 57, col. 303; fig. 227, 228 et 230, col. 904 et 905) et le bouclier (fig. 230, col. 905), IV Reg., XIX, 32; Is., XXXVII, 33; Nahum, II, 3; Judith, IX, 9; quelquefois même une sorte de cotte de mailles (fig. 57, col. 303). Pour les différentes armes, voir les articles spéciaux.



263. — Soldats assyriens, traversant une rivière à la nage, sur des outres gonflées, dans le registre supérieur. Dans le registre inférieur, d'autres soldats vont les suivre, les premiers tenant sous le bras leurs outres déjà gonflées, tandis que les derniers les préparent en soufflant dedans. Bas-relief de Ninive. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 41.



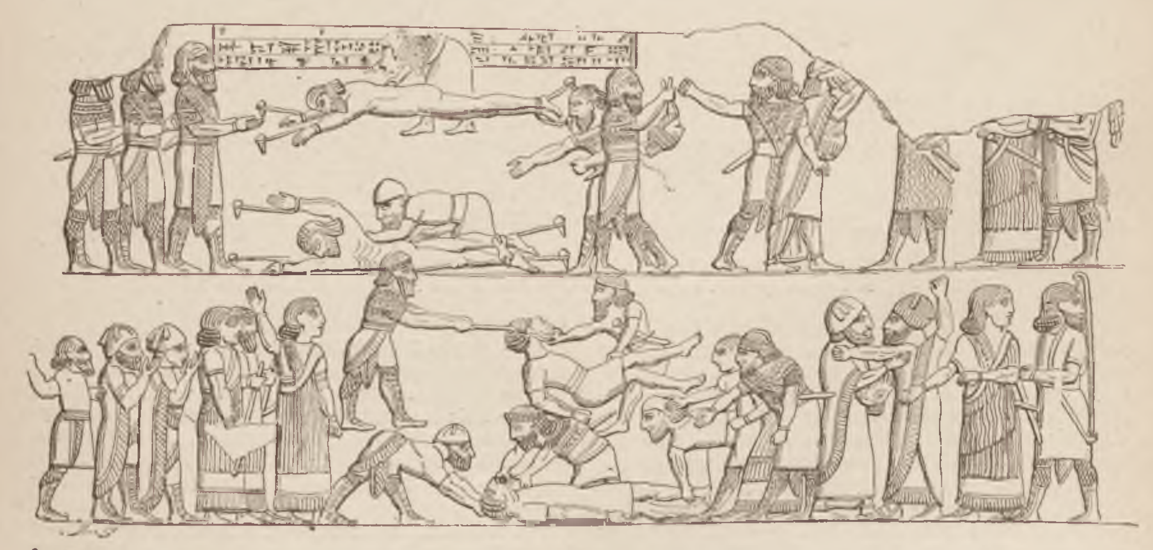
264. — Soldats assyriens poursuivant les ennemis en barque, au milieu des marais. Bas-relief de Ninive. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, p. 25.

Les Assyriens avaient fait de la guerre un art. Cf. Judith, V, 27. Ils avaient soin de s'approvisionner au commencement de leurs campagnes, Judith, II, 8, sans préjudice des vivres qu'ils se faisaient donner de vive force; ils établissaient des sentinelles pour garder leur camp, Judith, X, 11; ils fabriquaient des machines de guerre (fig. 230, col. 905), et faisaient méthodiquement le siège des places fortes, les entourant de circonvallations, IV Reg., XIX, 32; cf. Nahum, III, 14; Is., XXXVII, 33; et attaquant les murailles avec une sorte de bélier (Voir BÉLIER 2), ils montaient à l'assaut des tours et des murailles, à l'abri de

leurs armes défensives (fig. 261). Rien ne pouvait les arrêter dans leur marche envahissante : ils gravissaient les montagnes et se frayaient une route à travers les forêts, IV Reg., xix, 23; Is., xxxvii, 24; Judith, vii, 3 (fig. 262); ils franchissaient les rivières sur des outres gonflées (fig. 263); ils poursuivaient leurs ennemis sur des barques au milieu des étangs (fig. 264); ils se répandaient partout, couvrant la terre comme des sauterelles, Judith, ii, 11; cf. Is., vii, 19; II Par., xxxii, 7; Judith, ii, 7; xvi, 5, et obligeaient enfin les peuples qu'ils avaient vaincus à se joindre à eux pour soumettre d'autres ennemis. Judith, vii, 2.

Leur habileté et leur force les avaient rendus la terreur de toute l'Asie antérieure. Ezech., xxxii, 23. La crainte qu'ils inspiraient était d'autant plus fondée, que leur cruauté égalait leur vaillance, Is., x, 5, 24; c'étaient des

265. — Soldats assyriens, coupant des palmiers en pays ennemi. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. i, pl. 73.



266. — Supplices infligés par les Assyriens aux prisonniers de guerre. Bas-relief de Ninive. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. ii, pl. 47.

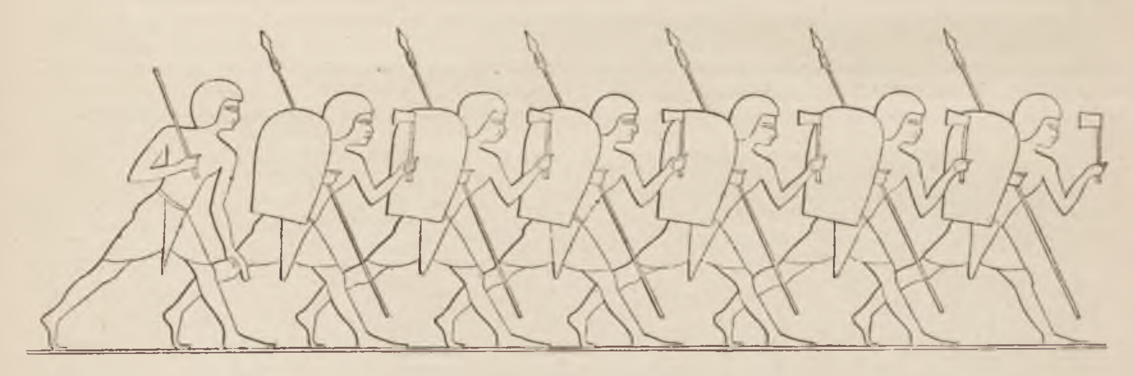
« épines et des buissons », Is., x, 17, des « lions dévorants ». Jer., L, 17. Cf. Nahum, III, 19. Voir ASSYRIE. Ils ne se servaient de leur puissance irrésistible, Ezech., XXXI, 1, 3-9, que pour piller et ravager. Le butin était pour eux le but et la fin de la guerre. Is., x, 6, 13; cf. Nahum, II, 9; IV Reg., XV, 19-20; XVI, 8; XVII, 4; XVIII, 14; II Par., XXVIII, 21. La dévastation et la destruction étaient les moyens qu'ils employaient pour empêcher leurs victimes de se relever de leur défaite. Les habitants des pays qu'ils envahissaient s'enfuyaient pour la plupart épouvantés à leur approche, et les Assyriens recueillaient les biens qu'on avait abandonnés « comme un nid d'oiseau ou comme des œufs délaissés ». Is., x, 14. Si on leur résistait, ils détruisaient tout, brûlaient les moissons, coupaient les arbres, Judith, II, 17 (fig. 265), mettaient le feu aux villes et aux villages, renversaient les maisons et les murailles des cités, Judith, III, 12, et imposaient enfin de lourds tributs aux vaincus. IV Reg., XV, 19-20; XVIII, 14. Depuis Théglathphalasar II, ils transportèrent en masse, dans des régions éloignées, ceux qu'ils avaient défaits, afin de prévenir les révoltes. IV Reg., XV, 29. Les récits des campagnes militaires qui nous ont été laissés par les rois d'Assyrie dans les inscriptions cunéiformes ne sont que l'énumération des villes qu'ils ont incendiées, des hommes qu'ils ont tués, des prisonniers qu'ils ont emmenés captifs (fig. 261, col. 983), des chefs ennemis auxquels ils ont infligé les plus affreux supplices (fig. 266), des objets précieux qui sont devenus leur proie, des tributs énormes qu'ils ont imposés aux rois et aux peuples qu'ils ont vaincus. Ils devinrent ainsi les maîtres de l'Asie antérieure et même de l'Égypte, autant par la terreur qu'ils répandaient partout que par la force de leurs armes, jusqu'à ce que leur empire, établi sur la violence, disparût soudain comme emporté par un orage. — Voir Ph.-H. Gosse, *Assyria, her manners and customs, arts and arms*, in-8°, Londres, 1852, p. 203-397; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, 1864, p. 1-97; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. v, 1887, p. 50-67.

II. ARMÉE CHALDÉENNE. — Nous n'avons point sur l'armée chaldéenne des renseignements aussi abondants que sur l'armée assyrienne, mais l'organisation devait en être à peu près semblable, parce que les deux peuples étaient de même race, et que Babylone et la Chaldée, avant Nabopolassar et Nabuchodonosor, faisaient partie de l'empire d'Assyrie. L'arme principale des soldats babyloniens, comme des autres peuples de l'antiquité, était l'arc. Jer., LI, 56 (fig. 217, col. 899). L'Écriture parle de la force des guerriers chaldéens, Jer., L, 36, de leurs chars, de leurs chevaux, Jer., L, 37; Ezech., XXIII, 23, et aussi de leurs barques. Is., XLIII, 14. Comme les Assyriens, ils faisaient la guerre pour piller, IV Reg., XXIV, 2, 11-19; II Par., XXXVI, 7, 10, 17-20; comme eux, ils assiégeaient en règle les places fortes, les entourant d'un cordon de troupes et exécutant des travaux d'approche, IV Reg., XXV, 1-2, 4; Jer., XXI, 4; XXXII, 24; LII, 4; comme eux, ils brûlaient et détruisaient tout, et transportaient ensuite au loin les peuples vaincus. IV Reg., XXV, 9-11; Jer., XXXIX, 8-9. — Voir G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. III, 1865, p. 440.

III. ARMÉE ÉGYPTIENNE. — Elle nous est bien connue aujourd'hui par les monuments des pharaons, qui nous représentent souvent les soldats égyptiens en marche (fig. 225, col. 903), ou au milieu même du combat. Le roi commande ordinairement son armée, et de son char (fig. 218, col. 899), ou même à pied (fig. 219, col. 900), se bat comme un simple soldat. La force principale de



267. — Soldats égyptiens armés de la lance et d'armes diverses.
Thèbes. Temple de Ramsès II, XIXe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, Abth. III, pl. 154.



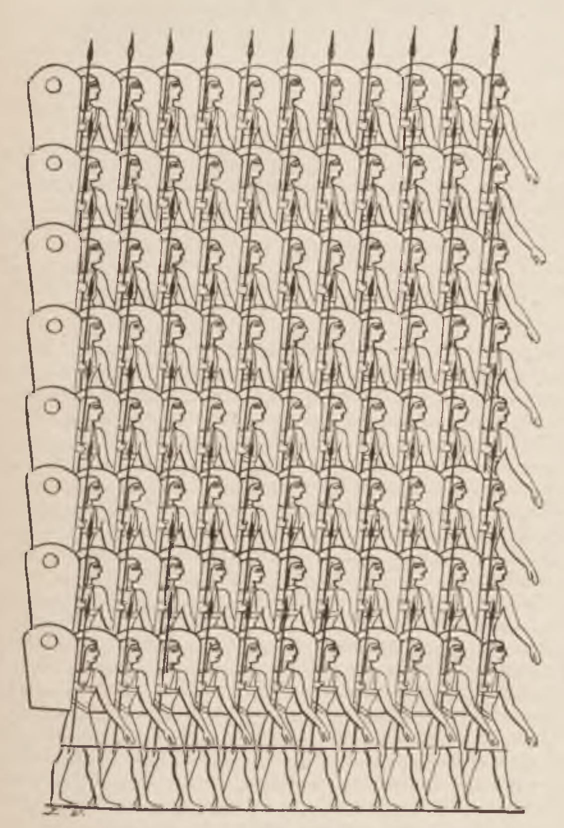
268. — Soldats égyptiens armés de la lance et de la hache.
Tell el-Amarna. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, Abth. III, pl. 92.

l'Égypte, à partir de la XVIIIe dynastie, celle qui inspire le plus de confiance à ses alliés, IV Reg., XVIII, 24; Is., XXX, 16; XXXI, 1, 3, etc., et le plus de terreur à ses ennemis, c'est sa cavalerie. Elle consistait en chariots et non en



269. — Soldat égyptien perçant un prisonnier de guerre. D'après Wilkinson, *Ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 211.

cavaliers proprement dits. Les soldats combattaient ordinairement deux à deux sur des chars à deux chevaux; un des hommes lançait des flèches, et l'autre, le cocher, le pro-



270. — Soldats égyptiens, armés de la lance et du bouclier. Thèbes. D'après Wilkinson, *Ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 194.

tégeait avec un bouclier (fig. 226, col. 903). A l'époque de la sortie d'Égypte, la cavalerie des pharaons était de six cents chariots de choix, sans compter d'autres chars de moindre valeur. Exod., XIV, 7. Ces chars ne servaient pas seulement à faire la guerre en Égypte, mais aussi au loin. Sésac alla attaquer Roboam, roi de Juda, avec douze cents chars, II Par., XII, 3, et les bas-reliefs égyptiens nous montrent, en effet, la cavalerie égyptienne combattant dans des pays éloignés, comme à Cadès des Héthéens.

Les soldats égyptiens paraissent avoir été bien disciplinés. Ils étaient armés de l'arc (fig. 226, col. 903), II Par., XXXV, 23; de la lance (fig. 267), de la hache (fig. 268) et de diverses autres armes, en particulier d'un poignard droit ou d'une *harpé* (petite épée recourbée) (fig. 267). Le glaive ou le poignard leur servait à transpercer leurs ennemis (fig. 269). Il y avait aussi des frondeurs dans l'armée égyptienne. Voir FRONDE. L'arme défensive des Égyptiens était le bouclier (fig. 267, 268, 269, 270). Ils enrôlaient des étrangers dans leur armée, soit auxiliaires, soit mercenaires. II Par., XII, 3; Jer., XLVI, 9. — Voir Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 187-224; G. Rawlinson, *The history of Herodotus*, 4 in-8°, Londres, 1858-1860, t. III, p. 156; t. IV, p. 78-81.

IV. ARMÉE PHILISTINE. — Nous savons peu de chose sur l'armée des Philistins; mais il y a tout lieu de croire que ce peuple, d'origine aryenne, était plus exercé à la guerre que les Chananéens, ce qui explique comment les Hébreux ne purent se rendre maîtres de la plaine de la Séphéla, dont les Philistins avaient pris possession avant l'entrée des enfants de Jacob dans la Terre Promise. Leur force principale, comme celle des Chananéens du nord, Jos., XVII, 18; Jud., IV, 3, consistait en chars de guerre, bardés de fer (non armés de faux, comme traduit en quelques endroits la Vulgate); ces chars étaient la terreur des Israélites, Jud., I, 19; I Reg., XIII, 5. Ils fabriquaient sans doute des armes chez eux, cf. I Reg., XIII, 19-20; leurs soldats étaient bien armés; la description de l'armure du Philistin Goliath est la plus complète que nous lisions dans l'Écriture. I Reg., XVII, 5-7. Elle se composait d'un casque (*kôba'*) de bronze, d'une cuirasse ou cotte de mailles en forme d'écailles (*šireyôn qašqašim*) et de jambières (*miṣḥat*) de bronze. Ses armes offensives étaient l'épée, la lance et le javelot. I Reg., XVII, 6-7, 45. Ce fut probablement chez les Philistins que David apprit l'art de la guerre, et qu'il conçut les projets d'organisation militaire qu'il réalisa lorsqu'il fut monté sur le trône. I Reg., XXVII, 2, etc. — Voir K. B. Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, in-8°, Iéna, 1852, p. 143-147. F. VIGOUROUX.

V. ARMÉE ROMAINE. — La puissance des Romains et les exploits de leurs armées sont mentionnés pour la première fois dans le premier livre des Machabées, VIII, 1-13. Il est souvent fait allusion à leur organisation militaire dans le Nouveau Testament. Voici quelle était l'organisation de cette armée: 1° à l'époque des Machabées, au IIe siècle avant notre ère, et 2° à l'époque impériale, au Ier siècle de notre ère.

1° *L'ARMÉE ROMAINE A L'ÉPOQUE DE LA RÉPUBLIQUE.* — *a) La légion.* — Le noyau de l'armée romaine était constitué par la *légion*. La légion, au temps de la seconde guerre punique (219-201 avant J.-C.), Polybe, VI, 20; VIII, 9; II, 24, 13, se composait de quatre catégories de soldats, les *hastati* (1 200 hommes), les *principes* (1 200 hommes), les *triarii* (600 hommes) et les *velites* (1 200 hommes), en tout 4 200 hommes, auxquels s'adjoignaient 300 cavaliers. Dans des cas spéciaux, les forces de la légion pouvaient être portées jusqu'à 5 000 et même 6 000 soldats. — L'infanterie des légions se divisait en trente *manipuli* ou compagnies, qui à l'origine se composaient de cent hommes, et étaient par conséquent identiques aux centuries; ils prenaient leur nom de l'enseigne employée primitivement (*manipulus*), laquelle était une botte de foin au bout d'une perche. Plus tard, le *manipulus*, ayant été augmenté de nombre, fut partagé en deux centuries, et toutes les légions se composèrent de trente manipules. — La cavalerie, formée par 300 cavaliers, se divisait en dix *turmæ*

de 30 hommes. Chaque *turma* avait trois *decuriones,* trois *optiones* (sorte d'adjudant) et un *vexillum* ou étendard.

Le commandement des légions fut variable, comme toutes les autres charges républicaines, jusqu'à la fin de la république. Les officiers supérieurs étaient six *tribuni militum ;* deux d'entre eux commandaient pendant deux mois, un jour chacun alternativement; au-dessous d'eux étaient les soixante centurions, qui commandaient aux soixante centuries. — La nomination des tribuns militaires était faite aux temps les plus anciens par les consuls, mais dans la suite elle fut faite dans les *comitia tributa* (assemblées des tribus ou des quartiers) au moins pour les premières légions; quant aux autres, le choix resta attribué aux consuls. Ceux qui avaient été élus par les comices s'appelaient *tribuni militum a populo;* les autres prenaient le nom de *tribuni rufuli,* de *Rutilius Rufus,* qui avait présenté la loi en vertu de laquelle ils étaient nommés. Les tribuns n'étaient pas pris parmi les centurions, mais parmi les jeunes gens de famille sénatoriale ou équestre, qui inauguraient par cette charge leur carrière politique. Tous les tribuns portaient comme marque distinctive l'anneau d'or des chevaliers, et se divisaient en *laticlavii* (d'origine sénatoriale) et *angusticlavii* (d'origine équestre).



271. — Soldats romains. Colonne Trajane, à Rome.

L'armée romaine est en Dacie. Au bas, à gauche, des soldats, dont l'un tient une lance avec son bouclier, conduisent des chevaux qu'on vient de débarquer. Au-dessus sont des gardes du corps, armés du bouclier; ils se distinguent par la peau d'ours sur la tête et par les cercles de métal destinés à soutenir cette coiffure. Devant les gardes marche la cohorte auxiliaire germaine, vêtue seulement d'un pantalon, tenant le bouclier de la main gauche et la massue de la droite. Elle suit l'empereur Trajan, qui traverse à cheval une forêt. Deux cavaliers, *equites singulares* de la garde, viennent lui annoncer l'approche de l'ennemi. A droite, des cavaliers romains combattent contre les Daces.

Les soixante centurions des légions étaient choisis au nom des consuls par les tribuns, et portaient pour insigne un cep de vigne, qui indiquait l'autorité dont ils étaient investis pour punir les soldats. Le premier poste parmi les centurions était celui de *primipilus* ou commandant du premier manipule des *triarii.* Les centurions n'étaient pas ordinairement promus à des grades supérieurs; mais, leur temps de service terminé, ils se retiraient dans la vie privée, et étaient quelquefois élevés à l'ordre équestre.

Du temps de Polybe, on recrutait ordinairement chaque année quatre légions, qui, unies à un contingent correspondant de *socii,* formaient deux armées consulaires. — Les seuls citoyens romains étaient appelés à servir dans les légions. Pendant la durée de son service militaire, de dix-sept à quarante-six ans, le soldat légionnaire était obligé à seize ou tout au plus à vingt campagnes, et le soldat de cavalerie à dix seulement.

b) Les « socii ». — Aux légions s'adjoignaient les troupes des *socii.* Après la dissolution de la ligue latine, on doit entendre par *socii* les contingents des villes confédérées et des colonies latines. Celles-ci ne fournissaient pas de recrues aux légions, mais elles étaient tenues de donner un certain nombre de soldats de terre et de mer, selon leurs conventions spéciales avec Rome. — L'armée des *socii* se divisait en *alæ* et en *cohortes.* Elle était composée de quatre légions, commandées par douze chefs appelés *præfecti sociorum.* Ceux-ci étaient nommés par les consuls de Rome, et leur grade correspondait à celui des tribuns militaires. Il ne faut pas les confondre avec les commandants indigènes de ces troupes, qui, d'après Tite-Live, xxv, 14, 4, s'appelaient *prætores.* — Les *socii* se partageaient en ordinaires et en extraordinaires: les premiers partagés en deux ailes de dix cohortes, formant un total de 8400 hommes; les seconds, comprenant quatre cohortes de 400 hommes chacune. — La cavalerie des *socii* se divisait en *alæ* et en *turmæ.*

c) Auxilia. — Jusqu'aux guerres puniques, l'armée romaine se composa des deux éléments dont nous venons de parler. Mais quand les Romains commencèrent à faire la guerre hors de l'Italie, ils prirent dans les pays où ils combattirent d'autres troupes qui constituèrent une classe spéciale et distincte, appelée *auxilia* (troupes auxiliaires). Cf. I Mach., viii, 25. Le nombre de soldats qu'elle comprenait n'était pas fixé relativement aux légions, mais il variait selon les temps et les circonstances. Plus tard, dans la période postérieure, lorsque les *socii,* ayant reçu le droit de cité, formèrent une partie intégrante de l'armée romaine, il n'y eut plus que deux classes de soldats, c'est-à-dire les *romains* et les *auxiliaires.*

d) Cohorte prétorienne. — Outre ces différents corps et en dehors des légions, il existait aussi une *delecta manus imperatoris* ou *cohors prætoria.* Elle fut diversement organisée selon les temps, mais elle constitua toujours la garde d'élite du commandant en chef. A la fin de la république, chaque commandant avait sa cohorte prétorienne, composée d'infanterie et de cavalerie.

2° *L'ARMÉE ROMAINE AUX PREMIERS TEMPS DE L'EMPIRE.* — Avec la monarchie, l'armée romaine (fig. 271), qui n'avait été jusque-là que temporaire et composée de soldats levés seulement pour une campagne, se transforma en armée permanente, qui subsista même en temps de paix; elle jura fidélité au prince comme *imperator,* et elle fut ordinairement commandée dans les provinces par les *legati Augusti pro prætore,* et à Rome par les trois préfets du prétoire, de la cité et des vigiles. — Dans l'armée impériale réorganisée par Auguste, on doit distinguer six divi-

sions spéciales, savoir : *a*) les légions; *b*) les auxiliaires; *c*) la garnison de Rome; *d*) la flotte; *e*) l'artillerie et le génie; *f*) la milice municipale et provinciale.

a) *Les légions impériales.* — Le nombre des légions était devenu excessif pendant la guerre sociale. César le réduisit un peu. A sa mort, il y en avait plus de quarante. Après la bataille d'Actium, Octave en avait plus de cinquante; plusieurs d'entre elles furent transformées en colonies romaines. Après la mort d'Auguste, il restait seulement vingt-cinq légions, trois d'entre elles ayant été détruites dans le désastre de Varus. De nouvelles furent formées par Claude, Néron, Galba et Vespasien, et elles s'élevèrent ainsi au nombre de trente, qui pendant longtemps resta invariable. — Leurs noms furent quelquefois empruntés à des localités, comme *Urbana, Sabina, Mutinensis;* d'autres fois aux peuples contre lesquels elles avaient combattu, comme *Scythica, Parthica,* ou à une enseigne, comme *fulminata*. Quant aux noms impériaux, elles portèrent d'abord le nom du prince qui les avait formées, comme *Flavia Ulpia;* mais, depuis Caracalla, les légions prirent le nom de l'empereur régnant, comme *Antoniana, Severiana, Alexandrina.* — La légion, pendant l'empire, eut quatre *turmæ* de cavalerie, et fut placée sous le commandement d'un *legatus legionis,* personnage de rang sénatorial et ordinairement de la classe des *prætorii.* Le légat avait sous ses ordres non seulement la légion, mais aussi le détachement de troupes auxiliaires qui était joint à chaque légion. Au-dessous du légat étaient les tribuns militaires, Act., XXI, 31, etc., qui commandaient chacun une des dix cohortes dont se composait la légion depuis César, et les centurions, Matth., VIII, 5; XXVII, 54; Act., X, 1, 22; XXII, 26, etc. Chaque camp avait de plus son commandant spécial, appelé *præfectus castrorum.*

b) *Auxilia.* — Tandis que, sous la république, on entendait par *auxilia* les troupes de soldats non romains, recrutées en partie dans les provinces et fournies en partie par les rois et les peuples alliés, on comprit sous ce nom, pendant l'époque impériale, tous les corps qui étaient dans les provinces, en dehors des légions, qu'ils fussent composés de citoyens romains ou étrangers. Dans cette catégorie, on doit distinguer les subdivisions suivantes : 1. *vexilla veteranorum,* ou la réunion de tous ceux qui avaient déjà achevé le temps régulier de leur service militaire; 2. *cohortes italicæ civium romanorum voluntariorum,* composées de ceux qui s'enrôlaient volontairement en Italie, cf. Act., X, 1, dans un but de lucre ou pour faire leur carrière militaire, lorsqu'on eut cessé de recruter les légions en Italie; 3. *cohortes auxiliariæ,* formées dans les provinces et armées en partie selon l'usage romain, en partie selon l'usage des pays étrangers, d'où les noms de *sagittarii* « archers », de *scutarii* « portebouclier », de *contarii* « armés de la longue pique appelée *contus* », de *catafracti* « cavaliers pesamment armés », de *funditores* « frondeurs »; 4. *alæ equitum* (corps de cavalerie), appelées *quingenariæ* ou *milliariæ* selon qu'elles comptaient cinq cents ou mille chevaux. Voir AUXILIAIRE.

c) *Garnison de Rome.* — La partie principale de l'armée qui résidait dans les villes capitales se composait des cohortes prétoriennes, dont l'origine remontait à l'époque de la république. Elles constituaient primitivement la garde du commandant en chef au milieu du camp. Auguste rassembla à Rome trois des neuf cohortes prétoriennes, et il détacha les six autres en divers lieux de l'Italie. La garnison de Rome se composait encore de divers autres éléments qu'il est inutile d'énumérer ici.

d) *Flotte.* — Auguste établit deux grandes flottes : l'une, pour la garde de la Méditerranée, au cap Misène (*classis Misenatium*); l'autre, pour la garde de l'Adriatique, près de Ravenne (*classis Ravennatium*). A ces deux flottes principales s'en joignirent quelques autres moins importantes, comme celle d'Alexandrie en Égypte (*classis Alexandrina*).

e) *Poliorcétique.* — Le corps des *fabri,* commandé par un *præfectus fabrum,* avait la charge de faire manœuvrer les machines de guerre, balistes, catapultes, béliers, et de construire les fortifications, les terre-pleins (*aggeres*), de creuser les galeries souterraines (*cuniculi*), etc. Cf. Luc., XIX, 43.

f) *Milices provinciales et municipales.* — Les provinces sénatoriales et aussi celles des provinces impériales qui n'avaient point de légions possédaient une milice provinciale, formée dans la province et divisée en cohortes. Elle était souvent insuffisante pour la défense de la province et même pour le maintien de l'ordre. Les milices municipales étaient destinées à les renforcer. L'existence de ces dernières est connue par l'importante inscription découverte à Osuna, en Espagne, en 1870. — Les troupes romaines de Judée, au temps de Notre-Seigneur, avaient leur quartier général à Césarée. Cf. Act., XXIII, 23.

Bibliographie. — Juste Lipse, *De militia romana libri V,* in-4°, Anvers, 1596; Cl. de Saumaise, *De re militari Romanorum,* in-4°, Leyde, 1657; J. G. Grævius, *Thesaurus antiquitatum romanarum,* t. X; F. Haase, *De militarium scriptorum græcorum et latinorum omnium editione instituenda narratio,* in-8°, Berlin, 1847; Fr. W. Rückert, *Das römische Kriegswesen,* in-8°, Berlin, 1850; Cl. Lamarre, *De la milice romaine,* in-8°, Paris, 1863; Br. Renard, *Précis de l'histoire militaire de l'antiquité,* in-8°, Bruxelles, 1875; J. de La Chauvelays, *L'art militaire chez les Romains,* in-8°, Paris, 1883; J. Marquardt, *Handbuch der römischen Alterthümer,* t. II, Leipzig, 1884, traduction française par J. Brissaud, *De l'organisation militaire chez les Romains,* in-8°, Paris, 1891; F. Kraner, *L'armée romaine au temps de César,* trad. Baldy et Larroumet, in-12, Paris, 1884; R. Cagnat, *L'armée romaine au siège de Jérusalem,* dans la *Revue des études juives,* t. XXII, 1891, p. XXVIII-LVIII; J. B. Mispoulet, *Des institutions politiques des Romains,* t. II, in-8°, Paris, 1883, p. 310-379; Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines,* in-8°, Paris, 1885, p. 206-337; L. Fontaine, *L'armée romaine,* in-12, Paris, 1883. H. MARUCCHI.

VI. ARMÉE SYRIENNE DES SÉLEUCIDES. — Les Séleucides, qui furent si longtemps en guerre avec les Juifs à l'époque des Machabées, les combattirent avec des ressources et des armes inconnues jusqu'à cette époque dans la terre de Chanaan. Ils avaient la science militaire des Grecs et des Macédoniens, *docti ad prælium,* I Mach., IV, 7. Leur armée se composait d'éléments grecs et d'éléments indigènes. Cf. *Corpus inscriptionum græcarum,* 3137; Polybe, V, 79. La phalange en constituait la force principale. Elle était recrutée en partie parmi les Macédoniens, en partie parmi les citoyens des villes grecques d'Asie, *Corpus inscript. gr.,* 3137, lig. 14. Ce corps était devenu plus mobile depuis Alexandre et était divisé en σπεῖραι équivalant à peu près aux cohortes romaines; les σπεῖραι étaient subdivisées elles-mêmes en σημαῖαι de quatorze hommes, Polybe, V, 4. A ces troupes se joignaient des contingents indigènes levés en temps de guerre. Josèphe, *Ant. jud.,* I, XII, 9. Les Séleucides empruntèrent de plus à l'Inde ses terribles éléphants, qui jetèrent un si grand effroi parmi les Romains eux-mêmes, quand ils les virent dans l'armée de Pyrrhus. Tite Live, *Supplem.,* X, 6-7, édit. Lemaire, t. III, p. 267. Nous voyons un de ces éléphants sur une terre cuite de Myrina (fig. 272). Ils sont aussi représentés sur les monnaies des rois de Syrie (fig. 173, col. 689). Les livres des Machabées en parlent dans plusieurs passages. I Mach., I, 18; III, 34; VI, 30-46; VIII, 6; II Mach., XI, 4; XIII, 2, 15; XIV, 12. On les couvrait de cuirasses pour les garantir des traits ennemis, I Mach., VI, 43, et on les enivrait pour exciter leur fureur. I Mach., VI, 34. Les Séleucides avaient aussi des chariots redoutables, à cause des faux dont ils étaient armés. L'armée de Lysias, quand elle marcha contre Judas Machabée, en comptait trois cents. II Mach., XIII, 2. Les soldats syriens étaient divisés en différents corps, selon l'arme dont ils faisaient usage. Les phalangistes étaient

armés de la sarisse ou longue pique de vingt et un pieds et de l'épée. Les corps auxiliaires avaient des armes particulières, presque toujours celles de leur pays. Le premier livre des Machabées, IX, 11, distingue expressément les archers et les frondeurs, qui étaient placés au premier rang dans le combat. Les cavaliers sont aussi souvent



272. — Éléphant broyant un Galate. Terre cuite de Myrina. Musée du Louvre.

Ce groupe a douze centimètres de haut sur autant de large. La tour et la housse avaient été peintes en rouge, les deux bossettes placées sur la tour en bleu. L'éléphant appartient à la race de l'Inde. Le soldat qu'il écrase est un Galate, reconnaissable en particulier à ses armes. Cette figurine est peut-être un souvenir de la victoire qu'Antiochus Soter remporta en 275 avant J.-C. sur les Galates, grâce aux seize éléphants qu'il avait dans son armée. Voir E. Pottier et S. Reinach, *Fouilles dans la nécropole de Myrina*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. IX, 1885, p. 485 à 493.

mentionnés, ils étaient très nombreux et ils jouaient un rôle important dans les batailles. I Mach., I, 18; III, 39; IV, 1, 28, 31, etc. Ils commençaient l'attaque et soutenaient les fantassins, I Mach., IV, 7; VI, 38; ils étaient chargés en particulier de protéger les éléphants, quand ces animaux faisaient leur charge. I Mach., VI, 35. La cavalerie était placée avec les corps auxiliaires sur les flancs; la phalange au centre. Tous les soldats des rois de Syrie étaient d'ailleurs bien fournis de ces nombreuses armes défensives qu'avait imaginées ou perfectionnées l'esprit inventif des Grecs. Cf. II Mach., V, 3. L'auteur du premier livre des Machabées, IV, 6-7, signale le contraste entre les trois mille hommes de Juda, « qui n'avaient ni armure ni épée, » et les soldats ennemis, « établis solidement dans leur camp, couverts de leurs cuirasses et entourés de cavaliers. » Cf. I Mach., VI, 35. Plus loin, I Mach., VI, 35, 39, il admire leurs casques de bronze et « leurs boucliers d'or et d'airain, qui resplendissent sur les montagnes et brillent comme des flambeaux éclatants ». Certains corps étaient en effet armés de boucliers d'argent, on les appelait ἀργυράσπιδες, Tite Live, XXXVII, 40; Polybe, V, 79; d'autres avaient des boucliers d'airain, χαλκάσπιδες, Polybe, II, 66. Pour les sièges, les Syriens avaient un grand nombre de machines, anciennes et nouvelles, qui lançaient des traits enflammés, des flèches et des pierres. I Mach., VI, 51. Les auteurs des livres des Machabées parlent aussi des vaisseaux des rois d'Antioche. I Mach., I, 18; XV, 3, 14, 37-38; II Mach., IV, 20; XIV, 1. — Voir Rüstow et Köchly, *Geschichte der griechischen Kriegswesens*, in-8°, Argovie, 1852; G. Busolt et Bauer, dans Iwan Müller's *Handbuch der classischen Alterthums Wissenschaft*, t. IV, 1re part., Nordlingue, 1887, p. 318-329; G. Gilbert, *Handbuch der griechischen Staatsalterthümer*, 2 in-8°, Leipzig, 1881-1885; H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, dans K. F. Hermann's *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, t. II, 2e part., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889.

F. VIGOUROUX.

ARMÉNIE. I. NOM. — L'Arménie est appelée, dans la Bible, de différents noms, quelques-uns désignant l'ensemble du pays, d'autres ne s'appliquant qu'à l'une ou l'autre province.

1° *NOMS DÉSIGNANT L'ENSEMBLE DU PAYS.* — L'appellation *Arménie* ou son équivalent *terre des Arméniens* ne se rencontre que dans deux passages de la Vulgate : Gen., VIII, 4 et IV Reg., XIX, 37. Ailleurs l'Arménie est désignée par le mot *Ararat*. Is., XXXVII, 38, et Jer., LI, 27; Tob., I, 21 (texte grec). — Dans ces différents passages, le texte hébreu porte *'Ărârât*. Les Septante ont Ἀραράτ, Gen., VIII, 4; IV Reg., XIX, 37; εἰς Ἀρμενίαν, Is., XXXVII, 38, et, faute manifeste de copiste, ἀρατε, Jer., XXVIII (hébreu : LI, 27). Voir aussi Tobie, I, 21. Aquila, Symmaque et Théodotion, comme la Vulgate, ont *Armenia* dans les deux premiers passages. Théodoret emploie aussi Ἀρμενία pour le passage que les Septante ont si mal lu. La version syriaque et l'arabe ont tantôt *Qardu*, c'est-à-dire Gordyène (Syriaque : Gen., VIII, 4, et Is., XXXVII, 38; Arabe : Gen., VIII, 4), tantôt *Ararat* (Syriaque : IV Reg., XIX, 37; Jer., LI, 27; Arabe : IV Reg., XIX, 37) et tantôt *Arménie*. Arabe : Is., XXXVII, 38. Les deux noms *Arménie* et *Ararat* ont donc été employés à une certaine époque pour désigner, dans son ensemble, un seul et même pays; nous allons les étudier au point de vue de leur histoire et de leur étymologie. Pour ce qui est de Qardu, ce terme ne désignait que les montagnes du *Kurdistan*, et non celles d'Arménie.

A) Arménie. — Ce mot ne se rencontre jamais dans les inscriptions cunéiformes d'Assyrie ni dans celles d'Arménie. Les auteurs arméniens n'emploient pas davantage cette appellation pour désigner leur pays, qu'ils nomment *Haïk*. Le document le plus ancien où nous trouvions le mot *Arménie* est l'inscription colossale de Darius à Béhistoun. Ce monument exécuté, suivant sir H. Rawlinson, en 516, contient plusieurs fois le mot *A-r-m-i-n-a*. Hérodote, III, 93, emploie aussi le mot Ἀρμενία, et, après lui, tous les historiens et géographes classiques s'en sont servis à l'exclusion de tout autre. C'est de là qu'il a passé dans les versions de la Bible. Strabon, XI, 14, et, après lui, Justin, XLII, 2, font dériver *Arménie* d'Ἄρμενος, Thessalien qui faisait partie de l'expédition des Argonautes. Moïse de Khorène, *Hist.*, I, 12, dit que c'est du roi Aram, fils d'Harma, et sixième descendant de Haïg, que les Grecs appellent son pays *Armen;* les Perses et les Syriens, *Arméni*. Suivant Bochart, *Phaleg.*, I, 3, l'étymologie la plus probable serait *har-Minni* (mont de Minni), que le Targum de Jonathan porte, Jer., LI, 27, là où le texte original a simplement *Minni*. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Menni*, suggère *Aram* et *Minni*, c'est-à-dire le Syrien de Minni. D'autres, assez nombreux, croient que l'Arménie est ainsi appelée à cause de sa grande élévation, *âram*, en hébreu, n'étant qu'une variante de la racine *rûm*, être élevé. Cf. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. I, p. 267. — L'étymologie qui croyait retrouver l'élément *Arya* dans le nom de l'Arménie (Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 269; Spiegel, *Beiträge zur vergl. Sprachforschung*, t. I, p. 131, etc.) est aujourd'hui reconnue par les meilleures autorités comme à tout le moins douteuse. Fr. Lenormant la tient pour radicalement fausse (*Les origines de l'histoire*, t. II, p. 378). Max Müller, *La science du langage*, 1re série, traduction française, p. 260, est du même avis. Moins probable encore est l'opinion de Wahl, *Asien*, p. 807, Anmerk. 11, citée par Rosenmüller, *Handb. der biblisch. Alterth.*, t. I, p. 267,

qui fait dériver *Arménie* du *har-Minnî* du Targum de Jonathan, et l'explique par *har* (hébreu) = montagne, et *mino* (zend) = ciel. Sir H. Rawlinson suggère le dieu Armennu, qui, suivant une inscription cunéiforme mythologique, était adoré à Suse (G. Rawlinson, *Herodotus*, t. IV, essay III). Une autre étymologie a été récemment proposée par M. Darmesteter, *Journal asiatique*, janvier-février 1891, p. 140. D'après ce savant, l'appellation perse *Armina* (de laquelle Ἀρμενία est dérivée) est un nom artificiel formé par les Perses, dans le but de réunir dans un même nom les deux États principaux de l'Arménie : l'Ararat et le Minni.

B) *Ararat.* — L'Arménie ni aucune de ses provinces n'est jamais désignée par ce nom dans les inscriptions vanniques. Les rois d'Arménie appellent toujours leur pays *Biaïna*. En revanche, ce même pays de Biaïna est constamment appelé *Urarṭu* dans les inscriptions cunéiformes d'Assyrie. Le nom *Urarṭu* se lit pour la première fois dans le récit d'une campagne de Salmanasar II (860 avant J.-C.). Il serait pourtant beaucoup plus ancien encore suivant quelques savants, tels que Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 38, et H. Sayce, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, p. 392, qui identifient l'Urarṭu des Annales des rois de Ninive avec l'Urṭu d'une tablette bilingue. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, p. 48, recto, l. 13. M. H. Sayce place ce document au XVIe ou au XVIIe siècle avant J.-C. Quelques-uns pensent aussi que le nom Urarṭu doit encore être identifié avec l'*Arardu* (*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, p. 18, l. 58) des Annales d'Assurnasirpal (885-860). D'après sir H. Rawlinson (dans l'*Herodotus* de G. Rawlinson, t. IV, essay III, *On the Alarodians of Herodotus*) et Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 372 et 472, le nom des *Alarodiens* d'Hérodote, III, 94, ne serait qu'une variante de celui des Urarṭiens des textes cunéiformes. Cette opinion est généralement admise. Enfin le nom d'*Ararat* se retrouve sans déguisement dans celui d'Aïrarad, que les auteurs arméniens de notre ère donnent au bassin de l'Araxe, depuis l'endroit où ce fleuve franchit l'Aghri-Dagh jusqu'à son confluent avec le Kizil-tchaï, à peu près à la hauteur du vieux Djoulfa. — Moïse de Khorène, I, 15, fait dériver le nom d'Aïrarad du roi Ara le Beau, sans expliquer le second élément, *arad;* car nulle part, ni dans l'*histoire* ni dans la *géographie* de cet auteur, je n'ai trouvé l'explication *arad* = flétrissure, que donne Gesenius, *Thesaurus*, p. 155 (probablement d'après la traduction latine des frères Whiston), et que répète Fr. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 36. Cf. Rosenmuller, *Handbuch der bibl. Alterth.*, t. I, p. 260. A peu près tous les auteurs contemporains dérivent *Ararat* de l'assyrien *Urarṭu*. Quant à l'étymologie du mot *Urarṭu* lui-même, les opinions varient. Sir H. Rawlinson (dans G. Rawlinson, *Herodotus*, t. IV, essay III) se demande si ce mot ne serait pas un composé de *ur*, « lune, » et *aredh*, « terre ; » Urarṭu serait alors un synonyme de *Chaldée*, en supposant que ce dernier nom vienne de *Khaldi*, le dieu suprême des Urarṭiens et que sir H. Rawlinson croit être le dieu Lune. Cette hypothèse serait en accord avec l'opinion de ceux qui croient que les anciens Chaldéens avaient d'abord habité l'Arménie, mais à une époque fort ancienne (H. Rawlinson, *loc. cit.*) et non, comme le voulaient Gesenius, *Thesaurus*, p. 270; Heeren, *Politique et commerce des peuples de l'antiquité*, p. 169, et d'autres, jusqu'au VIIIe siècle avant J.-C. ; ce dernier point ayant été reconnu comme faux depuis le déchiffrement des inscriptions cunéiformes. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, I, ch. III; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, p. 65. — M. Sayce, *The Cuneiform inscriptions of Van*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, p. 394, suppose que Urṭu est une contraction de Urarṭu; mais de ce dernier il ne donne aucune étymologie. D'après Fr. Lenormant, Urarṭu se compose de *ar*, montagne, et *urtu*, pays élevé, appellation dont les Assyriens se servaient aussi pour désigner l'Arménie. On aurait eu d'abord *ar-urtu*, puis *ur-artu*. Mais Fr. Lenormant n'étend cette étymologie qu'à l'Ararat des Rois, d'Isaïe et de Jérémie ; celui de la Genèse aurait une autre origine. Ce serait l'appellation *Aryaratha*, c'est-à-dire char des Aryas ou des illustres, parce qu'autour du sommet de l'Aryaratha était censé tourner le char des sept Maharschis brahmaniques, des sept Amescha-çpentas mazdéens, envisagés comme les sept étoiles de la Grande-Ourse ; appellation que les tribus aryennes donnaient au massif montagneux qu'elles considéraient comme le berceau de l'humanité. Lenormant, *Les origines*, t. II, p. 36 et suiv. Cf. Obry, *Le berceau de l'espèce humaine*, p. 8. Ce point de l'hypothèse de Fr. Lenormant a été vivement contesté par le P. van den Gheyn, *Le séjour de l'humanité postdiluvienne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1883, t. XIII, p. 454 et suiv. Quelques auteurs ont cru trouver une désignation de l'Arménie dans l'ἅπαξ λεγόμενον *harmônâh*. Amos, IV, 3. Plusieurs des anciennes versions, prenant la première syllabe pour le mot *har*, y ont vu un nom de montagne. Ainsi les Septante traduisent εἰς τὸ ὄρος το Ῥομμαν (variante : Ῥεμμάν). Théodotion, cité par saint Jérôme : *mont Mona*, et cité par Théodoret : ὑψηλὸν ὄρος. Aquila, cité par saint Jérôme, avait *mont Armona;* Symmaque, cité par saint Jérôme et par Théodoret, portait : *en Arménie*. Saint Jérôme a opté pour ce dernier sens et traduit : *Et projiciemini in montes Armeniæ quæ vocantur Armona*. Bochart, *Phaleg.*, I, 3, t. I, col. 20, édit. de Leyde, 1692, penche pour la leçon *mont Mona*, et suggère l'identification Mona = Mini = Minyas. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 390 ; Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, Amos, IV, 3 ; Keil, *Die zwölf kleine Propheten*, 1888, note, p. 193. Voir ARMON.

2° *NOMS QUI NE SE RAPPORTENT QU'A UNE PARTIE DE L'ARMÉNIE.* — *A*) *Menni* (hébreu : *Minni*. Jer., LI, 27). — Quelques écrivains, par exemple Bochart, *Phaleg.*, col. 20, l. 19, avaient cru que le nom de Minni s'était étendu, au moins à une certaine époque, à toute l'Arménie. Cette opinion, basée sur le har-Minni = Arménie, dont nous avons déjà parlé, n'a jamais été très répandue. Toutefois il est généralement admis que le pays de Menni ou Minni, associé par Jérémie à ceux d'Ararat et d'Ascenez, était une province de l'Arménie ; mais on ne s'accorde pas sur la position de cette province. On l'a d'abord identifiée avec le Minyas, au pied du mont Baris (le *Masis* des Arméniens, notre mont Ararat), dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 6, d'après Nicolas Damascène. Mais où est exactement le *Minyas* de Nicolas Damascène ? Saint-Martin, *Mémoires*, t. I, p. 250, pense que c'est la ville de Manasguerd des historiens d'Arménie (Mantzikiert de Constantin Porphyrogénète et de Cédrénus), maintenant Melazguert, dans la vallée du Mourad-Sou (Euphrate oriental ; Arzanias des classiques). Cette opinion, adoptée par Gesenius, *Thesaurus*, p. 807, etc., est vieillie. Les textes cunéiformes ayant révélé l'existence du peuple de *Man* ou *Mun* (Schrader, *Keilinschriften und Alte Testament*, 1883, p. 423), on s'empressa d'identifier *Minni* = *Minyas* avec la ville actuelle de Van, le *m* en assyrien s'échangeant facilement contre un *v*. Voir Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 22 ; Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 245 ; A. Delattre, *Esquisse de géographie assyrienne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, t. XIV, 1883, p. 125 et passim. — D'après une vue plus récente, le pays de Minni doit être transporté plus à l'est encore. M. Sayce, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIV, p. 389 et 400, soutient, non sans beaucoup de vraisemblance, que le royaume de Minni = Minyas = Man se trouvait sur le littoral sud-ouest du lac d'Ourmiah.

B) *Thogormah* (hébreu : *Tôgarmâh ;* Septante : Θοργαμά, Θοργομά). On le rencontre quatre fois dans la Bible, à savoir : Gen., X, 3, et I Par., I, 6, où Thogormah est nommé à côté d'Ascenez et de Riphath, les deux autres fils de Gomer ; et Ezech., XXVII, 14 ; XXXVIII, 6. — A part

quelques interprétations extravagantes, qui ont vu dans Thogormah les Boréades et les Goths (par exemple, le *Chronic. Paschale,* 27, t. XCII, col. 120, *Patr. gr.*), ou bien encore les Turcs et les Hongrois (Joseph ben-Gorion, dans Bochart, *Phaleg.,* t. I, Leyde, 1692, col. 198 et 199), on peut réduire à deux toutes les identifications proposées jusqu'ici : l'Asie Mineure (Phrygie et Cappadoce) et l'ouest de la Grande Arménie. Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 1; S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.,* x, 3, t. XXIII, col. 951, et Zonaras, *Ann.,* I, 5, identifient Thogormah avec la Phrygie. C'est aussi l'opinion des Targums (Targum de Jérus., Gen., x, 3), car c'est la Phrygie que ceux-ci semblent désigner sous le nom de Barbarie. Bochart, *Phaleg.,* col. 176; Fr. Lenormant, *Les origines,* t. II, p. 401 et suiv. — Eusèbe, *Chronic. bipart.,* édition Aucher, II, p. 12; George le Syncelle, le Scholiaste grec d'Ézéchiel, XXXVIII, 6, dans le manuscrit de la version des Septante de la bibliothèque Vaticane, et peut-être aussi les docteurs du Talmud et du Midrasch (voir Lenormant, *Origines,* II, p. 402) identifient Thogormah avec l'Arménie. Bochart penche pour la Cappadoce et se prévaut de la leçon Θοργαμά des Septante, pour suggérer l'assimilation des Trocmes ou Trogmes des classiques (Strabon, IV, I, 13; XII, V, 1-2, etc.) au Thogormah de la Bible. *Phaleg.*, col. 178. Ce dernier point n'est pas acceptable, les Trocmes ne s'étant guère établis en Galatie et en Cappadoce qu'au IIIe siècle avant J.-C. Lenormant, *Les origines,* t. II, p. 405. Il est d'ailleurs assez difficile de se prononcer, l'Arménie et la Cappadoce, ou la Phrygie, donnant également satisfaction aux deux passages d'Ézéchiel. La Phrygie comme l'Arménie et la Cappadoce sont également au nord relativement à la Palestine. Si la Phrygie était renommée pour la supériorité de ses chevaux (Homère, *Iliad.,* III, 185; Claudien, *Laus seren.,* 191), l'Arménie ne l'était pas moins. Strabon, XI, 14, 9; cf. Hérodote, I, 194. D'ailleurs les deux peuples étaient apparentés l'un à l'autre. Les Arméniens étaient une colonie des Phrygiens, ἄποικοι, Hérodote, VII, 73, et ils avaient gardé dans leur langage des traces de leur origine : τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσιν. Eudoxe, dans Étienne de Byzance, au mot Ἀρμενιά. Cependant la grande majorité des géographes, par exemple H. Kiepert, *Monatsberichte* de l'académie de Berlin, 1859, p. 201; des archéologues, notamment Fr. Lenormant, *Les origines,* p. 402 et suiv., et des exégètes modernes se rangent à l'identification de Thogormah avec l'Arménie occidentale, sur la rive gauche de l'Euphrate, avant sa réunion avec le Mourad-Sou. Telle est en particulier l'opinion de Dillmann, *Genesis,* 1886, p. 172; du P. Knabenbauer, *Ezechiel,* p. 274. Smend, *Ezechiel,* 1880, p. 202, accepterait indifféremment la Phrygie, la Cappadoce ou l'Arménie. Franz Delitzsch, *Genesis,* 1887, p. 205, opinerait volontiers pour l'Arménie occidentale; mais il est tenté d'y substituer la province de Mélitène, sur la rive droite du fleuve, et cela parce que son fils Friedrich a proposé d'identifier le Thogormah d'Ezéchiel avec la ville de Til-Garimmu, que les textes assyriens nous disent avoir existé dans cette province. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 246; Dillman, *loc. cit.,* pensent que cette identification n'est pas suffisamment prouvée. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 1883, p. 85; Lenormant, *Les origines,* t. II, p. 408 et suiv.



273. — Carte de l'Arménie.

II. Géographie. — L'Arménie est un massif montagneux, compris entre les 36° et 44° de longitude est Paris, d'une part, et les 38° et 41° de latitude nord, d'autre part. Cepen-

dant la surface quadrangulaire, limitée par ces quatre lignes extrêmes, englobe certains pays qui n'ont jamais été arméniens, au sens propre du mot, et, en retour, la domination et l'influence arméniennes ont fréquemment dépassé ces limites, à l'ouest de l'Euphrate surtout. Déjà, au temps des Romains, une partie de l'Asie Mineure occidentale était devenue l'*Arménie Mineure,* le grand massif dont nous avons parlé ayant pris le nom d'*Arménie Majeure.* Nous étudierons rapidement : A, la géologie ; B, l'orographie ; C, l'hydrographie ; D, le climat ; E, les productions ; F, la population de l'Arménie.

A) Géologie. — Le massif de l'Arménie consiste en chaînes de montagnes parallèles, reliées par de hauts plateaux au-dessus desquels elles ne s'élèvent pas considérablement. Ces chaînes suivent la même direction que celles du Caucase, de l'Asie Mineure et du Kurdistan ; d'ailleurs elles sont dues aux mêmes causes que celles-ci ; elles remontent à la même époque et sont composées des mêmes roches. Ces roches sont, en très grande partie, d'origine plutonienne, et dans l'espèce le trachyte et le porphyre y sont plus communs que le granit et la syénite. A la fin de l'époque tertiaire, l'Arménie avait déjà le relief et l'aspect général qu'elle présente aujourd'hui, et la période d'activité volcanique avait commencé. Celle-ci fut de très courte durée sur les hauts plateaux : elle ne réussit même pas à y former de vrais cratères d'éruption, sans doute à cause de la trop grande résistance des assises plutoniennes. En revanche elle s'exerça librement le long des grandes lignes de dislocation, où elle créa de gigantesques cônes de soulèvements : par exemple, sur le rebord méridional du haut plateau qui domine la vallée de l'Araxe au nord (Ala-Gueuz, 4100^{m}), et sur le rebord septentrional du haut plateau qui domine cette même vallée au sud : le grand et le petit Ararat, respectivement 5 160^{m} et 4000^{m} ; le Tandourek, 3300^{m} ; l'Ala-Dagh, 3520^{m}, et toute la rangée des cônes qui jalonnent l'Aghri-Dagh, à l'ouest de l'Ararat ; de même encore sur les bords du lac de Van : le Seïpan-Dagh, 3800^{m} au nord, et le Nimroud-Dagh, 2600^{m} à l'ouest. Sur ces différents points, l'action volcanique fut persistante autant qu'énergique, et finit par ouvrir une longue ceinture de cratères d'éruption, d'où s'échappèrent de fortes coulées de laves et d'autres roches volcaniques, qui couvrirent comme d'une série de manteaux les anciens cônes de soulèvement. Cette activité des forces intérieures survécut à l'époque tertiaire ; elle était encore puissante à l'aurore des temps historiques, et maintenant elle n'est pas encore complètement éteinte.

B) Orographie. — On peut réduire tout le système orographique de l'Arménie à deux grandes chaînes (fig. 273). L'une part du mont Ararat, d'où elle se dirige vers l'ouest en décrivant une courbe, dont la convexité est tournée vers le nord, et qui se termine au Bin-gueul-Dagh ; puis elle se continue, toujours vers l'ouest, presque en ligne droite, s'abaissant graduellement, et s'arrête enfin brusquement pour livrer passage à l'Euphrate. Du mont Ararat au Bin-gueul-Dagh, cette importante chaîne sépare les deux grandes vallées de l'Araxe et du Mourad-Tchaï ; à partir du Bin-gueul-Dagh, elle divise les bassins du Kara-sou ou Euphrate occidental (le véritable Euphrate), de celui du Mourad-Tchaï, ou Euphrate oriental. Sa longueur totale est d'environ 700 kilomètres. Du Bin-gueul-Dagh se détache, au nord, une ramification puissante, qui s'étend jusqu'à la grande chaîne du Caucase, formant le faîte de séparation entre les vallées de l'Euphrate et de l'Araxe d'abord, puis entre les bassins de la mer Noire et de la mer Caspienne. A peine arrivée au quart de sa course, elle pousse deux branches vigoureuses : l'une, à droite, qui sépare les deux vallées de l'Araxe et du Kour ; l'autre, à gauche, qui, après avoir divisé les eaux de l'Euphrate de celles de la mer Noire, va se perdre dans les hauts plateaux de la Cappadoce. — La seconde chaîne part aussi du mont Ararat, et, de même que la première, commence par décrire une courbe, dont la convexité toutefois est tournée vers le sud. Aux temps préhistoriques, cette chaîne devait, dans la première partie de son cours, séparer la vallée du Mourad-Tchaï de celle du Tigre oriental, comme plus loin elle la sépare du bassin du Tigre occidental. Une dépression survenue à son centre a créé le bassin du lac de Van ; en sorte que la chaîne semble se bifurquer, presque dès son origine, en deux rameaux qui entourent le lac et se rejoignent au sud-ouest, pour continuer ensuite vers l'ouest sous la forme d'une chaîne unique, jusqu'à la profonde crevasse où coulent les eaux réunies des deux Euphrates.

On ne saurait dire quels noms les géographes classiques donnaient à ces deux chaînes et à leurs différentes parties. Ils les désignent parfois sous le nom général de *Taurus,* qui s'appliquait aussi et principalement aux montagnes de la Cilicie. Toutefois il est à peu près certain que l'Ala-Dagh, au nord du lac de Van, est le mont *Niphates* des anciens. Aucun des nombreux noms de montagnes qu'on lit dans les annales des rois d'Assyrie n'a pu être identifié. Voir ARARAT.

C) Hydrographie. — Les trois fleuves principaux de l'Arménie sont : l'Euphrate, le Tigre et l'Araxe. Voir ces mots. L'Arménie possède un grand nombre de lacs ; en général ils ne sont pas très considérables. Les deux principaux sont : celui de Sevanga et celui de Van. Le lac du Sevanga (*Lychnitis* des anciens, Gueuk-Tchaï des Turcs) occupe une vaste dépression au centre de la chaîne de l'Anti-Caucase. Il se déverse dans l'Araxe par le Zengui-Tchaï, au nord-ouest. Le lac de Van (peut-être la *mer supérieure du Naïri* des textes assyriens, le *Thospitis* des classiques) est le lac, ou plutôt la mer arménienne par excellence.

D) Climat. — L'Arménie doit les particularités de son climat à sa grande élévation, qui est de 1500 à 2000 mètres en moyenne, ainsi qu'à la grande multiplicité de ses lacs et au voisinage de la mer Noire. L'humidité est assez considérable : on évalue à cinquante centimètres la quantité moyenne de pluie que reçoivent les hauts plateaux. Il n'y a guère que deux saisons : l'hiver et l'été ; les extrêmes observés du jour le plus froid au jour le plus chaud de l'année sont de — 25° et de + 44° degrés, même et surtout dans la plaine de l'Araxe.

E) Production. — Les montagnes de l'Arménie sont complètement dénudées. On n'y rencontre d'autres arbres que ceux qui ont été plantés de la main de l'homme, autour des villages. Ces vergers sont généralement d'une fraîcheur et d'une fertilité surprenantes. La vigne est cultivée avec succès dans les vallées, principalement dans celle de l'Araxe et tout autour du lac de Van. Dans quelques endroits très abrités, l'oranger et le citronnier vivent en pleine terre ; mais nulle part ne croît l'olivier. On cultive le froment jusqu'à dix-huit cents mètres, et à deux mille cent mètres on trouve encore des orges. Les hauts plateaux abondent en excellents pâturages, qui nourrissent des milliers de moutons à grosse queue. Le gros gibier, manquant d'abris, est fort rare. Les lacs et les rivières abondent en palmipèdes. La perdrix pullule partout. Les corneilles sont presque aussi communes, près des villages, que les passereaux chez nous. — Les deux animaux domestiques par excellence sont le cheval et le buffle. Notre vache domestique y est rare. Peu de contrées sont aussi riches que l'Arménie en sources minérales chaudes ou froides. Il paraîtrait que certains districts contiennent d'importants gisements de charbon. Nulle part on ne s'en sert. On brûle généralement des galettes faites de bouse de buffle avec une faible proportion de paille hachée.

F) Population. — Elle est très mélangée ; les Arméniens et les Kurdes y sont en nombre à peu près égal ; ils forment ensemble la moitié de la population ; l'autre moitié est turque ou turcomane. Telle est au moins la proportion dans les deux vilayets d'Erzeroum et de Van ; les Arméniens sont relativement beaucoup plus nombreux

dans la vallée de l'Araxe. L'Arménien est trapu et vigoureux; il s'entend à l'agriculture, mais plus encore au commerce, dont il est le roi en Orient. Les centres d'habitation sont loin d'avoir l'importance et la population dont ils jouissaient avant les invasions arabes et tartares, qui ont décimé ou chassé les habitants.

III. Histoire. — Il est démontré que, dans les temps historiques, l'Arménie a été habitée par deux races différentes : une race blanche allophyle et une race aryenne.

A) La *race blanche allophyle* est celle que la table ethnographique de la Genèse, x, 2, désigne sous le nom ethnique de Magog (Lenormant, *Les origines,* t. ii, p. 470 et suiv.; *Histoire ancienne,* t. i, p. 295 et 302), second fils de Japhet. Elle correspond aux Alarodiens et aux Saspires d'Hérodote. Par les traits physiques elle se rattache incontestablement au type de la race aryenne; mais elle s'en distingue radicalement par sa langue. Cette race semble avoir d'abord habité les vallées du Kour et de l'Araxe, d'où elle se serait répandue dans les montagnes et sur les hauts plateaux de l'Arménie, à une époque difficile à préciser. Là elle établit un royaume que les monuments indigènes nomment *Biaïna,* tandis que les monuments assyriens l'appellent *Urarṭu;* on peut expliquer ce désaccord apparent en supposant que le royaume d'*Urarṭu* désignait primitivement la vallée de l'Araxe, l'Ararat de Moïse de Khorène, et que ce royaume ayant été dans l'origine le plus puissant de l'Arménie, les Assyriens prirent l'habitude de désigner le pays tout entier par le nom d'Urarṭu, même après que le royaume de Van, Biaïna des textes vanniques, lui eut ravi l'hégémonie de l'Arménie.

Quant à la capitale, la ville de Van actuelle, elle est appelée *Dhuspas* par les inscriptions vanniques, et *Turuschpa* par les textes assyriens. L'histoire de l'Urarṭu = Biaïna nous est connue par les annales des rois d'Assyrie et par les monuments indigènes. Ceux-ci sont en très grande partie de colossales inscriptions sculptées sur la face préalablement aplanie des rochers, ou des inscriptions votives gravées sur des stèles, dont quelques-unes semblent avoir servi d'autels. On a trouvé aussi quelques fragments de boucliers avec des inscriptions dédicatoires aux dieux nationaux. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. ii, p. 756.

Voici, d'après les monuments des deux pays, la liste synchronistique des rois d'Urarṭu et d'Assyrie, pour l'époque qui nous occupe.

Rois d'Assyrie.	*Rois d'Arménie.*
—	—
859-825. Salmanasar II.	Arram, vaincu en 857 et 845.
»	Lutipris.
»	Sarduris I, vaincu en 833.
824-812. Samsi-Rammân III.	Ischpuïnis.
811-783. Rammân-Nirâr III.	Menuas.
782-773. Salmanasar III.	Argischtis I.
772-755. Assurdan III.	»
754-746. Assur-Nirâr II.	Sarduris II.
745-728. Théglathphalasar II.	» battu en 743.
. . . .	. . . .
722-705. Sargon.	Ursa, vaincu, se suicide en 714.
»	Argischtis II intrigue en 708.
704-681. Sennachérib.	»
681-669 (?) Asarhaddon.	Érlménas.
669-626 (?) Assurbanipal.	Rusas.
»	Sarduris III.

Les deux rois d'Urarṭu les plus célèbres sont Ménuas et son fils Argischtis Ier. Celui-ci porta à son apogée la gloire militaire de son pays; c'était à une des périodes d'abaissement de l'Assyrie. Sarduris II ne fut pas moins heureux que son père, pendant les premières années de son règne; mais l'Assyrie s'étant relevée plus forte que jamais avec Sargon, le roi d'Urarṭu vit rapidement décliner sa fortune. Son successeur Ursa, homme aussi diplomate que belliqueux, lutta héroïquement, mais en vain. L'Urarṭu ne fut pas moins maltraité que le royaume d'Israël, qui avait succombé quelques années auparavant sous les coups du conquérant assyrien. Ursa préféra se donner la mort que de tomber aux mains du vainqueur. Néanmoins, grâce à ses montagnes presque inaccessibles et à son éloignement, l'Urarṭu se releva insensiblement et vécut en assez bons termes avec sa puissante voisine, jusqu'au jour où la fortune de celle-ci commençant à décliner, les Mèdes, entraînant les Urarṭiens à leur suite, allèrent se joindre aux Chaldéens pour renverser définitivement le colosse ninivite, qui les avait tous opprimés pendant si longtemps.

Les Urarṭiens adoraient le dieu Khaldis, leur dieu national, et d'autres dieux, dont quelques-uns, quarante-six environ, ont chacun leur nom, tandis que d'autres sont désignés par le titre d'*enfants de Khaldis. Khaldis* est généralement associé aux dieux de l'Air et du Soleil (*Teïsbas* et *Ardinis,* suivant M. Sayce). Cette triade suprême semble empruntée du Panthéon assyrien; suivant M. Sayce, les Urarṭiens avaient aussi pris des Assyriens le culte de la déesse Istar, la seule divinité féminine de leur Panthéon. D'ailleurs il est démontré que le *syllabaire* vannique est d'origine assyrienne: il fut introduit par Sarduris Ier, et même les deux inscriptions que nous avons de ce roi sont rédigées en langue assyrienne. — La langue employée par les successeurs de ce roi n'a rien de sémitique ni d'aryen. Fr. Lenormant a été le premier à montrer qu'elle était étroitement apparentée au géorgien, et cette découverte a été confirmée par les études des savants qui se sont occupés après lui de la langue des anciens Arméniens. — Les arts industriels de l'Urarṭu, tels que nous les connaissons d'après les objets de bronze ou autres, trouvés dans les fouilles de Toprak-Kaléh, près de Van, sont également empruntés des Assyriens.

Le quatrième livre des Rois et celui d'Isaïe, xxxvii, 38, nous disent qu'Adramélek et Sarasar, après avoir assassiné leur père Sennachérib, s'enfuirent en Ararat. D'après Moïse de Khorène, qui s'appuie sur le témoignage de Mar Apas Catina (Moïse de Khorène, i, 32, dans la *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* par Langlois), Sarasar ou Sannasar se serait établi dans la montagne de Sim, entre le Murad-Sou et le Tigre occidental. Adramélek ou Atramélek, appelé aussi Arkamozan, aurait eu en partage les montagnes au sud du lac de Van. C'est de ce dernier que descendraient les deux grandes familles des Ardzrouniens et des Kenouniens. La famille des Ardzrouniens acquit une influence considérable en Arménie, à l'époque des invasions arabes, et fonda un royaume qui eut Van pour capitale (908-1080). Un de ses rois les plus fameux, Sennachérib (1003-1021), fonda le fameux monastère dit maintenant « les sept églises », dans la montagne de Varak, à l'est, et près du lac de Van. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie,* passim, dans la *Collection* de V. Langlois, et aussi Dulaurier, *Historiens arméniens* [dans les *Historiens* des Croisades], *Chronologie arménienne,* etc. — Le souverain d'Arménie qui accueillit si bien les deux parricides est probablement l'Argischtis II des inscriptions vanniques. Moïse de Khorène, i, ch. xxiii, le nomme Sgaïorti.

B) *Race aryenne.*— Cette race est désignée dans la table ethnographique de la Genèse, x, 3, par l'ethnique Thogormah, troisième fils de Gomer. D'après Fr. Lenormant, les fils de Gomer, après avoir erré dans les grandes plaines au nord du Caucase et du Pont-Euxin (plaines où ils habitaient probablement encore au temps de la rédaction de la table ethnographique), continuèrent, en descendant sur le bassin inférieur du Danube, la migration qu'ils avaient commencée sur les hauts plateaux de l'Asie centrale. De là ils passèrent en Thrace; puis, franchissant l'Hellespont et le Bosphore, ils pénétrèrent dans l'Asie Mineure. Les uns (Ascenez) s'établirent dans la partie occidentale,

et plus spécialement dans la Phrygie; les autres (Riphath) s'arrêtèrent en Paphlagonie; les derniers enfin, la race de Thogormah, poussèrent plus à l'orient encore, et commencèrent à envahir l'Arménie. C'était environ au VIIIe ou VIIe siècle avant J.-C. Cet envahissement de l'Arménie par les nouveaux venus se fit lentement. Ils occupèrent d'abord la partie occidentale, le *Thogormah* d'Ézéchiel, sans toucher aux royaumes d'*Urartu* ou Ararat et de *Man* ou Minni, où habitaient encore les *Urartiens* ou Alarodiens. Ce n'est guère, dit Fr. Lenormant, *Histoire,* t. I, p. 294, qu'à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIe que les Arméniens proprement dits, les fils de Thogormah, « firent la conquête de ces contrées, où plus tard une infiltration lente de nouveaux éléments ethniques, sous la domination perse, en fit un peuple entièrement iranien de langue et même de type physique, comme le sont les Arméniens modernes. »

Le défaut de documents authentiques ne nous permet pas de préciser l'époque à laquelle la race aryenne arriva au gouvernement du pays; ce ne fut probablement pas avant la chute de Ninive; tandis que le Tigrane Ier de Moïse de Khorène, dont les récits, à dater de ce roi, ont quelque vraisemblance, semble avoir appartenu aux nouveaux venus. Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter que les premiers rois de la nouvelle race, comme les derniers de l'ancienne, n'aient été sous la dépendance directe des Mèdes et des Perses. Ils n'y échappèrent que pour passer sous la domination d'Alexandre le Grand (328) et des Séleucides, ses successeurs. L'Arménie fut alors administrée par des gouverneurs indigènes nommés par le suzerain. Le dernier de ces gouverneurs, Ardavatz, fut chassé par Arsace le Grand ou Mithridate, qui établit son frère Valarce roi d'Arménie (149). C'est ainsi que commença la dynastie arménienne des Arsacides, qui se maintint tant bien que mal jusqu'en 428 après J.-C., époque où elle tomba sous les coups des Sassanides.

On a prétendu que les Hébreux avaient connu l'Arménie par les Phéniciens (Lenormant, *Origines,* II, 408), et que les textes bibliques montrent clairement la progression dans la connaissance de l'Arménie chez les auteurs sacrés. Personne ne voudrait nier le premier point, pourvu que les autres sources d'information ne soient pas exclues. Quant au second point, on peut concéder que la connaissance de l'Arménie a dû progresser, chez les Hébreux, comme toute autre connaissance; mais les textes bibliques ne le montrent pas. Le rédacteur de la table ethnographique ne pouvait connaître le Thogormah d'Ézéchiel, puisque cette race n'avait pas encore achevé sa migration; mais cela ne prouve nullement que Moïse n'en savait pas autant, sur l'Arménie de son temps, qu'Ézéchiel sur l'Arménie du sien.

Voir, pour la géographie : Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant,* 2 in-4°, Paris, 1717; Morier, *Voyage en Perse, en Arménie,* traduit de l'anglais, 2 in-8°, Paris, 1813; Kinneir, *Voyage dans l'Asie Mineure, l'Arménie,* trad. de l'anglais, 2 in-8°, Paris, 1818; Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie,* 2 in-8°, Paris, 1819; Jaubert, *Voyage en Arménie et en Perse,* in-8°, Paris (sans date); Indjidjian, *Description géographique de l'Arménie ancienne,* in-4°, Venise, 1832; Smith et Dwight, *Missionary researches in Armenia,* in-8°, Londres, 1834; Boré, *L'Arménie,* in-8°, Paris, 1838; Southgate, *Narrative of a tour through Armenia,* 2 in-8°, Londres, 1840; Fraser, *Travels in Koordistan, Mesopotamia,* 2 in-8°, Londres, 1840; Chesney, *The expedition for the Survey of the rivers Euphrates and Tigris,* 2 in-8°, Londres, 1850; Ainsworth, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldæa and Armenia,* 2 in-12, Londres, 1842; Texier, *Description de l'Arménie,* 2 in-f°, Paris, 1842; Deyrolle, *Voyage dans le Lazistan et l'Arménie,* dans le *Tour du monde,* t. XXIX, XXX et XXXI; Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien,* in-8°, Iéna, 1878; Alishan, *Description de la province d'Ararat* (en arménien), in-4°, Venise (récent); P. Müller-Simonis et Henri Hyvernat, *Du Caucase au golfe Persique à travers l'Arménie,* in-4°, Paris, 1892. — Pour l'histoire et les antiquités : Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 6 in-8°, Paris, 1881-1888, t. IV, p. 241 et suiv.; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte,* in-8°, Gotha, 1886; Schulz, *Inscriptions cunéiformes copiées à Van et dans les environs,* dans le *Journal asiatique,* IIIe série, t. IX, 1840; Hincks, *On the Inscriptions of Van,* dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. IX; Fr. Lenormant, *Sur l'ethnographie et l'histoire de l'Arménie,* dans les *Lettres assyriologiques,* t. I, p. 117 et suiv.; Mordtmann, *Entzifferung und Erklärung der armenischen Keilinschriften von Van,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXXI et XXXII; Sayce, *The Cuneiform inscriptions of Van,* dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XIV et XX (contient une bibliographie complète des inscriptions de Van); Tchamitchian, *Histoire d'Arménie,* 3 in-4°, Venise, 1784-1786 (en arménien); Avdall, *History of Armenia,* 2 in-8°, Calcutta, 1827 (traduction abrégée du précédent); Indjidjian, *Antiquités arméniennes,* 3 in-4°, Venise, 1835 (traduit par Cappelletti en italien, 3 vol., Turin, 1841); Cappelletti, *L'Armenia,* in-8°, Florence, 1841; Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia,* 2 in-8°, Londres, 1842; Brosset, *Voyage archéologique dans la Géorgie et l'Arménie,* in-8°, avec atlas, Saint-Pétersbourg, 1851; Victor Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* 2 in-8°, Paris, 1869.

H. HYVERNAT.

ARMÉNIENNE (VERSION) DE LA BIBLE. Nous traiterons : I. de l'histoire de la version arménienne II. des principales éditions; III. de la nature et de l'importance de la version arménienne.

I. *Histoire de la version arménienne.* — Dès que Mesrob eut fixé l'alphabet arménien (406 après J.-C.), il entreprit, sous la direction du patriarche Isaac, et avec l'aide de ses principaux disciples, Jean d'Eguéghiatz et Joseph de Baghin, une traduction « des vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament, et du Nouveau Testament ». Ce travail était terminé en 411. Voyez Gorioun, *Biographie de Mesrob,* dans Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* 2 in-4°, Paris, 1869, t. II, p. 10; F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature,* in-8°, Paris, 1886, p. 13, 22. Cf. Moïse de Khorène, III, 53. Cette première version fut faite par saint Isaac sur la version syriaque, dit l'historien Moïse, III, 54, parce qu'on ne possédait pas le texte grec, et parce que, de plus, la langue syriaque avait été, pour différentes raisons, la langue liturgique dans certaines contrées de l'Arménie, jusqu'à l'invention de l'alphabet arménien par Mesrob. Voir Gorioun, *Biographie de Mesrob,* p. 11; Lazare de Pharbe, *Histoire,* X, dans Langlois, *Collection,* t. II, p. 226. Cf. Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie,* 2 in-8°, Paris, 1819, t. I, p. 11; Tchamitchian, *History of Armenia translated by Avdall,* 2 in-8°, Calcutta, 1827, t. I, p. 239; R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* chap. XVII, in-4°, Rotterdam, 1690, p. 196. Ce premier travail, fait à la hâte, sur des exemplaires quelconques, laissait sans doute beaucoup à désirer; car, quelques années plus tard, Isaac et Mesrob envoyèrent à Édesse Joseph de Baghin avec un autre de leurs disciples, Eznik, « afin qu'ils traduisissent en arménien les Saintes Écritures sur le texte syriaque. » Gorioun, *Biographie de Mesrob,* p. 11-12. D'Édesse les deux jeunes gens se rendirent à Byzance, où ils furent rejoints par d'autres disciples de Mesrob, parmi lesquels se trouvait Gorioun, l'auteur de la *Biographie de Mesrob.* Ils passèrent plusieurs années à Byzance, et ils s'y trouvaient encore à l'époque du concile d'Éphèse (431). Leurs travaux terminés, ils reprirent le chemin de l'Arménie,

emportant dans leur bagage littéraire les actes du concile et « des copies authentiques des Saintes Écritures ». Gorioun, *ibid.* Isaac et Mesrob cherchèrent immédiatement à mettre ces dernières à profit pour faire remanier l'ancienne version faite sur le syriaque, en la confrontant exactement avec « les copies authentiques qu'on leur avait apportées ». Gorioun, *ibid.* Mais les traducteurs qui travaillaient sous leurs ordres n'avaient pas une connaissance suffisante de la langue grecque, et leur travail fut jugé par trop imparfait. On envoya donc d'autres jeunes gens étudier le grec à Alexandrie. Moïse de Khorène était du nombre de ceux-ci (Moïse de Khorène, III, 61). Ils rapportèrent sans doute d'Égypte d'autres exemplaires grecs de la Bible, dont ils se servirent pour perfectionner le travail de leurs prédécesseurs, en traduisant fidèlement sur le texte des Septante, d'après les *Hexaples* d'Origène; car les mêmes signes et astérisques se trouvent dans les anciens manuscrits arméniens de la Bible. Cf. P. Zohrab, *Bible arménienne,* 4 in-8°, Venise, 1805, introd., p. 6, 7. Voyez Gorioun, *Biographie de Mesrob,* p. 11 et 12; Moïse de Khorène, III, 61; Tchamitchian, *History of Armenia,* t. I, p. 239. Langlois, *Collection,* t. II, p. 168, note, dit que cette version fut officiellement adoptée par les Pères du concile d'Aschdischad, en 434. Si le fait et la date sont exacts, l'approbation des Pères ne pouvait guère se rapporter qu'à la première rédaction de la version faite sur le grec. Voir P. Donat-Vernier, *Histoire du patriarcat arménien catholique,* in-8°, Paris, 1891, p. 128-129.

Quelques auteurs, s'appuyant sur un passage de Bar-Hébræus, ont avancé que la version arménienne avait été retouchée sur la Peschito. Mais l'opinion de Bar-Hébræus est une pure conjecture, que ne confirme aucun document arménien ou syriaque. Pour les paroles de Bar-Hébræus, voir Walton, *Prolegomena,* XIII, 16; Wiseman, *Horæ syriacæ,* p. 142. Cf. Rhode, *Gregorii Bar Hebræi scholia in Ps. V et XVIII,* p. 74; Bredenkamp, *Ueber die armenische Uebersetzung des Alten Testaments,* dans Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek,* t. IV, p. 634 et suiv. On a aussi prétendu que la version arménienne avait été retouchée sur la Vulgate par le roi Haiton II, à la fin du XIIIe siècle. La Croze, *Thesaurus epistolicus,* III, 3 et suiv., 69; Michaelis, *Introduction to the New Testament,* édit. Marsh, 1823, t. II, p. 103. C'est là une affirmation qui n'est rien moins que fondée. Voyez Alter, *Philologisch-kritische Miscell.,* Vienne, p. 140 et suiv.; Holmes, *Præfatio in edit. LXX,* cap. IV. L'histoire politique (Tchamitchian, *History of Armenia,* t. II, p. 263 et suiv.) et l'histoire littéraire (Somal, *Quadro della storia litteraria di Armenia,* in-8°, Venise, 1829, p. 126) ignorent ce remaniement de la version arménienne. L'une et l'autre se contentent de dire que Haiton avait fait de la Bible son compagnon favori : qu'il s'en était fait faire une très belle copie, et que, ayant abdiqué la royauté, il se retira dans un couvent, où il revêtit, par esprit d'humilité, l'habit des franciscains. Il n'en a pas fallu davantage à certains esprits pour l'accuser d'avoir « corrompu » la version arménienne. D'ailleurs, parmi les nombreux manuscrits que l'on connaît, aucun ne justifie cette accusation.

II. *Principales éditions.* — En 1563, Séfer Abgar, d'une noble famille arménienne et secrétaire du patriarche Michel, fut envoyé comme ambassadeur à Rome par celui-ci, pour traiter des affaires ecclésiastiques de son pays avec le pape Pie IV. Il profita de son séjour à Rome pour faire graver et fondre les premiers caractères arméniens. Il se transporta ensuite à Venise, et c'est là, et non pas à Rome, comme on le dit généralement, qu'il publia le Psautier, 1565. Cette édition *princeps* de la littérature arménienne est enrichie de gravures. Quant à l'édition de 1515, dont parle Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* § 174, p. 143, d'après Scholz, sans doute, *Einleitung in die heilige Schrift,* p. 500, elle n'a jamais existé. Pendant les cent années qui suivirent l'édition de 1565, rien ne parut de la Bible, sinon quelques autres éditions des Psaumes (Venise, 1587; Lemberg, 1616; Venise, 1642; Amsterdam, 1661 [édit. Avedis] et 1664 [édit. Garabed]), bien que plusieurs imprimeries arméniennes eussent été établies, notamment à Rome, 1584; à Lemberg, 1616; à Milan, 1624; à Paris, 1633; au nouveau Djoulfa, en Perse, 1640, et à Livourne aussi en 1640. D'ailleurs toutes ces imprimeries étaient assez mal montées. En 1656, le patriarche Jacques IV, sincère catholique, envoya en Europe un de ses diacres, Matthieu de Dsar, pour y fonder un établissement plus parfait. Matthieu s'établit à Amsterdam en 1660; mais il ne publia rien des Saintes Écritures, et mourut presque aussitôt. A la suite d'un concile tenu en 1662, le patriarche envoya Uscan, évêque d'Ouschovank (dans la province d'Érivan; voir le sieur de Moni [Rich. Simon], *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant,* in-12, Francfort, 1693, p. 219), pour remplacer Matthieu, et lui fixa comme mission spéciale le soin de publier une édition complète de la Bible. Il vint d'abord à Rome, où il séjourna quinze mois. Moréri, *Dictionnaire,* édit. de 1759, t. X, p. 737, dit qu'il fut fort bien reçu du pape Alexandre VII. Plusieurs auteurs (Herbst, *Histor.-kritische Einleitung,* t. I, p. 225; Cornely, *Historica et critica Introductio,* t. I, p. 388, etc.) prétendent qu'Uscan voulait d'abord établir son imprimerie à Rome, mais qu'on ne le lui permit pas. Kaulen, *Einleitung,* § 174, p. 143, ajoute que ce fut « parce qu'il avait retouché sur la Vulgate l'ancien manuscrit qu'il avait apporté d'Arménie ». Cette raison peut être la vraie; mais il ne faut pas oublier que sept ans plus tard la Propagande, pour des raisons que nous sommes loin de censurer comme Richard Simon, *Histoire critique des versions,* ch. XVIII, p. 215, faisait imprimer une version arabe retouchée sur la Vulgate. Nous croirions plutôt que la congrégation de la Propagande n'avait pas des preuves suffisantes de l'orthodoxie d'Uscan; car ce n'est que quelque temps avant de mourir (1680) que Jacques IV rédigea sa profession de foi catholique. Somal, *Quadro,* p. 156. Michaelis, *Introduction,* édit. Marsh, t. II, p. 103, s'appuyant sur « l'édition complète de Chardin », affirme qu'Uscan voulut imprimer la Bible arménienne en France, mais qu'il ne put en obtenir l'autorisation; je n'ai pu trouver ce détail dans l'édition de Langlès, 1811, qui passe pourtant pour l'édition la plus complète des œuvres de Chardin. Quoi qu'il en soit, Uscan s'établit à Amsterdam, où il publia une édition complète de la Bible, in-4°, 1666, et une édition du Nouveau Testament, in-8°, 1668. En 1669, il obtint la permission de transporter son imprimerie à Marseille. Une nouvelle édition du Psautier parut dans cette ville en 1677, sous le nom d'Uscan et Cie, bien qu'Uscan fût déjà mort à cette époque. J. Townley, *Biblical Anecdotes, illustrative of the History of the Sacred Scriptures and of the early Translations of them into various languages,* in-12, Londres, 1813, p. 136. Toujours est-il qu'après la mort d'Uscan, ses successeurs furent en butte à mille difficultés de la part des autorités ecclésiastiques de Rome et de Paris, auprès desquelles d'autres Arméniens avaient, par pure jalousie, décrié leurs intentions. Voyez R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* p. 196-203. Ces vexations poussèrent celui qui dès l'origine avait été le principal collaborateur d'Uscan, Matthieu de Vanaud, à retourner à Amsterdam, 1783. Il y fondit de nouveaux caractères, qui furent acquis plus tard par les Méchitaristes de Venise. Il publia une édition du Nouveau Testament en 1698, et une des Psaumes en 1714. On cite encore (Lelong, *Bibliotheca sacra,* part. II, t. I, Halle, 1781, p. 179) deux éditions du Psautier, Amsterdam, 1672 et 1677, dont il est difficile de se rendre compte, à moins de supposer qu'Uscan, tout en s'établissant à Marseille, avait laissé une succursale à Amsterdam. D'ailleurs ces deux éditions ne sont pas mentionnées dans la *Bibliographie arménienne* des pères Méchitaristes, Venise, 1883. D'un autre côté, l'auteur de cet ouvrage place en 1684 un Psautier publié à Venise, et en 1710 une autre édition du

même livre, publiée à Marseille. En 1677, une autre imprimerie fut fondée à Constantinople; elle a publié une seconde édition de la Bible complète d'Uscan en 1705.

L'édition de la Bible par Uscan passe justement pour inexacte. Tout le monde est d'accord sur ce point, tous conviennent aussi qu'elle a été considérablement retouchée et complétée sur la Vulgate. Les éloges qu'en a faits R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* p. 196, ne sont donc pas fondés. Ainsi il est certain qu'Uscan y inséra le verset des Trois Témoins, I Joa., v, 7. Le quatrième livre d'Esdras et l'Ecclésiastique furent traduits par lui-même du texte de la Vulgate, et l'Apocalypse, quoique publiée d'après un manuscrit d'un certain âge, n'en est pas moins une traduction de la Vulgate. Malgré cela, Uscan ne méritait point les censures que La Croze et d'autres lui ont prodiguées. A l'époque où il vivait, les exemplaires de la Bible étaient excessivement rares en Arménie; ils se vendaient au poids de l'or, bien qu'ils ne fussent pas toujours des meilleurs. Imprimer la Bible sans plus de retard était de première nécessité. Certains livres étaient perdus, ne valait-il pas mieux les traduire de la Vulgate que de ne pas les publier? D'ailleurs il ne faut pas oublier qu'Uscan était l'élève du dominicain Paul Piromalli, qui enseignait la théologie au couvent d'Etchmiazin. Il avait appris à son école à recourir à l'autorité de l'Église de Rome, toutes les fois qu'il n'était pas sûr de la vérité; on ne saurait l'en blâmer. En somme, on peut l'accuser d'avoir manqué de sens critique, mais non d'avoir montré de l'ignorance ou de la superstition, et encore moins de la malice, comme l'insinue Michaelis, *ouvr. et édit. cités,* t. II, p. 104; cf. R. Simon, *ouvr. et lieu cités;* Scholz, *Einleitung,* t. I, p. 501.

L'œuvre commencée par Uscan fut continuée et perfectionnée par les Méchitaristes, ainsi nommés de Méchitar (1676-1749), leur fondateur, et formellement reconnus comme congrégation religieuse par le pape Clément XI, en 1712. En 1717, ils s'établirent à Venise, dans l'île Saint-Lazare. Leurs premières publications furent imprimées chez Antonio Bortoli; de ce nombre est une troisième édition de la Bible d'Uscan, revue et corrigée par Méchitar lui-même. Elle parut en 1733, in-folio, avec gravures. Plus tard, Zohrab, un de leurs hommes les plus distingués, qui dès 1789 avait donné une édition du Nouveau Testament d'après un manuscrit de bonne recension, entreprit une édition critique de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après un manuscrit cilicien de 1319, avec des variantes tirées de huit manuscrits pour l'Ancien Testament, et de vingt-cinq pour le Nouveau. Il relégua dans un appendice tout ce qui lui parut avoir été traduit en arménien postérieurement au reste de la version arménienne: le livre de l'Ecclésiastique, le troisième (quatrième de la Vulgate) livre d'Esdras, la prière de Manassé, la lettre des Corinthiens à saint Paul avec la réponse de celui-ci, le testament de saint Jean et la prière d'Euthale. Voir Scholz, *Einleitung,* p. 242 et 502. Cette édition fut imprimée chez les Méchitaristes et parut en 1805, in-4°. Les Méchitaristes découvrirent plus tard « une traduction classique du ve siècle » de l'Ecclésiastique; elle fut d'abord publiée séparément en 1833 et 1853, in-24, et puis insérée dans une nouvelle édition critique de toute la Bible, qui parut en 1859 en un volume in-4°, avec et sans gravures. Dans cette édition, comme dans celle de 1805, le verset des Trois Témoins fut omis, comme ne se trouvant dans aucun manuscrit de bonne époque.

Nous ne pouvons donner ici le détail de toutes les éditions, qui sont fort nombreuses, surtout celles des Psaumes et du Nouveau Testament; nous renvoyons les amateurs à la nouvelle *Bibliographie arménienne* [en arménien], par P. Karekin, un des ouvrages les plus utiles et les plus intéressants qu'ait produits l'imprimerie de Saint-Lazare. Voir aussi, du même auteur, le *Catalogue des anciennes traductions arméniennes,* in-8°, Venise, 1889, p. 82-245, où toutes les questions relatives à la version de la Bible en arménien sont traitées *in extenso.* — Les sociétés bibliques protestantes ont également publié un certain nombre d'éditions de la Bible, ou de parties de la Bible, en langue littéraire. Voici les principales: 1. Bible complète, Saint-Pétersbourg, 1814 (Société biblique de Russie); 2. Ancien Testament et Nouveau Testament, séparément, Saint-Pétersbourg, 1817 (même société): ces deux éditions ont été surveillées par Jean, archevêque arménien d'Astrakhan; 3. toute la Bible, Calcutta, 1817 (par les soins d'Heber, archevêque anglican de Calcutta); 4. Nouveau Testament complet et Évangiles seulement, Constantinople, 1823 (British and Foreign Bible Society); 5. Nouveau Testament, Smyrne, 1838 (American Bible Society).

Enfin, pour compléter cet article, nous mentionnerons quelques-unes des éditions qui ont été publiées, principalement par les sociétés protestantes, ou à leurs frais, dans les deux dialectes modernes de Constantinople et d'Ararat. Plusieurs de ces éditions ont la langue littéraire en regard du dialecte vulgaire. 1. La Bible complète, Moscou, 1835, éditée par Dittrich, de la Société des missionnaires de Basle, à Schouscha; publiée par la *British and Foreign Bible Society* (dialecte d'Ararat); 2. le Psautier, 1844, publié par la Société des missionnaires de Basle (langue littéraire et dialecte d'Ararat); 3. Nouveau Testament, préparé à Constantinople, 1860, par la *British and Foreign Bible Society* (langue littéraire et dialecte d'Ararat); 4. Nouveau Testament, édité par le P. Zohrab, revisé par Saint-Martin, Paris, 1825, publié par la *British and Foreign Bible Society* (langue littéraire et dialecte de Constantinople); 5. Nouveau Testament, revisé par Adger, Smyrne, 1842, publié par les soins de l'*American Bible Society,* aux frais de la *British and Foreign Bible Society* (dialecte de Constantinople); 6. Ancien et Nouveau Testaments, séparés, Constantinople, 1857, par les soins de l'*American Bible Society,* aux frais de la *British and Foreign Bible Society* (dialecte de Constantinople). — (Le P. Élie Toomadjan, méchitariste de Venise (1777-1848), a traduit la Bible arménienne en latin, mais son travail reste manuscrit.)

III. *Nature et importance de la version arménienne.* — La version arménienne suit de très près le texte grec reçu, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament. Elle n'appartient à aucune recension connue, ce qui s'explique peut-être par le fait mentionné plus haut, que quelques-uns des manuscrits grecs dont se servirent les traducteurs venaient de Constantinople ou d'Éphèse, tandis que d'autres venaient d'Alexandrie. Bertholdt, *Einleitung,* t. II, p. 560, croit que les premiers appartenaient à la recension de Lucien, et les derniers à celle d'Hésychius. D'ailleurs la version arménienne est assez peu connue. La plupart des savants qui se sont occupés de la critique du texte grec de la Bible ne savaient pas l'arménien. Ils ont dû travailler sur des variantes en nombre insuffisant, qu'ils tenaient des arménisants, et, pour comble de malheur, ces variantes ont souvent été tirées de l'édition fort peu critique d'Uscan. Trégelles fut plus heureux. M. Charles Rieu, chef du département des manuscrits orientaux au *British Museum,* collationna pour lui le texte du Nouveau Testament des éditions d'Uscan et de Zohrab, et traduisit aussi toutes les variantes que le savant méchitariste avait réunies. Le travail de M. Rieu a été publié dans le *Greek New Testament,* de Trégelles. Voir Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament,* 3e édit., Cambridge, 1883, p. 408. Kaulen a donné, dans son *Einleitung in die heilige Schrift,* un certain nombre de passages de la version arménienne (Ancien et Nouveau Testaments), qui montrent: 1° que cette version suit le grec fidèlement, quoique non servilement, *ibid.,* § 176, p. 144; 2° que cette version concorde avec les textes reçus non seulement au point de vue du dogme, mais encore au point de vue de la critique, substantiellement au moins, *ibid.,* § 177, p. 145.

Bibliographie. — Parmi les ouvrages cités dans le cours de cet article, on devra consulter plus spécialement : Joh. Joach. Schrœder, *Thesaurus linguæ armenicæ antiquæ et hodiernæ,* in-4°, Amsterdam, 1711 ; Lelong, *Bibliotheca sacra,* édit. de Masch, 5 in-4°, Halle, 1778-1790; Sukias Somal, *Quadro della storia letteraria d'Armenia,* in-8°, Venise, 1829; Neumann, *Versuch einer Geschichte des armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet,* in-8°, Leipzig, 1836; P. Karekin, *Bibliographie arménienne : historique et catalogue des livres arméniens imprimés du* XVI*e siècle jusqu'à nos jours, avec extraits des préfaces* (en arménien moderne), in-8°, Venise, 1883; du même auteur, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (IVe-XIIIe siècle), in-8°, Venise, 1889 (en arménien moderne). On trouvera d'intéressantes notices sur les éditions complètes de 1666, 1705 et 1733, dans Clément, *Bibliothèque curieuse,* t. III, p. 428 et suiv. H. HYVERNAT.

ARMON (hébreu : *Haharmônâh,* avec l'article; Septante : Ῥομμάν ou Ῥεμμάν), lieu d'exil où devaient être transportés les Israélites. Amos, IV, 3. C'est un nom qu'on ne lit qu'une fois dans la Bible et qui est une énigme pour les interprètes. Les moyens que fournissent la critique textuelle et l'exégèse n'ont pu jusqu'ici en donner une explication satisfaisante. Voici les renseignements que nous pouvons tirer des manuscrits, des versions, des interprètes et du contexte.

Au point de vue des variantes, on trouve : dans seize manuscrits, ההרמנה, *haharmanah* ou *haharmonah,* sans *vav porte cholem;* dans trois : ההרמונה, *haḥarmônah,* avec *ḥeth* et *vav porte cholem;* dans un : ההר מנה, *hahar Monah,* en deux mots; enfin, dans un autre : הערמונה, *ha'armônah,* avec *aïn.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus,* Oxford, 1776-1780, t. II, p. 264; J.-B. de Rossi, *Scholia critica in V. T. libros,* Parme, 1798, p. 85-86.

Les versions anciennes, suivant plus ou moins l'une ou l'autre de ces leçons, ont toutes vu ici un nom composé, dont la première partie est ההר, *hâhâr,* « la montagne; » Symmaque seul fait exception. Les Septante semblent avoir lu ההר רמן, *hâhâr Rimmân,* puisqu'ils traduisent : εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν ou Ῥεμμάν, « vers la montagne de Remman. » Aquila donne : εἰς Ἀρμανα ὄρος, « vers le mont Armana; » Théodotion : εἰς ὑψηλὸν ὄρος, « vers une montagne élevée; » et la cinquième version : [εἰς ὄρος] Μονά, « [vers la montagne] de Mona. » Pour ces deux dernières, nous suivons les Hexaples d'Origène, d'après l'édition de Montfaucon, Paris, 1713, t. II, p. 356; car saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Amos,* t. XXV, col. 1024, attribue à Théodotion la traduction de la cinquième version et vice versa. Symmaque donne simplement : εἰς Ἐρμηνίαν ou Ἀρμενίαν, « vers l'Arménie. » C'est également cette province que désignent la paraphrase chaldaïque et la version syriaque, qui traduisent toutes deux : טורי הרמיני, *ṭûrê harmênî,* « les montagnes d'Arménie. » Saint Jérôme, dans la Vulgate, se rapproche d'Aquila en mettant *Armon.* En résumé, les versions anciennes, à l'exception d'une seule, voient dans *Haharmônah* un nom propre, soit celui de l'Arménie, soit celui d'une montagne particulière.

Parmi les interprètes anciens et modernes, les uns, de l'école juive surtout, reconnaissent ici un nom commun; les autres, et c'est le plus grand nombre, y trouvent un nom propre. — Raschi prétend qu'il faut demander l'explication de *Haharmônah* à l'araméen הרמונה, *harmônah,* ou הרמנא, *harmânâ',* usité aussi dans le Talmud, et qui signifie « pouvoir royal ». Le sens de la phrase serait alors : *Et abjicietis auctoritatem seu potestatem regiam,* c'est-à-dire « vous perdrez ce faste, cette arrogance, cette autorité dont vous vous prévalez aujourd'hui ». Cf. Rosenmüller, *Scholia in V. T., Prophetæ minores,* Leipzig, 1827, t. II, p. 93. La ponctuation massorétique, d'après laquelle le verbe השלכתנה, *hislakṭénâh,* est à la forme *hiphil,* par conséquent active, semblerait favoriser cette opinion; mais une double difficulté se rencontre. D'abord on ne comprend pas comment, pour une chose si souvent mentionnée dans l'Ancien Testament, le prophète eût employé ici un mot qui ne se retrouve pas dans l'ancien hébreu; c'est la remarque de Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* Leipzig, 1888, p. 193, n. 1. Ajoutons ensuite avec Rosenmüller, *loc. cit.,* que, si *haharmônah* était un nom féminin, l'accent serait sur la dernière syllabe, tandis qu'il est placé sur la pénultième; le *hé* final est donc local; à moins qu'on en fasse un *hé* paragogique. Kimchi, pensant que הרמונה, *harmônâh,* est mis pour ארמונה, *'armônâh* (avec permutation entre *hé* et *aleph*), adopte ce sens : « Vous vous précipiterez vous-mêmes dans le palais » ou la citadelle royale, pour fuir de là par une porte dérobée, comme fit Sédécias. IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4. C'est également, avec une légère variante, l'opinion de Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 390. Rattachant *harmônâh* à la racine inusitée הרם, *hâram,* identique à ארם, *'âram,* « être élevé, » il assimile *harmôn* à *'armôn,* « palais, citadelle, » et traduit ainsi le passage d'Amos : « Vous serez jetées, » c'est-à-dire captives, vous serez honteusement emmenées, « dans la citadelle ennemie. » Afin que ce sens fût acceptable, il faudrait au mot « palais » ou « citadelle » un déterminatif quelconque.

Pour les exégètes qui admettent ici un nom propre, c'est un nom de lieu; pour quelques-uns seulement, un nom de déesse. Bochart, *Phaleg.,* Caen, 1646, p. 22, 23, se demande si מונה, *mônâh,* ne serait pas identique à מני, *Minnî,* dont parle Jérémie, LI, 27, contrée qui, jointe à *'Arârat* et *'Askenâz,* doit correspondre à *Minyas,* partie de l'Arménie. En effet, dit-il, au lieu de *Minnî,* le chaldéen a *Harmênî,* « Arménie; » ce qui n'est probablement pas inexact, car le mot « Arménie » semble venir de הר־מני, *Har-Mini,* c'est-à-dire « montagne de Mini » ou de Minyas, dénomination qui s'étendit plus tard à toute la province. Vater, adoptant la leçon ההרמונה, *haḥarmônâh,* avec un *ḥeth,* traduit ainsi : « Vous serez chassés vers l'Hermon, » c'est-à-dire que, pour être transportés en Assyrie, les Israélites devaient passer au delà du grand Hermon, frontière septentrionale du royaume d'Israël. Reuss, *Les Prophètes,* Paris, 1876, t. I, p. 106, ne trouvant au texte imprimé aucun sens plausible, admet cette traduction, tout en la regardant comme purement conjecturale. Il ne lui manque, pour être acceptable, que d'être appuyée par un plus grand nombre de manuscrits.

Malgré leurs défauts, ces opinions sont encore plus admissibles que certaines conjectures des commentateurs modernes, rapportées et justement combattues par Keil, *Die kleinen Propheten,* p. 193. Hitzig veut décomposer ההרמונה en ההר, *hâhâr,* et מונה, *mônâh,* mis pour מעונה, *me'ônâh :* « vous vous précipiterez dans la montagne comme dans une place de refuge. » A ce sens s'oppose cette triple raison : 1° que le verbe *hislik* ne signifie pas « se précipiter »; 2° que la contraction de *me'ônâh* en *mônâh* est invraisemblable, puisque Amos, au chapitre précédent, III, 4, emploie *me'ônâh;* 3° enfin que *me'ônâh* signifie « habitation », et non pas « place de refuge ». Ewald lit comme les Septante *Hâhâr Rimmônâh,* et traduit : « Vous jetterez dans la montagne la Rimmona, » qu'il tient pour une déesse des Syriens. Mais de cette divinité l'antiquité ne sait rien, et de l'existence du dieu *Rimmon,* mentionné IV Reg., V, 18, ne suit pas celle d'une déesse *Rimmona.* Encore plus faible est l'explication donnée par Schlottmann, *Hiob,* p. 132, et Paul Bötticher, *Rudimenta mythologiæ semiticæ,* in-8°, Berlin,

1848, p. 10, d'après laquelle *Harmônâh* serait la déesse phénicienne *Chusarthis*, appelée par les Grecs Ἁρμονία. Ce dernier nom vient aussi peu du talmudique *Harmân* que celui-ci du sanscrit *pramâna* (Botticher, p. 40); bien plus, *Harmân* signifie « hauteur », de la racine sémitique *hâram*, et l'on ne connaît pas de divinité *Harman* ou *Harmonia* dans la religion phénicienne.

Le contexte n'apporte que peu de lumière pour la solution de la difficulté. S'adressant aux femmes de Samarie, qui, pour satisfaire leur amour du luxe et des plaisirs, ont poussé leurs maris aux plus injustes exactions contre les petits et les pauvres, le prophète leur annonce le châtiment divin :

℣. 2. Le Seigneur Dieu l'a juré par sa sainteté :
Voici venir sur vous des jours
Où l'on vous enlèvera avec des hameçons,
Et vos enfants (ou celles qui resteront), avec des harpons [de pêcheurs;
℣. 3. Et par les brèches vous sortirez,
Chacune devant soi,
Et vous serez chassées vers l'Harmon.

Le texte massorétique, nous l'avons dit, met à la forme *hiphil* le verbe qui précède *Haharmônâh*, dont il semble par là même faire un nom commun. Mais aux raisons que nous avons données pour éloigner ce sens, ajoutons que les anciennes versions ont lu ce verbe à la forme *hophal*, et l'ont traduit par le passif ou l'équivalent du passif. De Rossi cite un manuscrit qui porte cette leçon, et la plupart des commentateurs la trouvent plus conforme au contexte. Enfin une remarque tirée de la division même de la prophétie peut, par une certaine analogie, montrer qu'il s'agit ici d'un nom propre de lieu. G. Hoffman, *Versuche zu Amos*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1883, p. 102, voit dans notre verset la fin du premier oracle contre Israël, le second comprenant IV, 4-V, 27, et le troisième, VI, 1-15. Or les deux derniers se terminent par l'annonce des événements politiques qui seront le châtiment de l'injustice et de l'impiété d'Israël : 1° l'exil au delà de Damas, V, 27; 2° l'arrivée d'un peuple (les Assyriens) qui brisera la nation infidèle, « depuis l'entrée d'Émath jusqu'au torrent du désert, » VI, 15. Il est donc vraisemblable qu'ici, IV, 3, *Armon* indique un lieu d'exil. Quel est-il au juste? Peut-être l'Arménie; mais les moyens nous font défaut pour en préciser la situation. A. LEGENDRE.

ARMONI (hébreu : *'Armônî*, « palatin, » de *'armôn*, « palais; » Septante : Ἐρμωνοί), fils aîné de Saül et de Respha. David le livra aux Gabaonites, qui le crucifièrent avec ses frères sur la montagne près de Gabaon. II Reg., XXI, 8.

ARNALD Richard, théologien anglican, né à Londres en 1700, mort le 4 septembre 1756. Il fit ses études à Cambridge, et obtint dans la suite une prébende à Lincoln. Il est surtout connu par son commentaire sur les livres deutérocanoniques, le premier qui ait été publié sur ce sujet en Angleterre, *A critical Commentary on the Books of the Apocrypha*, in-f°, Londres, 1748. Ce travail fut imprimé comme une suite des commentaires de l'Écriture par Patrick et Lowth. Voir PATRICK. Le commentaire du livre de la Sagesse avait paru en 1744; celui de l'Ecclésiastique en 1748; ceux de Tobie, de Judith, de Baruch, de l'histoire de Susanne, de Bel et du dragon, avec des dissertations sur les livres des Machabées, parurent en 1752. J. R. Pitman a publié une nouvelle édition du *Critical Commentary upon the apocryphal Books*, in-4°, Londres, 1822. Voir *History of Corpus Christi College*, Cambridge, 1831, p. 456; W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 13-14.

ARNAN (hébreu : *'Arnân*, « agile; » Septante : Ὀρνά), père d'Obdia, de la postérité de Zorobabel. I Par., III, 21.

ARNAULD Antoine, surnommé le Grand, théologien janséniste français, né à Paris le 6 février 1612, mort à Bruxelles le 8 août 1694, était le vingtième enfant d'Antoine Arnauld, avocat général de Catherine de Médicis. Il fit ses études au collège de Calvi-Sorbonne, et sa philosophie au collège de Lisieux. Sur les conseils de l'abbé de Saint-Cyran, il se destina à l'état ecclésiastique, et suivit les cours du Dr Lescot, confesseur de Richelieu, et depuis évêque de Chartres. En 1636, il présentait une thèse sur la grâce, et ne craignait pas de se mettre en contradiction avec les doctrines de son maître. En 1641, il était ordonné prêtre, mais ne put être admis parmi les docteurs de la maison de Sorbonne qu'après la mort de Richelieu. En 1642 paraissait son trop célèbre ouvrage *De la fréquente communion*. A partir de ce moment, Arnauld devint un des chefs du parti janséniste. Il prit ouvertement la défense de l'évêque d'Ypres et de l'*Augustinus*, et en 1656 il fut exclu de la Société de Sorbonne. Il se retira alors à Port-Royal, où il resta douze ans. De retour à Paris en 1668, lors de la paix de Clément IX, son ardeur lui suscita bientôt de nouveaux embarras. Il se cacha pendant quelque temps dans cette ville, puis se réfugia dans les Pays-Bas. Il mourut à Bruxelles, le 8 août 1694, entre les bras du P. Quesnel, son fidèle disciple, et sans avoir voulu se soumettre aux décisions de l'Église.

Arnauld a composé un très grand nombre d'ouvrages, et on compte jusqu'à cent trente-cinq volumes sortis de sa plume. Ses œuvres ont été publiées en quarante-huit volumes in-4°, Lausanne, 1775 et suiv. Les tomes V-IX contiennent ses travaux exégétiques, qui sont : *Réflexions sur le psaume CXXXVI : Super flumina Babylonis.* — *Historia et concordia evangelica*, Paris, 1653. Le Dr Arnauld publia lui-même une traduction de cet ouvrage, qui parut pour la première fois en 1669. — *Remarques sur les principales erreurs d'un livre intitulé : L'ancienne nouveauté de l'Écriture Sainte, ou l'Église triomphante en terre*, Paris, 1665. Cet ouvrage est dirigé contre Nicolas Charpy, dit Sainte-Croix, visionnaire qui annonçait une transformation de l'Église et la venue prochaine de l'Antéchrist. — *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec les différences du grec et de la Vulgate*. La première édition de cette traduction, à laquelle travaillèrent Antoine Lemaître, Isaac Lemaître, Antoine Arnauld, Pierre Nicole et plusieurs autres jansénistes, parut en 1667, avec l'approbation de l'archevêque de Cambrai. Cet ouvrage est célèbre sous le nom de *Nouveau Testament de Mons*. Les traducteurs abandonnent souvent la Vulgate pour le texte grec, s'attachent à des traductions calvinistes, et sollicitent les textes en faveur des erreurs jansénistes. Cette traduction fut condamnée par Clément IX en 1668, et par Innocent XI en 1679. — *Défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre les sermons du P. Maimbourg*, Paris, 1667. — *Abus et nullités de l'ordonnance de Monseigneur l'Archevêque de Paris, par laquelle il a défendu de lire et de débiter la traduction française du Nouveau Testament imprimée à Mons*, 1668. — *Remarques sur la requête présentée au Roi par Monseigneur l'Archevêque d'Ambrun contre la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*, 1668. — *Requête au Roi pour demander permission de répondre au livre de M. Mallet contre la traduction du Nouveau Testament de Mons*, 1678. — *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons contre le livre de M. Mallet, docteur de Sorbonne, chanoine et archidiacre de Rouen*, 2 in-8°, Cologne, 1680. — *De la lecture de l'Écriture Sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet, dans son livre intitulé : De la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire*, in-8°, Anvers, 1680. — *Défense des versions de l'Écriture Sainte, des Offices de l'Église..., contre la sentence de l'Official de Paris du 10 avril 1688*, Cologne, 1688. — *Règles pour discerner les bonnes et les mauvaises critiques des*

traductions de l'Écriture Sainte en français pour ce qui regarde la langue, avec des réflexions sur cette maxime que l'usage est le tyran des langues vivantes, Paris, 1707. — *Difficultés proposées à M. Steyaert, docteur et professeur en théologie de la faculté de Louvain*, Cologne, 1691. — *Dissertation critique touchant les exemplaires grecs sur lesquels M. Simon prétend que l'ancienne Vulgate a été faite, et sur le jugement que l'on doit faire du fameux manuscrit de Bèze. — Réponse aux remarques du P. Annat sur l'impression et la publication du Nouveau Testament imprimé à Mons. — Mémoire sur le Bref de Clément IX contre la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons. — Réponse à la lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis, sur la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons. — Réponse à la seconde lettre d'un docteur en théologie sur la même traduction.* — Voir Dacier, *Éloge de M. l'abbé Arnauld*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XLVIII, 1808. B. HEURTEBIZE.

ARNDT Josué, théologien luthérien, né à Gustrow (Mecklembourg), le 9 septembre 1626, mort le 5 avril 1687. Il fut successivement professeur de logique à Rostock, ministre luthérien et bibliothécaire à Gustrow, prédicateur du duc de Mecklembourg, qui l'éleva, en 1662, à la dignité de conseiller ecclésiastique. — Voici le catalogue de ses ouvrages relatifs à la science biblique : *Miscellaneorum sacrorum liber unus : in quibus præter Scripturæ Veteris et Novi Testamenti loca illustriora ex antiquitatibus perspicue explicata, usus verus et pius profanæ doctrinæ ad gloriam Dei et Verbi ejusdem intellectum ostenditur*, in-8°, Copenhague, 1648; *Lexicon antiquitatum ecclesiasticarum*, in-4°, Greifswald, 1669; *Antiquitatum judaicarum clavis*, Rostock, 1710; *Manuale legum mosaicarum*, in-8°, Gustrow, 1666. Ce dernier ouvrage renferme un exposé méthodique des lois de Moïse, divisé en trois parties. La première donne ces lois suivant l'ordre et la division adoptés par les rabbins; la deuxième contient le même exposé d'après l'ordre et la division adoptés chez les chrétiens; dans la dernière partie, l'auteur expose, en parallèle avec ces lois, le droit romain et le droit des gens. Dans le cours de son exposé, Josué Arndt explique les divers sens du texte des lois mosaïques. Cet ouvrage, malgré quelques erreurs, ne manque ni de science ni de mérite. — Charles Arndt, fils de Josué et professeur de langues orientales à Rostock, a écrit la vie de son père, qui a été imprimée en 1697, à Gustrow, sous ce titre : *Fama Arndtiana reflorescens*. Voir Nicéron, *Mémoires*, t. XLIII, in-12, Paris, 1745, p. 243. O. REY.

ARNHEIM Chayim Halévi, commentateur juif, mort à Glogau (Prusse), le 22 septembre 1870. On a de lui : *Das Buch Job übersetzt und commentirt*, in-8°, Glogau, 1836. Il a de plus collaboré à la version juive-allemande de la Bible publiée par Zunz, in-8°, Berlin, 1838. Voir ALLEMANDES (VERSIONS), col. 379. Voici les livres qu'il a traduits : le Pentateuque, les deux livres des Rois, Ézéchiel, Osée, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Zacharie, Proverbes de Salomon, Job, Ruth, l'Ecclésiaste, Esther et Néhémie. Voir Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, 1874, p. 28. E. LEVESQUE.

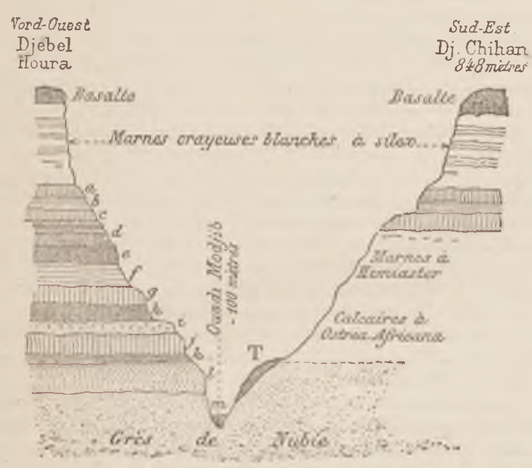
ARNOBE, surnommé le Jeune, pour le distinguer de l'apologiste africain du même nom, vécut probablement dans la Gaule méridionale, et fut évêque ou prêtre. Il nous reste de lui : 1° *Commentarii in Psalmos*, écrits vers 460, à la demande des évêques Léonce et Rustique. L'auteur transcrit d'abord le psaume entier, donne ensuite du texte sacré une interprétation allégorique et typique, et finit par une doxologie. L'idée mère de ce travail paraît être de démontrer que le Psautier n'est que l'histoire anticipée de l'œuvre de la Rédemption. Arnobe est favorable aux théories semi-pélagiennes. Il combat spécialement la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Il cite souvent Origène et plusieurs autres commentateurs. — 2° *Annotationes in quædam Evangeliorum loca.* — Voir Migne, t. LIII, col. 327-580; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 2e édit., t. X, p. 330-335; *Histoire littéraire de la France*, 1745, t. II, p. 342-351. L. GONDAL.

1. **ARNOLD** Gottfried, théologien piétiste, né à Annaberg, en Saxe, le 5 septembre 1666, mort à Perleberg, le 30 mai 1714. Après avoir fait ses études à Wittemberg, il devint, en 1689, professeur à Dresde, et y embrassa les idées de Spener, dont il fut le plus ardent disciple. Après la mort de son maître, il fut considéré comme le chef des piétistes. En 1707, il obtint la charge pastorale à Perleberg, et la garda jusqu'à sa mort. Mécontent des tendances des docteurs de l'Église luthérienne, il les attaqua dans ses écrits sans aucun ménagement. Persécuté par ses coreligionnaires, il fut bientôt animé d'une haine implacable contre les ecclésiastiques de sa confession, et il en vint à avoir cette idée fixe que le clergé était la source unique de tous les maux qui avaient affligé l'Église depuis ses origines. C'est dans cet état d'esprit qu'il écrivit son *Unpartheiische Kirche- und Ketzergeschichte*, qui s'étend depuis le commencement du Nouveau Testament jusqu'en l'an 1680 de Jésus-Christ. La première édition parut à Francfort-sur-le-Mein, de 1699 à 1700, 2 in-f°; nouvelle édition en 3 in-f°, Schaffouse, 1740-1743. Cette histoire, la première qui ait été écrite en langue allemande, et non en latin, contient l'apologie de toutes les hérésies, et le clergé y est toujours représenté comme la personnification du mauvais principe. Parmi ses autres ouvrages, nous mentionnerons comme se rapportant à l'Écriture Sainte : *De lotione manuum ad factum Pilati* (in Matth., XXVII, 24), in-4°, Wittemberg, 1689; *Kurzgefaste Kirchen-Historie des alten und neuen Testaments*, Leipzig, 1697; *Wahres Christenthum des altes Testaments*, in-4°, Francfort, 1707; *Der Historie von der Lehre, Leben und Thaten der beyden Apostel und Junger Christi Petri und Pauli*, in-8°, Rostock, 1708; *Geheime Betrachtungen uber die Psalmen David*, in-8°, Cassel, 1713. Voir G. Arnold, *Gedoppelter Lebenslauf*, Leipzig, 1816, ouvrage qui est en partie une autobiographie; Coler, *Summarische Nachricht von G. Arnold's Leben und Schriften*, Wittemberg, 1718; Knapp, *Biographie G. Arnold's*, Stuttgart, 1845; Gobel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche*, t. II, p. 698-753; Fr. Dibelius, *Gottfried Arnold, sein Leben und seine Bedeutung fur Kirche und Theologie*, Berlin, 1873. B. HEURTEBIZE.

2. **ARNOLD** Nicolaus, théologien calviniste, né à Lesna, en Pologne, le 17 décembre 1618, mort le 15 octobre 1680. En 1639, il devint recteur de l'école de Jablonow; en 1641, il se rendit à Franeker, et, en 1654, il succéda dans cette ville à Cocceius comme professeur de théologie. On a de lui, entre autres ouvrages : *Lux in tenebris, seu brevis et succincta vindicatio et conciliatio locorum Veteris et Novi Testamenti, quibus omnium sectarum adversarii ad stabiliendos suos errores abutuntur*, in-4°, Franeker, 1662; 1665; édition augmentée, 1680; Leipzig, 1698; ouvrage dirigé principalement contre les Sociniens; *Exercitationes theologicæ ad Epistolam ad Hebræos*, Franeker, 1679. B. HEURTEBIZE.

ARNON (hébreu : *'Arnôn*, « rapide » ou « bruyant », selon Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 153; Septante : Ἀρνών), rivière ou torrent (*naḥal*) qui se jette dans la mer Morte vers le milieu de son rivage oriental; c'est aujourd'hui l'*ouadi el-Modjib*. Limite septentrionale du pays de Moab, cf. Is., XVI, 2, il le séparait du royaume des Amorrhéens, Num., XXI, 13, 24, 26; Jud., XI, 18, 22, comme il sépare actuellement le Belqâ'a du pays de Kérak. Plus tard il marqua la frontière méridionale du territoire conquis de ce côté par les Israélites (tribu de Ruben). Deut., II, 24, 36; III, 8, 12, 16; IV, 48; Jos., XI,

1, 2; XIII, 9, 16; Jud., XI, 13; IV Reg., X, 33. Voir la carte du pays d'Ammon, col. 490. Dans plusieurs des passages que nous venons d'énumérer, il sert à déterminer le site d'Aroër, « qui est sur la rive de l'Arnon. » Mésa, dans sa fameuse stèle, ligne 26, se vante d'avoir « fait la route de l'Arnon ». Cf. A. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre*, Paris, 1879, p. 2, 4; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 62. Josèphe le décrit comme « prenant sa source dans les montagnes de l'Arabie, et, après avoir traversé tout le désert (ἐρῆμος), se jetant dans le lac Asphaltite ». *Ant. jud.*, IV, V, 1. Eusèbe et saint Jérôme parlent d'un endroit de la vallée de l'Arnon, situé au nord d'Aréopolis, « plein d'horreur et de périls, » gardé par des postes militaires, détails qui correspondent exactement à la description des voyageurs modernes. Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870,



274. — Coupe transversale de la vallée de l'Ouadi-Modjib.

a. Calcaire à silex rouge à la surface. — *b.* Marnes à *Pholadomya Luynesi.* — *c.* Calcaires gris compacts. — *d.* Alternances de marnes crayeuses, jaunes et rouges, avec des calcaires tabulaires jaune nankin à *Ammonites Luynesi.* — *e.* Calcaire tendre à *Ostrea Mermeti*, var., *minor*, *O. vesicularis*, var., *Judaïca.* — *f.* Marnes grises à *Hemiaster Fourneli*, *Ostrea Olisiponensis*, *Mermeti*, var., *carimata*, *Plicatula Reynesi*, *Pholadomya*, *Venus.* — *g.* Calcaire marneux avec bivalves et gastéropodes. — *h.* Marnes blanchâtres à exogyres. — *i.* Calcaires jaunes à Ptérodontes et autres gastéropodes. — *j.* Calcaires à *O. Flabellata*, *Africana*, var., *Gonyopigus Brossardi*, *Holectypus Lartcti*, *Heterodiadema Libycum*, *Pterodonta elongata* et nodules de spath calcaire. — *k.* Marne verte salifère. — *l.* Grès blanc. — *m.* Grès rouge. — T. Tufs d'incrustation. — De l'autre côté de l'Ouadi-Modjib, c'est la même succession.

p. 212; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 864. La version arabe du Pentateuque, œuvre du Samaritain Abou-Saïd (XIe ou XIIe siècle), traduit toujours Arnon par موجب, *Mûdjeb.* Aboulféda, *Tabulæ Syriæ*, édit. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 91, avait également ce nom, changé à tort par l'éditeur. Cf. W. Gesenius. *Der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1821, t. II, p. 541.

L'ouadi el-Modjib se forme de deux torrents, qui, se creusant un lit dans l'épaisseur du plateau oriental, prennent naissance à une assez grande distance. L'un est le *Séil* (ruisseau) *es-Saidéh*, dont la source se trouve au nord-est de *Qoutranéh*, sur le *Derb el-Hadj* ou « route des Pèlerins », et qui se dirige vers le nord-ouest entre le *Djébel et-Tarfouiyéh* et le *Djébel el-Ghoûouéitéh.* L'autre est l'*Enkeiléh*, formé lui-même du *Ledjoum* et du *Baloûa*, le premier venant du nord-est, le second de l'est. Avant de se jeter dans la mer Morte, il reçoit le *Séil Heidân*, qui descend également du nord-est.

La vallée de l'Arnon ressemble à une faille énorme, creusée par quelque tremblement de terre dans des assises superposées de basalte, de calcaire, de marne et de grès. (Voir, pour la coupe géologique, fig. 274, d'après Lartet, dans de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, Paris, *s. d.*, pl. V, fig. 6; cf. t. III, p. 70). Sa largeur, à l'endroit où on la traverse ordinairement, au-dessous d'*Ara'ir* (Aroër), est de quatre à cinq kilomètres d'une crête à l'autre, et sa profondeur, du côté sud, un peu plus élevé que le côté nord, est d'environ 650 mètres. La pente septentrionale, à laquelle une végétation assez rare donne une faible teinte de verdure, est si escarpée, qu'il est



275. — Embouchure de l'Arnon.

prudent de descendre de cheval. Un sentier mal tracé serpente à travers des terrains où brille le gypse laminaire mêlé à des blocs de basalte, où les bancs calcaires affectent tantôt l'apparence de murs cyclopéens, tantôt celle de colonnes égyptiennes gigantesques, imitant les restes d'un temple antique creusé dans la montagne. C'est une passe dangereuse, où les voleurs, cachés derrière les rochers, attendent et attaquent facilement le voyageur. L'escarpement méridional, encombré par les fragments de roches qui se sont détachés des strates supérieurs, est moins raide. Le point de départ de la descente, sur la route de Rabbah ou Ar-Moab à Dhibân (Dibon), est marqué par un térébinthe, parfaitement visible sur le plateau privé d'arbres, et point de repère précieux pour indiquer le sentier. Celui-ci, suivant une ancienne voie romaine dont on reconnaît çà et là les traces, descend en zigzag sur les flancs abrupts du précipice, au milieu des rocs éboulés.

Au fond de ce gigantesque ravin coule un petit ruisseau, dont le cours est marqué par une bordure d'arbres

et d'arbrisseaux. L'eau limpide murmure sur un lit de cailloux, et nourrit une très grande quantité de poissons qui se laissent facilement prendre; elle a tracé en plusieurs endroits des marques évidentes de son impétuosité dans la saison des pluies. Après avoir traversé comme un corridor sinueux, creusé dans la montagne, elle vient s'épancher dans la mer Morte (fig. 275) à travers une jungle de saules, de roseaux, de tamaris, d'arbustes divers, d'arbres secs, submergés jusqu'aux branches inférieures, comme on en voit, sur l'autre bord, entre Aïn Feschkah et Redjom Louth. On ne compte que quelques passages conduisant d'un côté à l'autre de cette profonde fissure au fond de laquelle coule l'Arnon. On en signale un près de son embouchure, et un autre, le plus important, dans la partie supérieure de son cours, sur la voie romaine qui allait de Rabbath Moab à Rabbath Ammân et franchissait la rivière sur un pont d'une seule arche, aujourd'hui renversée. Deux anciens forts ruinés, avec des débris de colonnes et de constructions diverses, sont les seuls souvenirs du passé.

L'Arnon a été assez bien appelé le Rubicon des Israélites : c'est en le passant qu'ils prirent possession de la Terre Promise. Mais où le passèrent-ils? Probablement vers ses deux branches du Baloùa et du Ledjoum, là où il coule encore « dans le désert ». Num., XXI, 13. Une double raison, en effet, empêche de croire qu'ils aient suivi la voie débouchant par Aroër au pays amorrhéen. Comment une si grande multitude se serait-elle, sans nécessité, exposée corps et biens aux dangers d'une route extrêmement difficile, et où le peuple qu'elle voulait vaincre avait tout avantage contre elle? Ensuite les Israélites, ayant reçu de la part de Dieu défense de combattre les Moabites, Deut., II, 9, contournèrent leur pays par la frontière orientale, Num., XXI, 11, et arrivèrent à la partie supérieure de l'Arnon.

Voir J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 371-375; U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* Berlin, 1854, t. II, p. 364-367; E. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* Londres, 1865, p. 164-166; duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* t. I, p. 115-116, 166-167; H. B. Tristram, *The Land of Moab,* Londres, 1874, p. 124-131. A. LEGENDRE.

1. **AROD** (hébreu : '*Arôd;* Septante : 'Αραοδι), sixième fils de Gad. Num., XXVI, 17. Appelé aussi ARODI, Gen., XLVI, 16, d'où la famille des Arodites. Num., XXVI, 17.

2. **AROD** (hébreu : ʿ*Arâd,* « onagre ; » Septante : 'Ωρῆδ), benjamite, cinquième fils de Baria. I Par., VIII, 15.

ARODI, forme du nom d'Arod, Gen., XLVI, 16. Voir AROD 1.

ARODITE, de la famille d'Arod. Num., XXVI, 17. Voir AROD 1.

AROËR (hébreu : ʿ*Ărôʿêr;* une fois, Jud., XI, 26, avec transposition du *cholem,* ʿ*Arʿôr;* Septante : 'Αροήρ), nom de plusieurs villes situées à l'est et à l'ouest du Jourdain. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.,* p. 1073, donne à ce mot le sens de « ruines » ou « édifices dont les fondements sont *mis à nu* ». D'autres se demandent si l'on ne pourrait pas avec autant de vraisemblance le rapprocher de l'arabe عَرْعَر ʿ*arʿar,* « genévrier; » dérivation qui serait semblable à celle de Luz ou Luza, hébreu : *Lûz,* « amandier, » de Rimmon, « grenadier, » etc.

1. **AROËR,** ville située « sur le bord du torrent d'Arnon », ʿ*al sefaṭ-naḥal 'Arnôn,* Deut., II, 36; IV, 48; Jos., XII, 2; XIII, 9, 16; ou « sur le torrent d'Arnon », ʿ*al naḥal 'Arnôn,* Deut., III, 12; IV Reg., X, 33. Placée sur la rive droite du fleuve, elle était à l'extrême limite méridionale du royaume de Séhon, roi des Amorrhéens. Jos., XII, 2. Conquise par les Israélites, dont elle marquait également, de ce côté, la frontière sud, Deut., II, 36; III, 12; IV, 48; restaurée par la tribu de Gad, Num., XXXII, 34, elle fut, au moment du partage, assignée à la tribu de Ruben. Jos., XIII, 9, 16; IV Reg., X, 33; I Par., V, 8. Elle tomba plus tard au pouvoir des Moabites. Jer., XLVIII, 19. Plusieurs auteurs prétendent que c'est elle, et non pas celle de Gad, qui est mentionnée II Reg., XXIV, 5 ; elle aurait ainsi servi de quartier général à Joab dès le début de ses opérations pour le dénombrement d'Israël. Voir AROER 2. Mésa, dans sa stèle, ligne 26, dit qu'il « bâtit », c'est-à-dire reconstruisit ou releva « Aroër », ער[ער]. Cf. A. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre,* Paris, 1879, p. 2, 4; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 62.

Aroër est ainsi décrite dans l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 212 : « Aroër, qui est sur la rive du torrent d'Arnon, ville de Moab, autrefois possédée par l'antique nation des Ommim... On la montre encore aujourd'hui sur le sommet de la montagne; le torrent, descendant par une pente abrupte, coule dans la mer Morte. » Cf. S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 865. Les voyageurs modernes n'ont fait que confirmer ces détails. En suivant la voie romaine qui conduisait autrefois de Rabbath Moab ou Aréopolis à Hésébon (*Hesbân*), une heure après avoir franchi le lit de l'*Ouadi el-Modjib* (Arnon), et après avoir gravi les flancs escarpés de sa rive septentrionale, on arrive à un site ruiné, appelé ʿ*Arʿâir* par Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 372. Le nom et l'emplacement conviennent parfaitement à la cité biblique.

Le sommet sur lequel sont les ruines d'ʿ*Arʿâir* ne s'élève que faiblement au-dessus du plateau qui l'environne vers le nord, mais du côté du sud il domine la profonde échancrure au fond de laquelle coule l'Arnon. Dans cette dernière direction un magnifique coup d'œil, tombant sur un paysage qui contraste singulièrement avec celui de la plaine supérieure, embrasse, outre la vallée principale, une seconde vallée, qui vient de l'est, et plusieurs petits vallons. L'ancienne ville d'Aroër était de moyenne grandeur, mais bâtie très régulièrement. On voit encore les restes d'une muraille carrée, composée de grosses pierres brutes, et renfermant un second mur intérieur, plus élevé. Le point central, le plus haut, est marqué par les ruines d'un édifice. On trouve en outre, à l'est et au nord, les traces de faubourgs assez étendus; celui du nord renferme une pierre dressée sur le point le plus élevé. Cf. C. Schick, *Bericht über eine Reise nach Moab, im April* 1877, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. II, Leipzig, 1879, p. 9; traduction dans *Palestine Exploration Fund,* Londres, 1879, p. 190. « Ces ruines, dit H. B. Tristram, sont sans relief; je n'y ai pas trouvé trace de temples romains, quoique plusieurs arceaux soient encore debout. » *The Land of Moab,* Londres, 1874, p. 130. A. LEGENDRE.

2. **AROËR,** « qui est en face de Rabbah, » ʿ*al penê Rabbâh,* Jos., XIII, 25, ville de la tribu de Gad, distincte de la précédente. En effet, Josué, déterminant les limites de la tribu de Ruben, dit qu'au sud elles partaient « d'Aroër, qui est sur le bord du torrent d'Arnon », Jos., XIII, 16; mais, plus loin, fixant les frontières de Gad, il les étend vers l'est « jusqu'à Aroër, qui est en face de Rabbah ». Jos., XIII, 25. En précisant leur situation respective, il prend donc soin de les distinguer l'une de l'autre. Ensuite la Rabbah dont il est question ici ne peut être que celle des Ammonites, Rabbath-Ammon, aujourd'hui *Ammân,* puisque, dans le même verset, l'auteur sacré vient de parler de « la moitié de la terre des fils d'Ammon ». Il est clair enfin que l'Aroër de l'Arnon, située

à l'extrémité méridionale des possessions israélites, ne pouvait servir de limite commune à deux tribus dont l'une était au nord de l'autre. Cette distinction ressort d'un autre passage, Jud., xi, 33, où il est dit que Jephté, combattant les Ammonites, « frappa d'un désastre immense vingt villes, depuis Aroër jusqu'aux abords de Mennith et jusqu'à Abel-Keramim. » « Il s'agit certainement ici, de même qu'au ỳ. 26, d'Aroër de Gad, qui, d'après Jos., xiii, 25, n'était pas éloignée de Rabbath-Ammon. Si on voulait y voir Aroër sur l'Arnon, Jephté aurait bien alors poursuivi les ennemis du midi au nord; mais on n'indiquerait pas comment il eût pu, de l'extrémité méridionale, séparée du pays de Galaad par une longue étendue de terrain, commencer une pareille expédition. Les Ammonites, Jud., x, 17, avaient fixé en Galaad, c'est-à-dire à l'extrême sud de ce pays, leurs tentes, peu éloignées peut-être d'Aroër de Gad. » F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 227.

S'agit-il également de cette ville dans II Reg., xxiv, 5? La question n'est pas si claire : il importe cependant de la traiter avant de parler d'un emplacement plus ou moins probable. Il est dit, dans ce texte, que Joab et sa suite, partant, d'après l'ordre de David, pour procéder au dénombrement d'Israël, « passèrent le Jourdain et vinrent à Aroër, à droite de la ville, qui est dans la vallée de Gad. » Leur trajet, décrit sommairement, nous les montre remontant de l'est au nord, puis descendant par les côtes de la Méditerranée jusqu'à la ville la plus méridionale de la Terre Sainte, c'est-à-dire Bersabée, pour rentrer de là à Jérusalem. Le commentaire suivant résume l'opinion de ceux qui appliquent notre passage à Aroër sur l'Arnon : « Cette ville célèbre est toujours décrite en ces termes : *Aroër, qui est située sur la rive du torrent d'Arnon.* Or, qu'elle soit maintenant décrite par ces mots : *à droite de la ville, qui est dans la vallée de Gad*, cela est tout à fait improbable; ce serait, en effet, une description du connu par l'inconnu, puisque la vallée de Gad et la ville qui s'y trouvait ne sont mentionnées qu'en ce seul endroit. Donc avec Wellhausen nous unissons *Gad* au mot suivant : *Ils vinrent... en Gad et jusqu'à Jazer.* Jazer était presque au milieu de la tribu de Gad, tandis qu'Aroër était dans la tribu de Ruben. L'existence d'une Aroër de Gad, distincte d'Aroër sur l'Arnon, n'est pas suffisamment prouvée d'après Jos., xiii, 25, et Jud., xi, 26, 33 (voir plus haut cependant le commentaire du même auteur sur le dernier texte); cette ville existât-elle, il ne s'agit pas d'elle ici, car il est évidemment question d'un circuit commençant par l'extrême limite méridionale au delà du Jourdain, et se terminant à l'extrême limite méridionale en deçà; enfin, si le trajet commençait à la tribu de Gad, la tribu de Ruben n'eût pas été recensée, quoique, d'après I Par., xxi, 6, les seules tribus de Lévi et de Benjamin soient exceptées. Il faut donc traduire ainsi avec Calmet : *Et ils campèrent* (hébreu, Septante, chaldéen) *à Aroër, à droite de cette ville, qui est au milieu de la vallée.* Joab, avec sa suite nombreuse, semble s'être successivement arrêté dans les différents endroits où les habitants les plus éloignés pouvaient se rendre... Les mots suivants : *en Gad et jusqu'à Jazer,* indiquent la direction du voyage à partir d'Aroër, l'auteur ayant toujours devant les yeux le mot suivant : *yâbô'û,* « ils vinrent. » Il faut avouer cependant que toute la construction devient très simple au moyen d'une légère correction, proposée par Wellhausen, מערוער, *mê'Ărô'êr,* au lieu de בערוער, *ba'Ărô'êr : et ils vinrent* (Vulgate, syriaque) *d'Aroër, de la partie orientale de la ville, qui est au milieu de la vallée, en Gad et jusqu'à Jazer.* ב, *beth*, et מ, *mem*, sont très souvent mis l'un pour l'autre; si le *beth* se lit maintenant dans tous les textes, il peut se faire aussi que le changement soit antérieur à toutes les versions. » F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 447-448. On trouvera peut-être l'explication un peu compliquée.

Ceux qui, sans changer le texte, l'appliquent à Aroër de Gad, cherchent cette ville dans une vallée quelconque au-dessus ou aux environs d'Ammân. Pour Gesenius, *Thesaurus*, p. 1074, la « rivière de Gad » est un bras du Jaboc (*Nahr Zerka*); pour d'autres, le Jaboc lui-même. Pour Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 109, c'est l'*ouadi Ammân*, et la ville serait *Qala'at Zerka Gadda*, au nord-est d'Ammân, sur la route des Pèlerins. Mais peut-on dire d'une localité située à cette distance qu'elle est « en face de Rabbah »? Et puis n'est-elle pas trop dans le territoire ammonite? Inutile aussi de chercher notre Aroër à *Ayra* ou *Airéh*, village situé au sud-ouest d'Es-Salt, sur une colline qui s'avance dans la plaine entre deux cours d'eau : ni le nom ni la distance ne conviennent. En somme, tout en maintenant la distinction entre les deux Aroër, nous restons jusqu'ici dans l'impossibilité de trouver à celle de Gad une identification plausible.

Les deux villes d'Aroër dont nous venons de parler sont vraisemblablement mentionnées dans Isaïe, xvii, 2. Le prophète, annonçant la ruine de Damas et celle d'Israël, débute par ces mots :

1. Voici que Damas va cesser d'être une ville,
   Et elle deviendra un monceau de ruines.
2. Les villes d'Aroër seront abandonnées,
   Livrées aux troupeaux qui s'y reposeront
   Sans que personne les en chasse.

Quelques interprètes ont pensé qu'il s'agit ici d'une ville distincte d'Aroër sur l'Arnon et d'Aroër de Gad. Nous ne le croyons pas. Voici du reste les renseignements que nous fournit l'exégèse. Les manuscrits hébreux n'offrent pour *'Ărô'êr* aucune variante. Cependant les versions anciennes présentent des divergences. Les Septante, lisant עדי עד, *'ădê 'ad*, au lieu de ערער, *'Ărô'èr*, ont traduit par εἰς τὸν αἰῶνα, « abandonnée *pour toujours.* » La paraphrase chaldaïque a vu ici un verbe : « leurs villes abandonnées *seront dévastées.* » La version syriaque porte *'Adô'ir;* mais c'est une faute facile à comprendre, le *dolath* et le *risch* ne différant que par un point placé au-dessous ou au-dessus du signe. — Les principales opinions émises par les commentateurs sont les suivantes. J. F. Schelling, qui, dans ses *Animadversiones philologico-crit. in difficiliora Jesaiæ loca*, p. 29 et suiv., expose et réfute les conjectures des interprètes modernes, pense qu'il faut lire : עדי־ער, *'ădê-'Ar*, « les villes seront abandonnées *jusqu'à Ar*, » c'est-à-dire Ar-Moab. D'autres, admettant la leçon du texte hébreu, disent que *'ârê 'Arô'êr* est mis pour « villes *auprès* ou *autour* d'Aroër », comme, Jos., xiii, 17, *'ârê Ḥešbôn* signifie « villes *autour* d'Hésébon », expression correspondant à celle que l'on retrouve si souvent : une ville et *ses filles.* Dans ce cas, quelques-uns, comme Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, Cologne, 1590, p. 78, font « des villes d'Aroër » une contrée de la Syrie Damascène; mais on n'en trouve mention nulle part. Gesenius, *Der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1821, t. i, p. 556, applique le passage à l'Aroër du nord, celle de la tribu de Gad, et rapporte la dévastation de ce pays à l'invasion de Théglathphalasar. IV Reg., xv, 29. Enfin la plupart des auteurs pensent qu'il s'agit simplement ici des deux Aroër, celle de Ruben et celle de Gad, comme représentant tout le territoire transjordanique, menacé des mêmes châtiments que Damas. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, Paris, 1887, p. 358; Trochon, *Isaïe*, Paris, 1878, p. 105; Fr. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia*, Leipzig, 1889, p. 233; Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Jesaias*, Leipzig, 1829, t. i, p. 588-589.
A. Legendre.

3. AROËR, ville de Juda, mentionnée une seule fois, I Reg., xxx, 28, à propos des dons que David, revenu à Siceleg, après sa victoire sur les Amalécites, envoya à

différentes villes. Le contexte ne permet pas de la confondre avec celles dont nous venons de parler; les localités citées avec elle appartiennent au midi de la Palestine. Aroër est nommée en égyptien sous la forme *Harhorar*. Voir Mariette, *Listes géographiques des pylones de Karnak*, 1875, p. 36. Robinson croit l'avoir retrouvée à *'Ar'ârah*, près de l'ouadi du même nom, à l'est-sud-est de Bersabée (*Bir es-Séba*). *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 199. La ville ancienne est marquée par quelques restes d'habitations, des fragments de poterie et plusieurs puits. Vers le nord, des solitudes formées de collines crayeuses et de vallées sablonneuses présentent çà et là quelques champs cultivés, et forment les limites entre la Judée et le désert.

A. Legendre.

AROLA François, frère mineur, docteur en théologie, a publié : *Concordantiæ majores Bibliorum*, Lyon, 1551. Possevin, Wadding, Jean de Saint-Antoine et les autres bibliographes citent cet auteur et son œuvre, sans fournir aucun autre détail.

P. Apollinaire.

AROMATES, substances végétales qui ont une odeur agréable et pénétrante. Voir Parfums.

1. ARORITE (hébreu : *hâ'ărârî*). II Reg., XXIII, 33. Dans le passage parallèle, I Par., XI, 34, on trouve *hahărârî*, orthographe légèrement différente (*hé* pour *aleph*) du même mot. Il indique le surnom ou la patrie d'Ahiam, vaillant guerrier de l'armée de David. Voir Arari.

2. ARORITE (hébreu : *hahărôrî*. I Par., XI, 27). — Dans II Reg., XXIII, 25, on lit *hahărôdî*; Vulgate : *de Harodi*. Désignation de la patrie, *Harod*, d'un autre guerrier renommé de l'armée de David.

3. ARORITE (hébreu : *hâ'ărô'êrî*, « l'Aroérite, » c'est-à-dire originaire d'Aroër, patrie de Hotam, père de deux vaillants guerriers de l'armée de David. I Par., XI, 44.

ARPHAD (hébreu : *'Arpâd;* Septante : Ἀρφάδ), ville de Syrie mentionnée dans l'Écriture, et toujours à côté d'Émath : IV Reg., XVIII, 34; XIX, 13; Is., X, 9; XXXVI, 19; XXXVII, 13; Jer., XLIX, 23. Sennachérib ou ses envoyés insistent sur la prise d'Arphad et d'Émath pour effrayer les habitants de Jérusalem et les engager à se rendre. En effet, les textes cunéiformes assyriens mentionnent fréquemment une ville de ce nom, *Arpaddu*, comme ayant pris une grande part à la lutte engagée contre l'Assyrie par tous les États coalisés de l'Asie occidentale, qui tentèrent vainement de sauvegarder leur indépendance. Ramman-Nirari l'avait attaquée dès 806; Théglathphalasar, l'allié d'Achaz contre Phacée et Razin, la prit après un siège de trois ans, 743-740; elle se révolta, ainsi que les villes d'Émath, de Damas et de Samarie, contre Sargon, père de Sennachérib, et fut de nouveau reconquise par l'Assyrie. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 52, rev., l. 12-26; obv., l. 30, 32, 34; Botta, *Le monument de Ninive*, t. III, pl. 145, II, 9; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 129, 148, 182; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 121 et 122, 235, 310, 449. Si Sargon ou Sennachérib la détruisirent, elle ne tarda pas à se relever de ses ruines, à ce qu'il semble, d'après Jérémie, XLIX, 23; mais les inscriptions cunéiformes n'en disent rien depuis cette époque. Au temps du géographe arabe Iakout, elle était encore habitée; maintenant il n'en reste plus que des ruines, qui ont conservé leur nom ancien, *Tell-Erfâd* ou *Arfâd*. Cette localité est à vingt kilomètres environ au nord de la ville d'Alep. — Une opinion assez commune, suivie par Winer, D. Calmet, *Comment. litt. in IV Reg.*, XVIII, 34, édit. lat., Wurzbourg, 1791, p. 435; *Dictionnaire de la Bible*, Genève, 1730, t. I, p. 299, etc., avait confondu Arphad avec Arad; c'est à tort, car les inscriptions cunéiformes distinguent soigneusement ces deux villes, absolument comme la Bible : tandis qu'elles mettent Arphad en relation étroite avec Émath et Damas, elles nous disent d'Arad, *Aruadu* ou *Armadu*, qu'elle était située *ina qabal tihamti*, « au milieu de la mer, » ce qui est bien la situation exacte de l'Arad ou Arvad de Phénicie. Michaelis la confondait avec la *Raphanée* de Josèphe et des géographes grecs, à l'ouest d'Émath; la situation conviendrait assez bien, mais les noms sont trop différents : l'*Arphas* de Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5, placée à la frontière nord-est de la tétrarchie d'Hérode Agrippa, n'est pas assez au nord pour répondre aux exigences des textes assyriens, tandis que le nom et la situation des ruines d'*Erfâd* satisfont toutes les exigences. Aussi cette identification est-elle acceptée par les assyriologues : Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 8; Riehm, *Handwörterbuch der bibl. Alterthums*, t. I, p. 87; Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 275; Kiepert, *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXV, p. 655, et Nöldeke, *ibid.*, p. 258.

E. Pannier.

ARPHASACHÉENS. Le nom de peuple ainsi écrit, I Esdr., V, 6, doit se lire Apharsachéens, comme le porte le texte original et la Vulgate elle-même, I Esdr., VI, 6. Voir Apharsachéens.

1. ARPHAXAD (hébreu : *'Arpakšad;* Septante : Ἀρφαξάδ), mentionné dans la table ethnographique de la Genèse, X, 22, comme fils de Sem, né deux ans après le déluge, et mort à l'âge de 438 ans selon l'hébreu, les Targums et le Syriaque, de 338 suivant la Vulgate, 465, 365 et 335 ans suivant les différentes éditions grecques. Gen., XI, 10-13. Il fut père de Salé et aïeul d'Héber suivant l'hébreu, la Vulgate, etc.; et au contraire père de Caïnan et aïeul de Salé suivant les Septante reproduits dans la généalogie de Jésus-Christ selon saint Luc, III, 36.

Comme les noms qui précèdent et qui suivent dans la descendance de Sem sont ethnographiques, Élam désignant la souche des Élamites, Assur celle des Assyriens, Aram celle des Araméens, on s'est demandé si le nom d'Arphaxad n'avait pas également une signification ethnographique. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4, suivi par Eusèbe et saint Jérôme, y avait déjà reconnu l'ancêtre ou le fondateur de l'empire des Chaldéens, qu'il prétend avoir été appelés autrefois Arphaxadiens, Ἀρφαξαδαίους. Suivant l'opinion de Bochart, *Phaleg*, p. I, l. II, c. IV, col. 74, Arphaxad serait la souche ou la personnification des races habitant l'Arrapachitis des géographes anciens (Ptolémée, *As.*, VI, 1, 2), actuellement nommée l'*Albak*, vers le nord du Zab supérieur, dans la région montagneuse et nord-est de la Mésopotamie; c'est l'*Arrapha* ou *Arbaha* des textes cunéiformes assyriens. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 164 et 167, note. Cette opinion a été embrassée par D. Calmet, Tuch, Delitzsch, Dillmann, Kautzsch dans Riehm, *Handwörterbuch der biblischen Alterthums*, et Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 153. Mais d'abord rien ne prouve que les descendants d'Héber et les Joctanides soient originaires du nord-est de la Mésopotamie; de plus il est philologiquement impossible d'identifier de quelque façon que ce soit Arphaxad et Arrapha, la syllabe assyrienne *ḫa* ne pouvant correspondre à la fois au *caf*, au *schin* et au *daleth* de la forme hébraïque *'Arpakšad*.

D'autres auteurs, s'attachant à l'indication fournie par Josèphe, voient dans ce nom la souche des Chaldéens, population méridionale de la Mésopotamie de laquelle étaient sortis les Hébreux; le nom hébreu des Chaldéens *Késéd*, pluriel *Kaśdim*, se retrouve sans trop d'invraisemblance dans la désinence du nom d'Arpa-ksad; mais le premier élément de ce nom s'explique moins facilement : on y a vu Our ou *Irou*, « ville » en assyrien, ou même Ur Casdim, la patrie d'Abraham; Knobel lit *Arma-Ksad*, le

pays élevé des Chaldéens; d'autres y voient la racine *arp* ou *arpou,* conservée en arabe et en éthiopien, mais disparue des autres dialectes sémitiques, avec le sens de forteresse, mur ou frontière des Chaldéens. Cette dernière conjecture est regardée comme la meilleure par Smith dans son *Dictionary of the Bible,* t. I, p. 115; elle est suivie également par Ewald, *Geschichte Israels,* Gœttingue, 1864, t. I, p. 405; Eb. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. I, p. 97. Michaelis, *Spicilegium geographiæ heb. exter.,* 1780, t. II, p. 75, avait aussi proposé cette étymologie tout en rejetant pour ce nom d'Arphaxad la signification ethnique. Cependant elle repose sur une coupure tout arbitraire; de plus le composé ainsi formé n'a pas un seul analogue dans tous les noms de la table ethnographique, qui sont ou des noms d'individus, comme Noé, Sem, ou de simples noms ethniques comme Ha-Iebousi (le Jébuséen); enfin les inscriptions cunéiformes qui nous ont conservé un grand nombre d'appellations géographiques mésopotamiennes en renferment qui commencent par Bit, comme Bit-Iakin, maison de Iakin; Bit-Houmri, maison d'Omri, c'est-à-dire le royaume d'Israël; par Dour, comme Dour-ili, forteresse de Dieu, en Babylonie; par Kar, etc.; mais aucun élément initial ne rappelle dans la Mésopotamie méridionale l'Arp d'Arphaxad.

Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 255-256, croit pouvoir le rapprocher de l'expression *arba kišadi,* que l'on retrouve pour désigner le royaume des monarques soit d'Assyrie, soit de Babylonie: *sar arba kisadi,* « roi des quatre régions »; mais ce terme n'est pas une localité géographique définie, il désigne uniquement les quatre points cardinaux, et s'emploie aussi bien à Ninive qu'à Babylone; en outre la formule consacrée n'est jamais celle que propose M. Delitzsch, c'est généralement *kiprat irbitti,* qui n'offre plus aucune ressemblance avec le nom d'Arphaxad. A cette raison décisive s'ajoutent encore, contre cette opinion, celles que nous avons opposées à l'identification précédente.

L'analogie nous incline donc à penser qu'il se cache quelque désignation ethnographique sous le nom d'Arphaxad, comme cela est certain pour Élam, Assur, Aram et Lud; suivant l'indication fournie par Josèphe, ce nom doit s'appliquer à quelques populations sémitiques de la Mésopotamie, comme les Chaldéens ou les Babyloniens, dont la Bible ne donnerait pas sans cela les origines; cette hypothèse est donc vraisemblable: mais la science, à l'heure présente, ne nous donne encore aucun moyen de la vérifier. E. PANNIER.

2. **ARPHAXAD** (Septante: 'Αρφαξάδ), roi mède mentionné dans Judith, I, 1-12, comme adversaire de Nabuchodonosor, roi d'Assyrie. Celui-ci le défit à Ragau. Les Septante ajoutent que les États d'Arphaxad furent envahis par le roi d'Assyrie, qui le fit prisonnier et le mit à mort. I, 12-15.

On remarque dans le livre de Judith des altérations considérables, particulièrement dans les noms propres. Celui d'Arphaxad est altéré, comme aussi très probablement celui de son adversaire Nabuchodonosor. Il est certain d'ailleurs qu'on trouve, dans le livre de Judith, un tableau fidèle de l'état général de l'empire assyrien et des nations tributaires durant le règne d'Assurbanipal, vers l'époque de la révolte de Šamaš-šoum-oukin, roi de Babylone. Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipal,* dans la *Revue archéologique,* 1875, et *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 4e série, t. III, p. 231; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 281-286. C'est, en effet, vers cette époque que les Mèdes, jusque-là divisés en tribus indépendantes, arrivent à constituer un royaume unique, capable bientôt d'entrer en lutte avec l'Assyrie et de subjuguer les Perses: G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* t. II, p. 378-383; les inscriptions cunéiformes nous représentent aussi les Mèdes comme vaincus par Assurbanipal, roi de Ninive; malheureusement, les annales d'Assurbanipal faisant défaut pour la dernière moitié de son règne, il ne nous est pas donné d'établir le parfait accord entre les textes assyriens et le texte biblique, et la personnalité d'Arphaxad reste toujours obscure. Comme l'attribution à l'époque de Manassé et d'Assurbanipal des événements rapportés au livre de Judith a seule en sa faveur de très hautes probabilités, nous laisserons de côté sans les discuter les identifications proposées qui ne satisfont pas à cette condition chronologique, par exemple celle de Kitto, *Biblical Cyclopædia,* t. I, p. 233, qui voit dans Arphaxad Assuérus ou l'Astyage d'Hérodote; celle de Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* p. 223, qui le confond avec Arbace.

Hérodote, I, 98, attribue à Déjocès la fondation d'Ecbatane: aussi plusieurs commentateurs ou chronologistes, comme Ussher, Bellarmin, Huet, et récemment Gillet, dans la *Bible* de Lethielleux, *Judith,* p. 74, le confondent avec l'Arphaxad biblique; mais la Vulgate ne dit pas que ce prince fut le premier fondateur d'Ecbatane; le terme *ædificavit* qu'elle emploie, comme l'ᾠκοδόμησε des Septante, peut signifier simplement qu'il fortifia, agrandit sa capitale. C'est bien le sens du mot « bâtir » chez les écrivains anciens, sacrés et profanes. Cf. III Reg., XII, 25; Strabon, XI, 13, édit. Didot, p. 450, etc. Il faut bien reconnaître ainsi que la forme Déjocès, ou sa transcription assyrienne *Daiakku,* ne se rapprochent guère de la forme biblique. Quant à dire que ce Déjocès s'appelait aussi Phraazad, du nom d'un Phraorte, souche de cette lignée royale, c'est pour le moins très hypothétique.

Houbigant, Montfaucon, dom Calmet, et plus récemment O. Wolf, *Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde vertheidigt,* 1861; Smith, *Dictionary of the Bible,* t. I, p. 116, et F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. IV, p. 568-571, ont rapproché Arphaxad d'un autre Phraorte, fils de ce même Déjocès, en transcription mède et perse *Parruvartis* ou *Pirruvartis,* qui régna de 657 à 635. L'histoire de ce dernier, rapportée par Hérodote, I, 102, s'accorde assez facilement avec le récit biblique: il s'asservit d'abord les Perses, puis d'autres nations circonvoisines, et attaqua enfin les Assyriens de Ninive; mais il fut vaincu et périt avec la plus grande partie de son armée, après un règne de plus de vingt et un ans. Tandis que Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1886, p. 496 et 508, et G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* t. II, p. 383, n. 10, contestent l'existence même de Déjocès et de Phraorte, sans raison bien décisive d'ailleurs, Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* 1re série, t. I, p. 55-72; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. V, p. 420-421, 424-428, et Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes,* p. 129-175, démontrent l'authenticité des récits d'Hérodote relatifs à ces deux règnes, au moins dans les grandes lignes. Non seulement cette conclusion est aussi admise par M. J. Oppert, mais ce savant n'hésite même pas à attribuer la défaite de Phraorte à Assurbanipal, roi de Ninive (667-626), qui est très vraisemblablement le Nabuchodonosor de Judith, *Le peuple et la langue des Mèdes,* p. 21. Il est possible que cet événement ait pris place dans la seconde moitié du règne d'Assurbanipal, dont nous n'avons pas les annales; mais on peut aussi en retrouver quelque trace dans la première partie des annales, qui relatent, avant un soulèvement général des tributaires de l'empire ninivite, à l'instigation de Šamaš-šoum-oukin de Babylone, une campagne contre la Médie et les régions voisines dans laquelle le roi d'Assyrie combattit « Birizhatri, chef des Mèdes, le prit vivant, et l'emmena à Ninive », après s'être emparé aussi « de soixante-quinze places fortes ». *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, p. 31, col. III, l. 111, col. IV, l. 15; J. Ménant, *Annales des rois*

d'Assyrie, p. 281; Eb. Schrader, *Keilinschriftiche Bibliothek,* t. II, p. 178-181, n. 16. La transcription assyrienne *Birizhatri* recouvre-t-elle les éléments de la forme médique *Pirruvartis,* grécisée en Phraortès, et à laquelle un scribe hébreu aura cherché un équivalent dans l'onomastique de lui déjà connue? C'est ce qui ne paraît pas impossible à M. Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire,* p. 28-29. Du reste, les noms propres du livre de Judith paraissent tellement altérés, et les différences entre notre Vulgate et les autres versions sont si considérables, qu'il est permis, en l'absence du texte original qui est perdu, de ne pas se montrer trop exigeant pour les questions de détail, une fois qu'on a trouvé dans l'histoire un cadre qui convienne à l'ensemble. Voir JUDITH.

E. PANNIER.

ARRHES. On entend par « arrhes » une somme d'argent ou quelque autre objet, que l'une des parties contractantes remet à l'autre, au moment du contrat, pour en mieux assurer l'exécution. Dans la vente, le plus souvent c'est l'acheteur qui donne les arrhes; elles consistent ordinairement alors en argent monnayé, et s'imputent sur le prix total, dont elles sont comme un acompte. Les effets juridiques des arrhes ont varié dans les différentes législations et même dans les phases successives d'une même législation. Néanmoins, on peut dire, d'une manière générale, qu'elles produisent deux effets : 1° elles sont un signe du consentement donné; 2° elles garantissent l'exécution du contrat, au moins dans ce sens que la partie qui a donné les arrhes se voit obligée d'exécuter ses promesses, sous peine de perdre ses arrhes, n'ayant pas de moyen légal de les retirer avant l'exécution du contrat. Quand les arrhes consistent en une somme d'argent donnée par l'acheteur, et forment ainsi une partie du prix payée d'avance, ce sont les arrhes proprement et strictement dites, très distinctes du « gage »; mais quand les arrhes consistent en un objet quelconque qui pourra être retiré, lors de l'exécution du contrat, par celui qui l'a donné, elles se rapprochent du « gage ».

I. *Dans l'Ancien Testament.* — Nous trouvons l'usage des arrhes chez les Hébreux, et même dès la plus haute antiquité. Thamar fait avec Juda, son beau-père, une convention qui engage celui-ci à envoyer à sa bru un chevreau. Thamar, avant de rien exécuter, demande des « arrhes » à Juda. Celui-ci lui remet, à ce titre, son anneau à cachet, le cordon qui le supporte, et son bâton. Gen., XXXVIII, 17-18. Nous trouvons dans ce texte, non seulement la chose, mais le mot, répété trois fois, ỳ. 17, 18, 20; hébreu : *'êrâbôn;* Septante : ἀῤῥαϐών, d'où sont venus les mots latins *arrhabo, arrhæ.* D'après Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1064, le mot *'êrâbôn* est un terme commercial, signifiant « arrhes » ou « gage », emprunté par les Hébreux aux Phéniciens.

Chez les Hébreux, nous trouvons encore les « arrhes » dans le contrat de mariage, ou plutôt dans les fiançailles, Gen., XXIV, 53; toutefois elles sont confondues avec les « présents de noces », d'avec lesquels il serait très difficile de les distinguer. Quelques auteurs ont donné le nom d' « arrhes » à la pièce de monnaie que, chez les Hébreux, dans la cérémonie des fiançailles, le fiancé remettait à sa fiancée; nous croyons plutôt que la remise de cette pièce de monnaie, d'une valeur ordinairement insignifiante, était une simple cérémonie liturgique, mais symbolisant un fait beaucoup plus important, c'est-à-dire l'achat ou l'acquisition que le fiancé faisait de la jeune fille, en payant à ses parents une certaine somme convenue. Voir FIANÇAILLES. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on voulut ajouter des arrhes proprement dites aux premières stipulations matrimoniales; chacune des deux parties déposait une certaine somme, et si l'une des deux rompait l'engagement contracté, l'autre acquérait, en dédommagement, la somme déposée par la partie infidèle. Buxtorf, *De Sponsalibus et divortiis,* I, 51, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* Venise, 1765, t. XXX, p. 69.

II. *Dans le Nouveau Testament.* — Le mot ἀῤῥαϐών, « arrhes, » est employé trois fois dans le sens figuré, dans les Épîtres de saint Paul. II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 14. Dans le premier texte, II Cor., I, 22, l'Apôtre veut prouver que sa prédication et celle de ses collègues dans l'apostolat, Silvain et Timothée, sont conformes à la doctrine infaillible de Jésus-Christ lui-même. « Car, dit-il, celui qui nous confirme en Jésus-Christ, qui nous a oints, c'est Dieu lui-même, lequel nous a marqués de son sceau et nous a donné les arrhes du Saint-Esprit dans nos cœurs. » D'après l'interprétation la plus probable, l' « Esprit » dont il s'agit ici désigne les dons du Saint-Esprit, que les théologiens appellent « gratuitement donnés », *gratiæ gratis datæ,* c'est-à-dire ces dons de prophétie, de miracles, de glossolalie, etc., qui n'étaient pas rares aux premiers siècles de l'Église, et qui prouvaient, aux yeux des fidèles, que celui qui les possédait était vraiment l'envoyé de Dieu; ces dons étaient par conséquent les « arrhes » ou le « gage » de la mission divine et de la véracité doctrinale. Cf. Cornely, *Commentarius in S. Pauli epistolam ad Corinthios alteram,* Paris, 1892, p. 46-50. — Dans les deux autres passages, le mot ἀῤῥαϐών se rapproche encore des « arrhes » proprement dites. Saint Paul, II Cor., V, 5, dit que nous désirons la gloire éternelle, de l'âme et du corps, « et que celui qui nous a préparés à cela, c'est Dieu lui-même, qui nous a donné les arrhes du Saint-Esprit; » il veut dire que le Saint-Esprit nous est donné comme « des arrhes de notre héritage éternel »; c'est ce qu'il dit expressément, Eph., I, 14 : ἀῤῥαϐών τῆς κληρονομίας ἡμῶν. De même que les arrhes sont une partie du prix, donnée d'avance, pour garantir le payement complet, ainsi Dieu nous donne le Saint-Esprit comme une partie, un avant-goût, et, si nous osions le dire, comme un acompte de notre héritage éternel, afin de nous garantir ainsi la complète exécution de ses promesses.

Aussi, en nous donnant le Saint-Esprit, ce n'est pas simplement un « gage » que Dieu nous a donné; ce sont des « arrhes » strictement dites, comme portent le texte grec, ἀῤῥαϐών, et la Peschito, *rahbuno',* mot araméen qui correspond à l'hébreu *'êrâbôn.* La Vulgate actuelle, dans les trois endroits cités du Nouveau Testament, a traduit le grec ἀῤῥαϐών par le mot *pignus,* « gage. » Quant à l'ancienne Italique, ses manuscrits portaient tantôt la leçon *arrhæ* ou *arrhabo,* tantôt la leçon *pignus,* ainsi que nous l'apprenons par saint Augustin, *Sermo* XXIII, 8, t. XXXVIII, col. 158-159. Le saint docteur préfère la leçon *arrhæ* ou *arrhabo.* « Le mot *arrhæ,* dit-il, convient mieux que le mot *pignus* au don du Saint-Esprit, accordé au juste; le gage est retiré, quand le contrat s'exécute; les arrhes ne sont pas retirées, mais complétées; quand Dieu accomplit sa promesse en donnant au juste la vie éternelle, le Saint-Esprit ne lui est pas ôté, mais il est connu plus pleinement; le don du Saint-Esprit n'est donc pas un simple gage, ce sont des arrhes proprement dites. » S. Augustin, *loc. cit.,* et aussi *Sermo* CLVI, 15, t. XXXVIII, col. 858; *Sermo* CCCLXXVIII, t. XXXIX, col. 1673-1674. C'est aussi le sentiment de saint Jérôme; quoique ce saint docteur ait conservé dans la Vulgate la leçon *pignus,* « gage, » qui probablement était la plus commune, *Divina Bibliotheca,* II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 14, t. XXIX, col. 762, 765, 779, cependant il avoue que la leçon *arrhæ* est préférable à l'autre, et que l'ancien traducteur de l'Italique a substitué le mot « gage » au mot « arrhes » du texte grec. S. Jérôme, *In Epistolam ad Eph.,* I, 14, t. XXVI, col. 457.

S. MANY.

ARROCHE HALIME ou pourpier de mer, plante vivace du genre *Atriplex* (arroche), de la famille des chénopodées. C'est un arbrisseau habitant les bords de la Méditerranée, de la mer Morte et des lacs salés. Les fleurs, de couleur pourpre, sont petites et disposées en épis. Les feuilles sont alternes et riches en suc aqueux

et de saveur amère à cause des sels marins renfermés dans leurs cellules (fig. 276).

D'après un grand nombre d'auteurs modernes, l'arroche halime est mentionnée par Job, XXX, 4, sous le nom de *mallûah*, dans la description qu'il fait des aliments misérables dont se nourrit une tribu qui habite dans des cavernes. C'est le seul endroit de l'Écriture où cette plante soit nommée. Le mot *mallûah* doit dériver de *mélah*, « sel, » et signifier par conséquent une plante à saveur salée. Cette interprétation est confirmée par la version des Septante, qui ont traduit *mallûah* par ἅλιμα, de ἅλς ou ἀλας, « sel ». (Les éditions des Septante portent ordinairement ἄλιμα, avec l'esprit doux, au lieu de l'esprit rude, mais probablement par erreur. La Vulgate a traduit par



276. — Arroche halime. — *b*. Fleur. — *a*. Graine.

un mot vague et général, « herbes »). De toutes les explications qu'on a données du mot *mallûah*, celle qui en fait une espèce d'arroche est la plus vraisemblable. Elle est préférable à l'opinion qui voit dans cette plante la mauve ou bien la corrète potagère. Voir Mauve, Corrète. Les feuilles de l'arroche halime, petites et charnues, peuvent être mangées au besoin, et le sont, en effet, par les pauvres en Orient, comme elles l'étaient par les pythagoriciens indigents, d'après Athénée (ἄλιμα τρώγοντες, *Deipnos.*, IV, 16); mais rien ne peut mieux donner l'idée qu'une pareille nourriture de la vie misérable que mènent les troglodytes dont parle Job. « L'arroche halime, dit M. Tristram, croît abondamment sur les côtes de la Méditerranée, dans les marais salés et aussi plus encore sur les côtes de la mer Morte. Nous en trouvâmes des fourrés d'une étendue considérable sur la rive occidentale de la mer Morte et elle nous servit exclusivement à faire du feu pendant plusieurs jours. Elle atteint là une hauteur de dix pieds (trois mètres), plus du double que sur les bords de la Méditerranée... Les feuilles sont petites, épaisses et d'un goût amer; on peut les manger comme celles de l'*Atriplex hortensis* ou arroche des jardins, mais c'est une bien mauvaise nourriture. » *Natural History of the Bible*, 8e édit., 1889, p. 466. A. Orban.

ARROSAGE. Voir Irrigation.

ARROWSMITH John, célèbre prédicant anglais de la secte des puritains, né à Newcastle, le 29 mars 1602, mort en février 1659. Il professa la théologie à Cambridge, où il avait été élevé; il devint ensuite ministre à Lynn, puis à Londres, et enfin maître de Saint-John's College et de Trinity College à Cambridge. De ses nombreux ouvrages, nous ne citerons que le suivant : *In priores 18 versus capitis I Evangelii Joannis*, in-4°, Londres, 1660. Voir Brook, *Lives of the Puritans*, t. III, p. 315-418; Neal, *History of the Puritans*, t. III, p. 115.

B. Heurtebize.

ARSA (hébreu : *'Arṣâ*, » terre; » Septante : 'Ωσᾶ; *Codex Alexandrinus :* 'Αρσᾶ), maître de la maison du roi, à Thersa. Pendant qu'il donnait un festin au roi d'Israël Éla, Zambri entra dans sa maison, tua le prince, qui s'était enivré, et lui succéda sur le trône. III Reg., XVI, 9.

ARSACE VI Mithridate Ier ('Αρσάκης), 174-136 avant J.-C., fils d'Arsace IV et frère d'Arsace V, roi des Parthes (fig. 277). Ce prince conquérant s'empara de la Bactriane sur le roi Eucratides; il ajouta également à son empire



277. — Monnaie d'Arsace VI.

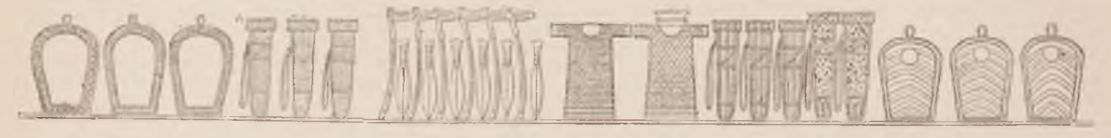
Tête diadémée d'Arsace VI, à gauche. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ. Arsace Ier assis, à droite, sur l'omphalos, et bandant un arc; à droite, une palme.

la Médie, et le pays des Élyméens, qui appartenaient aux rois de Syrie, et s'avança jusqu'à l'Inde. Il réunit sous sa domination tout le pays compris entre l'Euphrate et l'Indus. L'Écriture l'appelle roi de Perse et de Médie, parce que c'étaient là les deux provinces les plus importantes du royaume des Parthes. I Mach., XIV, 2. Démétrius II Nicator, roi de Syrie, marcha contre lui pour reconquérir ses États (140 avant J.-C.); mais après quelques succès il fut battu. Un des généraux d'Arsace, qui avait reçu l'ordre de le faire prisonnier, accomplit sa mission et l'amena vivant au roi des Parthes (138). I Mach., XIV, 2-3; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 11; Justin, XXXVI, 1; XXXVIII, 9. Arsace traita son prisonnier avec respect et lui donna sa fille Rodogune en mariage, mais il ne lui rendit pas la liberté. Appien, *Syr.*, 67, 68; Diodore, dans Müller, *Hist. Græc. Fragm.*, t. II, 19; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. Arsace était un prince sage, qui donna d'utiles lois à son peuple. Pour s'assurer sa protection, Jonathan et Simon lui firent écrire en leur faveur par les Romains. Voir Lucius. I Mach., XV, 22. E. Beurlier.

ARSENAL (Vulgate : *armamentarium*). Jusqu'à l'établissement de la royauté en Israël, comme il n'existait encore ni pouvoir central ni armée organisée, il n'y eut nulle part de dépôt d'armes. David, qui fut l'organisateur militaire des douze tribus, commença à rassembler des armes; il ne les mit point dans un arsenal, mais il les consacra à Dieu dans le tabernacle, II Reg., VIII, 7, 10-12; I Par., XXVI, 26-27, où l'on pouvait les reprendre pendant la guerre, en cas de besoin. Salomon, son fils, créa de véritables arsenaux, comme en avaient les Égyptiens (fig. 278 et 279). Il en établit un à Jérusalem, dans son palais de la forêt du Liban. La Vulgate porte : *In armamen-*

tario quod erat consitum nemore. II Par., IX, 16. Cf. Is., XXII, 8. Le texte hébreu ne contient pas le mot « arsenal », mais il dit très clairement que le roi se servit de son palais de la forêt du Liban pour y faire un dépôt d'armes. Ses tributaires lui en fournissaient, avec les autres produits de leurs royaumes. III Reg., X, 25. Il avait fait faire des boucliers d'or qui devinrent le butin de Sésac, roi d'Égypte, sous Roboam. III Reg., XIV, 26; II Par., XII, 9. Le Cantique des cantiques, IV, 4, semble faire allusion à ces boucliers, et quelques orientalistes pensent que le mot hébreu *talpîyyôt* (Vulgate : *cum propugnaculis*) désigne l'arsenal où ils étaient conservés. Le fils de Salomon, Roboam, marchant sur les traces de son père, établit des arsenaux dans les principales villes de son royaume : « Il mit dans chaque ville, dit le texte original, des boucliers et des javelots. » II Par., XI, 12. (La Vulgate, pour rendre plus clairement la pensée de l'historien sacré, traduit : *In singulis urbibus fecit armamentarium scutorum et hastarum.*)

La suite de l'histoire sainte nous montre que, à l'exemple de David, qui avait offert des armes au tabernacle, ses successeurs en offrirent aussi au temple. Le grand prêtre Joïada s'en servit pour rendre à Joas le trône de son père. II Par., XXIII, 9. Indépendamment de ces armes conservées dans les dépendances de la maison du Seigneur, les rois de Juda continuèrent à établir des dépôts dans divers arsenaux. Ozias fit fabriquer en grand nombre des boucliers, des cuirasses, des casques, des lances, des arcs, des frondes et des machines de siège. II Par., XXVI, 14-15. Sous Ézéchias, d'après un passage d'Isaïe, XXII, 8, le palais de la forêt du Liban paraît avoir servi encore d'arsenal. (Le mot hébreu *nêšeq* est traduit par beaucoup d'interprètes, dans ce passage, comme l'a fait la Vulgate, par « arsenal ».) Ce roi avait fait de grands approvisionnements d'armes, II Par., XXXII, 5, 27, et il montra avec orgueil ses arsenaux (hébreu : *bêt kělâv;* Vulgate : *domum vasorum suorum*) aux envoyés de Mérodach-Baladan, roi de Babylone. IV Reg., XX, 13. Depuis Ézéchias jusqu'après la captivité, nous ne lisons rien dans les Écritures qui soit relatif aux dépôts d'armes. Après le retour des Juifs dans leur patrie, un arsenal est mentionné accidentellement par Néhémie, II Esdr., III, 19, dans la description qu'il fait des murs de Jérusalem (*nêšeq;* la Vulgate a omis ce mot). Du temps des Machabées, les Juifs prirent beaucoup d'armes sur leurs ennemis. II Mach., VIII, 27. Jonathas, I Mach., X, 21, en fit fabriquer en grand nombre. Simon Machabée eut des officiers chargés de s'occuper des arsenaux. I Mach., XIV, 42. Il avait fait, lui aussi, de grandes provisions d'armes. I Mach., XV, 7. Nulle part, du reste, le texte sacré ne nous apprend ce qu'étaient ces arsenaux où l'on déposait les armes, et aucun indice ne nous est donné pour en faire la description. La seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'ils étaient vraisemblablement de simples dépôts, et que ce n'était pas là, mais probablement chez les ouvriers mêmes, que les armes étaient fabriquées. F. VIGOUROUX.



278. — Collection d'armes égyptiennes. Thèbes. Abd el-Qourna. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, pl. 64.

ARSÈNE DE SAINT-ROBERT, carme, de la province wallo-belge, professeur de théologie, mort en 1759. Il a édité un livre intitulé : *Antilogiæ sive contradictiones apparentes S. Scripturæ a sanctis Patribus et diversis interpretibus expositæ in breviorem et faciliorem methodum collectæ,* in-8°, 1744; 2e édit., 1751.

J. OLIVIER.

ART HÉBRAÏQUE. Les beaux-arts ne furent cultivés qu'assez tard chez les Hébreux, et ils ne prirent jamais parmi eux un grand développement, à l'exception de la musique. Voir MUSIQUE.



279. — Arsenal égyptien. Distribution des armes. Thèbes, Médinet-Abou. Palais de Ramsès IV. D'après Champollion, *Monuments d'Égypte,* t. III, pl. 218.

Ce peuple fut pendant de longs siècles exclusivement voué à l'agriculture. En Égypte, la masse des descendants de Jacob s'occupa d'élevage et de travaux agricoles. Il en fut de même dans la terre de Chanaan, jusqu'à l'époque des premiers rois. Quelques artistes s'étaient formés en Égypte, tels que Bézéléel et Ooliab. Exod., XXXI, 1-6. Mais dans la terre de Chanaan, l'organisation politique et religieuse de la nation, qui ne réclamait, avant l'établissement de la royauté, ni capitale ni monuments civils ou religieux, n'était point favorable à la culture des arts plastiques; aussi, quand on en eut besoin pour la construction du temple et des palais royaux, on fut obligé d'emprunter à l'étranger des artistes et des ouvriers. Même sous les rois, l'art fit peu de progrès. Il ne pouvait se développer, à cause de la défense formelle de la loi : « Tu ne feras aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ni de ce qui est en bas sur la terre, ni de ce qui est au-dessous de la terre dans les eaux.

Tu ne les adoreras pas et tu ne les serviras pas. » Exod., xx, 4, 5. Toutes les représentations d'êtres vivants étaient donc prohibées. Cette loi fut une des mieux observées. Les violations, telles que Jud., XVII, 5, sont rares. Les Hébreux obéirent à la lettre du précepte divin. Aussi, dans la Bible, n'est-il jamais question de peinture exécutée par les Hébreux, ou par d'autres à leur intention. Les ouvrages de sculpture qui décoraient le temple, les monuments, les tombeaux, ne comportaient guère que des motifs empruntés au règne végétal. C'est tout au plus si, le long des murs du sanctuaire, les bas-reliefs représentaient des chérubins au milieu des coloquintes, des palmiers et des fleurs épanouies. III Reg., VI, 23-35; Ezech., XLI, 18. De Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 32. Cette exception semblait autorisée par la présence des deux chérubins d'or qui se dressaient sur l'arche d'alliance, et des deux autres qui se tenaient debout dans le Saint des saints. Quelques figures d'animaux, comme par exemple les bœufs qui soutenaient la mer d'airain, furent aussi introduites dans le mobilier du temple. II Par., IV, 4. Ces figures apparaissaient d'ailleurs avec l'attitude respectueuse et subalterne qui convient à de simples créatures. Quant à la loi prohibant toute représentation d'êtres vivants, elle s'explique d'elle-même. La peinture et la sculpture ont été chez les anciens les auxiliaires et comme les véhicules de l'idolâtrie. Pour empêcher l'abus des arts, chez un petit peuple isolé au milieu d'un monde tout entier idolâtre, le Seigneur jugea à propos d'en restreindre l'usage, et laissa à d'autres le soin de cultiver la sculpture, la peinture et tous les autres arts représentatifs.

Dans ces conditions, il ne pouvait donc y avoir, à proprement parler, d'art hébraïque. Ce n'est pas à dire que les Hébreux aient vécu étrangers à tout sentiment artistique; mais toutes les fois qu'ils ont dû faire appel aux ressources de l'art, ils n'ont point su être originaux, et sont restés tributaires des étrangers. Ainsi au désert, après la sortie d'Égypte, leur art est tout égyptien de conception et d'exécution. Voir ARCHE D'ALLIANCE. Quand Salomon veut construire le temple et ses palais royaux, il s'adresse aux Phéniciens, qui fournissaient alors architectes, artistes et ouvriers aux nations avec lesquelles leur commerce les mettait en rapport, et se faisaient les entrepreneurs de toutes sortes de grands travaux publics. Ces étrangers étaient en même temps fabricants et exportateurs de céramique, de mobilier artistique, de bijouterie, etc. Du reste, ils ne visaient pas à l'originalité; leur art s'inspirait presque exclusivement de l'art des Égyptiens et des Assyriens, et s'accommodait aisément aux fantaisies ou aux exigences de ceux qui réclamaient leurs services. En un mot, les Phéniciens étaient beaucoup moins artistes qu'habiles entrepreneurs; le profit leur importait plus que la gloire. En les invitant à travailler pour leur compte, les Hébreux, si peu artistes eux-mêmes, n'appelaient donc à leur aide qu'un art composite et de seconde main. Voir ARCHITECTURE HÉBRAÏQUE. Les choses ne se passèrent guère autrement à l'époque de Zorobabel et à celle d'Hérode. Après la captivité, quelques Israélites s'adonnèrent à la culture des arts; mais ce fut toujours un art étranger qui fut mis à contribution par les Juifs; ils se contentèrent de lui imposer les modifications réclamées par la loi divine ou par les nécessités du service du temple.

Les monuments qui permettraient de se faire quelque idée de l'art hébraïque sont extrêmement rares. Il n'y a pas lieu de s'en plaindre outre mesure. Les monuments égyptiens, assyriens, phéniciens, perses, grecs et romains fournissent les éléments de ce qu'ont été, suivant les époques, les œuvres d'art exécutées ou commandées par les Hébreux. Voir ARCHITECTURE, PEINTURE, SCULPTURE, GLYPTIQUE, TEMPLE, TOMBEAUX. Pour les arts mécaniques, voir ARTISANS. Cf. Gugler, *Kunst der Hebräer*, Landshut, 1614; Cleghorn, *History of ancient and modern Art*, Édimbourg, 1848; de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, Paris, 1858; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV. H. LESÊTRE.

ARTABAN, historien juif. Voir ARTAPAN.

ARTABE (ἀρτάβη), mesure de capacité employée par les Perses, et aussi par les Égyptiens et les Arabes. Elle est mentionnée seulement dans le chapitre XIV, 2, de Daniel, que nous n'avons plus qu'en grec. Nous y lisons que les Babyloniens offraient tous les jours à l'idole de Bel « douze artabes de farine ». Hérodote, I, 192, édit. Teubner, p. 102, nous apprend que l'artabe des Perses valait un médimne attique, plus trois chénices, c'est-à-dire environ 55 litres. D'après Polyen, IV, 3, 32, édit. Teubner, p. 141, l'artabe équivalait au médimne, c'est-à-dire à 51 litres 79. Comme à l'époque où se passe l'événement raconté par le livre de Daniel, les Perses étaient maîtres de Babylone, c'est certainement de l'artabe dont ce peuple faisait usage qu'il est question ici. — Les Septante ont aussi employé le mot « artabe », dans leur traduction d'Isaïe, v, 10. Le texte original porte « un *ḥômér* » (Vulgate : *triginta modii*); le grec met : « six artabes, » qui équivalent, en effet, à peu près à un *ḥômér*. Cf. *Revue égyptologique*, t. II, 1881, p. 197. Voir HÔMÉR.

ARTAPAN, historien juif, de date incertaine, qui vivait en Égypte avant notre ère, et qui écrivit un livre en grec sur les Juifs, Περὶ Ἰουδαίων. Il n'en reste qu'un très petit nombre de fragments qui nous ont été conservés par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 23, t. VIII, col. 900; la *Chronique pascale* (an 2 de Moïse), t. XCII, col. 201; Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 18, 23, 27, t. XXI, col. 709, 719, 728, etc., et une *Chronique* anonyme, dans J. A. Cramer, *Anecdota græca e codicibus manuscriptis Bibliothecæ regiæ Parisiensis*, 4 in-8°, Oxford, 1839-1841, t. II, p. 176. Josèphe avait l'ouvrage d'Artapan entre les mains, et il s'en est servi dans la composition de ses *Antiquités judaïques*. Voir J. Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, in-8°, Breslau, 1875, p. 169-171. Par ce qui nous reste du Περὶ Ἰουδαίων, on voit que l'auteur s'était proposé la glorification des Juifs : c'est à eux, d'après lui, que les Égyptiens devaient leur science : Abraham, lors de son voyage en Égypte, apprit l'astronomie au roi de ce pays, Pharéthotès; Joseph et Moïse enseignèrent l'agriculture aux habitants des bords du Nil, etc., Moïse (Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 27, t. XXI, col. 728) leur apprit même à honorer les dieux, il divisa l'Égypte en trente-six nomes, et donna aux prêtres les signes de l'écriture. Cette défiguration de l'histoire profane en faveur des Juifs est le trait commun de plusieurs des écrivains de cette nation, qui vécurent à Alexandrie. Voir ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), col. 359. Cf. C. Müller, *Fragmenta histor. græc.*, t. III, p. 207-208; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II (1886), p. 735-736; Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicos res scripsere*, in-8°, Paris, 1851, p. 74-83.

ARTAXERXÈS. Hébreu : *'Artaḥšastâ'*, *'Artaḥšastâ'* et *'Artaḥšaste'*; Septante : Ἀρταξέρξης; dans Hérodote et dans Plutarque : Ἀρτοξέρξης. En susien ou médique :

A- r- tak- sas- sa.

En assyrien :

Ar- ta- ak- sa- at- su,

Ar- tak- sat- su.

Voir Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. II, p. 14 et 194. En perse, le nom se lisait *Artakhšatra,*

A- r- t- kh- s- tr- a,

corrompu ensuite en *Artakhcasda,* d'où proviennent les formes hébraïques, et en *Artakhchaarcha,* qui a donné lieu à la transcription grecque. La forme pehlvie *Artaš-hatra* est un retour à l'ancienne prononciation perse. Voir Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* Paris, 1879, p. 232. *Arta-khšatra* signifie « le grand guerrier », ou « celui qui a un grand pouvoir ».

Le nom d'Artaxerxès revient plusieurs fois dans la Bible. — 1° Il se trouve d'abord dans la partie grecque du livre d'Esther, mais uniquement par suite d'une faute de transcription, les Septante ayant cru à tort que l'Assuérus d'Esther, c'est-à-dire Xerxès Ier, était Artaxerxès. Voir ASSUÉRUS. — 2° Il se lit ensuite dans les livres d'Esdras. Les anciens commentateurs, écrivant antérieurement à la découverte des inscriptions perses, ont cru que l'Artaxerxès nommé I Esdr., IV, 7, après un Assuérus qu'ils n'avaient pas les moyens d'identifier sûrement, était Cambyse ou le faux Smerdis (Bardiya). Mais aujourd'hui l'identification d'Assuérus et de Xerxès Ier est établie avec toute la certitude désirable; l'Artaxerxès du livre d'Esdras est donc nécessairement un prince postérieur à Xerxès Ier. D'ailleurs le nom perse d'Artaxerxès est absolument irréductible à ceux de Cambyse ou du faux Smerdis ou Bardiya. Ce dernier même, dont le règne usurpé n'a duré que sept mois, n'a pu avoir ni le temps de s'occuper des affaires juives, ni surtout l'idée de s'aliéner les Israélites qui vivaient au cœur même de l'empire, en mettant obstacle à la reconstruction de Jérusalem. L'Artaxerxès du livre d'Esdras doit en conséquence être cherché parmi les trois rois de ce nom que l'on compte dans la dynastie des Achéménides. Le dernier, Artaxerxès III Ochus (358-337), est beaucoup plus récent que les événements qui font le sujet des livres d'Esdras; nous n'avons donc pas à nous occuper de lui. Seuls, Artaxerxès Ier et, selon quelques-uns, Artaxerxès II, ont été mêlés à ces événements et doivent être mentionnés ici.

1. ARTAXERXÈS Ier (464-424 avant J.-C.), surnommé Longue-Main, parce qu'il avait une main plus longue que l'autre, était fils de Xerxès Ier (fig. 280). La date de son accession au trône est importante à préciser, parce que d'elle dépend celle des décrets qui ont permis la re-



280. — Darique d'Artaxerxès Longue-Main.

Artaxerxès Ier, agenouillé, portant la couronne sur la tête, et tenant dans la main droite une javeline, dans la gauche un arc. — ℞. Un carré creux irrégulier.

construction des murs de Jérusalem, et, dans une certaine mesure, celle qui sert de point de départ aux soixante et dix semaines de Daniel. Xerxès fut assassiné par Artaban, la quatrième année de la LXXVIIIe olympiade (465 avant J.-C.). Diodore de Sicile, XI, 69, et le Canon de Ptolémée. Mais l'usurpateur garda sept mois le pouvoir. Ces sept mois sont comptés tantôt au règne de Xerxès, tantôt à celui de son successeur. En réalité, Artaxerxès ne put monter sur le trône qu'en 464. C'est en cette année-là que Thémistocle, arrivant à Suse, le trouva inaugurant son règne. Thucydide, I, 137; Charon de Lampsaque, dans Plutarque, *Themistocl.,* 27. Le nouveau roi eut d'abord à lutter contre son frère Hystaspe, qui avait soulevé contre lui la Bactriane. Il remporta deux victoires et soumit le pays (462). Mais le roi d'Égypte, Inaros, avait profité de ces troubles pour tâcher de secouer le joug des Perses. Les Athéniens, qui ne pouvaient se passer de la bienveillance de l'Égypte, parce que c'était de ce pays qu'ils tiraient la plus grande partie du blé nécessaire à leur subsistance, se hâtèrent de venir au secours d'Inaros. Grâce à leur intervention, le général Achéménès put anéantir, près de Memphis, une armée perse de trois cent mille hommes. Artaxerxès ne voulut pas rester sous le coup de ce désastre; il leva une nouvelle armée, rassembla une nouvelle flotte, et, cette fois, le général perse, Mégabyze, battit les Égyptiens et les Grecs à Prosopitis et mit fin à la guerre (455). Thucydide, I, 109 et suiv. Cette lutte occupa Artaxerxès de la quatrième à la neuvième année de son règne. Cependant la septième année (457), alors probablement que ses affaires prenaient meilleure tournure en Égypte, le prince autorisa le scribe Esdras à revenir de Babylone à Jérusalem avec une nombreuse caravane d'exilés. Il fournit lui-même et permit à ses sujets d'offrir une quantité considérable d'or et d'argent pour le temple, et donna à Esdras le pouvoir de puiser dans le trésor royal jusqu'à cent talents d'argent (environ 850 000 fr.), sans compter les réquisitions en nature. I Esdr., VII, 23. Peut-être voulait-il, par ces largesses et ces mesures bienveillantes, s'assurer le dévouement et la reconnaissance des Juifs, et faire de cette petite nation comme une sentinelle avancée sur le chemin de l'Égypte.

Après la victoire de Prosopitis, Mégabyze avait promis la vie sauve au roi Inaros. Cédant aux instances de sa mère, Amestris, et de sa sœur, Amytis, qui exerçaient sur lui la plus grande influence, Artaxerxès respecta d'abord la parole donnée, mais ensuite fit périr le malheureux vaincu (450). Mégabyze, indigné, souleva la Syrie. Les ennemis des Juifs mirent cette circonstance à profit pour faire obstacle à la reconstruction de Jérusalem, commencée par Zorobabel. Ils écrivirent à Artaxerxès que la ville de Jérusalem sortie de ses ruines était une cité « rebelle et perverse », qu'elle refuserait de payer le tribut, que d'ailleurs elle avait toujours été « nuisible aux rois et aux provinces », et que, si on la laissait rebâtir, le roi ne posséderait bientôt plus rien au delà de l'Euphrate. I Esdr., IV, 11-16. Artaxerxès prit au sérieux la dénonciation. Craignant que les Juifs ne devinssent un appui pour les Syriens révoltés, et plus tard pour les Égyptiens, si ces derniers tentaient de relever la tête, il ordonna à ses satrapes d'empêcher la reconstruction de la ville. I Esdr., IV, 17-22. Bientôt après, sur l'intervention des deux princesses, Mégabyze rentra en grâce; plus tard, il leur dut encore de n'être qu'exilé, quand le roi voulut le faire périr, pour avoir tué à la chasse un lion que le prince eût désiré frapper lui-même. D'un autre côté, les Athéniens n'avaient pas pris leur parti de la défaite essuyée en Égypte. Ils ne tardèrent pas à recommencer les hostilités. Mais, en 449, le roi renonça à toute entreprise contre les pays de la confédération attique, et la paix fut rétablie. Thucydide, I, 112; Plutarque, *Cimon,* 19; *Pericl.,* 11; Curtius, *Histoire grecque,* trad. Bouché-Leclerq, in-8°, Paris, 1882, t. II, p. 394 et suiv.

Artaxerxès n'avait plus rien à craindre d'aucun côté, quand, la vingtième année de son règne (445), le juif Néhémie, qui remplissait à la cour la fonction d'échanson, osa lui demander l'autorisation d'aller rebâtir Jérusalem. Néhémie n'avait probablement pas manqué d'intéresser la reine à sa cause, et c'est pourquoi il note si soigneusement sa présence auprès du roi, au moment où il lui adressa sa requête. II Esdr., II, 6. Il fut autorisé à revenir en Judée, avec pleins pouvoirs pour reconstruire Jérusalem. II Esdr., II, 1-8. Il y resta jusqu'à la trente-deuxième année du règne (433). Cette année-là, il alla visiter le roi à Suse, II Esdr., V, 14; XIII, 6, puis revint pour continuer son œuvre en Judée. L'Écriture ne fait plus ensuite mention d'Artaxerxès, qui mourut neuf ans après.

Les faits que racontent les livres d'Esdras trouvent,

comme on le voit, leur place naturelle et très suffisamment justifiée dans la trame de l'histoire d'Artaxerxès Ier. On a pensé pourtant que le récit qui termine le premier livre, VII-X, n'était peut-être pas à sa vraie place; il a paru peu naturel qu'Esdras ait été autorisé à recueillir des sommes considérables et à réquisitionner des provisions dans le pays même que les troupes royales allaient avoir à traverser. Frappé de ces raisons, M. Van Hoonacker, professeur à l'université de Louvain, a cherché à démontrer que le retour d'Esdras n'avait pas eu lieu treize ans avant Néhémie, sous Artaxerxès Ier, mais cinquante-neuf ans plus tard, sous Artaxerxès II. Voici les principales raisons sur lesquelles il appuie sa thèse: 1° Néhémie est envoyé à Jérusalem pour rebâtir la ville sainte et ses murs, II Esdr., II, 5; Esdras, au contraire, trouve la ville rebâtie, et s'y occupe surtout de l'organisation du culte et de la réforme des mœurs. I Esdr., VII-X. — 2° Quand Néhémie revient, c'est le grand prêtre Éliasib qui est en fonction, II Esdr., III, 1; sous Esdras, c'est Johanan, fils d'Éliasib. I Esdr., X, 6. Ce Johanan ne serait autre que Jonathan, nommé dans la liste des grands prêtres, II Esdr., XII, 10-11, comme fils de Joïada et petit-fils d'Éliasib. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1, 2, l'appelle aussi Ἰωάννης. Bien que petit-fils d'Éliasib, il est présenté comme son fils, parce que le pontificat de Joïada ne paraît avoir été ni long ni important. — 3° Esdras fait rompre les mariages contractés avec les femmes étrangères, et cette mesure est si bien acceptée, que l'on fait le dénombrement de ceux qui avaient contracté ces unions, et que l'on garde la liste des prêtres qui eurent à répudier les étrangères. I Esdr., X, 11-44. Sous Néhémie, ces sortes de mariages sont fortement blâmés, mais non rompus; on ne fait aucune allusion à la réforme radicale qui aurait été exécutée vingt-cinq ans auparavant, et on voit même un petit-fils du grand-prêtre Éliasib marié à une étrangère. II Esdr., XIII, 23-28. — 4° Si, la septième année d'Artaxerxès Ier, Esdras arrive à Jérusalem muni de pleins pouvoirs et exerce parmi ses compatriotes une autorité incontestée, comment peut-il, treize ans plus tard, n'apparaître que comme simple scribe, lecteur de la loi, aux côtés de Néhémie, sans qu'il soit fait allusion au grand rôle rempli par lui précédemment? — 5° Si, en l'an 457, Artaxerxès Ier, malgré les grandes difficultés qui le préoccupaient, s'est montré si franchement sympathique aux Juifs et si généreux envers leur temple; si, au moment où ses armées allaient et venaient à travers la Palestine, il a constaté que Jérusalem méritait toutes ses faveurs, comment, six ou sept ans plus tard, a-t-on osé lui écrire une lettre de dénonciation si calomnieuse contre ses protégés, I Esdr., IV, 11, et comment a-t-il pu l'accueillir si facilement? Voir Van Hoonacker, *Néhémie et Esdras*, in-8°, Louvain, 1890, et *Le Muséon*, janvier 1892, t. XI, p. 83. Les conclusions qui ressortent de ces remarques sont que les chapitres VII-X du premier livre d'Esdras traitent de faits postérieurs et non antérieurs à ceux que raconte le second livre, et qu'Esdras, venu une première fois à Jérusalem avec Néhémie, comme simple scribe, âgé d'une trentaine d'années, retourna ensuite en Perse, et revint en Judée, à la tête d'une nouvelle caravane, avec l'autorisation et la faveur d'un autre Artaxerxès. A. Kuenen a combattu ces conclusions dans un mémoire présenté à l'Académie royale des sciences d'Amsterdam, et intitulé *De chronologie van het perzische tijdvak der joodsche geschiedenis*, 1890. La principale raison invoquée est la supposition que la réforme des mariages mixtes entreprise par Esdras aurait avorté. Le célèbre rationaliste ajoute d'ailleurs que l'ancienne hypothèse maintenait mieux « le terrain sur lequel la critique moderne élevait l'édifice de sa théorie sur la formation de l'Hexateuque ». M. Van Hoonacker a répondu en réfutant les objections de Kuenen, et en démontrant que la réforme d'Esdras a pleinement réussi, ce dont le texte sacré ne permet pas de douter. *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès Ier, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II*, Gand, 1892. Voir *Le Muséon*, janvier 1892, p. 86. Voici comment les faits rapportés I Esdr., VII-X, prendraient place, d'après lui, dans l'histoire d'Artaxerxès II. L'exposé de son système sera suivi de la discussion critique des raisons sur lesquelles il s'appuie.

H. Lesêtre.

2. **ARTAXERXÈS II** (fig. 281) (405-358 avant J.-C.) fut surnommé Mnémon à cause de sa mémoire extraordinaire. Second fils de Darius II Nothus, il fut investi de la royauté au détriment de Cyrus, son frère aîné. Sa douceur et sa générosité le portèrent à laisser à ce dernier les titres de vice-roi et de généralissime des troupes royales.



281. — Darique d'Artaxerxès Mnémon.

Artaxerxès II, tenant une javeline de la main droite et un arc de la main gauche. — ℞. Carré creux irrégulier.

Mais Cyrus mit les Grecs dans ses intérêts, se révolta contre son frère, fut défait et périt à la bataille de Cunaxa, près de Babylone (401). Xénophon, *Anabas.*, I, 8, 24 et suiv.; Plutarque, *Artaxerx.*, 10. Les treize mille Grecs qui l'avaient soutenu entreprirent alors cette fameuse retraite dont l'Athénien Xénophon fut le chef et plus tard l'historien. *Anabas.*, II, 5, 24 et suiv. La lutte séculaire entre les Perses et les Grecs se concentra alors en Asie Mineure. Les Spartiates y guerroyèrent, avec des péripéties diverses, contre Tissapherne, satrape des provinces maritimes, et Pharnabaze, satrape des provinces septentrionales de l'Asie Mineure (Xénophon, *Hellenic.*, III, 1, 3; Diodore de Sicile, XIV, 35). En 399, ce dernier conclut un armistice, Diodore, XIV, 39, qui ne fut rompu qu'en 396, par Tissapherne. Xénophon, *Hellenic.*, III, 4, 11-15. La lutte se poursuivit jusqu'en 387, où le traité d'Antalcidas consacra la souveraineté d'Artaxerxès II sur les villes et plusieurs îles d'Asie. Xénophon, *Hellenic.*, V, 1, 31; Diodore, XIV, 110; Plutarque, *Artaxerx.*, 21. Voir Curtius, *Histoire grecque*, t. IV, p. 161 et suiv. Artaxerxès II n'eut donc point à subir de grands revers, comme Artaxerxès Ier; après la bataille de Cunaxa, la paix régna sur le continent asiatique, et le théâtre de la lutte avec les Grecs resta très éloigné de la Chaldée, de la Judée et des provinces intermédiaires. Une caravane de Juifs pouvait donc se rendre en toute sécurité de Babylone à Jérusalem. Bien plus, la septième année de son règne, en 398, Artaxerxès II, dont le caractère était bienveillant, n'avait rien à démêler avec les Grecs. Les ressources du trésor royal étaient alors en partie disponibles. Esdras aurait profité de ces heureuses conjonctures et des dispositions favorables du prince, pour obtenir l'autorisation de conduire à Jérusalem une nouvelle caravane. Agé d'une trentaine d'années quand il accompagna Néhémie à Jérusalem, en 445, il en aurait eu alors environ soixante-quinze. C'était un âge assez avancé, mais qui permettait fort bien à Esdras de remplir le rôle qu'on lui suppose.

Les arguments invoqués en faveur de la thèse qui place le retour d'Esdras sous le règne d'Artaxerxès II sont spécieux, parfois même paraissent assez plausibles. Toutefois, jusqu'à présent du moins, ils ne semblent pas suffisants pour autoriser une modification si considérable dans l'histoire traditionnelle d'Esdras et dans la disposition des livres qui la racontent. Voici ce qu'on pourrait opposer aux principaux arguments de M. Van Hoonacker, résumés plus haut: — 1° Il est bien vrai que Néhémie arriva à Jérusalem avec le projet de rebâtir la ville, II Esdr., II, 5, et sa qualité de gouverneur le mettait à même d'exécuter ce dessein. Quant à Esdras, qui n'était qu'un simple prêtre,

sans autorité civile, son rôle devait se borner, d'après la teneur même du décret d'Artaxerxès Ier, à la réorganisation du culte dans le temple de Jérusalem, rétabli avant la ville elle-même. Rien, dans les chapitres VII-X du premier livre, ne suppose la ville déjà relevée de ses ruines. Il n'y est question que d'institutions religieuses et de réformes morales. Les événements racontés dans ces chapitres peuvent donc parfaitement être antérieurs à l'arrivée de Néhémie. — 2° Néhémie accomplit sa mission sous le pontificat d'Éliasib, II Esdr., III, 1, et, de son côté, Esdras se retira au temple dans la chambre de Johanan, fils d'Éliasib, I Esdr., X, 6. Mais il est loin d'être démontré que l'Éliasib, père de Johanan, soit le même personnage que le grand prêtre. Johanan et Jonathan peuvent sans doute être deux formes différentes d'un même nom; mais deux versets consécutifs du second livre, XII, 22, 23, autorisent à admettre une distinction entre le grand prêtre Éliasib, qui a pour fils et successeurs Joïada, Johanan et Jeddoa, et Éliasib, chef des familles lévitiques, et qualifié de père de Jonathan. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ces deux versets, nous trouvons dans le premier livre un Éliasib père de Johanan, un Éliasib chantre, un Éliasib fils de Zéthua, et un Éliasib fils de Bani. I Esdr., X, 6, 24, 27, 36. Le Johanan fils d'Éliasib, dans la chambre duquel se rendit Esdras, peut donc fort bien être contemporain du grand prêtre Éliasib. — 3° La conduite différente d'Esdras et de Néhémie au sujet des mariages mixtes n'implique point la nécessité de faire agir Néhémie antérieurement à Esdras. Ce dernier, en sa qualité de prêtre, a imposé des mesures plus radicales que Néhémie, dont l'autorité était purement civile. La réforme d'Esdras a réussi, sans nul doute; mais il n'est pas extraordinaire que l'abus ait reparu par la suite, et que vingt-cinq ans plus tard Néhémie se soit contenté de jeter la défaveur sur ces unions étrangères, sans cependant les prohiber. La loi d'ailleurs ne défendait formellement que les mariages avec les Chananéens, Deut., VII, 3, 4, et ceux des femmes d'Israël avec des Moabites et des Ammonites, Deut., XXIII, 3. Les autres unions étrangères pouvaient être tolérées, et la descendance qui en provenait faisait partie de la nation après quelques générations. La conduite de Néhémie s'explique donc; pour autoriser la mesure relativement indulgente qu'il prenait, il n'avait pas à s'appuyer sur la prohibition beaucoup plus sévère portée antérieurement par le célèbre scribe. — 4° La septième année d'Artaxerxès Ier, Esdras exerce à Jérusalem une incontestable autorité, mais cette autorité est surtout religieuse. Treize ans plus tard arrive Néhémie, qui est *tirsâtâ* (voir ATHERSATHA), c'est-à-dire personnage officiel muni de pleins pouvoirs pour gouverner la province de Judée au nom du roi. Pour la postérité, Esdras, le savant scribe, le pieux et énergique réformateur, le restaurateur du culte, fut un homme bien supérieur au *tirsatâ'*; mais, aux yeux des contemporains, le gouverneur, revêtu de l'autorité officielle, occupait incontestablement le premier rang. Il est donc tout naturel qu'Esdras apparaisse seulement à ses côtés pour remplir les fonctions de son ordre, c'est-à-dire faire la lecture de la loi dans une circonstance solennelle. — 5° Enfin le changement d'attitude d'Artaxerxès Ier vis-à-vis des Juifs peut être aisément expliqué par les circonstances. En sept années, bien des idées se modifient dans l'esprit d'un prince circonvenu par une multitude de courtisans ou d'intrigants, qui lui présentent les faits conformément à leurs passions ou à leurs intérêts. Les arguments apportés par le critique belge ne sont donc pas suffisants pour rejeter la thèse traditionnelle.

H. LESÊTRE.

ARTÉMAS (Ἀρτεμᾶς, contraction d'Ἀρτεμίδωρος, « don d'Artémis ou Diane »), disciple que saint Paul, au cours du voyage qu'il fit en Orient, après sa première captivité, se proposait d'envoyer à Tite, en Crète. Tit., III, 12. On ne sait rien de ce personnage. Il avait du moins l'estime de saint Paul, qui le jugeait capable de suppléer Tite dans le gouvernement de l'Église de Crète. On croit qu'il fut ensuite évêque de Lystres. Voir *Acta Sanctorum*, XXI juin.

H. LESÊTRE.

ARTÉMIS (Ἄρτεμις), nom grec de la déesse des Éphésiens, appelée Diane dans la Vulgate. Act., XIX, 24, 27, 28, 34, 35. Voir DIANE.

ARTIGNY (Antoine Gachat d'), né à Vienne, en Dauphiné, le 8 novembre 1706, mort le 6 mai 1778. Il était chanoine et passa sa vie dans les recherches littéraires et bibliographiques. Connu principalement par ses travaux littéraires, il est néanmoins rangé parmi les auteurs du XVIIIe siècle qui ont écrit sur la Bible, à cause de son ouvrage intitulé : *Nouveaux mémoires d'histoire, de critique et de littérature*, 4 in-12, Paris, 1749-1751 (Bibliothèque nationale. Z 28794). Dans le tome Ier de cet ouvrage, il traite plusieurs questions se rapportant à la science biblique. Son œuvre a vieilli; néanmoins il y a encore d'excellentes choses à glaner parmi ces travaux remplis d'observations judicieuses. — Voici les titres des articles du tome Ier que visent nos réflexions : *De l'étude de la chronologie; Observations sur les antiquités des Égyptiens et des Chaldéens; Particularités romanesques de la vie de Moïse, inventées par les anciens rabbins; Remarques sur l'origine des fables du paganisme; Recherches sur l'époque du règne de Sésostris; De l'origine de l'idolâtrie; Des prétendus restes de l'arche de Noé; De l'existence des géants; Remarques sur l'origine et sur les dieux des Philistins; Des richesses immenses que David laissa à Salomon pour la construction du temple; Description du temple de Salomon; De la situation du pays d'Ophir; Remarques sur la destruction de l'armée de Sennachérib; Réflexions sur l'histoire de Cyrus; Histoire de la version des Septante; Remarques historiques et critiques sur les sectes des Juifs; De l'origine du grand Hérode; Remarque sur le Scilo.* O. REY.

ARTINGER Johann Petrus, théologien catholique, né en 1668 à Ingolstadt, en Bavière, mort le 2 octobre 1729. Il était fils de pêcheur. A Rome, où il habita plusieurs années, et en Bavière, il se fit remarquer par son mérite supérieur. Il fut nommé prochancelier de l'université catholique d'Ingolstadt, et professeur d'Écriture Sainte. On a de lui le *Plectrum Davidicum, sive Psalmodia practica et explanata*, Ingolstadt, 1726 (sans nom d'auteur); *Officium divinum, sive methodus recitandi horas canonicas*, 1727. J. OLIVIÉRI.

ARTISANS CHEZ LES HÉBREUX (hébreu : *ḥârâš*, « celui qui entame » avec un outil le fer, la pierre ou le bois, et *ḥôšêb*, « celui qui combine » pour exécuter un travail; Septante : ἐργάτης, τέκτων, τεχνίτης; Vulgate : *artifex, faber, operarius, opifex*). Les artisans sont les hommes qui exercent un art mécanique, et, en général, ceux qui s'occupent d'un travail manuel. L'artisan travaille soit en son propre nom, soit pour le compte d'un maître. Dans ce second cas, il est *śâkîr*, μισθωτός, *mercenarius*, « mercenaire. »

I. DIFFÉRENTES SORTES D'ARTISANS. — La Bible fait allusion assez souvent aux différents métiers des artisans; mais elle est loin de les mentionner tous, et ordinairement elle suppose connus les détails qui nous intéresseraient et les passe sous silence. Les Hébreux, avant la captivité et surtout avant l'époque des rois, ne s'adonnaient pas d'ailleurs à l'industrie, et les artisans proprement dits étaient chez eux fort rares. Voici les indications générales fournies sur ce sujet par les Livres Saints. (Pour les détails, voir les articles spéciaux.)

A) OUVRIERS DE LA TERRE. — 1. **Cultivateur**, *'ôbêd 'adâmâh*, « serviteur de la terre, » comme Caïn, Gen., IV, 2; *'îš 'adâmâh*, « homme de la terre, » comme Noé, Gen., IX, 20, ou *'îš śâdéh*, « homme des champs, » comme

Ésaü. Gen., xxv, 27. Le laboureur proprement dit s'appelle *'ikkâr,* « celui qui creuse » la terre. Is., LXI, 5; Jer., LI, 23. Cf. Jacob., v, 7; Eccli., XXXVIII, 26-27.

2. **Pasteur,** *rô'éh.* Ce métier se rattache au précédent. Il était commun en Palestine. Gen., XXXI, 38-40; Am., VII, 14; Luc., xv, 4, 5; Joa., x, 11, 12.

3. **Vigneron,** *kôrêm,* du nom de la vigne, *kérém,* « la plante excellente. » Is., LXI, 5; Jer., LII, 16; Joel, I, 11; IV Reg., XXV, 12; II Par., XXVI, 10; Matth., xx, 1; XXI, 34-41.

B) Ouvriers sur métaux. — 1. **Forgeron,** *ḥârâš barzél,* « ouvrier du fer. » Tubalcaïn fut le premier qui travailla le bronze et le fer. Gen., IV, 22. « Le forgeron a le *ma'ăṣâd* (petite hache); il façonne le fer au brasier avec les *maqqâbôṭ* (marteaux), il travaille d'un bras robuste, souffre la faim jusqu'à épuisement; il ne boit pas et se fatigue. » Is., XLIV, 12. Cf. Eccli., XXXVIII, 29-31; I Reg., XIII, 20, 21.

2. **Ouvrier du bronze,** *ḥârâš nehošét.* On trouve déjà mention, dès le temps du séjour dans le désert du Sinaï, de ceux qui travaillent ce métal. Exod., XXVII, 2, 3, etc. Leur industrie était importante, parce que le bronze fut longtemps le plus commun des métaux employés pour fabriquer les outils et les ustensiles de ménage. Pratiquement, ils ne se distinguaient pas des forgerons. III Reg., VII, 14; II Par., XXIV, 12. Ils exerçaient en même temps l'état d'armurier, parce que chez les Hébreux, comme chez les Philistins et les autres peuples de l'époque, la plupart des armes offensives et défensives étaient en bronze, sauf parfois les pointes de lances. I Reg., XVII, 5-7; II Reg., XXII, 35. Quand Nabuchodonosor se fut emparé de Jérusalem, il eut soin d'emmener en captivité les ouvriers qui auraient pu fabriquer des armes à l'usage de la population laissée en Palestine, particulièrement le forgeron et le *masgêr,* sorte de serrurier ou d'autre ouvrier travaillant le fer et le bronze. II (IV) Reg., XXIV, 14, 16; Jer., XXIV, 1.

3. **Orfèvre,** *ṣoréf,* « celui qui liquéfie » le métal. Jud., XVII, 4; Is., XL, 19; Prov., XXV, 4, etc. Ses principaux instruments sont nommés dans la Bible: le creuset, *maṣerêf,* Prov., XVII, 3; XXVII, 21; le soufflet, *mapuaḥ,* Jer. VI, 29; l'enclume, *pá'as,* et le marteau, *pattîš,* Is., XLI, 7; les pinces, *mélqâḥaim,* Is., VI, 6; le ciseau ou burin, *ḥéréṭ.* Exod., XXXII, 4; Is., VIII, 1. L'art de l'orfèvre fut d'un grand emploi dans la fabrication des vases sacrés et dans la décoration du tabernacle, de l'arche et du temple. Béséléel eut grâce d'état pour exécuter les pièces d'orfèvrerie qui ornèrent le tabernacle. Exod., XXXVII, 1. Les orfèvres furent aussi les grands fabricants d'idoles, depuis l'argentier qui façonna un dieu à l'usage de Micha, Jud., XVII, 4, jusqu'à ceux dont les prophètes stigmatisèrent l'œuvre impie. Is., XL, 19; XLIV, 11; Sap., XIII, 11, etc. Enfin ils étaient fort occupés pour suffire aux exigences de la parure féminine, qui comportait une grande variété de bijoux. Is., III, 18-23.

C) Ouvriers sur bois. — 1. **Charpentier,** *ḥârâš 'êṣîm,* « ouvrier des bois, » travaillant les bois pour la charpente, la menuiserie, la charronnerie, l'ébénisterie, etc. Le charpentier a en main le crayon à tracer, *šéréd;* la corde à mesurer, *qâv;* le compas, *meḥûgâh;* le ciseau, *mâqṣû'âh,* Is., XLIV, 13; la hache, *garzén,* Is., x, 15, ou *qârdom,* I Reg., XIII, 20; la scie, *maššôr,* Is., x, 15, et le marteau, *maqqâbâh,* III Reg., VI, 7, ou *halmûṭ,* Jud., v, 26.

2. **Sculpteurs sur bois.** Ils apparaissent surtout à titre de fabricants d'idoles. Is., XL, 20; XLIV, 13; Sap., XIII, 11-16.

D) Ouvriers de construction. — 1. **Maçons,** *godrim,* II (IV) Reg., XII, 13 (12). — Ils sont aussi appelés *giblîm,* « gens de Gébal, » ville de la côte phénicienne, parce que les hommes de cette localité étaient habiles maçons en même temps qu'excellents marins. I (III Reg.), v, 18; Ezech., XXVII, 9. Les maçons se servaient de la scie à couper les pierres, *megêrâh,* II Sam. (II Reg.), XII, 31; I (III Reg.), VII, 9; et de la perche à mesurer, *qânéh,* Ezech., XL, 3, 5. Dans Amos, VII, 7, la Vulgate parle de truelle; mais le texte hébreu porte *'ănâk,* « plomb. » Ces artisans employaient la chaux, *šîd,* Is., XXXIII, 12; Am., II, 1, et un enduit, *ṭâfêl,* pour crépir ou blanchir les murailles. Ezech., XIII, 10; Matth., XXIII, 27. Les maçons phéniciens furent associés aux maçons hébreux pour la construction du temple de Salomon; les uns et les autres étaient en même temps tailleurs de pierre. III Reg., XVII, 18.

E) Ouvriers de l'alimentation. — Il est question dans Osée d'un *'ôféh,* « celui qui fait cuire, » soit boulanger, soit cuisinier. Ose., VII, 4. Les gens de ce métier ne pouvaient se trouver que dans les villes, parce qu'ailleurs chaque famille cuisait pour son usage. Jérémie mentionne à Jérusalem une place ou rue des Boulangers, *ḥûṣ hâ'ôfîm,* Jer., XXXVII, 21 (hébr.). Josèphe appelle « vallée des Fromagers », τυροποιῶν, la vallée qui traversait Jérusalem du nord au sud. *Bell. jud.*, V, IV, 1. C'est là sans doute qu'on travaillait le laitage à l'époque des Jébuséens.

F) Ouvriers du vêtement, des ustensiles, de la toilette, etc. — 1. **Tisserand,** *'ôrêg.* Ce métier, plus ordinairement exercé par les femmes, l'était aussi quelquefois par les hommes. On y employait le fuseau, *kîšôr* ou *pélék,* Prov., XXXI, 19; l'ensouple ou rouleau, *menôr 'orgîm,* I Reg., XVII, 7; II Reg., XXI, 19; la broche, *yâtêd,* Jud., XVI, 14; la navette, *'éréġ.* Job, VII, 6. Les Hébreux avaient appris en Égypte les arts du tissage, de la broderie et de la teinture, et ils s'en servirent pour travailler à l'ornementation du tabernacle et à la confection des vêtements sacrés. Exod., XXV, 4, 5; XXXV, 25, 26, 35, etc. Il y avait du reste des familles au sein desquelles se transmettaient les procédés propres au métier. I Par., IV, 21. Dans chaque ménage on filait et on tissait, Prov., XXXI, 13, et parfois le luxe réclamait un grand raffinement dans les étoffes. IV Reg., XXIII, 7; Ezech., XVI, 16.

2. **Foulon,** *kôbês,* pour l'apprêtage des étoffes neuves et le nettoyage des anciennes. Mal., III, 2; Marc., IX, 2. Il y avait un champ du Foulon près de Jérusalem. Is., VII, 3; XXXVI, 2; IV Reg., XVIII, 17.

3. **Tanneurs.** Il est question de leur travail dans la construction du tabernacle. Exod., XXV, 5; XXVI, 14, etc. Les Actes, IX, 43, parlent d'un corroyeur de Joppé, nommé Simon, chez lequel saint Pierre logea assez longtemps.

4. **Potier,** *yôṣêr.* Cette industrie était très ancienne chez les Hébreux, I Par., IV, 23, et elle se perpétua jusqu'aux temps évangéliques. Jer., XVIII, 4; XIX, 1; Eccli., XXXVIII, 32-34; Matth., XXVII, 7, 10.

5. **Faiseurs de tentes,** σκηνοποιοί. C'était le métier exercé par saint Paul. Act., XVIII, 3.

6. **Parfumeur,** *rôqéaḥ.* Les Hébreux avaient appris cette industrie en Égypte, car il est déjà question de parfumeurs au désert. Exod., XXX, 25, 35. Les femmes s'occupaient aussi de la préparation des parfums. I Reg., VIII, 13. Les parfumeurs composaient leurs produits pour l'usage des vivants, Eccle., VII, 2; x, 1; Matth., XXVI, 7, et pour l'ensevelissement des morts. II Par., XVI, 14; Joa., XIX, 40. Ils étaient en même temps pharmaciens. Eccli., XXXVIII, 7.

7. **Barbier,** *gallâb.* Ézéchiel, v, 1, en fait seul mention.

8. **Graveurs.** « Ceux qui exécutent la gravure des cachets s'occupent à varier leurs figures; ils mettent tout leur cœur à reproduire la peinture et ne songent qu'à parfaire leur ouvrage. » Eccli., XXXVIII, 28; XLV, 13.

II. Condition des artisans. — 1° *Le travail manuel.* — Imposé à l'homme innocent comme agréable occupation, Gen., II, 15, il devint pénible à la suite du péché. Gen., III, 17. Aussi « l'ouvrier mercenaire soupire après la fin de sa journée », et il est heureux quand elle est terminée. Job, VII, 2; XIV, 6. Dans les anciens temps, le travail manuel paraît avoir été le lot exclusif des esclaves et des artisans. Pendant la captivité, chacun dut pourvoir à sa subsistance, à l'étranger, par le travail de ses mains. Aussi, au retour, devint-il de règle de faire apprendre un métier manuel à chaque enfant. On lit dans le Talmud: « Au père incombe la tâche de circoncire son fils, de lui

apprendre la loi et de lui enseigner un état. » *Tosaphot in Kidduschin*, c. 1. « Quiconque n'enseigne pas un état à son fils, c'est comme s'il lui enseignait le brigandage. » Talm. de Babyl. *Kidduschin*, 29 *a*, 30 *b*. Voir Stapfer, *La Palestine au temps de Notre-Seigneur*, p. 142. « C'est une belle chose que l'étude de la loi, avec une industrie terrestre par laquelle on se procure son entretien. » *Pirke Aboth*, 2, 2. Le livre ajoute que cette étude et cette industrie font éviter le péché. C'est pour se conformer à cet usage national, si humblement suivi par Notre-Seigneur lui-même, que les Apôtres, et particulièrement saint Paul, travaillèrent de leurs mains. Act., XVIII, 3; XX, 34; I Cor., IV, 12; I Thess., II, 9; II Thess., III, 8. Il y avait cependant certains métiers moins honorés ou plus rudes, comme ceux d'ânier, de chamelier, de batelier, etc., qu'il était recommandé d'éviter. *Kidduschin*, 30 *a*, 82 *a*.

2° *Groupements d'artisans*. — La « vallée des Artisans », I Par., IV, 14; II Esdr., XI, 35, au nord et à proximité de Jérusalem, suppose un groupement analogue à celui de la « vallée des Fromagers ». Il est aussi parlé des « familles de la maison où se travaille le byssus », ce qui permet de croire à l'existence d'une sorte de filature célèbre dans les anciens temps, I Par., IV, 21; il est encore question de potiers habitant à Neta'ïm (Vulgate: *Plantations*) et à Gédéra (Vulgate: *les Haies*), I Par., IV, 23, où ils trouvaient l'argile nécessaire à leur industrie. Sous les rois apparaissent des groupements plus ou moins considérables d'ouvriers aux ordres du prince. Samuel, qui sait ce qui se passe dans les monarchies, avertit ses compatriotes que le roi prendra leurs serviteurs, leurs servantes et leurs meilleurs jeunes gens, et les fera travailler pour lui; que de leurs fils il fera ses soldats, ses laboureurs, ses moissonneurs, ses armuriers et ses charrons; de leurs filles ses parfumeuses, ses cuisinières et ses boulangères. I Reg., VIII, 12-16. David avait ses cultivateurs, ses vignerons, ses pasteurs, ses employés de toutes sortes, avec des intendants à leur tête. I Par., XXVII, 25-31. Les grands travaux entrepris par Salomon nécessitèrent une organisation ouvrière habilement combinée. David avait réuni un très grand nombre d'artisans, tailleurs de pierres, maçons, charpentiers, orfèvres, forgerons, etc., I Par., XXII, 15, 16, en vue de la construction du temple. Salomon employa 70 000 porteurs de fardeaux et 80 000 tailleurs de pierres, à la tête desquels il plaça 3 600 contremaîtres. II Par., II, 2, 18. Il enrôla aussi 30 000 charpentiers pour travailler dans le Liban, conjointement avec les ouvriers d'Hiram; il les envoyait au Liban tour à tour, 10 000 chaque mois, de sorte qu'ils étaient deux mois dans leurs maisons. III Reg., V, 13, 14. Un système analogue de service alternatif est en usage aujourd'hui pour la garde des phares situés en mer. Ces immenses travaux durèrent sept ans. Pendant treize autres années, Salomon employa de nombreux ouvriers à la construction de son palais. III Reg., VII, 1. Il fit aussi exécuter de grands travaux d'utilité publique. III Reg., IX, 15, 17-19; II Par., VIII, 2, 4-6. Du temps de Joas, on retrouve des charpentiers et des maçons travaillant dans la maison du Seigneur, sous la direction de leurs chefs. IV Reg., XII, 11; II Par., XXIV, 12. Ils sont encore là du temps de Josias. IV Reg., XXII, 5-6; II Par., XXXIV, 11, 17. Les grands travaux recommencèrent sous Zorobabel et sous Hérode, mais l'Écriture ne fournit pas d'indications sur l'enrôlement des ouvriers à ces deux époques.

3° *Le salaire des artisans*. — A l'origine, le salaire se payait en nature. Gen., XXX, 32. La loi mosaïque exigeait que le salaire fût justement payé à celui qui avait travaillé. Aussi quand, au début de l'année sabbatique, on rendait la liberté à l'Hébreu qui s'était engagé comme esclave, on était obligé de lui compter un salaire pour tout le travail qu'il avait fourni. Lev., XXV, 40; Deut., XV, 13, 18. Même l'étranger réduit en esclavage devait être rémunéré, et pouvait se racheter avec le prix de son travail. Lev., XXV, 50. Ceux qui se louaient à l'année étaient sans doute nourris chez le maître qui les employait, et payés à la fin de leur service. Cf. Is., XVI, 14; XXI, 16. Les artisans libres recevaient leur salaire à des époques très rapprochées. Quand l'ouvrier était pauvre, la loi ordonnait même de le payer le soir de la journée, avant le coucher du soleil. Lev., XIX, 13; Deut., XXIV, 14, 15; Tob., IV, 15; Matth., XX, 2, 8. Il était expressément défendu de frauder l'ouvrier. Lev., XIX, 13; Eccli., VII, 22. L'injustice à son égard pouvait être assimilée à l'homicide, Eccli., XXXIV, 27, puisque la vie de l'artisan dépendait de son salaire. Prov., XVI, 26. Aussi Dieu devait-il prendre en main la cause de l'artisan lésé dans ses droits. Job, XXXI, 39; Mal., III, 5; Matth., X, 10; Luc., X, 7; I Tim., V, 18; Jacob., V, 4. La Bible ne fournit aucun renseignement sur la quotité du salaire. Nous voyons seulement, dans le Nouveau Testament, qu'un vigneron recevait un denier pour une journée de travail. Matth., XX, 2. A l'époque impériale, le denier valait 1 fr. 07. Si l'on tient compte de la facilité de la vie en Palestine au Ier siècle, un denier équivalait largement au salaire que reçoit un ouvrier ordinaire de nos jours, surtout à la campagne. Voir SALAIRE.

4° *Remarques morales sur les artisans*. — Chaque ouvrier doit s'appliquer à son métier. Eccli., XXXVII, 13, 14. S'il travaille et est économe, il sera heureux, Eccli., XL, 18; il ne s'enrichira pas, s'il est ivrogne. Eccli., XIX, 1. Malheureusement les mauvais ouvriers n'ont jamais manqué. Phil., III, 2. Voici en quels termes Jésus, fils de Sirach, détermine le rôle social et la dignité morale de l'artisan. Après avoir montré comment le laboureur, le charpentier, le constructeur, le graveur, le forgeron, le potier, en un mot tous les artisans, sont trop occupés de leurs travaux pour avoir le loisir d'acquérir la science du lettré, il ajoute: « Tous ceux-là attendent leur vie du travail de leurs mains, et chacun d'eux a l'habileté propre à son métier. Sans eux tous, on ne bâtirait aucune ville, on n'y habiterait pas, on n'y voyagerait pas. Toutefois ils ne se font pas remarquer dans l'assemblée, ils ne prennent point place sur le siège du juge, ils ne comprennent pas la loi qui préside au jugement, ils n'enseignent pas la doctrine ni la justice, et on ne les trouve pas là où sont les paraboles (c'est-à-dire là où se débitent les propos subtils et savants). Mais ils sont les soutiens des choses du temps, et leur prière se rapporte aux travaux de leur métier. C'est à quoi ils appliquent leur âme, en s'efforçant de vivre selon la loi du Très-Haut. » Eccli., XXXVIII, 35-39. D'après cette théorie sociale, qui est l'expression même de la pensée de l'Esprit-Saint, le rôle de l'artisan se réduit donc à deux choses: s'appliquer aux devoirs de son état, aussi indispensable à la société que la sagesse des esprits supérieurs, et vivre conformément à la loi divine. Ainsi se prépare pour l'artisan la possession de cette vie meilleure, où il n'y a d'autre distinction que celle des mérites acquis ici-bas.

H. LESÊTRE.

1. **ARTOPÆUS** Johannes Christopher, nom grécisé de Becker (ἀρτοποιός, « boulanger »), historien protestant, né à Strasbourg, en 1626, mort dans cette ville le 21 juin 1702. Il se voua à l'enseignement avec succès, *lumen academiæ patriæ*, dit Fabricius, et fut chanoine du chapitre de Saint-Thomas. Il prit part à la publication du *Compendium historiæ ecclesiasticæ, in usum gymnasii gothani*, in-8°, 1666. — Parmi ses thèses et dissertations, dont Audifreddi donne la liste dans sa *Bibliotheca Cassinatensis*, on remarque le *Meletema historicum, quod narratio de Judith et Holoferne non historia sit, sed epopæia*, in-4°, Strasbourg, 1694, qui fut réfuté par Bernard de Monfaucon dans *La vérité de l'histoire de Judith*, in-12, Paris, 1696. Voir Io. Alb. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. de 1752, l. III, c. XXIX, p. 742.

J. OLIVIÉRI.

2. **ARTOPÆUS** Petrus, en allemand Becker, commentateur luthérien, né en 1491, à Coslin, en Poméranie, mort en 1563. Il étudia les langues et la théologie à l'université de Wittemberg, et devint ministre protestant de la

principale église de Stettin. C'était un ami d'Osiander. Parmi ses ouvrages on remarque une *Biblia Veteris et Novi Testamenti, et historiæ artificiosis picturis effigiata, cum explicatione latine et germanice*, in-8°, Francfort, 1557; *Evangelicæ conciones Dominicarum totius anni*, in-8°, Francfort, 1537, ouvrage mis à l'*Index* par Pie IV. Voir Pantaleon, *Prosopographia heroum et illustrium virorum totius Germaniæ*, Bâle, 1565; Gesner, *Bibliotheca Gesneri in epitomen redacta*, Zurich, 1863, qui mentionne du même auteur quelques autres ouvrages d'érudition biblique. J. OLIVIÉRI.

ARUBOTH (hébreu : *'Ărubbôt;* Septante : 'Αραβώθ), la troisième des circonscriptions territoriales qui, sous Salomon, devaient tour à tour, pendant l'année, subvenir à l'entretien de la table royale. III Reg., IV, 10. L'officier qui était chargé d'y lever les impôts s'appelait Benhésed, ayant dans son ressort « Socho et toute la terre d'Épher ». De la mention de Socho nous pouvons conclure que ce district appartenait à la tribu de Juda. Mais il existait deux villes de ce nom : l'une dans la plaine, citée entre Adullam et Azéca, Jos., XV, 35, et généralement identifiée avec *Khirbet Schoueikéh,* localité située au nord-est de Beit-Djibrin; l'autre dans la montagne, Jos., XV, 48, et dont l'emplacement est également connu sous l'appellation de *Schoueikéh,* au sud-ouest d'Hébron. De laquelle des deux s'agit-il ici? On ne sait au juste. Nous serions plus tenté d'y voir la première. En effet, « la terre d'Épher » ne se rapporte évidemment pas à la Geth-Hépher de Zabulon, Jos., XIX, 13, mais bien plutôt à la ville chananéenne (hébreu : *Ḥêfér;* Vulgate : *Opher*) citée, Jos., XII, 17, entre Taphua et Aphec. Or ces deux dernières appartenaient à la région nord-ouest de la tribu de Juda. Voir APHEC 1. Aruboth aurait ainsi fait partie de la grande et fertile plaine de la Séphéla, dont les richesses devaient être mises à contribution par Salomon. A. LEGENDRE.

ARUCH (hébreu : *'Arûk,* « arrangé » par ordre alphabétique), titre d'un célèbre dictionnaire talmudique composé au XII[e] siècle par rabbi Nathan ben Jéchiel, surnommé pour cette raison par les auteurs juifs *Ba'al 'Arûk,* « l'auteur d'Aruch. » Voir NATHAN BEN JÉCHIEL.

ARUM (hébreu : *Hârum,* « haut; » Septante : 'Ιαρίν), père d'Aharéhel et fils de Cos, descendant de Juda. I Par., IV, 8.

ARUMAH (*'Ărûmâh*), forme hébraïque du nom d'une localité de la tribu d'Éphraïm appelée dans la Vulgate Ruma. Jud , IX, 41. Voir RUMA 2.



282. — Aruspice examinant les entrailles d'une victime. Bas-relief romain du Musée du Louvre

ARUSPICES. Chez les Romains, on appelait aruspices les prêtres chargés d'examiner à l'autel les entrailles des victimes, pour en tirer des présages et prédire les événements futurs (fig. 282). Ce nom étant familier aux Latins, saint Jérôme s'en est servi pour traduire dans Daniel le mot chaldaïque *gâzerin,* qui désigne une classe de devins babyloniens, Dan., II, 27; IV, 4; V, 7, 11. Comme *gâzerin* vient de la racine *gezar,* « couper, mettre en morceaux, » cette expression a dû rappeler naturellement au traducteur de la Vulgate les aruspices qui examinaient les victimes immolées. Voir GAZERIN. Saint Jérôme a employé encore le mot d'« aruspices », IV Reg., XXI, 6, pour rendre l'hébreu *ide'ônîm,* dont la signification est « ceux qui savent [l'avenir] », devins en général; et IV Reg., XXIII, 5, pour rendre l'hébreu *kemârim,* dont la signification est « prêtres [des faux dieux] ». L'expression d'« aruspices » ne doit donc pas être prise dans sa signification propre et rigoureuse dans la traduction de la Vulgate.

ARVAD, forme hébraïque du nom de l'île phénicienne connue sous le nom d'Arad. Voir ARAD 2.

ARVADIEN (hébreu : *hâ-'Arvâdi,* avec l'article),

forme hébraïque du nom ethnique : Aradien, dans Gen., x, 18; I Par., I, 16. Voir Aradien.

ARVADITE. Voir Aradien.

ARVIVO Isaac ben Moseh, rabbin de Salonique au XVIe siècle, a laissé un commentaire philosophique sur le Pentateuque, *Tanḥumôt 'Êl,* « Consolations de Dieu, » Job, xv, 11, in-f°, Salonique, 1583, et un autre sur l'Ecclésiaste, in-4°, Salonique, 1597. E. Levesque.

1. AS (appelé aussi *assis, assarius ;* en grec, ἀσσάριον), nom de l'unité monétaire de bronze chez les Romains. Le Nouveau Testament parle deux fois de l'ἀσσάριον, Matth., x, 29; Luc., XII, 6. Dans le premier passage, la Vulgate rend ἀσσάριον par *as;* elle traduit les deux *assarii* de saint Luc par *dipondium,* nom de l'as double en



283. — As de Cnéus Pompée.

Tête laurée de Janus. — ℟. CN. MAG IMP (*Cneus Magnus imperator,* fils du grand Pompée). Proue de navire. Devant I, marque de l'as.

Italie. Le poids, la valeur et la forme de l'as ont beaucoup varié, suivant les époques, chez les Latins. L'as primitif devait peser régulièrement une livre romaine (environ 327 grammes). Au commencement de l'empire, du temps de Notre-Seigneur, l'as pesait un tiers d'once, c'est-à-dire 9 grammes, et valait par conséquent de 6 à 7 centimes. Il portait de face une figure de Janus, et au revers une proue de navire (fig. 283). Notre-Seigneur dit en saint Matthieu, x, 29, que de son temps, en Palestine, deux passereaux se vendaient un as; et en saint Luc, XII, 6, que pour deux as on pouvait avoir cinq passereaux.

2. AS... Voir à Az... les noms propres commençant par *As* qui ne se trouvent pas ici à leurs places respectives, les noms en *As* étant écrits par *Az* dans diverses éditions de la Vulgate.

ASA, hébreu : *'Âsâ',* « médecin. » Nom d'un roi de Juda et d'un lévite.

1. ASA (Septante : 'Ασά), troisième roi de Juda depuis la séparation des dix tribus, fils et successeur d'Abia, monta sur le trône la vingtième année du règne de Jéroboam, roi d'Israël, III Reg., xv, 9-10; II Par., XIV, 1; cf. Matth., I, 7-8, et régna pendant quarante et un ans (955-914), pendant lesquels il vit se succéder sur le trône d'Israël Jéroboam Ier, Nadab, Baasa, Éla, Zambri, Amri et Achab. Pieux autant que son père avait été irréligieux, il avait été donné par Dieu au peuple de Juda, malgré les impiétés des règnes précédents, III Reg., XIV, 22-24; xv, 3; II Par., XII, 14, « à cause de David, » pour resplendir « comme un flambeau », III Reg., xv, 4, c'est-à-dire pour relever la gloire de Jérusalem et du royaume. Les trois années du règne d'Abia avaient été agitées par une guerre presque sans trêve contre Israël, II Par., XIII, 2; Asa, par sa prudence, sut maintenir pendant dix ans une paix dont il profita pour fortifier le pays, en reconstruisant les places fortes que Sésac avait ruinées, II Par., XII, 4, et se constituer une armée considérable, composée de 580 000 guerriers, dont 300 000, pris en Juda, portaient le grand bouclier (*ṣinnâh*) et la lance, et 280 000, pris en Benjamin, étaient armés du petit bouclier (*mâgên*). III Reg., xv, 23; II Par., XIV, 1-8. Cette paix fut interrompue par l'invasion du roi d'Égypte et d'Éthiopie Zara, conduisant une formidable armée d'Éthiopiens (un million d'hommes et trois cents chars de guerre, d'après le texte actuel). II Par., XIV, 9-10; XVI, 8. Asa, mettant toute sa confiance en Jéhovah, s'avança résolument à sa rencontre, et, après l'avoir défait dans la vallée de Séphata, près de la place forte de Marésa, dans la plaine de Juda, Jos., xv, 44, il le poursuivit jusqu'à Gérare, et avec tant de succès, que l'armée de Zara fut anéantie, laissant aux mains du vainqueur un immense butin. II Par., XIV, 13.

Asa, soit avant, soit après cette expédition, s'occupa avec zèle de la réforme religieuse et de la restauration du culte divin. L'idolâtrie, introduite en Juda par ses ancêtres, avait trouvé une ardente propagatrice dans la reine mère Maacha, fille ou bien petite-fille, II Reg., XIV, 27, d'Absalom, probablement grand'mère d'Asa et non sa mère. III Reg., xv, 2. Cette femme, qui avait conservé à la cour d'Asa le rang et les attributions dont elle jouissait sous le règne précédent, usait de toute son influence pour propager le culte d'Astarté. II Par., xv, 16. En l'honneur de cette déesse, elle avait institué toutes sortes d'usages et de symboles détestables, dont la nature n'est pas bien précisée (hébreu : elle avait fait un *miflèṣèt,* — c'est-à-dire un symbole idolâtrique, et, selon quelques-uns, un symbole honteux, — pour l'*'ăšêrâh* ou statue de bois d'Astarté); toutes choses qu'Asa fit disparaître, aussi bien que les autres statues et autels de divinités étrangères, les stèles (*maṣṣêbôt*) et colonnes (*ḥammânîm*) en l'honneur de Baal, le dieu-soleil, III Reg., XIV, 23; II Par., XIV, 4; cf. Exod., XXXIV, 13; Lev., XXVI, 30, et la plupart des bois sacrés et hauts lieux, excepté quelques-uns, appelés *bâmôt,* qui étaient consacrés à Jéhovah. III Reg., xv, 14; II Par., xv, 17. Car cet usage, non autorisé par la loi, s'était introduit de multiplier les autels en l'honneur de Dieu, comme on l'avait fait avant la construction du temple, III Reg., III, 2; XXII, 44, et d'y offrir des sacrifices ou d'y brûler de l'encens. Asa, soit par faiblesse, soit pour éviter un plus grand mal, les laissa donc subsister; et s'il se montra impitoyable à l'égard de la statue d'Astarté, qu'il mit en pièces et dont il brûla les fragments dans le torrent du Cédron, III Reg., xv, 13; II Par., xv, 16; s'il fut sévère à l'égard de Maacha, qu'il destitua de sa dignité, III Reg., xv, 13, il semble avoir été indulgent pour quelques hauts lieux même idolâtriques, puisque Josias, plus énergique que lui, est loué pour en avoir détruit plusieurs, que Salomon avait consacrés à Astaroth, à Chamos et à Melchom, sur le mont des Oliviers. IV Reg., XXIII, 13.

Dans ses réformes, Asa était guidé par un profond sentiment de sa royauté théocratique et des droits souverains de Jéhovah. Et non content d'avoir écarté ces profanations sacrilèges, il restaura avec un « cœur parfait », III Reg., xv, 14, le culte divin, d'abord en enrichissant le trésor du temple, vide depuis l'invasion de Sésac, III Reg., XIV, 26, de tout le butin fait par son père sur Jéroboam, II Par., XIII, 16-19; xv, 18, et de celui qu'il avait fait lui-même sur les Éthiopiens. III Reg., xv, 15; cf. II Par., XIV, 13-15. Puis il voulut que Jérusalem redevînt le centre religieux de Juda, et pour favoriser ce mouvement il rétablit ou restaura, devant le portique du temple, l'autel des holocaustes, détérioré et peut-être profané par le culte des idoles. II Par., xv, 8. Les Juifs répondirent à cet appel, et même beaucoup d'Israélites, malheureux dans leur pays et frappés de voir combien le Seigneur était avec Asa, II Par., xv, 9, vinrent s'établir en Juda.

Tout était préparé pour une rénovation solennelle et populaire de l'antique alliance du peuple avec Jéhovah. Jos., XXIV, 14-25. Dieu la provoqua lui-même en envoyant à Asa un prophète, uniquement connu par ce passage, II Par.,

xv, 1-8, Azarias, fils d'Oded, qui, abordant le roi, lui rappela que l'alliance théocratique était un élément constitutif du royaume : « Jéhovah a été avec vous parce que vous avez été avec lui, » II Par., xv, 2, et dans un tableau prophétique lui découvrit les malheurs réservés à son peuple le jour où il romprait ce pacte. Asa écouta avec respect, et, encouragé par ce message, il s'appliqua plus que jamais à la destruction de l'idolâtrie. Bientôt il convoqua le peuple à la rénovation de l'alliance théocratique. C'était le troisième mois de la quinzième année du règne d'Asa. II Par., xv, 10. Après un sacrifice solennel de sept cents bœufs et sept mille moutons, réservés sans doute de l'immense bétail pris sur Zara, II Par., xiv, 15, le peuple, à la suite d'Asa, prit l'engagement « de chercher le Seigneur Dieu de ses pères de tout son cœur et de toute son âme », II Par., xv, 12-15, tandis que la fanfare des cors et des trompettes portait au loin l'écho de cette grande manifestation.

Peu de temps après, peut-être l'année suivante, le royaume d'Israël, qui jusque-là avait vécu en paix avec Juda, entra en hostilités. Il y a manifestement une altération de chiffres dans le passage du second livre des Paralipomènes qui fixe cette guerre à la trente-sixième année du règne d'Asa, II Par., xv, 19; xvi, 1, puisque d'après III Reg., xvi, 8, Baasa, le roi d'Israël qui fit cette guerre, mourut la vingt-sixième année du règne d'Asa. C'est donc « la quinzième » et « la seizième année » qu'il faut lire, au lieu de « la trente-cinquième » et de « la trente-sixième ». Cette guerre fut poussée avec vigueur par Baasa, qui, franchissant la frontière, s'avança jusqu'à deux lieues de Jérusalem, s'empara de Rama, clef du passage de Juda en Israël, la fortifia et coupa ainsi toute communication par le nord avec la capitale de Juda. III Reg., xv, 27; II Par., xvi, 1. Asa n'osa pas, en face de l'armée d'Israël, compter sur Dieu, comme il l'avait fait en face de l'innombrable multitude des Éthiopiens : ses vues étaient devenues plus humaines, sa foi moins ferme. Il préféra au secours de Jéhovah celui des Syriens, dont le royaume, depuis Razon, III Reg., xi, 23-24, avait prospéré, tant au point de vue militaire que commercial. Bénadad, lié jusque-là à Israël par un traité, se rendit facilement à la demande d'Asa et à ses présents, pour lesquels on avait épuisé le trésor du temple et celui du roi. III Reg., xv, 18. Il voyait là d'ailleurs une occasion très favorable de tirer parti de son travail d'organisation militaire et d'étendre sa domination. C'est pourquoi, sans tarder, il entra en campagne en faveur d'Asa, et, se jetant sur Israël, il força Baasa à lâcher Rama, qu'Asa occupa aussitôt. Il fit plus que l'occuper : à l'aide d'une réquisition universelle de tous les hommes valides de Juda, il la démantela, et avec les matériaux de construction fortifia Gabaa de Benjamin et Maspha, deux places qui dès lors devenaient pour Jérusalem un rempart assuré contre l'éventualité d'une nouvelle invasion du côté du nord. III Reg., xv, 18-22; II Par., xvi, 2-6. Jérémie nous apprend qu'Asa avait fait construire à Maspha une grande piscine, afin de l'approvisionner d'eau. Jer., xli, 9.

Le recours d'Asa aux Syriens n'était pas seulement un acte de défiance à l'égard de Dieu, mais encore une violation sacrilège de la constitution théocratique de Juda, que Dieu reprocha sévèrement au roi, par la bouche du prophète Hanani, II Par., xvi, 7-9, lui annonçant en même temps des guerres sanglantes, en punition de son infidélité. Malheureusement le cœur d'Asa s'endurcit, et, rebelle à l'avertissement de Dieu, il entra en fureur, fit saisir le prophète, qu'il condamna au cruel supplice des entraves, II Par., xvi, 10; cf. Jer., xx, 2; xxix, 26, tandis qu'il faisait mourir à cette occasion plusieurs de ses sujets. Cet acte de brutale tyrannie fut une tache sur le règne d'Asa, jusque-là si glorieux. C'en fut d'ailleurs le dernier trait. Les guerres prédites par le prophète, II Par., xvi, 9, n'eurent pas lieu pendant les dernières années d'Asa, bien que la paix ne semble pas avoir été désormais solide du côté d'Israël. III Reg., xv, 16. La trente-neuvième année de son règne, il fut pris de douleurs de pieds très violentes, probablement de la goutte, III Reg., xv, 23; II Par., xvi, 12, et il mit trop sa confiance dans l'art des médecins, pas assez dans le secours de Dieu. Les paroles du texte sacré, II Par., xvi, 12, donnent à entendre que l'affaiblissement du sentiment religieux déjà signalé persistait dans le cœur du roi, bien qu'il demeurât fidèle au culte divin et fût toujours très éloigné de l'idolâtrie. Asa mourut après deux ans de cette maladie, et fut enseveli avec magnificence, II Par., xvi, 14, dans le tombeau que, selon la coutume, il s'était fait préparer dans Jérusalem, auprès de ses pères. III Reg., xv, 24; II Par., xvi, 14. Son fils Josaphat lui succéda. P. Renard.

2. **ASA** (Septante : Ὀσσά; *Codex Alexandrinus :* Ἀσά), père ou ancêtre de Barachie, lévite qui, après la captivité, habitait un des hameaux dépendant de Nétophah, aux environs de Bethléhem. I Par., ix, 16.

ASAA. Officier du roi Josias, II Par., xxxiv, 20, nommé ailleurs Asaia. Voir Asaia 1.

ASAËL, hébreu : *'Ăśah'êl,* « Dieu a fait, créé; » Septante : Ἀσαήλ. Nom de cinq Israélites.

1. **ASAËL,** le plus jeune des trois fils de Sarvia, sœur de David. Le seul fait que la Bible raconte de lui est un trait de bravoure qui lui coûta la vie. Avant d'en faire le récit, l'historien sacré a soin de dire qu'Asaël « était extrêmement agile à la course, pareil aux gazelles qui vivent dans les bois ». II Reg., ii, 18. L'agilité à la course était, en effet, une des qualités physiques les plus prisées des anciens, à cause surtout des services qu'elle rendait à la guerre : le principal héros de l'*Iliade* est Achille « aux pieds légers »; le dictateur Papirius fut honoré du surnom de *Cursor,* parce que, au rapport de Tite Live, *Hist. rom.,* ix, 16, « aucun homme de son temps ne pouvait le vaincre à la course. » Cette agilité d'Asaël lui fut funeste le jour où, commandée par ses deux frères aînés, Joab et Abisaï, l'armée de David battit à Gabaon les troupes d'Abner, général d'Isboseth. Au moment de la déroute, il s'attacha aux pas d'Abner, et le serra de si près que celui-ci, malgré son désir de ne pas encourir la haine de Joab en tuant son frère, dut prendre l'offensive et frapper Asaël. Le jeune guerrier tomba mort sur le coup. II Reg., ii, 19-23. Voir Abner.

C'est avec une visible sympathie que l'auteur du second livre des Rois parle de la bravoure d'Asaël, qu'il rapporte d'abord le trait de courage qu'elle lui fit accomplir, puis sa mort, la compassion de ses compagnons, s'arrêtant devant son cadavre à mesure qu'ils passaient, et enfin la sépulture qu'ils lui donnèrent dans le tombeau de son père, à Bethléhem; il a même soin de le compter à part en faisant le recensement des soldats de David tués à Gabaon. II Reg., ii, 30. On sent qu'il était aimé et admiré, ce guerrier qui, malgré sa jeunesse, avait déjà pris place parmi les officiers désignés dans l'Écriture sous le nom de *šālišim,* (la Vulgate traduit ce mot par « trente », II Reg., xxiii, 24), et se faisait distinguer même entre les vaillants de l'armée de David. I Par., xi, 26. Le soin de venger Asaël servit de prétexte à Joab pour se débarrasser d'Abner, qui portait ombrage à son ambition; il le tua par trahison à Hébron, avec la complicité d'Abisaï, « pour venger le sang de son frère Asaël. » II Reg., iii, 27, 30. E. Palis.

2. **ASAËL,** un des lévites que le roi de Juda, Josaphat, associa aux prêtres qui devaient parcourir le pays pour instruire le peuple de la loi du Seigneur. II Par., xvii, 8.

3. **ASAËL,** un des lévites préposés à la garde des dîmes et des offrandes faites au temple, sous les ordres de Chonénias et de Séméï, au temps d'Ézéchias. II Par., xxxi, 13.

4. **ASAËL** (Vulgate : *Azahel*), père de Jonathan, un de ceux qui avec Esdras recherchèrent les Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères pendant la captivité. I Esdr., x, 15. Voir AZAHEL.

5. **ASAËL** (Septante : Ἀσιήλ; omis dans la Vulgate), de la tribu de Nephthali et ancêtre de Tobie. Tob., I, 1.

ASAIA, hébreu : *'Ăśâyâh*, « Jéhovah a fait, créé; » Septante : Ἀσαια. Nom de quatre Israélites.

1. **ASAIA**, officier du roi Josias, un de ceux qui furent envoyés vers la prophétesse Holda, pour la consulter sur le livre de la Loi trouvé dans le temple. IV Reg., XXII, 12, 14. La Vulgate, II Par., XXXIV, 20, le nomme ASAA.

2. **ASAIA**, chef d'une des familles de la tribu de Siméon, qui sous le règne d'Ézéchias chassèrent de Gador les pasteurs chananéens. I Par., IV, 36.

3. **ASAIA**, lévite, sous le règne de David, chef de la famille de Mérari. Il prit part à la translation de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., VI, 30; XV, 6, 11.

4. **ASAIA**, de la postérité de Juda et de la branche de Séla. Il fut des premiers à habiter Jérusalem avec sa famille au retour de la captivité. I Par., IX, 5.

ASALELPHUNI (hébreu : *Haṣṣelélpôni*, « l'ombre qui me regarde, fixe [?]; » Septante : Ἐσηλεββών), sœur des fils d'Étham, de la postérité de Juda. I Par., IV, 3.

ASAN (hébreu : *'Âšân;* Septante : Ἀσάν, Jos., XIX, 7; I Par., VI, 59 (hébr. : 44); Αἰσάρ, I Par., IV, 32), ville de la tribu de Juda, mentionnée après Labana et Éther, Jos., 15, 42; assignée plus tard à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 7; I Par., IV, 32. Elle est donnée comme ville sacerdotale, I Par., VI, 59; mais il est bon de remarquer que, dans ce passage, elle occupe la même place que 'Aïn dans la liste de Josué, XXI, 16. On la reconnaît généralement aussi dans une des villes auxquelles David, revenu à Siceleg après sa victoire sur les Amalécites, envoya des présents. I Reg., XXX, 30. Citée entre Arama et Athach, elle est appelée *Kôr-'Âšân* (« fournaise fumante, » d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 672); mais la Vulgate, avec les anciennes versions et plusieurs manuscrits hébreux, a lu *Bôr 'Âšân*, « la citerne d'Asan. »

Son emplacement n'est pas facile à déterminer. D'après Jos., XV, 42, elle se trouvait dans la troisième région de la plaine ou de la Séphéla. Or, parmi les villes du même groupe, plusieurs sont bien connues, comme Nésib (*Beit-Nasib*), Ceila (*Khirbet Kila*), Achzib (*Aïn el-Kezbéh*), Marésa (*Khirbet Mérach*), qui toutes semblent tourner autour de *Beit-Djibrin* (Éleuthéropolis). D'un autre côté, Asan est citée, Jos., XIX, 7, et I Par., IV, 32, après Aïn et Remmon, dont la dernière est bien identifiée avec *Khirbet Oumm er-Roumâmin*, à trois heures au nord de Bersabée. Voir AÏN 2. Cette proximité la rapproche du sud, et par là même des localités mentionnées I Reg., XXX, 27-31, Jéther (*Khirbet 'Attir*), Aroër (*'Ar'ârah*), Esthamo (*Es-Semou'a*). Aussi Conder propose de la placer à *'Aséiléh*, site peu distant d'*Oumm er-Roumâmin*, à l'est. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1876, p. 150. Mais, outre le nom, dont le rapport avec *'Asân* est assez éloigné, la position elle-même offre une certaine difficulté. Aséiléh, en effet, se trouve tout près d'Anab (*Khirbet Anab el-Kebir* ou *Anab es-Serhir*) qui faisait partie du premier groupe de « la montagne ». Jos., XV, 50. Asan, comptée parmi les villes de « la plaine », devrait donc être cherchée plus à l'ouest, et peut-être un peu plus au nord, entre Rimmon et Beit-Djibrin. Eusèbe et saint Jérôme, parlant d' « Asan, dans la tribu de Juda », qu'ils distinguent d' « Asan, dans la tribu de Siméon », mentionnent un village appelé encore de leur temps *Bethasan*, situé à quinze milles à l'ouest de Jérusalem. Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 221, 222; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum hebr.*, t. XXIII, col. 871, 872. Il est probable que ce village marquait plutôt l'emplacement d'Aséna. Voir ASÉNA 2.

A. LEGENDRE.

ASANA (hébreu : *Has-senû'âh*, « le hérissé [?], » nom avec l'article; Septante : Ἀσινοῦ), de la tribu de Benjamin, ancêtre de Salo, un des premiers habitants de Jérusalem après le retour de la captivité. I Par., IX, 7.

ASAPH, hébreu : *Âsâf*, « collecteur; » Septante : Ἀσάφ. Nom de quatre personnages.

1. **ASAPH**, un des lévites établi par David chef des chantres et des musiciens sacrés, à l'époque où l'arche d'alliance fut définitivement fixée à Sion. I Par., VI, 31, 39; XVI, 4, 5, 7 et 37; XXV, 1 et 6; II Esdr., XII, 45. Fils de Barachie, Asaph descendait de Lévi par Gersom. I Par., VI, 39-43; XV, 17. D'abord préfet du second chœur, il se tenait à la droite d'Héman, président primitif de tout le collège des musiciens. I Par., VI, 39. Bientôt après, Asaph est distingué par le titre de « chef », I Par., XVI, 5 et 7, et mentionné avant Héman et Éthan. I Par., XVI, 37, 41; XXV, 1-4, 6; II Par., V, 12; XXIX, 13 et 14; XXXV, 15. Patrizi, *Cent psaumes*, trad. franç., p. 24, en conclut que David substitua Asaph à Héman, et il conjecture que ce changement eut pour cause la supériorité d'Asaph dans la poésie. Il se tenait tout proche du roi et avait ses quatre fils sous ses ordres. I Par., XXV, 2. Dès l'institution des chœurs, il sonnait des cymbales, I Par., XVI, 5, et sa famille reprit cet office après le retour de la captivité, I Esdr., III, 10. A la dédicace du temple de Salomon, Asaph était placé à l'orient de l'autel. II Par., V, 12. Il n'était pas simple exécutant des psaumes composés par David, I Par., XVI, 7, etc.; il était lui-même psalmiste et poète; aussi est-il appelé « voyant », inspiré, II Par., XXIX, 30, « prophète, » I Par., XXV, 2; II Par., XXXV, 15, et mentionné avec David comme auteur de cantiques. II Esdr., XII, 45. Les légendes arabes rapportées par Schegg, *Die Psalmen*, Munich, 1857, t. I, p. 24, en font le grand vizir de Salomon, le premier sage et le plus grand musicien de l'époque, gouvernant les peuples avec autant d'habileté qu'il dirigeait les chœurs sacrés, l'idéal de tous les vizirs. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, Paris, 1697, au mot *Assaf*, p. 132.

Les titres du psautier hébraïque lui attribuent la composition de douze psaumes, le XLIXe et les LXXIIe-LXXXIIe; la version syriaque y ajoute le C^e. Ce sont des *maskil* ou poèmes didactiques, supérieurs à ceux de David du même genre; ils en diffèrent pour les pensées et les expressions, la régularité du plan et la beauté de l'exécution. Asaph a moins de naturel et de charme que David, mais plus d'énergie et de doctrine; son langage est grave, sévère, quelquefois hardi et obscur. Voir Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, 1845, IIe partie, chap. X, p. 502; Schegg, *Die Psalmen*, t. I, p. 25. Toutefois, si l'on en juge d'après le contenu, la plupart des psaumes attribués à Asaph appartiennent à une époque postérieure à David et à Salomon. Le LXXXIe et le LXXXIIe semblent avoir été composés sous le règne de Josaphat, le LXXIXe du temps d'Achaz, les LXXIVe, LXXVe et LXXXe du temps d'Ézéchias; le LXXIIIe et le LXXVIIIe se rapporteraient à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. On ne peut guère attribuer avec certitude au premier Asaph que les psaumes XLIX et LXXVII. Les autres, inscrits à son nom, sont vraisemblablement l'œuvre de quelques-uns de ses descendants, héritiers de sa charge et de son inspiration. Ses fils, en effet, se distinguèrent sous Josaphat, II Par., XX, 14, sous Ézéchias, II Par., XXIX, 13, et sous Josias, II Par., XXXV, 15. Au retour de la captivité, ils reprirent

au nombre de cent vingt-huit (ou de cent quarante-huit, II Esdr., VII, 45), dans le nouveau temple, les anciennes fonctions de leur famille. I Esdr., II, 41; III, 10; II Esdr., XI, 17 et 22. Voir F. Dubois, *Essai sur les auteurs des Psaumes*, Strasbourg, 1834, p. 25-29; H. Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p. LVI-LVII et 340-341.

E. MANGENOT.

2. **ASAPH**, père ou ancêtre de Johahé, qui fut l'annaliste officiel du royaume de Juda sous le règne d'Ézéchias. IV Reg., XVIII, 18, 37; Is., XXXVI, 3, 22.

3. **ASAPH**, lévite, ancêtre de Mathania, qui fut un des premiers à se fixer à Jérusalem après la captivité, I Par., IX, 15, et devint chef des chanteurs sous Néhémie. II Esdr., XI, 17. Asaph fut père de Zechri (hébreu : *Zikrî*), I Par., IX, 15, appelé par erreur de copiste « Zébédée » (hébreu : *Zabdî*) dans II Esdr., XI, 17.

4. **ASAPH**, grand maître des forêts royales d'Artaxerxès. Néhémie obtint du roi une lettre pour se faire donner par cet officier le bois nécessaire aux constructions du temple et de la ville. II Esdr., II, 8.

ASARAMEL (Σαραμέλ; dans plusieurs manuscrits : Ἀσαραμέλ), place où se tint l'assemblée dans laquelle les Juifs conférèrent pour toujours à Simon Machabée et à sa postérité le titre et les fonctions de grand prêtre et de prince de la nation. I Mach., XIV, 27. Précédé de la préposition ἐν, *in*, ce nom semble bien être un nom propre de lieu; cependant, comme il n'est mentionné qu'en ce seul endroit de l'Écriture, il a reçu diverses interprétations, dont il suffit d'indiquer les principales.

1° Quelques auteurs croient y voir une corruption du mot *Jérusalem*. « En effet, la deuxième et la troisième lettre nous donnent la syllabe SA; les trois dernières lettres, lues de droite à gauche, nous donnent LEM; et il nous reste A — RA, qui se rapproche assez de JERV. » F. de Saulcy, *Histoire des Machabées*, Paris, 1880, p. 276, note. Castalion traduit de même par « Jérusalem ». Mais n'est-il pas inconcevable qu'un nom si connu ait été pareillement estropié?

2° Un plus grand nombre d'interprètes y reconnaissent un *nom de lieu*, tout en le rapprochant de l'hébreu de trois manières différentes : — *a*) חצר מלא, *ḥăṣar Millô'*, « la cour ou le parvis de Mello, » dont il est parlé II Reg., V, 9; III Reg., IX, 15, 24. Telle est l'opinion de Grotius, *Opera theologica*, Londres, 1679, t. I, p. 758, et de Calmet, *Les livres des Machabées*, Paris, 1722, p. 225. — *b*) חצר עם אל, *ḥăṣar 'am 'Êl*, « la cour du peuple de Dieu, » c'est-à-dire le grand parvis du temple. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 3e édit., t. IV, p. 438. — *c*) השער עם אל, *haššaʿar 'am 'Êl*, « la porte du peuple de Dieu. » Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1848, t. II, p. 382.

3° D'autres commentateurs font dériver ce mot de שר (ou השר) עם אל, *śar* (ou *haśśar* avec l'article) *'am 'Êl*, « prince du peuple de Dieu, » et appliquent ce *titre* à Simon, reconnu en même temps grand prêtre et souverain temporel. Cette explication, proposée pour la première fois par Wernsdorf, *Commentatio historico-critica de fide historica librorum Machabæorum*, Breslau, 1747, p. 176, a été adoptée par Trendelenburg, Gaab, Scholz, G. L. W. Grimm, *Das erste Buch der Makkabäer*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 214; J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, in-8°, Paris, 1867, p. 451; cf. Frd. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer*, Leipzig, 1875, p. 230. Il est naturel, d'après cette opinion, de trouver dès le début du décret officiel les deux titres du héros machabéen, mentionnés plus loin, ℣. 42, 47. La version syriaque porte du reste *Rabba d'Israel*, « prince ou chef d'Israël, » et la préposition ἐν n'a été ajoutée que par un copiste embarrassé. A ce sentiment, Keil, *loc. cit.*, oppose une double objection. Pourquoi d'abord ce second titre de Simon serait-il donné en hébreu et non pas en grec comme ἀρχιερέως, lorsqu'on le rencontre traduit dans les autres passages, XIII, 42; XIV, 35, 41; XV, 2? Ensuite, si l'on considère la préposition ἐν comme une addition maladroite, il ne faut cependant pas oublier qu'elle se trouve dans tous les manuscrits grecs et latins. Comme on le voit, l'explication de ce mot est encore à l'état de problème.

A. LEGENDRE.

ASARÉLA (hébreu : *'Ăśar'êlâh*, « droit devant Dieu; » Septante : Ἐραηλ), quatrième fils d'Asaph 1, chef de la septième classe des chantres du temple sous David. I Par., XXV, 2. Il est appelé ISRÉELA (hébreu : *Yesar'êlâh* [même sens]) au ℣. 14.

ASARHADDON (hébreu : *'Êsar-ḥaddôn*; Septante : Ἀσορδάν; Canon de Ptolémée : Ἀσαρίδινος; textes cunéiformes : , *Asur-ah-iddin(a)*, c'est-à-dire « [le dieu] Assur a donné un frère »; d'où



284. — Asarhaddon.
Bas-relief près de l'embouchure du Nahr el-Kelb en Syrie.

les transcriptions corrompues : *Axerdis*, dans les fragments d'Abydène; Σαχερδονός, dans le livre de Tobie des Septante, I, 21 et 22, et, selon plusieurs commentateurs l'*Asénaphar* de I Esdr., IV, 10, roi d'Assyrie de 681 à 668, d'après le Canon assyrien, fils et successeur de Sennachérib (fig. 284). La Vulgate l'appelle Asarhaddon, IV Reg., XIX, 37; Is., XXXVII, 38, et Asor-Haddan, I Esdr., IV, 2.

Après le meurtre de Sennachérib, Asarhaddon expulsa par les armes ses frères parricides, et monta lui-même

sur le trône de son père. IV Reg., XIX, 37. Il habita tour à tour Ninive, Calach-Nimroud et Babylone. L'événement principal de son règne fut la conquête de l'Égypte, qui avait osé menacer Sennachérib, et qui disputait l'Asie occidentale aux monarques assyriens, en excitant en Palestine, en Phénicie et en Syrie, des révoltes continuelles. Dans le but d'assurer sa sécurité durant son absence, Asarhaddon commença par saccager la Chaldée et la Phénicie, où se montraient des velléités d'indépendance; puis il transplanta en Assyrie les *Hatti* (ou Phéniciens, Palestiniens et Syriens), et mit à leur place les Chaldéens prisonniers et leurs alliés, Élamites, etc., dont ses victoires et celles de Sennachérib son père lui laissaient l'entière disposition. L'Écriture fait allusion à ces événements, I Esdr., IV, 2, 9, 10 : les Babyloniens et les Erchuéens ou habitants d'Érech, l'Arach de la Genèse, représentent la Chaldée; les Élamites et les Dinéens appartiennent au pays d'Élam; enfin les Diévéens, les Apharséens, les Apharsatachéens, — *Duua, Parsua* et *Partakka*, dans les textes cunéiformes, — paraissent être des tribus mèdes. Quelques auteurs, H. Gelzer, E. Schrader, Fr. Delitzsch, etc., attribuent exclusivement la transportation de tous ces peuples à Assurbanipal, fils d'Asarhaddon; mais c'est peu probable, ces dernières populations n'étant pas mentionnées dans les inscriptions de cette époque, tandis qu'on les retrouve dans celles d'Asarhaddon ou de Sennachérib son père.

Pour s'assurer aussi de la fidélité de ceux qui échappaient à la déportation, non moins que pour donner une autre démonstration préalable de sa puissance, Asarhaddon convoqua, probablement à l'entrée ou à l'issue d'une de ses campagnes en Égypte, ses vingt-deux tributaires, rois du pays des *Hatti* (Syrie, Judée, Philistie, Phénicie, y compris les colonies phéniciennes de la Méditerranée, Chypre, etc.). Parmi ces tributaires, Asarhaddon mentionne *Minasie sar ir Iaudi*, « Manassé, roi de la ville juive : » nous savons, en effet, par la Bible, qu'à cette époque ce prince avait déjà remplacé sur le trône son père Ézéchias. Quant à la captivité de Manassé, elle trouve sa place marquée par l'assyriologie sous Assurbanipal.

C'est alors que le roi d'Assyrie envahit l'Égypte, détenue par le conquérant éthiopien Tharaca, celui-là même qui avait menacé Sennachérib pendant son expédition de Judée. IV Reg., XIX, 9. Après trois ou quatre campagnes (675-671) dirigées contre lui par les Assyriens, Tharaca dut lâcher prise et se réfugier dans sa capitale éthiopienne, nommée Napata, tandis qu'Asarhaddon, maître de la vallée du Nil jusqu'au delà de Thèbes, y plaçait des garnisons, y rétablissait une sorte de féodalité, comprenant une vingtaine de petits États, sous l'hégémonie de Néchao Ier de Saïs (fondateur de la XXVIe dynastie), et prenait pour lui-même les titres de *sar Muṣur sar sarrani Muṣur Paturisi Kûsi*, « roi d'Égypte, roi des rois d'Égypte, de Thébaïde et d'Éthiopie. » — En 668, Asarhaddon remit le pouvoir à son fils Assurbanipal, et se retira à Babylone, où il ne tarda pas à mourir (667); à la même époque, l'Égypte, travaillée et reconquise par Tharaca, se soulevait de nouveau.

Voir *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. XLVIII, 5; pl. XLV-XLVII; t. III, pl. XV-XVI; pl. XXIX, 2; l. 6-18; Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. XX-XXIX; LIV-LVIII; Oppert, *Les inscriptions des Sargonides*, p. 59 et suiv.; Fox Talbot, *Records of the past*, t. III, p. 109 et suiv.; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 239 et suiv.; Budge, *History of Esarhaddon*, in-8°, Londres, 1880; Fr. Harper, *Cylinder A of Esarhaddon Inscriptions*, in-8°, New-Haven, 1888; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 120-152, p. 282-285; *Babylonian Chronicle*, dans les *Records of the past*, new series, t. I, p. 26-29; édit. Pinches, p. 9 et 17; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and Old Testament*, t. II, p. 17 et suiv.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 251-261; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 521 et suiv.; t. II, p. 268-275; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., p. 449-457; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, p. 185-200.

E. PANNIER.

ASARMOTH (hébreu : *Ḥaṣarmâvét*; Septante : Σαρμώθ). C'est le nom du troisième des treize fils de Jectan, descendant de Sem par Arphaxad, Salé et Héber. Gen., X, 26; I Par., I, 20. Les descendants de Jectan, jectanides ou qahtanides, peuplèrent la péninsule arabique. Les fils d'Asarmoth descendirent jusqu'à la partie méridionale qui est en bordure sur l'océan Indien. Ils y trouvèrent déjà établies des peuplades d'origine chamitique, les tribus de Sabatha, Gen., X, 7, avec lesquelles elles se disputèrent la possession du pays. Les Chamites finirent par passer en Afrique, de l'autre côté du détroit, ne laissant que quelques représentants de leur race dans la région primitivement occupée. L'antique territoire des fils de *Ḥăṣarmâvêṭ* a conservé son nom jusqu'à nos jours; il s'appelle en arabe حضرموت, *Hadramaut*. Pline, *H. N.*, VI, 28, en nomme les habitants les « Chatramotites ». L'Hadramaut est borné à l'ouest par l'Yémen, au nord par le désert el-Akhaf, à l'est par le pays d'Oman, au sud par la mer d'Oman et le golfe d'Aden. C'est une région torride et assez insalubre, qui justifie jusqu'à un certain point son nom de « vestibule de la mort »; car tel est le sens du mot hébreu et du mot arabe correspondant. Le pays est en partie montagneux, et fertile en produits recherchés, la gomme, la myrrhe et surtout l'encens. Les habitants faisaient le commerce de ces divers produits, et servaient d'intermédiaires entre l'Égypte, la Syrie, la Mésopotamie, l'Inde et l'Afrique. Leurs ports sur l'océan Indien étaient des entrepôts ouverts aux navigateurs étrangers; car eux-mêmes ne s'aventuraient pas loin sur la mer. On ne sait rien de bien précis sur l'histoire de ce peuple avant la conquête musulmane.

H. LESÊTRE.

ASASONTHAMAR (hébreu : *Ḥaṣaṣôn* et *Ḥaṣeṣôn ṭâmâr*; Septante : Ἀσασονθαμάρ et Ἀσασαν Θαμάρ), nom primitif, Gen., XIV, 7, et II Par., XX, 2, de la ville appelée plus tard Engaddi, sur la rive occidentale de la mer Morte. Voir ENGADDI.

ASBAÏ (hébreu : *'Ezbâï*; Septante : Ἀζοβαί), père de Naaraï, un des vaillants guerriers de l'armée de David, d'après I Par., XI, 37; mais ce nom paraît altéré. D'après le passage parallèle, II Reg., XXIII, 35, Asbaï est pour Arbi ou plutôt Arab, ville de Juda d'où ce guerrier était originaire (voir ARAB et ARBI), et il faut lire Pharaï au lieu de Naaraï.

AŠBÊA'. Voir ASCHBÉA.

ASBEL (hébreu : *'Asbêl*; Septante : Ἀσβήλ, Ἀσυβήρ), deuxième fils de Benjamin. Gen., XLVI, 21; Num., XXVI, 38; I Par., VIII, 1.

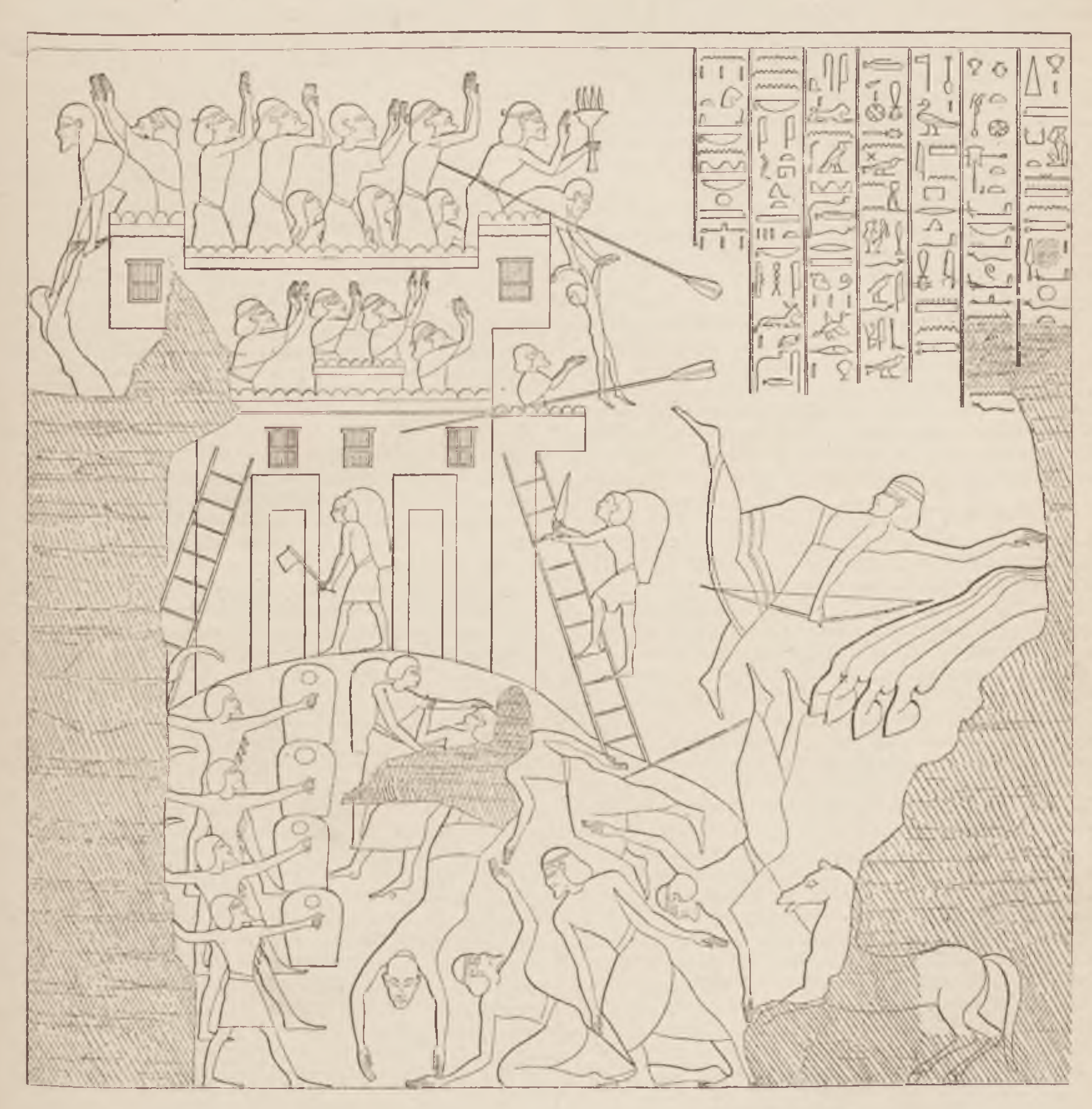
ASBÉLITES (hébreu : *Hâ'asbêli* (avec l'article); Septante : ὁ Ἀσυβηρί), les descendants d'Asbel, fils de Benjamin. Num., XXVI, 38.

ASCALON (hébreu : *'Ăšqelôn*; Septante : Ἀσκάλων), une des cinq principales villes des Philistins, Jos., XIII, 3, I Reg., VI, 17, sur la Méditerranée, dans la plaine de la Séphéla, entre Gaza et Azot (fig. 285). C'était la seule des cités philistines située sur le rivage de la mer. Elle était à 520 stades (Josèphe, *Bell. jud.*, III, II, 1, édit. Didot, t. II, p. 145) ou 53 milles (Table de Peutinger) de Jérusalem (97 kilomètres envi-



285. — Monnaie d'Ascalon.
Tête de femme tourelée.
℞. ΑΣ. Une galère.

ron); à 16 milles (Itinéraire d'Antonin) de Gaza (23 kilomètres; cf. Ptolémée, v, 16, édit. d'Amsterdam, 1605, p. 140); à 200 stades (Strabon, XVI, 29, édit. Didot, p. 646) de Jamnia (environ 37 kilomètres). Son nom antique s'est conservé sous la forme arabe moderne d'Askulan. L'origine en est inconnue; elle ne semble pas être sémitique. D'après une vieille tradition (Xanthus et Nicolas de Damas, dans Müller, *Histor. Græc. Fragm.*, 11, t. I, p. 38; 26, t. III, p. 372), d'ailleurs sans vraisemblance (Mignot, *Sixième Mémoire sur les Phéniciens*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 1770, t. XXXIV, p. 339; Bochart, *Phaleg*, II, 12, *Opera*, Leyde, 1692, t. I, col. 87-88), elle aurait été fondée par les Lydiens. Elle est déjà nommée dans les lettres cunéiformes trouvées à Tell el-Amarna. *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VI, 1891, p. 252. Ramsès II la prit, l'an XI de son règne, et il a fait représenter sa conquête sur les murs d'un temple de Karnak (Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 145 C). On y voit , *Asqalna*,



286. — Prise d'Ascalon par Ramsès II. Thèbes. Grand temple de Karnak. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 145.

« la ville misérable, que prit Sa Majesté, quand elle se révolta. » Les soldats égyptiens montent à l'assaut des murs sur des échelles; les défenseurs de la place paraissent être des Chananéens (fig. 286). Cf. Brugsch, *Geographische Inschriften altägypt. Denkmäler*, t. I, 1857, p. 61; t. II, 1858, p. 74; Id., *Reiseberichten aus Aegypten*, 1855, p. 117; Id., *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 516. Les Philistins n'occupaient pas encore la ville du temps de Ramsès II, mais ils ne tardèrent pas à en devenir les maîtres. Voir PHILISTINS.

Les Égyptiens rencontraient Ascalon sur leur chemin, quand ils se rendaient de la vallée du Nil en Syrie, en longeant la mer Méditerranée; mais comme elle n'était point sur la route qui conduisait de Palestine en Égypte, et qu'elle se trouvait assez loin et à l'écart du pays qu'habitèrent les Hébreux, c'est parmi les cités philistines celle qui est le moins souvent mentionnée dans les Écritures. Elle est nommée pour la première fois comme nom ethnique dans Josué, XIII, 3, dans l'énumération des frontières occidentales du territoire occupé par les Israélites; et

quoique la tribu de Juda s'en emparât, Jud., I, 18, elle ne resta pas en sa possession. L'exploit de Samson est à peu près le seul événement, relatif à cette ville, rapporté par l'Écriture avant la captivité de Babylone ; ce héros s'y rendit de Thamnatha (distant à vol d'oiseau de près de 39 kilomètres) et y tua trente hommes, dont il donna les dépouilles aux Philistins qui avaient deviné son énigme, grâce à la perfidie de sa femme. Jud., XIV, 19. Le premier livre des Rois, VI, 17, mentionne seulement Ascalon avec les quatre autres capitales philistines qui offrirent chacune un *tehôr* (Vulgate : *anus*) d'or à Jéhovah, lorsque les Philistins, frappés par la vengeance divine, renvoyèrent en Israël l'arche d'alliance dont ils s'étaient emparés dans un combat. David, dans son élégie sur la mort de Saül et de Jonathas, tués à la bataille de Gelboé, recommande de ne point annoncer à Geth et à Ascalon la nouvelle du désastre d'Israël, de peur que les filles des Philistins n'en soient remplies de joie. II Reg., I, 20. Les prophètes nomment quelquefois Ascalon : Amos, I, 8; Sophonie, II, 4, 7; Jérémie, XXV, 20; XLVII, 5, 7; Zacharie, IX, 5, prédisent sa désolation et sa ruine.

Quelques autres traits de son histoire nous sont connus par des sources profanes. D'après Justin, XVIII, 3, la ruine de Sidon aurait été l'œuvre d'un roi d'Ascalon qui, par sa victoire, força les habitants de cette ville à chercher un refuge à Tyr un an avant la guerre de Troie. Les inscriptions cunéiformes nous ont révélé un épisode plus certain et encore plus intéressant de l'histoire de cette ville : il date de l'époque de l'invasion de la Palestine par Sennachérib (701 avant J.-C.). « Sidka, roi d'Ascalon, [illegible], *is-qa-al-lu-na,* dit Sennachérib dans le cylindre de Taylor, ne s'était pas courbé sous mon joug; je pris les dieux de la maison de son père, sa propre personne, sa femme, ses fils, ses filles, la famille de la maison de son père, et je les emmenai en Assyrie. J'établis roi des Ascalonites Sarludari, fils de Rukibti, leur ancien roi, et je lui imposai un tribut. » *Cuneiform Inscriptions of western Asia,* t. I, pl. 37, col. II, lignes 58-63. Voir aussi, *ibid.,* l'inscription des taureaux de Koyoundjik, t. III, pl. 12, lignes 20-21. Le roi d'Assyrie y raconte de plus, ligne 29, qu'il donna au roi d'Ascalon une partie des places qu'il prit à Ézéchias, roi de Juda. On peut déduire de ce récit que les habitants d'Ascalon avaient pris parti avec les Juifs contre les Assyriens, dont ils avaient été déja tributaires du temps de Théglathphalasar (*Cuneiform Inscriptions,* t. II, pl. 67, ligne 61), sous leur roi Mitinti. Rukibti était probablement resté fidèle au roi de Ninive, et c'est pour ce motif que Sennachérib donna le trône à son fils Sarludari. Les Ascalonites continuèrent à payer tribut aux deux successeurs de Sennachérib, Asarhaddon et Assurbanipal : ces deux princes nomment « Mitinti, roi de la ville d'Ascalon », parmi les vingt-deux rois de « la terre d'Occident » qui leur étaient soumis. *Cuneiform Inscriptions,* t. III, pl. 16, ligne 5; G. Smith, *History of Assurbanipal,* Cylindre C, ligne 7, in-8°, Londres, 1871, p. 30. Plus tard, du temps de la suprématie des Perses, Ascalon passa sous la domination des Tyriens (Scylax, *Peripl.,* 104, dans les *Geographi græci minores,* édit. Müller, t. I, p. 79), puis sous celle d'Alexandre, comme l'attestent ses monnaies (L. Müller, *Numismatique d'Alexandre le Grand,* 1885, p. 308, pl. n° 1472 et suiv.), et, après lui, sous celle de ses successeurs, les Ptolémées d'Égypte d'abord (Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IV, 5, t. I, p. 451), et ensuite les Séleucides de Syrie, d'après le témoignage du premier livre des Machabées, X, 86, et des monnaies frappées à Ascalon au nom d'Antiochus III, d'Antiochus IV, etc. (Voir Mionnet, *Description des médailles,* t. V, p. 25, 38, 72, 525, etc.; Gardner, *Catalogue of the Greek coins, Seleucid Kings,* 1878, p. 68, 81, etc.; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, Leipzig, 1886, p. 65-67.)

Du temps des Machabées, Jonathas ayant battu les troupes d'Apollonius, envoyé contre lui par le roi de Syrie, Démétrius II Nicator (147 avant J.-C.), Ascalon ouvrit ses portes au vainqueur et le reçut à deux reprises avec de grands honneurs. I Mach., X, 86; XI, 60. Elle resta fidèle aux Machabées, sous son gouvernement. I Mach., XII, 33. Dans la suite, elle devint ville libre (*oppidum liberum,* Pline, *H. N.,* V, 14), sous le protectorat de Rome. De l'établissement de son indépendance date une ère qui commence à l'an 104 avant J.-C. Voir *Chron., pasc.* ad ann. U. C. 655, et la note *ibid., Patr. gr.,* t. XCII, col. 448. Les années sont marquées d'après cette ère sur un certain



287. — Monnaie d'Ascalon.

ΣΕΒΑ[Σ]ΤΟΣ. Tête laurée de Néron, à droite ; devant, l'extrémité supérieure d'un candélabre. — ℞. ΑΣΚΑΛΩ[Ν]. Le génie de la ville, tourelé, debout sur une barque tenant un trident et l'acrostolium ; à droite une colombe et la date ΑΟΡ (171, c'est-à-dire an 67 de notre ère) ; à gauche, un candélabre.

nombre de monnaies frappées à Ascalon (fig. 287). L'ancienne cité philistine y est quelquefois représentée par un génie dont la tête est couronnée de tours; il est debout sur une barque qui indique la situation de la ville sur le bord de la mer; à droite est une colombe qui rappelle le culte de la déesse Atergatis ou Dercéto, en grande faveur auprès des Ascalonites. Cf., sur les monnaies d'Ascalon, de Saulcy, *Numismatique de le Terre Sainte,* p. 178-208. C'est là, disait-on, que Dercéto avait donné le jour à la fabuleuse Sémiramis. Diodore de Sicile, II, 4, 2, édit. Didot, t. I, p. 83. Cf. Eusèbe, *Præp. Ev.,* VIII, 14, t. XXI, col. 672-673. Voir ATARGATIS. Le temple qu'on avait érigé à Dercéto dans cette ville était, d'après Hérodote, I, 105, le plus ancien qui eût été construit en son honneur. Lorsque les Scythes, après la défaite de Cyaxare I[er], roi des Mèdes, envahirent l'Asie occidentale, ils poussèrent jusqu'en Égypte, d'où Psammétique ne les chassa qu'à force de présents; à leur retour, un de leurs détachements pilla à Ascalon le temple d'Atergatis (625 avant J.-C). Hérodote, I, 105.

Josèphe nous fait connaître l'histoire de cette ville à son époque. Hérode le Grand y était né. (Eusèbe, *H. E.,* I, 6, t. XX, col. 85; S. Justin, *Dial. cum Tryph.,* 52, t. VI, col. 589-592; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. I, 1[re] part., 1889, p. 233-234.) Quoiqu'elle n'appartînt pas à son royaume, il y fit bâtir de magnifiques portiques, des thermes, des fontaines. (Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXI, 11, p. 53.) Après sa mort, sa sœur Salomé reçut en don de l'empereur Auguste le château royal d'Ascalon. (Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, XI, 5, p. 688; *Bell. jud.,* II, VI, 3, p. 94.) Pendant la guerre des Romains contre les Juifs, cette ville eut beaucoup à souffrir et se montra très hostile à l'égard des sectateurs de la loi mosaïque (Josèphe, *Bell. jud.,* II, XVIII, 1, 5; III, II, 1-3, p. 126, 128, 145-147; Philo, *Legat. ad Caium,* 30, édit. Mangey, t. II, p. 576), de même que, dans la suite, à l'égard des chrétiens. Elle se signala dans les premiers siècles par son attachement au paganisme; le culte qu'elle rendait aux dieux, les jeux qu'elle célébrait en leur honneur, ont été vantés par les anciens et sont mentionnés dans les monuments épigraphiques. Une antique *Descriptio orbis* nous apprend que ses athlètes et ses lutteurs étaient les plus renommés de la Syrie. (*Geographi græci minores,* édit. Müller, t. II, p. 519. Pour les inscriptions, voir *Corpus inscr. græc.,* n° 4472, t. III, p. 237; Le Bas et Waddington,

Inscriptions grecques et latines, t. III, n° 1839.) Son zèle polythéiste éclata contre les chrétiens, qui y furent cruellement persécutés. *Chron. pasc.*, ad ann. 361, t. XCII, col. 741. Elle eut néanmoins un siège épiscopal Voir Le Quien, *Oriens christianus,* t. III, p. 598 et suiv.; Gams, *Series Episcoporum,* 1873, p. 453. Le christianisme en disparut sans doute avec l'invasion musulmane. Elle joua un grand rôle pendant les guerres des croisés, mais elle fut enfin complètement détruite en 1270 par Bibars Bondokdar, et depuis elle n'a jamais été relevée. Celle que les auteurs arabes appelaient, à cause de sa beauté, « la Fiancée de la Syrie » (Ritter, *Erdkunde,* t. XVI, p. 73), n'est plus qu'un monceau de ruines, en partie ensevelies sous les sables. Tous ceux qui les ont visitées s'accordent à dire qu'elles sont comme l'image de la désolation. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 369. Le site est magnifique, mais c'est une solitude, sans un seul habitant. V. Guérin, *La Judée,* t. II, p. 149. Si, après avoir marché au milieu des décombres et des nombreux débris de colonnes de marbre et de granit, l'on monte au haut de ce qui reste des murs de l'antique citadelle, on a sous les yeux Ascalon, ou plutôt la place où elle fut jadis. « De cette élévation, dit Porter, à peine peut-on voir quelque ruine isolée, à part les murailles de la ville. Comme j'étais assis là un matin, je comptai cinq paires de bœufs qui labouraient (dans l'enceinte d'Askulan), deux autres qui tiraient l'eau pour arroser, et vingt-huit hommes ou femmes occupés aux travaux des champs. Telle est une partie de la ville. L'autre partie est encore plus tristement désolée. Le sable blanc a franchi le mur du côté du midi, le recouvrant presque en entier, même dans ses parties les plus hautes, et il s'étend en larges bandes sur le sol à l'intérieur. La scène présente un tel aspect de désolation, qu'il est pénible de la contempler : d'antiques fondations de maisons, de palais peut-être, et les jeunes vignes qui ont été plantées par des hommes encore vivants, sont également submergées sous des flots de sable. Et le sable avance toujours, de sorte que probablement avant un demi-siècle le site même d'Ascalon aura disparu. Que les paroles de Sophonie, II, 4, prononcées il y a vingt-cinq siècles sont exactes : *Ascalon sera désolée,* ainsi que celles de Zacharie, IX, 5 : *Ascalon ne sera plus habitée*... Un petit village est à côté d'Askulan, mais il n'existe pas une seule habitation humaine dans l'intérieur de ses murs. » Porter, *Handbook for Syria,* p. 276.

L'aspect imposant de ses ruines atteste cependant encore aujourd'hui son ancienne splendeur. Voir Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthümer,* t. II, part. II, p. 383. Elles sont, avec celles de Césarée de Palestine, les plus importantes qu'on rencontre sur la côte de la Méditerranée entre Gaza et Beyrouth, et elles permettent de reconstituer encore aujourd'hui fidèlement le plan de l'antique cité (fig. 288). Quoique Ascalon fût de grandeur médiocre (Strabon, XVI, 29, p. 646), sa position en faisait une place très forte. Josèphe, *Bell. jud.*, III, II, 1, t. II, p. 145. Un des historiens contemporains des croisades, Guillaume, archevêque de Tyr, *Hist. rerum transmarinarum,* XVII, 22, *Patr. lat.*, t. CCI, col. 696-697, a décrit Ascalon avec justesse de la manière suivante : « Ascalon, dit-il, est située sur le rivage de la mer. Elle a la forme d'un demi-cercle dont la corde ou le diamètre court parallèlement à la mer, tandis que la circonférence ou arc de cercle est tourné à l'orient du côté de la terre ferme. La cité est comme enterrée dans une fosse, et s'abaisse vers la mer, entourée de remblais faits de mains d'homme, sur lesquels s'élèvent les remparts, flanqués de nombreuses tours et construits avec beaucoup de solidité. » Pour être tout à fait exact, Guillaume de Tyr aurait dû ajouter qu'une grande partie des fortifications n'était pas artificielle, mais formée du côté ouest et nord-est par des rochers qui ont de neuf à vingt mètres de haut, et qui dessinaient en gros le plan de la ville. La nature avait préparé elle-même cet amphithéâtre, au milieu de ce magnifique paysage, pour servir de siège à une ville florissante. Le pourtour de l'arc avait approximativement 1 600 mètres. La muraille, qui était comme le diamètre du demi-cercle, mesurait environ 1 200 mètres de longueur. Vers le milieu était la porte appelée de la Mer, parce qu'elle y conduisait. C'est à l'angle sud-ouest que le niveau du terrain est le plus bas. Il y



288. — Plan d'Ascalon.

avait là un petit port, dans l'intérieur même de la ville. Des deux côtés de l'entrée de ce port, les fortifications étaient particulièrement considérables. Ascalon avait d'ailleurs une rade plutôt qu'un véritable port, et cette rade n'était guère bonne. Dans le côté sud des murailles s'ouvrait une porte sur la route de Gaza; elle est aujourd'hui presque complètement ensablée. A l'est sont les points les plus élevés et les plus forts de l'enceinte. On peut supposer que là se trouvait la citadelle, au nord de laquelle était la porte, flanquée de deux tours, qui conduisait en Judée. Au nord était une quatrième porte qui menait à Jaffa. Les murailles devaient avoir environ dix mètres de hauteur, et en moyenne deux mètres de largeur. Il faut une heure pour faire le tour de l'enceinte. Les restes actuels sont ceux de la ville des croisés, mais, à cause de sa configuration naturelle, elle a dû être à peu près la même à toutes les époques.

A l'intérieur des murs, on est frappé d'un spectacle inattendu. Ce ne sont point seulement des débris et des monceaux de décombres qu'on y rencontre, mais presque partout une végétation luxuriante. Les chemins sont marqués par de petits murs formés de pierres superposées, et semblent correspondre aux rues anciennes. M. V. Guérin, *La Judée,* t. II, p. 144-148, y a remarqué les ruines de trois églises, les restes d'un théâtre et un grand nombre de citernes et de puits. Celui qui est marqué sur le plan, au nord-ouest, est taillé dans le roc; il est rond et profond, et l'eau qu'il renferme est au niveau de la mer. Comme l'avait très bien observé Guillaume de Tyr, *Hist.*, t. CCI, col. 697 : « On ne trouve aucune source ni à l'intérieur de la ville ni dans le voisinage, mais les puits abondent au dehors et au dedans, et l'eau en est bonne et agréable à boire. On avait aussi construit, pour plus de sûreté, dans l'enceinte des murs, quelques citernes destinées à recevoir l'eau de pluie. » D'après une tradition mentionnée dans Origène, *Cont. Cels.*, IV, 44, t. XI, col. 1100 (cf. S. Jérôme et Eusèbe, *Onomasticon,* édit. de Lagarde, Gœttingue, 1887, p. 176, 288), quelques-uns des puits d'Ascalon auraient été creusés par Abraham. Cette tradition se retrouve dans la version samaritaine

du Pentateuque, qui a substitué le nom d'Ascalon à celui de Gérare, dans la Genèse, xx, 1, 2, et xxvi, 1. *Die Samaritanische Pentateuch-Version, die Genesis,* éditée par M. Heidenheim, in-8°, Leipzig, 1884, p. 23 et 31.

Les vallées qui entourent Askulan ont été envahies par les sables au sud et au sud-est, et sont par conséquent stériles; mais au nord et au nord-est la fertilité est merveilleuse. A côté des ruines de la citadelle, de magnifiques caroubiers et d'énormes sycomores marquent la limite entre le sable et la terre cultivée (fig. 289). De là, des jardins et des vergers, séparés les uns des autres par de petits murs et par des haies de cactus et d'autres arbustes épineux, s'étendent au nord jusqu'au village d'el-Djora, et, comme ceux de l'intérieur d'Ascalon, sont remplis d'oliviers, de figuiers, d'orangers, de citronniers, de grenadiers, d'amandiers, d'abricotiers, de palmiers. Parmi les légumes que produit ce riche sol, soigneusement arrosé, pousse spontanément l'échalotte, *allium ascalonicum* (voir Ail, col. 310-311), qui a tiré son nom de cette ville. Pline, *H. N.*, xix, 6. Cf. Théophraste, *De historia plant.*, vii, 4; Columelle, *De re rustica,* xii, 2. On y voit aussi, à l'état sauvage, la vigne et le henné (*Lawsonia alba* ou *inermis*), qui rappellent le vin d'Ascalon, célèbre dans l'antiquité (Alexandre de Tralles, viii, 3; *Orbis descriptio,* 29, dans Müller, *Geographi minores,* édit. Didot, t. ii, p. 519; Oribase, *Œuvres,* traduct. Bussemaker et Daremberg, 6 in-8°, Paris, t. i, 1851, p. 423, 649), et le cypre (hébreu : *kôfér,* Cant., i, 13; arabe : *el-henna*), qui a servi de tout temps aux Orientaux pour teindre en jaune rougeâtre les ongles et diverses parties du corps; Dioscoride, *De re medica*, i, 124, édit. Sprengel, t. i, p. 118, et Pline, *H. N.,* xii, 24, édit. Teubner, t. ii, p. 306, disent que le cypre d'Ascalon était, avec celui de Canope, le meilleur et le plus estimé de leur temps.

Quelques essais de fouilles faits à Ascalon ont donné peu de résultats. En 1815, lady Stanhope y employa pendant quinze jours cent cinquante ouvriers indigènes, pour retrouver le temple de Dercéto, où elle croyait qu'un trésor était enfoui; mais elle n'y trouva guère qu'un beau torse de marbre qui fut mis en pièces. *Travels of Lady Hester Stanhope, narrated by her physician,* 3 in-8°, Londres, 1846, p. 87-94, 152-169. Cf. J. Kinnear, *Cairo, Petra and Damascus in 1839,* in-8°, Londres, 1841, p. 211-214. Ibrahim-Pacha, en 1832, voulut faire revivre Ascalon en créant une ville nouvelle avec les débris de l'antique, et ses travaux mirent au jour quelques restes. Voir Dav. Roberts, *Vues et monuments de la Terre Sainte,* in-f°, Bruxelles, 1845, livr. 8, n° 46, *Ascalon.* En 1866, M. Schick en a relevé le plan, qui a été publié en 1879 dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. ii, Tafel v. Le *Survey of the Palestine Exploration Fund* a donné depuis un autre plan plus détaillé et plus complet dans ses *Memoirs,* t. iii (1883), vis-à-vis la p. 237. Au mois de septembre 1887, on y a trouvé deux statues mutilées de la Victoire. Th. Reinach, *Les sculptures d'Ascalon,* dans la *Revue des études juives,* janvier-mars 1888,



289. — Ruines d'Ascalon, vues du côté de l'est.

t. XVI, p. 24-27. On n'y a jamais fait jusqu'ici de fouilles méthodiques.

Voir V. Guérin, *Description des ruines d'Ascalon*, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, 4e série, t. XIII, février 1857, p. 81-95; Id., *Description de la Palestine, Judée*, t. II, p. 135-149, 153-171; T. Tobler, *Dritte Wanderung nach Palästina im Jahre 1857*, in-8°, Gotha, 1859, p. 32-44; Ritter, *Erdkunde*, t. XVI, 1852, p. 69-89; H. Guthe, *Die Ruinen Ascalon's*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. II, 1879, p. 164-171; Ebers et Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, 2 in-4°, Stuttgart, 1884, t. II, p. 180-182, 454-455; Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, in-8°, Iéna, 1852, p. 23, 455, 561; Warren, *The Plain of Philistia*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, avril 1871, p. 87-89; Conder et Kitchener, *The Survey of Western Palestine* (avec plan et vues), *Memoirs*, t. III, 1883, p. 237-247; W. Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine*, in-8°, Londres, 1881, p. 170-178; Conder, *Tentwork in Palestine*, 1878, t. II, p. 164-166.

F. VIGOUROUX.

ASCALONITE (hébreu : *hâ-'Ešqelônî ;* Septante ; Ἀσκαλωνίτης), nom ethnique, habitant d'Ascalon. Jos., XIII, 3. Voir ASCALON.

ASCENEZ (hébreu : *'Aškenaz;* Septante : Ἀσχανάζ, Gen., X, 3; I Par., I, 6; τοῖς Ἀχαναζέοις, Jer., XXVIII (LI), 27), le premier des trois fils de Gomer, fils de Japheth, c'est-à-dire un des peuples de la grande race japhétique. Gen., X, 3; I Par., I, 6. Pour savoir quel rameau ethnographique il représente, il nous faut consulter les traditions anciennes, étudiées à la lumière de la critique et des découvertes modernes.

« Aschanaz, dit Josèphe, fut le père des Aschanaziens, qui maintenant sont appelés Ῥηγῖνες par les Grecs. » *Ant. jud.*, I, VI, 1. L'historien juif est reproduit par différents auteurs, entre autres par saint Jérôme, *Hebr. Quæst. in Genes.*, t. XXIII, col. 951. Que signifie ce nom de *Rhégines*, absolument inconnu d'ailleurs? Désigne-t-il la Rhagiane, Ῥαγιανή, une des provinces de la Médie, dont la capitale était *Rhagæ*, Ῥαγαί, ou le canton de la Babylonie qui renfermait la ville de *Rhagæa*, Ῥάγαια? On ne sait. Faut-il le rapporter aux *Rugii* du nord de la Germanie? Tacite, *German.*, 43; Ptolémée, II, 11, 27. Quelques savants l'ont cru. Mais cette double hypothèse semble inadmissible, car Josèphe suit ordinairement avec exactitude le système d'assimilation des anciens docteurs juifs, et tous ces noms nous transportent bien en dehors des limites assignées à Ascenez par leurs plus vieilles traditions.

En effet, dans les deux Talmuds, celui de Jérusalem, *Mégillah*, I, 1, et celui de Babylone, *Yoma*, 10 *a*, de même que dans les Targums, *'Askenaz* est expliqué par *Asia*. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 309-310, 423. Et il ne s'agit pas ici, comme l'a pensé Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen, 1850, p. 40, du petit canton de l'Asie propre en Lydie, Strabon, XIII, p. 627; mais bien de la province romaine de l'Asie proconsulaire, toujours désignée dans les Talmuds par ce nom d'*Asia*. La tradition des écoles juives, à l'époque la plus reculée où nous puissions la saisir, plaçait donc dans l'Asie Mineure occidentale la patrie du fils aîné de Gomer. Et c'est précisément dans cette contrée, comme nous le verrons, que se rencontre tout un groupe de noms géographiques dont les meilleurs critiques n'hésitent pas à reconnaître la parenté incontestable avec celui d'*'Aškenaz*. Cf. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1880-1884, t. II, p. 389.

Cependant les commentateurs juifs du moyen âge croient que les Germains sont les descendants d'Ascenez. (Les Juifs allemands s'appellent encore aujourd'hui *Askenâzi*.) Knobel, *ouvr. cit.*, adopte cette opinion. Il regarde le mot Askenaz comme un nom composé, *As-kenaz*, dont le dernier élément serait l'équivalent du grec γένος, latin *gens, genus*, et dont la signification serait alors : « race ou nation d'As. » C'est « la tribu qui de très bonne heure vint s'établir dans les pays scandinaves et germains, les *Ases*, opinion que favorise la légende allemande de Mannus et de ses trois fils, *Iscus* (*Ask*, Ἀσκάνιος), Ingus et Hermino. On trouve encore de nos jours, dans le Caucase, une peuplade que Knobel rapporte à la même origine. Elle se nomme elle-même Ir, Iron; mais elle est appelée par les autres peuples caucasiens *Osi, Oss;* par les Russes *Iases*, et par les anciens voyageurs *As* ou *Aas*. C'est une tribu primitive qui se distingue de toutes les autres du Caucase, et dans laquelle la physionomie européenne, en particulier les yeux bleus et les cheveux blonds ou rouges, mérite d'être remarquée. Sa langue est indogermanique, et a beaucoup de mots communs avec l'allemand; elle a même quelque chose de germanique dans le son et le débit. » Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 126. Nous croyons avec M. A. Maury, *Journal des savants*, 1869, p. 224, que Knobel se laisse trop influencer par les identifications arbitraires des Juifs modernes, enclins à faire rentrer dans le chap. X de la Genèse les populations les plus éloignées. Outre son peu de fondement, cette opinion est de date trop récente pour être acceptée. Malgré une racine plus ancienne dans la Chronique d'Eusèbe (version latine de saint Jérôme, t. XXVII, col. 71), où le nom est interprété par *gentes Gothicæ*, elle ne se rencontre pas avant le IXe siècle de notre ère.

Un grand nombre de critiques modernes, après Bochart, *Phaleg*, lib. III, cap. IX, se rattachent à la tradition talmudique, et cherchent Ascenez dans l'Asie Mineure, où la géographie et l'histoire fournissent des données importantes. Elles signalent dans la Bithynie un district d'*Ascania*, habité par des Phrygiens et des Mysiens, Homère, *Ilia.*, II, 862 et suiv.; Strabon, XII, p. 564; Pline, *H. N.*, V, 40; un lac Ascanien près de Nicée, Strabon, XII, p. 565; Pline, XXXI, 10; et un fleuve Ascanios, Pline, V, 40, 43; enfin les îles Ascaniennes et le golfe Ascanien sur le littoral de la Troade. Pline, V, 32, 38. C'est ce nom d'Ascanie et d'Ascaniens qui suggéra la création du personnage mythique d'Ascanios ou Ascagne, donné pour fils à Énée. Quelques savants établissent aussi un rapprochement, plus ingénieux peut-être que fondé, entre les noms d'Askenaz, Ascanios, et celui de la mer Noire, appelée d'abord Πόντος Ἄξενος, Strabon, VII, p. 300; Pline, IV, 24, ou Ἄξεινος, et plus tard seulement Πόντος Εὔξεινος, dénomination qui, à l'origine, aurait été empruntée à l'un des principaux peuples qui habitaient les bords du Pont-Euxin. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la géographie ancienne de l'Asie Mineure nous montre assez nettement l'existence et l'extension d'une province d'Ascanie, qui fut, d'après certaines traditions, le premier siège des Phrygiens, et à laquelle se rattache assez naturellement le nom d'Ascenez.

Mais ces données s'accordent-elles bien avec le passage de Jérémie, LI, 27, où Dieu, ordonnant aux nations de se réunir pour combattre Babylone, convoque contre elle « les rois d'Ararat, de Menni et d'Ascenez »? Ararat et Menni, d'après l'opinion généralement reçue, représentent l'Arménie. Ascenez doit donc désigner une province voisine de ce pays. Cette conclusion ressort également de la table ethnographique, Gen., X, 3, dans laquelle Ascenez a pour frère Thogorma, qu'on place de même en Arménie. Enfin M. P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866, p. 255, observe que la désinence *az* sert à former les patronymiques en arménien, et que *Asken* s'y est conservé dans l'usage comme nom propre; c'est là un vestige de la descendance askenazienne des Arméniens.

Il est vrai, répondrons-nous avec F. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. II, p. 393-394, que l'Ascenez de Jérémie ne saurait être le canton de l'Ascanie bithynienne, ni même l'ancienne province d'Ascanie; elle est beaucoup trop reculée dans l'ouest, et elle ne dépendait pas de la

Médie, mais, à ce moment, du royaume de Lydie. C'est un pays vassal de la monarchie médique, c'est-à-dire situé à l'est du fleuve Halys, qui forma la frontière entre les Mèdes et les Lydiens, à la suite de la grande guerre entre Alyatte d'une part, Cyaxare, puis Astyage de l'autre; c'est en même temps un pays contigu à ceux d'Ararat et de Menni, dont la réunion forme l'Arménie majeure ou orientale. Il n'y a donc pas moyen de douter qu'Ascenez ne désigne ici l'Arménie propre ou occidentale, l'Arménie au sens primitif du nom.

Mais il faut remarquer que 'Ἀσ-κάνιος semble, par sa composition même, avoir un caractère plutôt ethnique que géographique, désigner une tribu ou une nation plutôt qu'un pays. Le nom d''*Aškenaz,* expliqué de la façon la plus vraisemblable par celui d'Ascaniens, indique, dans l'ethnographie biblique, non pas la province spéciale d'Ascanie, mais l'ensemble de la *nation phrygienne,* auquel il appartient en dehors même de son premier séjour, plus spécialement qualifié d'Ascanie, car elle l'a transporté avec elle dans la Phrygie. Le passage de Jérémie nous fournit donc une date de la plus haute valeur pour déterminer l'époque où les Arméniens d'origine phrygienne étaient déjà limitrophes des pays d'Ararat et de Menni, où ils allaient bientôt pénétrer. Les éléments linguistiques que nous avons signalés tout à l'heure avec P. de Lagarde font croire que le pays ou le peuple arménien avait été nommé d'après Ascenez avant de l'être d'après Thogorma.

On a rapproché l'hébreu '*Aškenaz* de l'assyrien (*mât*) *Aš-gu-za,* nom d'un pays mentionné dans un cylindre d'Asarhaddon. Ce prince fit deux expéditions contre les gens de Manna et d'Askhouz. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1886, p. 450. Nous retrouvons ici deux des noms cités dans Jérémie, LI, 27, et M. Sayce, *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XIX, 2e part., p. 397, propose même de corriger en Askhouz l'Askenaz du prophète. Il est plus simple d'admettre que le mot primitif *Ašgunza, Askunza* = אשכנז, est devenu peu à peu, par l'assimilation du *nun, Asguzza,* et finalement *Ašguza.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, *Nachträge* von Dr Paul Haupt, p. 610.

A. LEGENDRE.

ASCENSION. Ce mot signifie l'élévation miraculeuse de Notre-Seigneur au ciel, quand il y monta en corps et en âme, par sa propre puissance, en présence de ses disciples, le quarantième jour après sa résurrection. Act., I, 3.

1° *Circonstances de cet événement.* — Quand fut venu pour Jésus le moment de retourner à son Père, il apparut une dernière fois à ses disciples à Jérusalem, et il les conduisit sur le mont des Oliviers. Après leur avoir renouvelé la promesse de l'Esprit-Saint, et leur avoir déclaré qu'ils seraient ses témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre, il leva les mains au ciel et il les bénit. Act., I, 8; Luc., XXIV, 51. Ainsi le dernier acte de Jésus sur la terre fut une bénédiction. Au moment où il les bénissait, il s'éleva au ciel. Luc., XXIV, 51. Le texte sacré semble indiquer qu'il ne disparut pas subitement, comme il l'avait fait pour les disciples d'Emmaüs; mais qu'il s'éleva vers le ciel graduellement et avec une majestueuse lenteur. Comme les témoins de cette scène tenaient leurs yeux fixés sur leur divin Maître, une nuée resplendissante le déroba à leurs regards, Act., I, 9, et voici que deux anges sous une forme humaine, vêtus de blanc, se présentèrent devant eux et leur dirent : « Hommes de Galilée, pourquoi vous tenez-vous là, regardant au ciel? Ce Jésus, qui du milieu de vous a été enlevé au ciel, viendra de la même manière que vous l'avez vu allant au ciel. » Act., I, 11. A ces mots, les disciples se prosternent et adorent Jésus comme le vrai Fils de Dieu, Luc., XXIV, 52; puis ils quittent le mont des Oliviers et reviennent à Jérusalem avec une grande joie. Luc., XXIV, 52. Ainsi Jésus monta au ciel, où il est assis à la droite de Dieu. Marc., XVI, 19. — Quand nous disons qu'il monta au ciel, nous entendons qu'il y est monté comme homme. Comme Dieu, étant présent partout par son immensité, il était déjà au ciel et n'avait pas besoin d'y monter. Ce fut l'humanité de Jésus, toujours unie à la divinité, qui monta au ciel, c'est-à-dire son corps et son âme, qui n'y étaient pas encore. — Quand nous disons que Jésus est assis à la droite de Dieu, nous prenons ces mots dans un sens métaphorique. Parmi les hommes, être placé à la droite d'un personnage est regardé comme un honneur. C'est par allusion à cet usage et en appliquant aux choses du ciel le langage de la terre, que l'on dit de Jésus qu'il est à la droite de Dieu. On veut faire entendre qu'il participe à la puissance de son Père. Les mots « est assis » ne doivent pas non plus se prendre dans le sens d'une attitude corporelle, mais dans le sens de la perpétuelle possession du souverain pouvoir qu'il a reçu de son Père.

Nous ne croyons pas que les Apôtres furent les seuls témoins de l'Ascension. Les évangélistes ont gardé le silence sur ce point. Il paraît cependant très probable que cette faveur fut accordée au moins à tous ceux qui, étant entrés au cénacle avec les Apôtres, priaient avec eux. C'est le sentiment de Benoît XIV, *De festis D. N. J. C.,* VI, 46 et 47. Il est certain qu'au livre des Actes, saint Luc, après avoir raconté l'ascension, le retour du mont des Oliviers à Jérusalem et l'entrée des Apôtres au cénacle, ajoute : « Tous ceux-ci persévéraient unanimement dans la prière, avec les femmes, et avec Marie, mère de Jésus, et avec ses frères. En ces jours-là, Pierre, se levant au milieu des frères (or le nombre des hommes réunis était d'environ cent vingt), leur parla. » Act., I, 14-15.

2° *Lieu de l'Ascension.* — L'endroit précis d'où Notre-Seigneur s'éleva au ciel est le sommet central du mont des Oliviers. Voir OLIVIERS (MONT DES). Saint Matthieu, saint Marc et saint Jean ne nous renseignent pas sur le lieu de l'Ascension; mais saint Luc nous aide à le fixer d'une manière certaine. Dans son Évangile, XXIV, 50, il nous montre Jésus conduisant ses Apôtres à Béthanie, et, après les avoir bénis, s'élevant vers le ciel. XXIV, 51. Il ne faut pas en conclure que Béthanie fut le théâtre de l'Ascension. En effet, saint Luc, dans les Actes, I, 12, nous apprend que les Apôtres, après avoir été témoins de cette merveille, retournèrent à Jérusalem de la montagne des Oliviers, et n'eurent à parcourir que le chemin que l'on peut faire le jour du sabbat. On sait que le chemin d'un jour de sabbat était la distance qu'un Juif pouvait franchir sans violer le repos sabbatique; cette distance est évaluée, d'après les rabbins, à 1 392 mètres environ. Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique,* 8e édit., t. I, n° 187, p. 311. Or Béthanie est à trois ou quatre kilomètres de Jérusalem, c'est-à-dire à la distance de deux mesures sabbatiques. Les Apôtres n'étaient donc pas à Béthanie même quand ils furent témoins de l'Ascension, mais sur le sommet du mont des Oliviers, qui est à la distance d'une mesure sabbatique de Jérusalem. Le passage de l'Évangile de saint Luc, XXIV, 51, qui donne Béthanie comme le théâtre de ce mystère, s'accorde avec le passage des Actes, I, 12, du même saint Luc, soit en supposant, comme le fait Benoît XIV, *De festis D. N. J. C.,* VI, 46-47, que Jésus conduisit d'abord ses Apôtres à Béthanie, et les ramena ensuite au sommet du mont des Oliviers, d'où il s'éleva au ciel; soit en supposant, comme le fait M. V. Guérin, *Jérusalem,* p. 343, que le territoire de Béthanie commençait au sommet même de la montagne des Oliviers, et que le lieu où Jésus s'éleva au ciel faisait partie de ce territoire. Voir aussi Lamy, *Comm. in harm.,* l. V, c. XLVI, 19. Ajoutons que la leçon des manuscrits B, C, D, L, *Sinaiticus, Bedæ,* porte ἕως πρὸς Βηθανίαν au lieu de ἕως εἰς Βηθανίαν. D'après cette leçon, le ℣. 50 du chapitre XXIV de saint Luc signifie : Jésus mena les Apôtres vers Béthanie, du côté de Béthanie, et non à Béthanie.

Aussi bien toutes les traditions des premiers siècles placent sur le sommet central du mont des Oliviers le théâtre de l'Ascension. Sainte Hélène, en y élevant une basilique, ne fit que consacrer par un monument la croyance de tous les chrétiens. Cette basilique, détruite en 614 par les Persans, et relevée de ses ruines au VII[e] siècle, fut renversée par l'ordre de Hallem, et plus tard reconstruite par les croisés. La troisième basilique fut démolie par les musulmans redevenus maîtres de la Terre Sainte. Ils laissèrent cependant subsister l'édicule octogonal qui renfermait, selon la tradition, les vestiges des pieds de Notre-Seigneur. Cet édicule fut muré par eux et transformé en un petit oratoire musulman, au milieu duquel ils ont respecté la pierre qui garde encore les vestiges, aujourd'hui très dégradés, d'un pied qui passe pour être le pied gauche de Notre-Seigneur. Voir V. Guérin, *Jérusalem*, p. 345-346; Mislin, *Les Saints Lieux,* t. II, p. 468. Cf. Eusèbe, *Vita Constantini,* III, 43, t. XX, col. 1104; *Dem. evang.*, VI, 18, t. XXII, col. 460; Pseudo-Jérôme, *Liber nom. loc. ex Actis,* au mot *Mons Oliveti,* t. XXIII, col. 1301-1302.

Le mot « Ascension » signifie aussi la fête qui est célébrée, le quarantième jour après la résurrection et dix jours avant la Pentecôte, en mémoire de l'ascension du Sauveur. Elle est d'origine très ancienne. Voir S. Augustin, *Epist.* CXVIII, 1, t. XXXIII, col. 200; *Serm.* CLXXIV *de tempore*, t. XXXVIII, col. 1209; *Constit. Apost.*, VIII, t. I, col. 1136; Suarez, *De præceptis affirmativis ad Dei cultum*, l. II, *De Sacrorum seu festorum dierum observatione et præcepto*, c. VII, 1; Duchesne, *Origine du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1889. G. MARTIN.

2. **ASCENSION D'ISAÏE,** livre apocryphe. Voir APOCALYPSES APOCRYPHES, 9°, col. 764.

ASCHBÉA (hébreu : *'Asbêa';* Septante : 'Εσοβά), nom propre que la Vulgate a traduit, d'après sa signification, 1 Par., IV, 21, par « Jurement ». Il n'est pas possible de savoir s'il désigne dans ce passage une personne ou une localité. Certains commentateurs croient que c'est le nom d'un chef de famille descendant de Juda, fils de Jacob, par Séla, lequel s'appelait Aschbéa, et faisait travailler le lin dans sa maison. D'autres pensent que le mot *aschbéa* doit se joindre au mot *Bêt* (« maison »), qui précède dans le texte original, et se lire par conséquent *Beth-Aschbéa,* nom d'une localité inconnue, où auraient habité les descendants de Juda qui travaillaient le lin. Le laconisme du récit sacré ne permet pas de décider laquelle de ces deux opinions est la plus vraisemblable.

ASCHDOTH HAP-PISGAH (*'Asdôt hap-Pisgàh;* Septante : 'Ασηδὼθ τὴν Φασγά, Deut., III, 17; 'Ασηδὼθ τὴν λαξευτήν, Deut., IV, 49; 'Ασηδώθ, Jos., X, 40; XII, 8; 'Ασηδὼθ Φασγά, Jos., XII, 3; Vulgate : *ad radices montis Phasga,* Deut., III, 17; IV, 49; *Asedoth,* Jos., X, 40; XII, 8; *Asedoth Phasga* (il ne faut point, entre Asédoth et Phasga, la virgule que portent les éditions de la Vulgate; car ces deux mots ne forment qu'un seul et même nom), Jos., XII, 3. Voir ASÉDOTH.

ASCHER ben Josef, rabbin de Cracovie, qui vécut dans la première moitié du XVI[e] siècle. Il laissa un commentaire sur les Lamentations de Jérémie, in-4°, Cracovie, 1585. E. LEVESQUE.

ASCHÉRA est un nom hébreu, *'Ăšêrâh,* qui se lit dans le texte original dix-huit fois au singulier, Deut., XVI, 21; Jud., VI, 25, 26, 28, 30; 1 (III) Reg., XV, 13; XVI, 33; XVIII, 19; II (IV) Reg., XIII, 6; XVII, 16; XVIII, 4; XXI, 3, 7; XXIII, 4, 6, 7, 15; II Par., XV, 16; trois fois au féminin pluriel, *'ăšêrôṭ :* Jud., III, 7; II Par., XIX, 3; XXXIII, 3, et dix-neuf fois au masculin pluriel, *'ăšêrîm :* Exod., XXXIV, 13; Deut., VII, 5; XII, 3; I (III) Reg., XIV, 15, 23; II (IV) Reg., XVII, 10; XXIII, 14; II Par., XIV, 2 (3); XVII, 6; XXIV, 18; XXXI, 1; XXXIII, 19; XXXIV, 3, 4, 7; Is., XVII, 8; XXVII, 9; Jer., XVII, 2; Mich., V, 13. Il désigne tantôt une déesse, qui n'est autre sans doute qu'Astarthé, tantôt la stèle ou pieu de bois symbolique qui la représentait ou lui était consacré. D'après son sens étymologique, « être droit, être heureux, » ce nom peut convenir aussi bien à la déesse du plaisir qu'à la colonne dressée en son honneur. Les anciens traducteurs ont méconnu le sens propre de ce mot, que les Septante rendent presque partout par ἄλσος, et la Vulgate, d'après eux, par *lucus* ou *nemus,* « bois, bosquet. » Dans plusieurs passages, cette traduction est insoutenable : par exemple, là où il est question de *'Ăšêrâh* placé sur un autel, Jud., VI, 25, ou élevé sous tout arbre vert. III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVII, 10. Dans Deut., XVI, 21, le verbe *planter* a pu donner lieu à cette traduction; mais le passage ne la justifie nullement, si on l'examine sur l'hébreu : « Tu ne planteras en *'ăšêrâh* aucun arbre près de l'autel de Jéhovah ton Dieu. » On remarquera en outre la suite de la prescription au ỷ. 22; Dieu ne veut près de son autel ni *'ăšêrâh* ni *maṣṣêbâh* (pierre levée, stèle). Enfin partout où se rencontre ailleurs le nom *'ăšêrâh,* l'une des deux significations proposées cadre parfaitement avec le contexte.

1° Nous citerons d'abord les passages où *'Ăšêrâh* figure comme une divinité étrangère, à laquelle on rend un culte à côté de Baal et de toute l'armée du ciel. IV Reg., XXIII, 4; cf. XXI, 3; II Par., XXXIII, 3. Elle a une image taillée, *pésél,* IV Reg., XXI, 7; une idole. III Reg. XV, 13; II Par., XV, 16. Il y a des prophètes de *'Ăšêrâh* comme des prophètes de Baal. III Reg., XVIII, 19. Elle est le plus souvent associée à Baal, ce qui nous autorise à voir en elle l'inséparable compagne de ce dieu, qui est ailleurs nommée Astarthé. La manière même dont les deux noms sont échangés dans Jud., II, 13, et III, 7, confirme cette identification. (La Vulgate a traduit dans les deux endroits *Astaroth,* tandis que, si nous avons dans l'hébreu pour le premier *'Aštârôt,* nous avons pour le deuxième *'Ăšêrôṭ.*) Nous pouvons donc, pour la nature de cette déesse et l'histoire de son culte chez les Hébreux, renvoyer à l'article ASTARTHÉ. — Une inscription phénicienne place dans un rapport étroit les noms *'ăšêrâh* et *'aštoreṭ*, en qualifiant ainsi une déesse : « *'Aštôrét* en *'ăšêraṭ* de 'El Hamman. » עשתרת באשרת אל המן. *Corpus inscriptionum semiticarum,* t. I, p. 331. Mais en dehors de la Bible, on n'avait, jusqu'à ces derniers temps, aucune indication permettant de considérer *Aschéra* comme le nom propre d'une déesse. On pouvait penser que les Hébreux avaient appliqué à Astarté un vocable commun, « la bonne, l'heureuse, » ou qu'ils l'avaient désignée par le nom de sa représentation symbolique. Sur une des tablettes cunéiformes trouvées en Égypte, à Tell-Amarna, un officier chananéen porte un nom dans lequel Aschéra figure comme celui d'une divinité : *Abdasirti* ou *Abdasrati,* c'est-à-dire « serviteur d'Aserat », de même qu'Astarthé dans le nom phénicien *Abdastérét,* « serviteur d'Astarthé. » Cf. Halévy, *Revue des études juives*, 1890, t. XXI, p. 57.

2° Là où *'ăšêrâh* désigne l'emblème de la déesse, il s'agit toujours, dans la Bible, d'un pieu de bois que les Israélites fidèles coupent et brûlent. Exod., XXXIV, 13; Jud., VI, 25, 26, 28, 30; IV Reg., XXIII, 6, etc. De même que les Chananéens joignaient ce pieu à l'autel de Baal, la divinité mâle, de même les Hébreux auraient pu être tentés d'en élever près de l'autel de Jéhovah. Le Deutéronome, XVI, 21, interdit cette profanation. Cf. Mich., V, 13; Is., XVII, 8; XXVII, 9. Dans ces deux derniers passages, les *'ăšêrîm* figurent à côté des *ḥammânim,* représentations solaires de Baal. On leur rendait un culte comme aux autres idoles : « Ils servirent les *'ăšêrîm* et les idoles ». II Par., XXIV, 8. La colonne symbolique se trouve associée au culte d'Astarté là où, honorée comme déesse du plaisir, on l'assimile, à l'époque gréco-romaine,

à Aphrodite ou Vénus. Une représentation du temple de Paphos, sur une monnaie chypriote du temps de Septime-Sévère, nous permet de voir le cippe qui était l'emblème de la déesse (fig. 290). Cf. F. Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, 1837, pl. I, nos 10-12. A l'occasion de la visite de Titus au temple de Paphos, Tacite décrit ainsi la singulière image : « L'idole de la déesse n'a pas la forme humaine; c'est une colonne ronde dont la base est plus large que le sommet, à la façon d'une borne; on en ignore



290. — Temple de Paphos.

ΑΥΤΟΚ. ΚΑΙΣ. Λ. ΣΕΠΤ. ΣΕΟΥΗΡΟΣ. Tête laurée de l'empereur Septime-Sévère. — ℞. ΚΟΙΝΟΝ ΚΥΠΡΙΩΝ. Temple d'Aphrodite-Astarthé à Paphos. Au fond, au milieu, le cippe de la déesse et, à droite et à gauche, une étoile. De chaque côté, un candélabre. Au haut, le croissant et une étoile. Sur le toit plat du temple, à droite et à gauche, une colombe, l'oiseau consacré à Astarthé.

la raison. » *Hist.*, II, 3 Les colonnes qu'Hérodote, II, 106, avait vues dans la Palestine de Syrie, et qu'il attribue au conquérant légendaire Sésostris, n'étaient peut-être que des *'Ăšêrîm* chananéens. — Voir G. W. Collins, *'Asthoreth and the 'Ashera*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, juin 1889, p. 291-303. L'auteur a réuni un grand nombre de documents, mais, contrairement à l'opinion commune, il n'identifie point Aschéra et Astarthé; il soutient même qu'Aschéra était exclusivement un symbole impur. J. THOMAS.

ASCHI ben Simaï, appelé aussi Asché et Asser, un des derniers et des plus célèbres Amoraïm, né en 352, devint chef de l'importante école de Sora, en Babylonie, où il mourut (427), après l'avoir dirigée cinquante-deux ans. Son autorité fut très considérable parmi ses contemporains, et il reçut le titre de *Rabbana*, « notre maître. » L'élaboration du Talmud de Babylone fut commencée grâce à son initiative. Il consacra sa longue carrière à cette œuvre colossale, rassemblant, coordonnant l'énorme quantité d'explications, de déductions, de développements ajoutés à la Mischna, accumulés pendant trois générations d'Amoraïm, et confiés à la seule mémoire. Il ne se borna pas à une simple compilation, car il ajouta de lui-même de nombreuses et importantes rectifications, décisions, solutions de questions obscures, etc. Son travail fut complété par son fils Mar, par son successeur immédiat Marémar, et surtout par R. Abina. E. LEVESQUE.

ASCHKÉNASI Éliézer ben Élias, d'abord rabbin à Crémone, alla s'établir à Constantinople, puis à Posen, enfin à Cracovie, où il mourut en 1586. Il a donné un commentaire sur le livre d'Esther, *Yôsif léqaḥ*, (« Il croîtra en science », Prov., I, 5), in-4°, Crémone, 1576. Il en a été donné plusieurs éditions, la dernière, in-4°, Varsovie, 1838. On a aussi de lui une explication de la partie historique du Pentateuque, in-f°, Venise, 1583; in-f°, Cracovie, 1584; in-4°, la Haye, 1777, et in-4°, Zolkiew, 1802. E. LEVESQUE.

ASDOD, forme hébraïque (*'Ašdôd*) du nom de la ville philistine appelée Azot dans la Vulgate. Voir AZOT.

ASEBAÏM (hébreu : *haṣṣebâîm*, nom avec l'article, « les gazelles; » Septante : Ἀσεβωείμ, Σαβαΐμ. La Vulgate porte *Asebaïm*, comme les Septante, I Esdr., II, 57, et *Sabaïm*, II Esdr., VII, 59. Pour les traducteurs grecs, Ἀσεβωείμ ou Σαβαΐμ est un nom de personne : υἱοὶ Φαχεράθ, υἱοὶ Ἀσεβωείμ, ou υἱοὶ Φακαράθ, υἱοὶ Σαβαΐμ. Le traducteur latin en fait un nom de lieu; peut-être parce qu'il a rapproché ce nom du nom à peu près semblable de deux autres localités : *Ṣebo'im*, ville de la vallée de Siddim, Gen., X, 19; Deut., XXIX, 23, ou *Ṣebo'îm*, cité d'ailleurs inconnue, située sur le territoire de Benjamin. I Reg., XIII, 18. La Vulgate a été suivie par un certain nombre de commentateurs. Cependant il paraît difficile de voir dans *haṣṣebâîm* un nom de lieu. D'abord on ne connaît aucune localité de ce nom. De plus, dans la longue liste de Nathinéens et de descendants des esclaves de Salomon, donnée dans les deux passages cités, il n'est pas fait mention du lieu d'origine pour les autres personnes. Enfin le texte original, conservé sans variante, *Pokéréṭ haṣṣebâîm*, ne peut se traduire régulièrement *Phochéreth de Sabaïm;* il faudrait avant *haṣṣebâîm* une préposition, מִן, *min*, indiquant le lieu d'origine. Nous avons là simplement, avec l'article, le nom *ṣebâîm*, qui veut dire « gazelles ». Ce mot dépend du précédent, *pokéréṭ*, de la racine *pâkar*, « prendre, capturer. » Ces deux mots forment ainsi un nom composé, « le preneur de gazelles : » c'est un surnom qui vraisemblablement supplanta dans l'usage le vrai nom de cet individu. Il faut néanmoins remarquer que la version des Septante suppose que le texte hébreu qu'ils ont traduit portait, non pas *benê Pokéréṭ haṣṣebâîm*, comme notre texte actuel, mais *benê Pokéreṭ, benê haṣṣebâîm*, « les fils de Pokéret, les fils de Sébaïm, » et cette leçon pourrait bien être la leçon primitive. E. LEVESQUE.

ASÉDOTH (hébreu : *'Asdôṭ;* Septante : Ἀσηδώθ), nom d'une localité voisine du mont Phasga, d'après la Vulgate et les Septante; mais peut-être aussi nom commun signifiant, d'une façon générale, « le pied d'une montagne, » *radices montis*, comme la version latine a traduit elle-même deux fois, Deut., III, 17; IV, 49, ou bien « sources ». Ce doit être un mot très ancien, puisqu'on ne le trouve que dans le Deutéronome, III, 17; IV, 49, et dans le livre de Josué, X, 40; XII, 3, 8; XIII, 20. Il se rattache à la racine inusitée *'âšad*, « répandre, » et à l'expression *'éšéd hannehâlîm* (Vulgate : *scopuli torrentium*, « rochers des torrents »), Num., XXI, 15, que Gesenius, *Thesaurus*, p. 158, explique ainsi : « lieux bas où se déversent les torrents descendant des montagnes. » On peut diviser en deux catégories les passages dans lesquels il se rencontre. Dans la première, il est employé seul avec l'article, *hâ'ăšêdôṭ*, Jos., X, 40; *bâ'ăšêdôṭ*, Jos., XII, 8; il fait partie d'une énumération comprenant les divisions naturelles d'un pays : *hâhâr*, « la montagne; » *hannégéb*, « le midi; » *hassefêlâh*, « la plaine; » *hâ'ărâbâh*, « le désert. » Il semble donc conforme au contexte de lui laisser sa signification commune de féminin pluriel, désignant les vallées arrosées par les torrents. Dans la seconde, il est uni au mot Phasga, Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3; XIII, 20. Il s'agit, dans ces divers endroits, des régions situées au delà du Jourdain et conquises par les Israélites. L'expression *'asdôṭ hap-Pisgâh* paraît destinée à déterminer le massif montagneux qui enferme la mer Morte à l'est, et dans lequel se trouve le mont Phasga. On peut donc encore ici y voir le sens général que nous avons indiqué, « le pied du mont Phasga. » Cependant les explorateurs anglais du *Palestine Exploration Fund*, prenant le mot *'asdôṭ* dans son sens étymologique, « écoulement, » le traduisent par « sources », et l'identifient avec *'Ayûn Mûsa*, les remarquables « sources de Moïse » (fig. 291) qui se trouvent au bas du mont Nébo. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 17; *Old and New Testament Map of Palestine*, Londres, 1890, feuille 15. Cette opi-

nion ne manque pas de vraisemblance. En effet, la rareté et l'importance des eaux en Orient expliquent assez comment une source considérable a pu être l'objet d'une mention particulière. Ensuite le sens étymologique de *'asdôt* s'applique mieux à des sources, quand elles sont surtout comme celles de Moïse. Enfin les Septante ont toujours rendu le mot par un nom propre, et la Vulgate elle-même a été obligée de l'employer comme tel, Jos., x, 40; xii, 3, 8; xiii, 20.

Situées au pied du pic fameux qui fut témoin de la mort mystérieuse de Moïse, et au-dessous d'un sommet voisin, identifié avec le Phasga, les sources de Moïse petites chutes. Cf. de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, 3 in-4°, Paris, t. i, p. 153; H. B. Tristram, *The Land of Moab*, Londres, 1874, p. 335-336; Conder, *Heth and Moab*, Londres, 1889, p. 131-132. — Eusèbe et saint Jérôme font d'Asédoth « une ville des Amorrhéens, qui échut à la tribu de Ruben »; ils expliquent 'Ασηδὼθ Φασγὰ comme l'ont fait une fois les Septante, Deut., iv, 49, traduisant le dernier terme par λαξευτή, « taillée. » Ils distinguent une autre ville de même nom, assiégée et prise par Josué, xii, 8. Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 216, 217; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. xxiii, col. 867, 868. A. Legendre.



291. — Sources et cascades d'Ayoun-Mouça, au pied du mont Phasga.

offrent une oasis de fraîcheur et de verdure au milieu de cette contrée aride. Elles forment deux groupes principaux. Le premier se compose de plusieurs petites sources contiguës, qui sortent de la base d'un rocher très pittoresque où sont creusées des grottes naturelles ou artificielles. Leurs eaux se réunissent bientôt sur une large chaussée, éboulement d'un banc de calcaire, pour se précipiter de là en une belle cascade, haute de sept à huit mètres. Cette plate-forme est comme le toit d'une grotte humide et sombre qui s'étend assez loin en arrière sous ce plafond de roches. Les eaux s'épanchent sur de longues guirlandes vertes formées de mousses et de plantes à feuillage fin et chevelu. En baignant continuellement ces végétaux, elles ont produit des incrustations dont l'épaississement continuel a fini par créer une gigantesque stalactite qui semble une colonne conique, inclinée suivant la pente de la chute. Un peu plus loin, le second groupe sort des profondeurs de la montagne : le courant, clair comme le cristal, fuit sur un lit composé de pierres et de cailloux, couverts par des coquillages d'un noir luisant; il rejoint le premier par une série de

ASEL (hébreu : *'Âṣêl*, « noble; » Septante : 'Εσήλ), Benjamite, fils d'Élasa, de la postérité de Cis, père de Saül. I Par., viii, 37-38; ix, 43-44.

ASEM (hébreu : *'Âṣem* [à la pause], Jos., xv, 29; xix, 3; *'Éṣém*, I Par., iv, 29; Septante : 'Ασόμ; Jos., xv, 29; 'Ιασόν, Jos., xix, 3; 'Αἰσέμ, I Par., iv, 29; Vulgate : *Asem*, Jos., xix, 3; *Esem*, Jos., xv, 29; *Asom*, I Par., iv, 29), ville de la tribu de Juda, appartenant à l'extrémité méridionale de la Palestine, Jos., xv, 29, et attribuée plus tard à la tribu de Siméon. Jos., xix, 3; I Par., iv, 29. Son emplacement est inconnu jusqu'à présent, la plupart des villes qui composent ce premier groupe, Jos., xv, 21-32, n'ayant pas été identifiées. Dans les trois passages que nous venons de citer, elle occupe une place régulière entre Baala ou Bala, et Eltholad ou Tholad. Cette dernière est rebelle à toute assimilation, et Baala est, pour certains auteurs, placée d'une manière très problématique à *Deir el-Belah*, au sud-ouest de Gaza, non loin de la mer. Parmi les noms qui précèdent, les plus connus sont Bersabée (*Bir es-Sébâ*) et Molada (*Khirbet Tell el-Melah*);

parmi ceux qui suivent, Remmon, qui termine la liste, correspond bien à *Khirbet Oumm er-Roumamîn*. Cf. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. II, p. 277-284, 352-354; t. III, p. 184-188. C'est donc dans ces parages qu'il faudrait chercher Asem, d'autant plus que, en comparant les trois énumérations, Jos., XV, 21-32; XIX, 2-7; I Par., IV, 28-32, elle ne paraît éloignée ni de Bersabée ni de Molada. On a voulu l'identifier avec Éboda, aujourd'hui *Abdéh,* localité située à huit heures au sud d'Élusa (*Khalasah*). Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 126. La raison étymologique sur laquelle on s'appuie n'a pas de fondement, et la situation d'Asem serait beaucoup trop au sud. A. LEGENDRE.

ASÉMONA (hébreu : *'Asmônâh* [avec *hé* local], Num., XXXIV, 4; Jos., XV, 4; *'Aṣmôn,* Num., XXXIV, 5; Septante : Ἀσεμωνά, Num., XXXIV, 4, 5; Σελμωνά, Jos., XV, 4), ville frontière, située à l'extrémité méridionale de la Terre Sainte, Num., XXXIV, 4, 5, et appartenant à la tribu de Juda. Jos., XV, 4. Dans la ligne tracée par les auteurs sacrés, formant l'arc de cercle depuis la pointe sud de la mer Morte jusqu'à la Méditerranée, en passant par Cadèsbarné, elle se trouve la plus éloignée vers l'ouest : c'est tout ce que nous savons de certain. On a cependant proposé quelques identifications. Wetzstein, s'appuyant sur la racine du mot *'âṣam,* « être fort, » *'éṣém,* « ossements, » pense qu'il s'agit de la longue chaîne du *Djébel Yélék*, dont le pied occidental est baigné par « le Torrent d'Égypte », *Ouadi el-Arisch,* ou des deux chaînes parallèles du *Djébel Hélâl* et du *Djébel Yélék*. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 118. Sur la position respective des deux montagnes, voir Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 185, et la carte. Le fondement de cette opinion semble bien fragile. Trumbull, *Kadesh-Barnea*, New-York, 1884, p. 117, 289-291, propose de reconnaître Asémona dans *Qaséiméh*, groupe de sources ou de bassins, situé à l'est du *Djébel Muweiléh*, près de la grande route des caravanes entre l'Égypte et la Syrie. Son sentiment s'appuie sur ce fait que le Targum du pseudo-Jonathan, Num., XXXIV, 4, a rendu *'Aṣmon* par קְסַם, *Qesâm*, et celui de Jérusalem par קֵיסַם, *Qêsam*, ce qui répond exactement à l'arabe قسيمة, *Qaséiméh*. La différence entre les lettres initiales, *'aïn* et *qof*, vient des diverses manières d'écrire, Q, K, G, ou les aspirées A, 'A, représentant les variations d'un son guttural. C'est ainsi qu'il identifie une des villes précédentes, Adar, avec *Qadeirah*, ou *Aïn Qoudeirah*, un peu plus à l'est. En plaçant Cadèsbarné à *Aïn-Qadis,* comme le veulent bon nombre d'auteurs, il est certain que l'*Ouadi* et l'*Aïn Qaséiméh* rentrent parfaitement dans la ligne de la frontière méridionale, telle qu'elle est décrite par les Livres Saints. Voir CADÈS. A. LEGENDRE.

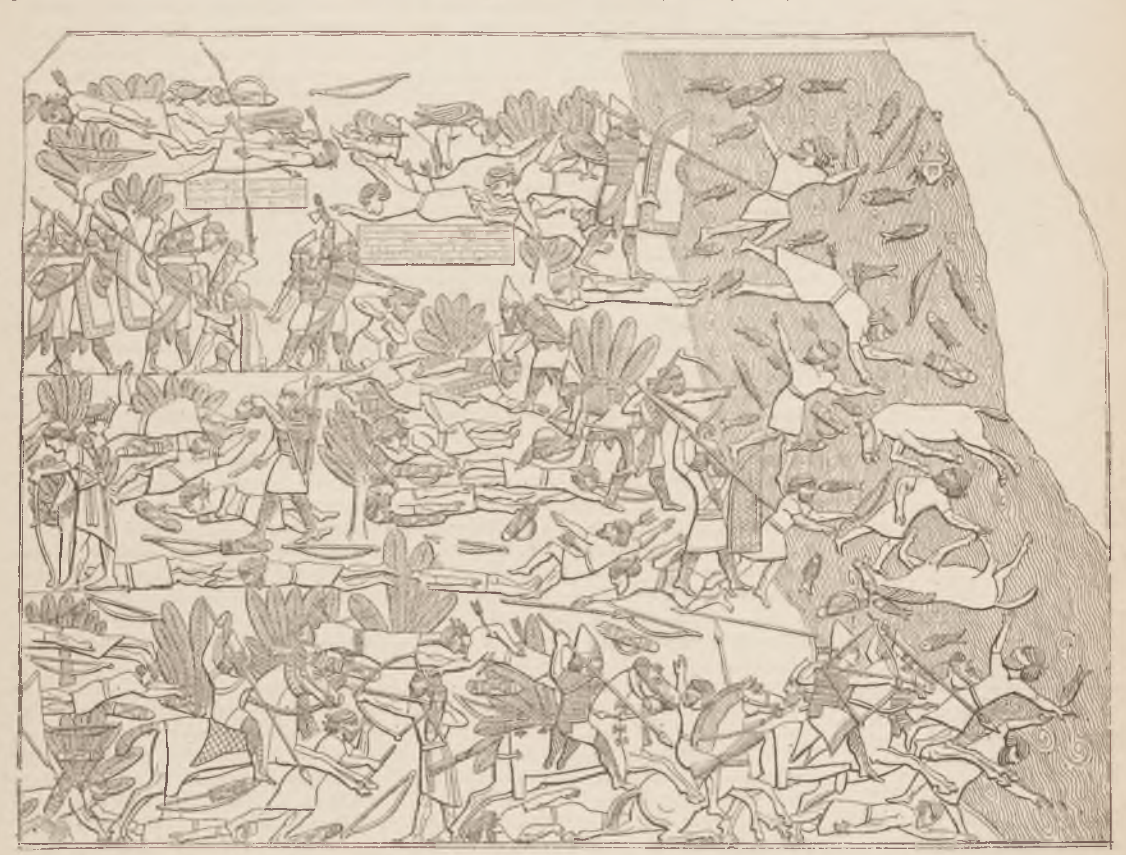
1. **ASÉNA** (hébreu : *'Asnâh,* « épine, » ou, selon d'autres, « grenier [?]; » Septante : Ἀσενά), chef de famille nathinéenne, dont les descendants revinrent de l'exil avec Zorobabel. I Esdr., II, 50.

2. **ASÉNA** (hébreu : *'Asnâh;* Septante : Ἄσσα), ville de la tribu de Juda. Citée après Estaol et Saréa, Jos., XV, 33, elle appartenait au premier groupe des villes de « la plaine », et se trouvait sur la frontière des deux tribus de Juda et de Dan. Jos., XIX, 41. Si son emplacement certain nous est inconnu, les noms qui précèdent nous permettent de le fixer d'une manière approximative. Estaol est bien identifiée avec *Achou'a,* et Saréa avec *Sara'a,* toutes deux voisines l'une de l'autre, et situées en droite ligne à l'ouest de Jérusalem. De même Zanoé, qui suit, est bien *Kkirbet Zanou'a*. Plusieurs localités ont été proposées pour l'identification de cette première Aséna : — 1° *'Aslin,* village formant triangle, vers le nord, avec Achou'a et Sara'a. La position convient parfaitement; mais le nom laisse un peu à désirer à cause de l'*aïn* initial, quoique la permutation entre le *schin* hébreu et le *sin* arabe, entre le *nun* et le *lâm,* soit facile à comprendre. — 2° *Kefr Hasan,* situé un peu plus au nord-ouest. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 18. Cet endroit ne s'écarte pas non plus de la ligne déterminée par le contexte. — 3° *Beit Schenna,* bien au-dessus, au nord d'Amouas, Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1876, p. 151; 1877, p. 22. Cette localité, au contraire, s'éloigne beaucoup trop des limites voulues, et se trouve plutôt renfermée dans la tribu de Dan. Eusèbe et saint Jérôme mentionnent une « Asna, de la tribu de Juda », mais sans en indiquer la position. Cf *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 220; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871. Le village de *Bethasan* dont parlent ces Pères quelques lignes plus loin, à propos d'« Asan, de la tribu de Juda », semble, à raison de sa distance de Jérusalem, convenir plutôt à notre Aséna. Voir ASAN. A. LEGENDRE.

3. **ASÉNA** (nom omis par les Septante; Vulgate *Esna*). Jos., XV, 43. Voir ESNA.

ASÉNAPHAR (chaldéen : *'Osnappar,* dans quelques manuscrits : *'Asnappar;* Septante : Ἀσσεναφάρ), nom d'un personnage qualifié de grand et de glorieux, mentionné dans la lettre que les ennemis des Juifs écrivirent contre eux au roi de Perse Artaxerxès. I Esdr., IV, 10. Il est dit dans cette lettre, dont le texte est reproduit en chaldéen ou araméen, que divers peuples, au nom desquels la lettre est rédigée, Dinéens, Apharsathachéens, Babyloniens, Susiens, etc., ont été déportés en Samarie par Asénaphar. Cet acte d'autorité, de même que les titres de grand et de glorieux qui lui sont donnés, indiquent que cet Asénaphar est un roi. Or, comme la Samarie fut repeuplée par les rois d'Assyrie, ce roi est certainement un roi de Ninive. Mais son nom a dû être défiguré par les copistes, comme tant d'autres noms propres, car aucun des monarques qui ont régné à Ninive n'est ainsi appelé. Plusieurs commentateurs ont cru à tort qu'Asénaphar était une altération du nom de Salmanasar ou de Sennachérib, les inscriptions assyriennes prouvent qu'il ne peut être question de ces deux rois dans la lettre des ennemis des Juifs. Asarhaddon et Assurbanipal, le fils et le petit-fils de Sennachérib, sont les seuls princes qui aient pu déporter en Samarie les peuples mentionnés I Esdr., IV, 9. Plusieurs exégètes pensent qu'Asarhaddon doit être préféré à Assurbanipal, parce que c'est lui qui est nommé expressément I Esdr., IV, 2 (Asor Haddan) comme l'auteur d'une transportation en Samarie, et que les annales de ce roi nous apprennent qu'il fit déporter dans la terre de Hatti, qui comprenait la Palestine, divers peuples de l'est de son empire qu'il ne nomme pas. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 45, col. I, lig. 24-34. Néanmoins, comme les Susiens sont nommés parmi les déportés, I Esdr., IV, 9, et qu'Assurbanipal est le premier roi d'Assyrie qui, d'après ce qu'on sait maintenant, ait pénétré au cœur de l'Élam et se soit emparé de Suse (Annales, col. V, lig. 128-129; Alden Smith, *Die Keilschriftexte Assurbanipals,* in-8°, Leipzig, 1887-1889, Heft I, p. 46-47), il est plus probable qu'Asénaphar est Assurbanipal. Asarhaddon n'a fait aucune campagne contre l'Élam. Assurbanipal, au contraire, lui fit une guerre acharnée, dont il a reproduit une foule d'épisodes dans son palais (fig. 292); non seulement il s'empara de Suse, la capitale de ce pays, mais il nous apprend, dans ses inscriptions, qu'il en déporta les habitants et « les dispersa dans toute l'étendue de son royaume ». (Voir les textes dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 224-233, 247, et dans H. Gelzer, *Die Colonie des Osnappar,* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1875, t. XIII, p. 81.) Assurbanipal fit aussi la guerre aux Babyloniens, qui figurent dans la liste I Esdr., IV, 9; ils s'étaient révoltés

contre lui, et il les en punit durement. L'altération du nom d'Assurbanipal en Asénaphar s'explique d'ailleurs plus facilement que celle d'Asarhaddon : אסנפר venant par contraction de אס[רב]נפל = אסר־בנ־פל. Le changement de la syllabe finale *phal* ou *pal* en *phar* ou *par* n'a rien qui puisse surprendre : *Phul* est devenu *Por*, dans le Canon de Ptolémée. Aussi cette identification est-elle acceptée par Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, in-12, Leipzig, 1881, p. 329; ainsi que par Eb. Schrader, qui, après avoir admis l'identification d'Asarhaddon dans la première édition de ses *Keilinschriften und das Alte*



292. — Bataille livrée par Assurbanipal dans le pays d'Élam.
Bas-relief de Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 46.

Testament, 1872, p. 246, se prononce pour celle d'Assurbanipal dans la seconde, 1883, p. 376. Les textes cunéiformes leur semblent décisifs en faveur d'Assurbanipal.

Il faut observer cependant que, si Assurbanipal seul a pu déporter les Susiens en Samarie, c'est Asarhaddon qui a dû y transporter les Apharsatachéens et les Apharséens, car c'est Asarhaddon qui s'est emparé des villes médiques de Partakka, Partukka. *Cuneiform Inscriptions of western Asia*, t. I, pl. 46, col. IV, lignes 19-20; Budge, *History of Esarhaddon*, in-8°, Londres, 1880, p. 68; cf. Frd. Delitzsch, dans Baer et Frz. Delitzsch, *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ*, in-8°, Leipzig, p. IX. D'où il faut conclure que les peuples énumérés, I Esdr., IV, 10, ont été déportés, les uns, et c'est probablement le plus grand nombre, par Asarhaddon, et les autres, tels que les Susiens, par Assurbanipal. Les choses étant ainsi, il est difficile de dire avec certitude, en s'en tenant aux renseignements fournis par les inscriptions cunéiformes, quel est le nom de roi caché sous la forme Asénaphar : les déportés ont pu attribuer au père ou au fils leur translation à Samarie, soit à Asarhaddon, parce que c'est lui sans doute qui en avait fait transporter un plus grand nombre, soit à Assurbanipal, son fils, parce que son règne avait été plus glorieux et qu'il était demeuré plus célèbre que celui de son prédécesseur.

F. VIGOUROUX.

ASENETH (hébreu : *'Âsenat;* Septante : 'Ἀσενέθ, 'Ἀσεννέθ), fille de Putiphar (hébreu : *Pôtiféra'*), prêtre d'Héliopolis (hébreu : *'On*). Le Pharaon la donna pour épouse à Joseph, qui en eut deux fils, Manassé et Éphraïm. Gen., XLI, 45-50; XLVI, 20. C'est pour relever l'autorité de son premier ministre que ce roi l'unit à la fille du grand prêtre d'un des sacerdoces les plus renommés de l'Égypte. Aseneth, d'après quelques commentateurs, ne serait pas le nom que portait la fille de Putiphar avant son mariage, mais le nom hébraïque que Joseph lui aurait donné. Dans cette hypothèse, on le compare au nom d'homme *'Asnâh*, I Esdr., II, 50, signifiant « grenier »; on y voit une allusion à l'histoire de Joseph et au nom d'Éphraïm. Cette étymologie n'est guère satisfaisante. Du reste, tout dans ce récit nous porte à voir dans Aseneth le nom égyptien de la fille de Putiphar. Il est cependant difficile de déterminer d'une façon certaine son étymologie. C'est un mot composé probablement de , *as*, « demeure, siège, » et du nom de la déesse , *Nit* ou *Net :* ce qui donne , *Asneth*, « demeure (ou siège) de Neith. » Sans doute ce nom n'a pas encore été trouvé sur les monuments, mais il en existe de tout à fait semblables : ainsi *As-Ptah*, « demeure de Ptah; » *As-Menti*, « demeure de Menti »

(cf. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, nos 193, 241); *As-Hathor,* « la demeure d'Hathor, » qui est le nom de deux femmes de la XIIIe dynastie. Lieblein, *ibid.*, no 508. De plus cette expression est employée dans le Papyrus magique du British Museum, pl. 16, 3. Cf. Birch, *Revue archéologique,* novembre 1863, t. VIII, p. 435 : « la chapelle du siège (ou demeure) de Neith. » D'autres explications ont été proposées, moins heureuses peut-être. Aseneth pourrait venir de ..., *Nesnet,* « qui appartient à Neith. » On sait que cette préposition *nes*, qui entre dans la composition de beaucoup de noms propres, a été rendue en grec par un ζ, à l'époque ptolémaïque. Ainsi Nes-ba-en-dad a donné Ζοενδετης. Nesnet aurait fait alors *snet* dans la transcription hébraïque, et *'asnet* avec un aleph prosthétique. On pourrait encore proposer ..., *Ausennet,* « elle est à Neith, » qui se rapproche de la forme grecque 'Ασεννέθ. On trouve des noms composés de la même manière, par exemple : *Ausenmutés, Ausna.* Cf. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques,* nos 343, 201, 361, etc. Neith, qui entre certainement dans la composition du nom d'Aseneth, était une des déesses du premier ordre dans le Panthéon égyptien (fig. 293). Émanation d'Ammon, elle était associée à ce dieu comme principe femelle dans la production de l'univers; elle présidait à la sagesse et à l'art de la guerre, comme Minerve. Vénérée spécialement à Saïs, on l'honorait dans toute l'Égypte comme la mère du soleil. Aussi il était naturel qu'un prêtre d'Héliopolis donnât à sa fille un nom où entrait celui de la mère de ce dieu. Des légendes se sont formées sur Aseneth : *Prière d'Aseneth*, voir APOCRYPHES, col. 771, et *Légende d'Asnath,* dans la *Revue des études juives*, 1891, t. XXII, p. 87. E. LEVESQUE.

293. — La déesse Neith.
Thèbes. XIXe dynastie. — D'après Lepsius. *Denkmäler,* Abth. III, pl. 123.

ASER (hébreu : *'Âšêr;* Septante : 'Ασήρ), nom d'un fils de Jacob (et d'un fils de Coré, dans la Vulgate), d'une des douze tribus d'Israël, d'une ville de Manassé (et enfin d'une ville de Nephthali dans le texte grec de Tobie).

1. **ASER,** huitième fils de Jacob, le second qu'il eut de Zelpha, servante de Lia. Gen., XXX, 13. Ce nom veut dire « heureux », et, à la naissance de l'enfant, il se trouve par trois fois sur les lèvres de Lia, qui, dans l'excès de sa joie, s'écrie : *be'osri,* « dans mon bonheur, » c'est-à-dire heureuse que je suis; *'isserûni,* « bienheureuse me proclament les femmes; c'est pourquoi elle l'appela *'Âšêr.* » Aser, comme son frère aîné Gad, naquit en Mésopotamie, hébreu : *Paddan Aram.* Gen., XXXV, 26. Il eut quatre fils et une fille, nommée Sara, Gen., XLVI, 17; ses descendants sont énumérés I Par., VII, 30-40. La bénédiction que Jacob mourant lui donna Gen., XLIX, 20, s'accomplit à la lettre dans la tribu dont il fut le père. Voir ASER 3.

A. LEGENDRE.

2. **ASER** (hébreu : *'Assîr;* Septante : 'Ασειρ), fils aîné de Coré et arrière-petit-fils de Caath, de la tribu de Lévi. Exod., VI, 24. Il est appelé Asir dans la Vulgate (Septante : 'Ασήρ), I Par., VI, 22. Voir ASIR 2.

3. **ASER,** une des douze tribus d'Israël. — I. GÉOGRAPHIE. — La tribu d'Aser occupait la partie nord-ouest de la Palestine, depuis le Carmel jusqu'aux confins de la Phénicie, c'est-à-dire le versant occidental des montagnes qui s'étendent, comme un prolongement affaibli, du pied du Liban à la plaine d'Esdrelon. Les principales villes sont énumérées dans le livre de Josué, XIX, 24-31, et dans celui des Juges, I, 31-32; mais la délimitation exacte du territoire présente de très grandes difficultés. Nous ne savons, en effet, sur quelles bases eut lieu le partage de la Terre Promise, et l'identification de certains noms est encore à l'état de problème. Cependant les travaux modernes, en particulier ceux de E. Robinson, de V. Guérin et des explorateurs anglais de l'*Exploration Fund,* ont jeté une lumière nouvelle sur beaucoup de points obscurs, et permettent de tracer d'une manière satisfaisante les limites de chaque tribu, ou au moins de réformer les indications fantaisistes de certains auteurs. La carte que nous avons dressée pour cet article présente le résultat actuel de nos connaissances : les identifications ou certaines, ou probables, ou douteuses que nous adoptons sont basées d'abord sur les données de la Bible, ensuite sur les règles de l'onomastique, enfin sur les traditions anciennes.

1° *VILLES PRINCIPALES.* — Voici, dans l'ordre même suivi par Josué, XIX, 24-31, les principales villes d'Aser. Nous renvoyons, pour les développements, aux articles qui concernent chacune d'elles en particulier :

1. **Halcath** (hébreu : *Ḥélqat;* Septante : 'Εξελεκέθ, Jos., XIX, 25; Χελκάθ, Jos., XXI, 31), appelée **Hucac**, *Ḥûqôq*, 'Ακάκ, dans la liste des villes lévitiques, I Par., VI, 75 (hébreu, 59). C'est très probablement aujourd'hui le village de *Yerka*, au nord-est d'Accho (Saint-Jean-d'Acre). V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 16-17.

2. **Chali** (hébreu : *Ḥăli;* Septante : 'Αλέφ; *Codex Alexandrinus :* 'Οολεί), probablement *Khirbet 'Alia,* au nord de la précédente. V. Guérin, *Galilée,* p. 62.

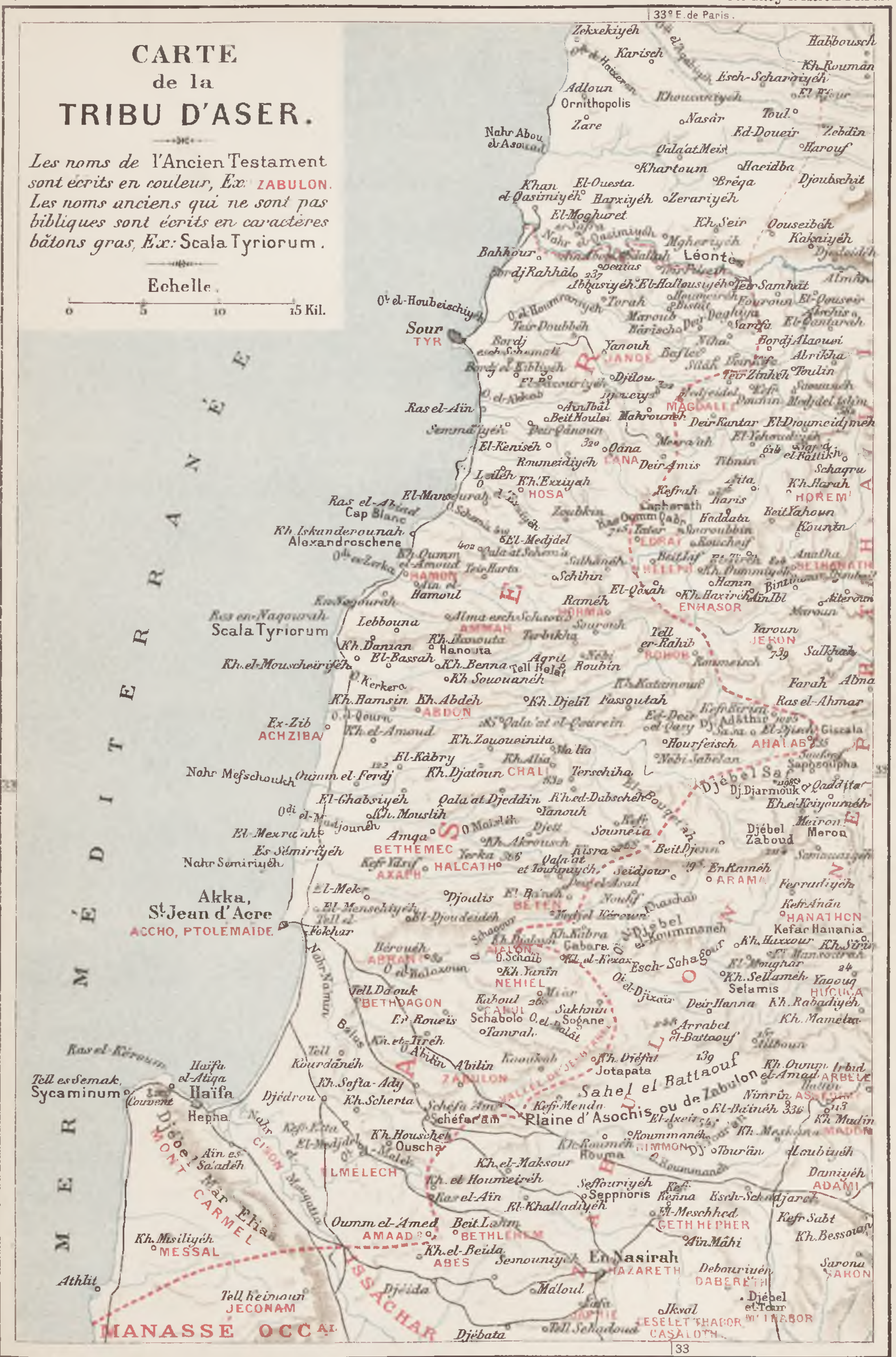
3. **Béten** (hébreu : *Bétén;* Septante : Βαιθόκ; *Codex Alexandrinus :* Βατνέ), probablement *El Banéh,* au sud-est de Yerka. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 27.

4. **Axaph, Achsaph** (hébreu : *'Aksâf;* Septante : Κεάφ, Jos., XIX, 25; 'Αζίφ, Jos., XI, 1; XII, 20; Vulgate : *Achsaph,* Jos., XI, 1; XII, 20); c'est *Khirbet Ksâf* ou *Iksâf,* ruines situées au sud de l'angle formé par le Léontès, suivant Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 55, et V. Guérin, *Galilée,* p. 269; mais, plus probablement, pour nous, c'est *Kefr Yasif,* village situé à quelque distance au nord-est de Saint-Jean-d'Acre. *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1876, p. 76. C'est l'Aksaphou des Listes de Thotmès III, no 40.

5. **Elmélech** (hébreu : *'Allammélék;* Septante : 'Ελιμελέχ), inconnue; peut-être cependant l'*Ouadi el-Malek,* qui se jette dans le Cison (*Nahr el-Mouqatta*), en conserve-t-il le nom. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* 1858, p. 283.

6. **Amaad** (hébreu : *'Am'âd;* Septante : 'Αμιήλ), *Khirbet el-'Amoud,* au sud-est d'*Ez-Zib,* suivant G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places,* p. 9; *Oumm el-'Amed,* village situé entre *Beit-Lahm* (Bethléhem de Zabulon) et *Khirbet el-Beidha* (Abès d'Issachar), au sud de l'*Ouadi el-Malek*, selon Van de Velde, *Memoir,* p. 284.

7. **Messal** (hébreu : *Miš'âl,* Jos., XIX, 26; XXI, 30; *Mâšâl,* I Par., VI, 74; Septante : Μαασά, Jos., XIX, 26,


CARTE
de la
TRIBU D'ASER.
Les noms de l'Ancien Testament sont écrits en couleur, Ex: ZABULON.
Les noms anciens qui ne sont pas bibliques sont écrits en caractères bâtons gras, Ex: Scala Tyriorum.
Echelle.
0 5 10 15 Kil.
33° E. de Paris.
MÉDITERRANÉE
MER
Sour
TYR
Ras el-Aïn
Cap Blanc
Alexandroschene
Ras en-Naqourah
Scala Tyriorum
Ez-Zib
ACHZIBA
Akka,
St Jean d'Acre
ACCHO, PTOLEMAÏDE
Haïfa
Hepha
Tell es Semak
Sycaminum
MONT CARMEL
Athlit
MESSAL
JECONAM
MANASSÉ OCCAL
ISSACHAR
Adloun
Ornithopolis
Zare
Léontès
CANA
JANOE
MAGDALEL
HOSA
HOREM
EDRAI
HAMON
AMMAH
HORMA
ENHASOR
JERON
ABDON
CHALI
BETHEMEC
HALCATH
AXAPH
BETEN
ARAMA
AHALAB
HANATHON
Kefar Hanania
Djébel Zaboud
Meron
Giscala
Sepphoris
Selamis
Jotapata
Sahel el Battaouf
Plaine d'Asochis ou de Zabulon
ZABULON
BETHDAGON
NEHIEL
ELMELECH
CISON
AMAAD
BETHLEHEM
ABES
En Nasirah
NAZARETH
DABERETH
CASALOTH
Mt THABOR
SARONA
ADAMI
ARBELE
MADON
HUCUCA
GETH HEPHER
RIMMON
Chéfaram
Chabolo
Sogane
Djébel Sâfed
Plaine d'Asochis

τὴν Βασελλὰν, Jos., XXI, 30, Μαασάλ, I Par., VI, 74; Vulgate : *Masal*, Jos., XXI, 30; I Par., VI, 74) doit se retrouver dans certaines ruines de l'*Ouadi Maisléh*, au nord-est de Saint-Jean-d'Acre, suivant Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 129; mais probablement plutôt à celles de *Misalli*, au-dessous de la pointe du Carmel, non loin de la mer et au nord d'Athlit; Van de Velde, *Memoir*, p. 335, d'après l'*Onomasticon*, au mot *Masan*. C'est la *Mâsal* des Listes de Thotmès III, n° 39.

8. **Sihor et Labanath** (hébreu, sans conjonction : *Šiḥôr Libnât;* Septante : τῷ Σιων καὶ Λαβανὰθ), inconnu. Les explorateurs anglais, *Names and places*, p. 164, et grande carte, feuille 6, proposent le *Nahr Na'mein*, ancien *Bélus*, au-dessous de Saint-Jean-d'Acre; Conder, *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1877, p. 50, propose l'*Ouadi Schaghûr*, à l'est de la même ville; d'autres descendent jusqu'au *Nahr Zerka*, l'ancien *Crocodilon flumen*, au nord de Césarée.

9. **Bethdagon** (hébreu : *Bêt Dâgôn;* Septante : Βαιθεγενέθ), peut-être *Tell Dâ'ûk*, au sud-est et non loin de Saint-Jean-d'Acre. *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1877, p. 22.

10. **Zabulon** (hébreu : *Zebûlun;* Septante : τῷ Ζαβουλὼν), *Neby Sabelân*, à l'est de *Khirbet 'Alia*, suivant Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 183; plus probablement *Abilin*, au sud-est de *Tell Dâ'ûk*, suivant bon nombre d'auteurs, entre autres V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 420-421.

11. **Vallée de Jephtahel** (hébreu : *Gê Yif̣taḥ-'Êl;* Septante : Ἐκγαΐ καὶ Φθαιὴλ), peut-être l'*Ouadi Abilin*, qui prend naissance près de *Djéfat*, la Jotapata de Josèphe, la Yodaphath du Talmud. Robinson, *Biblical Researches*, t. III, p. 107.

12. **Bethémec** (hébreu : *Bêt Hâ'êméq;* Septante : Βαιθμέ), probablement *'Amka*, un peu au-dessus de *Kefr Yasif*. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 23.

13. **Néhiel** (hébreu : *Ne'î'êl;* Septante : Ἰναήλ; *Codex Alexandrinus :* Ἀνιήλ), peut-être *Khirbet Yânin*, à l'est de Saint-Jean-d'Acre, suivant Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 136; ou le village de *Mi'ar*, peu éloigné de *Khirbet Yanin*, suivant d'autres auteurs.

14. **Cabul** (hébreu : *Kâbûl;* Septante : Χωβαμασομέλ, union de *Kâbûl* et du mot suivant : *Missem'ôl; Codex Alexandrinus :* Χαβώλ), certainement *Kaboul*, un peu au sud de *Khirbet Yanin*. V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 422.

15. **Abran** (hébreu : *'Ébrôn;* Septante : Ἐλβὼν), inconnue; V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 432, propose *Berouéh*, à l'est de Saint-Jean-d'Acre. Ailleurs, Jos., XXI, 30, et I Par., VI, 74, on lit *Abdon* (hébreu : *'Abdôn;* Septante : Ἀβδών, Δαβδὼν), qui correspond certainement à *Khirbet 'Abdéh*, village situé à quelque distance au nord-est d'Ez-Zib. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 36.

16. **Rohob** (hébreu : *Reḥôb;* Septante : Ῥαάβ), inconnue; nous proposons *Tell er-Rahib*, au nord-est de *Khirbet 'Abdéh;* il y a convenance au point de vue du nom, de la signification et de la position.

17. **Hamon** (hébreu : *Ḥammôn;* Septante : Ἐμεμαὼν), rappelée par l'*Ouadi* et l'*Aïn Hamoul*, au nord-est de *Ras en-Naqoura*, suivant Robinson, Van de Velde et d'autres; placée à *Khirbet Oumm el-A'amid*, tout près des mêmes endroits, par V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 147.

18. **Cana** (hébreu : *Qânâh;* Septante : Κανθὰν; *Codex Alexandrinus :* Κανὰ), certainement le grand village de *Kânah*, au sud-est de Tyr. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 391. Ce n'est pas la Cana évangélique; c'est peut-être la *Qaïnaou* des Listes de Thotmès III, n° 26.

19. **Horma** (hébreu : *Hârâmâh*, avec l'article; Septante : Ῥαμά), selon toute apparence, le village de *Raméh*, à l'est de *Ras en-Naqoura;* V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 125, après Robinson, *Biblical Researches*, t. III, p. 64.

20. **Hosa** (hébreu : *Ḥôsâh;* Septante : Ἰασίφ), peut-être les ruines d'*Ezzîyat el-Fôka* ou *et-Tahta*, au sud de Tyr. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 90.

21. **Achziba** (hébreu : *'Akzîbâh;* Septante : Ἐχοζόβ), généralement identifiée avec le village actuel d'*Ez-Zib*, sur le bord de la mer, au nord de Saint-Jean-d'Acre. C'est l'ancienne Ecdippe, l'*Ak-zi-bi* des tablettes cunéiformes. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 164.

22. **Ammah** (hébreu : *'Ummâh;* Septante : Ἀμμά), *Khirbet 'Amméh*, au nord-ouest d'El-Djich (Giscala), suivant V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 114; mais plus probablement *'Alma* ou *'Alma ech-Chaoub*, à une faible distance de *Ras en-Naqoura*. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 178.

23. **Aphec** (hébreu : *'Ăfêq;* Septante : Ἀφὲκ), inconnue; nous ne croyons pas que ce soit l'*Afka* du Liban.

24. **Rohob** (hébreu : *Reḥôb;* Septante : Ῥααῦ), inconnue.

La Bible ne compte que « vingt-deux villes avec leurs villages ». Jos., XIX, 30. Il est probable qu'elle ne comprend pas dans la somme totale les deux dernières qui restèrent habitées par les Chananéens. Jud., I, 31. A ces cités épargnées et qui rentrent néanmoins dans le territoire de la tribu, il faut ajouter les trois suivantes, Jud., I, 31 :

25. **Accho** (hébreu : *'Akkô;* Septante : Ἀκχώ, Jud., I, 31; Πτολεμαΐς, I Mach., V, 15, 22, 55, etc.), aujourd'hui *'Akka* ou *Saint-Jean-d'Acre*, ville maritime, située à douze kilomètres au nord-est du Carmel.

26. **Ahalab** (hébreu : *'Aḥlâb;* Septante : Δαλάφ), probablement *El-Djich*, au nord-ouest de Safed et non loin du Djébel Djermakk. Jud., I, 31.

27. **Helba** (hébreu : *Ḥélbâh;* Septante : Χεβδά), inconnue. Jud., I, 31.

Sidon et Tyr ne sont vraisemblablement nommées, Jos., XIX, 28 et 29, que comme les frontières de la tribu d'Aser, qui ne devait pas les englober dans son territoire.

2° *LIMITES.* — Nous pouvons maintenant déterminer les limites de la tribu d'Aser. Une remarque préliminaire, mais très importante, doit nous éclairer : c'est que l'auteur sacré, loin de marcher au hasard dans ses énumérations, procède toujours avec méthode, par groupes réguliers ou suivant une certaine direction. C'est là un fait évident, en particulier, pour les tribus de Juda et de Benjamin, Jos., XV, 20-63; XVIII, 11-28, et facile à saisir ici; c'est un élément qu'on a trop négligé dans le problème des identifications. En effet, pour un assez grand nombre de localités, citées une ou deux fois seulement, les données de la Bible font défaut; d'un autre côté l'onomastique a parfois quelque chose de spécieux; enfin les traditions anciennes sont plus ou moins vagues. Dans ces cas, l'ordre suivi par l'écrivain inspiré et la place qu'occupe le nom dans ses listes sont pour nous d'un très grand poids. C'est en vertu de cette règle, applicable surtout au livre de Josué, que nous sommes disposé à placer, par exemple, Amaad à *Oumm el-'Amed* plutôt qu'à *Khirbet el-'Amoud*, et Messal à *Misalli* plutôt qu'à *Maisléh*.

Voici, en effet, la marche de l'historien sacré. Il commence par le centre de la tribu avec Halcath, Chali, Béten et Axaph; puis il descend vers le sud avec Elmélech, Amaad, Messal, le Carmel, Sihor-Labanath. De là il se dirige « vers l'orient » par Bethdagon, Zabulon et la vallée de Jephtahel. Remontant « vers le nord » avec Bethémec, il reprend plus bas quelques villes du centre, Néhiel, Cabul et Abran, pour aller, par Rohob, Hamon et Cana, « jusqu'à la grande Sidon. » Enfin il revient vers Horma pour finir par l'ouest avec Tyr, Hosa, Achzib et Amma. La frontière orientale peut donc se traduire par la ligne suivante : partant des bords de la mer, au sud du Carmel, elle se dirige vers le nord-est par l'Ouadi el-Malek et la vallée de Jephtahel; passant ensuite entre le Djébel Djermak et le Djébel Adathir, elle englobe El-Djich; enfin, après une inclinaison vers le nord-ouest, elle remonte au

nord pour couper le Nahr el-Qasmiyéh un peu au delà du milieu vers l'est. Plusieurs villes de Nephthali nous servent de jalons pour ces limites: Arama (*Er-Raméh*), Jéron (*Yarûn*), Enhasor (*Khirbet Hazîréh*), Héleph (*Beit-Lif*) et Magdalel (*Mudjeidel*). Jos., XIX, 36, 37, 38. D'un autre côté, nous savons que la frontière occidentale de Zabulon descendait par la vallée de Jephtahel jusqu'à Bethléhem (*Beit-Lahm*). Jos., XIX, 14, 15. Nous arrêtons la pointe méridionale au sud de Misalli, puisque Dor (*Tantoura*) fut enlevée à Aser pour être donnée à Manassé. Jos, XVII, 11. Jusqu'où s'étendait la tribu au nord? Nous ne savons au juste; tout ce que nous pouvons constater, c'est qu'il n'y a pas actuellement au delà du Nahr el-Qasmiyéh, ou « fleuve de la séparation », d'identifications certaines. A l'exception de plusieurs villes importantes, telles qu'Accho et Achzib, elle occupait, vers l'ouest, toute la côte méditerranéenne, comme on le voit d'après le cantique de Débora, Jud., V, 17:

> Aser habitait sur le rivage de la mer,
> Et se reposait dans ses ports.

Elle était ainsi bornée à l'est par la tribu de Nephthali, au sud-est par celle de Zabulon, au sud par celles d'Issachar et de Manassé.

3° DESCRIPTION. — La tribu d'Aser comprenait donc tout le versant méditerranéen du massif septentrional de la Palestine, massif dont l'arête principale est formée de trois sommets avec leurs prolongements vers le nord et le sud, le *Djébel Adâthir* (1025 mètres), le *Djébel Djermak* (1199 mètres), le *Djébel Zaboûd* (1114 mètres). A l'ouest de cet axe se profilent transversalement ou obliquement des chaînons tourmentés, rattachés entre eux par des contreforts latéraux, surtout près de la mer, où ces contreforts semblent les restes d'une chaîne bordière parallèle ou littorale. Le *Râs Oumm Qabr,* au nord de *Ya'ter,* y atteint 715 mètres; le *Tell Belât,* plus bas, s'élève à 616 mètres; enfin, plus au sud encore, le rebord de *Terchiha* est à 632 mètres d'altitude. Les rivières de ce versant, arrêtées jadis dans les cavités des entrecroisements, ont rompu cette barrière, et quelques marais seulement indiquent aujourd'hui pendant les pluies la place des anciens lacs. Les nombreuses vallées qui forment tout ce dédale occidental réunissent leurs eaux en plusieurs courants principaux, les ouadis *El-Houbeichiyéh, El-Ezziyéh, Ez-Zerka, Kerkera, El-Qourn,* les *Nahr Mefchoukh, Semiriyéh* et *Na'mein.* La plaine côtière, depuis le Léontès jusqu'au *Râs el-Abiad* ou « cap Blanc », en passant par Tyr, est large en moyenne de deux kilomètres. Barrée par le *Râs en-Naqoura* ou « Échelle des Tyriens », promontoire qui tombe à pic sur le rivage, elle s'élargit à six ou huit kilomètres en passant par Ez-Zîb et Accho. La baie de *Khaïfa* et le Carmel terminent cet ensemble.

Dans ces vallées, sur les flancs ou sur le plateau supérieur des montagnes, s'élevaient autrefois une multitude de villes et de bourgades, aujourd'hui renversées ou encore en partie debout et habitées, jouissant sur ces hauteurs d'une vue plus étendue, d'un air plus salubre et d'une sécurité plus grande. Au milieu de fourrés presque inextricables de lentisques, d'arbousiers, de chênes verts, de térébinthes et de caroubiers, le voyageur rencontre des ruines d'un haut intérêt: arasements de murs d'enceinte, de tours, d'édifices et de maisons avec les pieds-droits et les linteaux de leurs portes encore en place. Ces ruines appartenant quelquefois à toutes les époques et à toutes les civilisations, ruines chananéennes, judaïques, byzantines, ou datant des croisades, sont comme autant de couches superposées et successives des nombreuses populations, conquérantes ou conquises, qui ont tour à tour habité le pays. Des excavations de toutes sortes pratiquées dans le roc, telles que tombeaux, magasins souterrains, réservoirs, citernes, puits, pressoirs, attestent que cette contrée était autrefois très peuplée et merveilleusement cultivée, dans les endroits même les plus désertés aujourd'hui par l'homme, et les plus rebelles en apparence à toute culture. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 79-80.

Dans les plaines, comme celles de Saint-Jean-d'Acre et de Tyr, et sur les collines cultivées jusqu'à leur sommet, croissaient en abondance, comme maintenant encore, du blé, de l'orge et d'autres céréales. Sur les pentes des montagnes s'étageaient de belles plantations d'oliviers, de figuiers, de vignes et d'autres arbres fruitiers, que des broussailles ont en partie remplacées depuis longtemps; malgré cela ce territoire, boisé et fertile, passe encore pour un des plus beaux cantons de la Palestine. C'est ainsi que s'accomplit à la lettre la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 20:

> D'Aser vient un pain excellent,
> Il fait les délices des rois.

Ainsi se réalisa également la bénédiction de Moïse, Deut., XXXIII, 24, 25, promettant à la tribu l'accomplissement du présage contenu dans son nom, *Aser,* « bienheureux: »

> ℣. 24. Béni soit Aser en enfants;
> Qu'il soit agréable à ses frères,
> Et qu'il baigne ses pieds dans l'huile.
> ℣. 25. Que le fer et l'airain soient tes verrous,
> Et que ta force dure autant que tes jours!

Comblé des biens terrestres et toujours en paix dans de puissantes forteresses, Aser trouvait de l'huile en abondance dans le pays qui lui échut en partage. On dit dans les Talmuds, à propos du verset biblique, que « dans les possessions d'Aser l'huile coule comme un ruisseau », Siphré, *Deutéronome,* 355 (édit. Friedmann, p. 148 *a*), et qu'« il est plus facile d'élever une légion (forêt) d'oliviers en Galilée que d'élever un enfant en Palestine ». *Bereschith rabba,* ch. 20. On fabriquait en Galilée un genre de vases tout particuliers pour conserver l'huile. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 180. La ville la plus renommée pour l'abondance de ses huiles était précisément Gouch Halab, l'ancienne *Ahalab,* aujourd'hui El-Djich. Voir AHALAB. Le fer et l'airain, dont il est question au ℣. 25, marquent, suivant certains auteurs, l'esprit guerrier de la tribu. I Par., VII, 40. Ils font allusion, selon d'autres, aux métaux qu'on trouvait dans cette tribu ou dans son voisinage au Liban. D'autres appliquent ces mots aux habitations d'Aser, fermées avec des verrous solides, fortes et imprenables comme « des forteresses de fer et d'airain ». Cf. Trochon, *Les Nombres et le Deutéronome,* Paris, 1887, p. 212-213.

II. HISTOIRE. — Dans le premier dénombrement qui fut fait du peuple hébreu, au Sinaï, la tribu d'Aser comptait 41500 hommes en état de porter les armes. Num., I, 40, 41. Le chef qui fut chargé de procéder au recensement était Phégiel, fils d'Ochran. Num., I, 13. Dans le campement et la marche à travers le désert, elle se trouvait placée entre Dan et Nephthali, au nord du tabernacle. Num., II, 27. Les dons qu'elle offrit à Dieu pour la dédicace de l'autel, par les mains de Phégiel, sont ainsi énumérés: « Un plat d'argent pesant cent trente sicles, une coupe d'argent pesant soixante-dix sicles, au poids du sanctuaire, pleins l'un et l'autre de farine pétrie d'huile pour le sacrifice; un petit vase d'or pesant dix sicles, plein d'encens; un bœuf du troupeau et un bélier, et un agneau d'un an pour l'holocauste, et un bouc pour le péché; et pour hosties pacifiques, deux bœufs, cinq béliers, cinq boucs, cinq agneaux d'un an. » Num., VII, 72-77. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, celui qui la représentait était Sthur, fils de Michaël. Num., XIII, 14.

Au second dénombrement qui fut fait dans les plaines de Moab, elle comptait 53400 hommes. Num., XXVI, 47. Après l'entrée dans la Terre Promise, elle se tint, « pour prononcer la malédiction, sur le mont Hébal, avec Ruben, Gad, Zabulon, Dan et Nephthali. » Deut., XXVII, 13. Après le partage du territoire, elle fournit quatre villes aux Lé-

vites, fils de Gerson : Masal, Abdon, Helcath et Rohob, avec leurs faubourgs. Jos., XXI, 30, 31 ; I Par., VI, 62, 74, 75. Pendant que « Zabulon et Nephthali exposaient leur vie à la mort », pour combattre sous Débora et Barac les ennemis d'Israël, les enfants d'Aser se reposaient tranquillement dans leurs ports. Jud., V, 17, 18. Ils aidèrent cependant Gédéon à poursuivre les Madianites. Jud., VII, 23. Les guerriers de cette tribu qui contribuèrent à conférer a David la royauté étaient au nombre de 40 000. I Par., XII, 36. Du temps de Salomon, la tribu d'Aser forma, sous le gouvernement de Baana, fils d'Husi, l'une des douze divisions territoriales qui devaient subvenir chacune pendant un mois à l'entretien de la cour. III Reg., IV, 16. Lorsque Ézéchias convoqua Israël et Juda à Jérusalem pour la cérémonie de la Pâque, « quelques hommes d'Aser répondirent à son appel. » II Par., XXX, 11. Dans le partage symbolique de la Terre Sainte qui termine la prophétie d'Ézéchiel, Aser garde sa position naturelle au nord, Ezech., XLVIII, 2, 3, et donne son nom à l'une des trois portes occidentales de la nouvelle Jérusalem. Ezech., XLVIII, 34. Dans le Nouveau Testament, Anne la prophétesse, fille de Phanuel, la pieuse veuve qui, au jour de la Présentation du Sauveur, « chantait les louanges du Seigneur, et parlait de lui à tous ceux qui attendaient la rédemption d'Israël, » est de la tribu d'Aser. Luc., II, 36-38. Cette tribu est enfin nommée pour la dernière fois dans l'Apocalypse, VII, 6 : S. Jean voit parmi les élus qui sont marqués du signe du Dieu vivant « douze mille hommes de la tribu d'Aser », comme des autres tribus d'Israël. A. LEGENDRE.

4. **ASER**, ville frontière de la demi-tribu cisjordanienne de Manassé. Jos., XVII, 7. On reconnaît généralement qu'il s'agit ici d'une localité, et non de la tribu de ce nom. *L'Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 222, la mentionne en ces termes : « Aser, ville de la tribu de Manassé ; il existe encore maintenant un village de ce nom, que l'on rencontre près de la grande route, quand on descend de Néapolis à Scythopolis, au quinzième mille de la première de ces villes. » Cf. S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871. Or précisément à cette même distance (environ 22 kilomètres) de Naplouse (autrefois Néapolis), sur la route qui conduit à Beiçân, l'ancienne Scythopolis, se trouve un village appelé *Teiasir*, dont les deux dernières syllabes reproduisent fidèlement l'antique dénomination 'Ασήρ. Quelques voyageurs même écrivent *Yasir*. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 289.

M. V. Guérin, pour qui cette identification est incontestable, décrit *Teiasir* comme un pauvre « village dont plusieurs maisons sont renversées ; d'autres sont très dégradées ; un certain nombre de pierres de taille, engagées comme matériaux de construction dans la bâtisse de quelques-unes d'entre elles, indiquent que ce village a succédé à une ville antique, dont l'existence en cet endroit est en outre attestée par beaucoup de citernes creusées dans le roc, éparses çà et là ; par les tombeaux de la vallée voisine, et par un très beau mausolée qui se trouve à 250 mètres au sud de la colline. Ce monument, de forme carrée, mesure extérieurement neuf mètres sur chaque face. Il a été construit avec de magnifiques blocs très bien appareillés et agencés entre eux, et reposant sans ciment les uns sur les autres... Quatre pilastres ornaient les trois faces est, ouest et sud. Quant à la face nord, elle n'en avait que deux. Là, en effet, s'ouvre la baie, encore assez bien conservée, qui donne accès dans la chambre intérieure. Cette baie consiste en deux pieds-droits formés de beaux blocs superposés horizontalement et couronnés d'un superbe linteau monolithe, décoré de moulures à crossettes, moulures qui descendent également le long des pieds-droits... Après l'avoir franchie, on pénètre, par une sorte de petit vestibule, dans une chambre qui, sous trois niches, devait contenir probablement trois sarcophages, aujourd'hui disparus. » *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 355-357.

5. **ASER.** Le texte grec de Tobie, I, 2, mentionne aussi une ville d'Aser, 'Ασήρ, de la tribu de Nephthali, dans la Galilée. Aucun autre texte ne parle d'une ville de ce nom dans cette contrée. Il faut peut-être lire Asor ('Ασώρ), la ville de Jabin. Voir ASOR 1. A. LEGENDRE.

ĂŠÊRÂH. Voir ASCHÉRAH.

ASERGADDA (hébreu : *Ḥăṣar Gaddâh ;* Septante, *Codex Alexandrinus :* 'Ασεργαδδά), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale de la Palestine. Jos., XV, 27. Son emplacement est inconnu. La première partie du nom, *Ḥăṣar*, est l'état construit de *ḥâṣêr*, « lieu entouré de clôtures, » expression correspondant, chez les tribus pastorales de la Bible, au *douar* des Arabes d'Afrique. Voir HASÉROTH. On a remarqué que presque toutes les localités dont la dénomination comprend cet élément, comme Hasersual (*Ḥăṣar-Šû'âl*), Jos., XV, 28 ; Hasersusa (*Ḥăṣar-Sûsâh*), Jos., XIX, 5, se trouvent dans le désert ou sur les confins du désert. Tel est le cas d'Asergadda. Elle fait partie d'un groupe dont malheureusement peu de noms sont connus, et elle est citée entre Molada et Hassémon. Cette dernière ville n'a pas été retrouvée, mais l'autre est généralement identifiée avec *Khirbet el-Milh* ou *Melah*, à l'est de Bersabée (*Bir es-Séba*). Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 184. Trois noms seulement, dans l'énumération de Josué, XV, 27-28, la séparent de Bersabée, ce qui nous permet de regarder sa situation comme circonscrite dans ces parages. Eusèbe et saint Jérôme mentionnent *Aser* et *Gadda* comme deux villes distinctes de la tribu de Juda. Cf. *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 220, 245 ; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum hebr.*, t. XXIII, col. 870, 901. L'absence du *vav* empêche de diviser ainsi les deux mots *Ḥăṣar Gaddâh*, et les indications données par Eusèbe et S. Jérôme ne répondent pas au contexte biblique. Cf. Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 707. A. LEGENDRE.

ASFELD (Jacques Vincent Bidal d'), théologien français, abbé de Vieuville, né le 23 janvier 1664, mort à Paris, âgé de quatre-vingt-deux ans, le 21 mai 1745. Tout dévoué à la secte janséniste, il fut un des plus ardents appelants de la bulle *Unigenitus*, et mêlé à toutes les controverses de cette époque. Exclu de la Sorbonne, exilé en 1721 à Villeneuve-le-Roi, au diocèse de Sens, il persista jusqu'à la fin dans son opiniâtreté. Très lié avec Duguet, attaché comme lui à l'hérésie janséniste, il collabora aux ouvrages que ce dernier publia sur l'Écriture Sainte, sans qu'il soit possible de déterminer d'une manière absolument précise quelle fut sa part de collaboration. Les rédacteurs des *Nouvelles ecclésiastiques* de 1745, dans la notice élogieuse qu'ils ont consacrée à ce personnage, disent en parlant de ses écrits : « Nous ne connaissons d'ouvrage qui soit constamment de M. l'abbé d'Asfeld, que la préface du livre des *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures ;* quelque morceau particulier dans les lettres du Prieur pour la défense de ce même ouvrage, qui est de M. Duguet ; l'analyse (du moins tout le monde assure qu'elle est de lui) qui fait les IVe, Ve et VIe tomes de l'*Explication de la prophétie d'Isaïe*, par M. Duguet ; enfin l'*Explication des livres des Rois et des Paralipomènes*, 3 vol. in-12. » Outre ces ouvrages, divers auteurs attribuent encore à l'abbé d'Asfeld les écrits suivants : 1° *Explication littérale de l'ouvrage des six jours, mêlée de réflexions morales* (sans nom d'auteur), Bruxelles, 1731, in-12, Paris, 1736 ; 2° *La Genèse en latin et en français, avec une explication du sens littéral et du sens spirituel*, 2 in-12, Paris, 1732 ; 3° *Explication*

du livre de la Genèse, selon la méthode des saints Pères, 3 in-12, Paris, 1732. G. LEGEAY.

ASH Edward, commentateur protestant, né à Bristol (Angleterre) en 1797, mort dans cette ville en 1873. Il fut reçu docteur en médecine en 1825, et exerça sa profession à Norwich, où il s'établit en 1826. Il appartenait à la secte des Amis (*Friends*), et en devint ministre en 1832. Il continua néanmoins à pratiquer la médecine jusqu'en 1837, époque à laquelle il se retira à Bristol, pour ne plus s'occuper que de religion. Il avait étudié avec soin le texte grec du Nouveau Testament, et l'on a de lui *Explanatory Notes and Comments on the New Testament,* 3 in-8°, Londres, 1849.

ASHDOWNE William, unitarien anglais, né à Turnbridge Wells, en 1723, mort le 2 avril 1810. Son père était commerçant et remplissait les fonctions de pasteur de la *General Baptist Society* (société unitarienne). Il devint lui-même prédicateur et pasteur de la secte. On a de lui : *On the true Character of John the Baptist* (anonyme), 1757; *A Dissertation on St John, III, 5,* publiée avec son nom, en 1768; *A Scripture Key to the Evangelists,* 1777. Il composa aussi quelques écrits théologiques. La plupart de ses œuvres avaient été imprimées à Cantorbéry. — Voir *Monthly Review,* juin 1757, p. 285; *Monthly Repository,* t. V, p. 480; Kippis's Doddrige's *Lectures,* t. II, p. 175, 390.

ASHUR (hébreu : *'Ashûr,* « noirceur; » Septante : Ἀσχώ, Ἀσοὺρ), fils posthume d'Hesron, de la tribu de Juda, et père de Thécua. I Par., II, 24. Au chap. IV, 5, il est appelé Assur. Voir ASSUR 1.

ASIARQUE (grec : Ἀσιάρχης; Vulgate : *Asiæ principes*), prêtre de l'empereur et président de l'assemblée provinciale d'Asie. Les Actes racontent que, lors de l'émeute excitée à Éphèse contre saint Paul par les orfèvres de la



295. — Monnaie portant le nom d'un asiarque.

ΑΥ[τοκρατωρ] ΚΑΙ[σαρ] Μ. ΑΝΤ[ωνιος] ΓΟΡΔΙΑΝΟΣ. Tête laurée de l'empereur Gordien III, à droite. — ℟, ΣΜΥΡΝΑΙΩΝ Γ ΝΕΩ[κορων] ΕΠ[ι] ΤΕΡΤΙΟΥ ΑΣΙΑΡΧΟΥ. Homme couché sous un arbre ; à côté de lui, deux Némésis debout.

ville, quelques asiarques, qui étaient des amis de l'Apôtre, l'avertirent du danger qu'il courait, et l'invitèrent à ne pas aller au théâtre haranguer la foule. Act., XIX, 31. Pour comprendre l'importance de ces personnages, il est nécessaire de dire quelques mots de l'assemblée provinciale d'Asie, dont ils étaient les présidents.

C'est en Asie que les provinciaux commencèrent à rendre un culte à l'empereur. En l'an 29 avant J.-C., un temple, consacré à Rome et à Auguste (cf. fig. 298, col. 1096), fut bâti à Pergame avec l'autorisation impériale, tandis qu'à Éphèse s'élevait un temple en l'honneur de César divinisé. Dion Cassius, LI, 20; Tacite, *Ann.,* IV, 37. Plus tard, d'autres temples semblables furent bâtis à Smyrne, à Sardes, à Laodicée, à Philadelphie, etc. Une assemblée composée de délégués nommés par les villes de la province se réunissait chaque année pour célébrer les fêtes du culte impérial, tantôt dans l'une de ces villes, tantôt dans l'autre. Ces délégués élisaient un prêtre qui était en même temps le président de l'assemblée et des jeux institués en l'honneur des princes. Il portait le titre d'Ἀσιάρχης ou d'Ἀρχιερεὺς Ἀσίας. Plusieurs savants ont cru que ces titres se rapportaient à deux personnages distincts, d'autres que l'asiarque était le grand prêtre nommé tous les cinq ans, parce que cette année-là les fêtes étaient plus solennelles; il est aujourd'hui démontré que le titre d'asiarque et celui de grand prêtre d'Asie étaient identiques, et appartenaient tous deux au président de l'assemblée annuelle. L'asiarque avait donc pour fonctions de présider l'assemblée ou κοινὸν Ἀσίας, d'accomplir les sacrifices offerts à l'empereur et à la déesse Rome, de présider les jeux, enfin de surveiller les temples bâtis par la province dans les villes où se tenait tour à tour l'assemblée. Les asiarques étaient de très grands personnages; leur nom servait à désigner l'année pour la province entière et était parfois gravé sur les monnaies (fig. 295). Avant de parvenir à ces hautes fonctions, ils avaient exercé les magistratures les plus importantes dans leur cité. L'illustration de leurs ancêtres et leur fortune les désignaient le plus souvent aux suffrages de leurs compatriotes. Ils avaient, en effet, de grandes dépenses à faire, car une partie des frais des fêtes était à leur charge. Nous savons notamment qu'ils entretenaient des troupes de gladiateurs et des bêtes féroces pour les jeux du cirque.

Le passage des Actes que nous avons cité a paru à un certain nombre de commentateurs contenir la preuve qu'il y avait à la fois plusieurs asiarques, formant comme une sorte de collège dont le grand prêtre d'Asie était le président. Quelques-uns ont même poussé la précision jusqu'à dire qu'ils étaient au nombre de dix. A l'appui de leur opinion, ils citent un passage d'Aristide, *Orat.* 26, édit. Dindorf, t. I, p. 516, et un passage de Strabon, XIV, p. 649. Ces textes, comme celui des Actes, s'expliquent naturellement, sans avoir recours à une théorie démentie par tous les textes. En effet, les asiarques n'étaient nommés que pour un an, et après l'expiration de leur charge ils conservaient comme un titre honorifique le nom qu'ils avaient porté. Il devait donc y avoir à Éphèse un certain nombre de ces asiarques honoraires, puisque, depuis la fondation du culte impérial jusqu'au moment où éclata l'émeute des orfèvres, il y avait eu plus de quatre-vingts titulaires. De plus, les prêtres chargés de desservir les temples provinciaux bâtis dans les villes où se tenait l'assemblée portaient aussi le titre d'asiarques. Celui d'Éphèse, par exemple, s'appelait : Ἀσιάρχης ναοῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ. *Corpus inscript. græc.,* 2464, 2987 *b;* Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure,* 146, 755, 1821, etc. etc.

Bibliographie.— Ryn Reynen, *Dissertatio de asiarchis,* in-4°, Utrecht, 1753; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel d'antiquités romaines,* trad. franç., t. IX; *Organisation de l'empire romain,* par J. Marquardt, t. II, p. 508 et suiv.; G. Perrot, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Saglio, art. *Asiarcha;* P. Monceaux, *De Communi Asiæ provinciæ;* P. Guiraud, *Les assemblées provinciales dans l'empire romain,* p. 97 et suiv.; cf. *Bulletin critique,* 1888, p. 101; Otto Hirschfeld, *Zur Geschichte des römischen Kaisercultus,* dans les *Sitzungsberichte der königlich. Preussisch. Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* phil.-histor. Classe, t. XXXV, p. 833 et suiv.; Büchner, *De Neocoria,* p. 116 et suiv.; Mommsen, *Histoire romaine,* trad. franç., t. X, p. 124; E. Beurlier, *Le culte impérial d'Auguste à Justinien,* p. 17, 110, 122 et suiv. E. BEURLIER.

ASIATIQUE (Vulgate : *Asianus*). II Mach., X, 24. D'Asie, nom donné au royaume des Séleucides. Voir ASIE, I, col. 1093. — La Vulgate appelle aussi *Asiani* (Ἀσιανοί), Act., XX, 4, c'est-à-dire originaires de la province ro-

maine d'Asie (voir Asie, ii, col. 1094), deux compagnons de saint Paul, Tychique et Trophime.

ASIE (ἡ Ἀσία). Le mot « Asie » désignait, pour les anciens, les régions occidentales de la partie du monde que nous appelons de ce nom. La racine *As*, qui entre dans la composition de ce mot, lui donne la signification de « pays du soleil », ou « pays de l'Est », par opposition à l'Europe (*Éreb* ou *Érob*), « pays de l'Ouest. » Pott, *Etymolog. Forschungen*, t. ii, p. 190. L'Écriture emploie le mot « Asie » dans deux sens différents. Dans les livres des Machabées, il désigne l'empire des Séleucides; dans le Nouveau Testament, la province romaine d'Asie, mais jamais la partie du monde que nous appelons maintenant Asie.

I. *Asie, empire des Séleucides.* — Les rois de la dynastie des Séleucides sont appelés rois d'Asie. C'est le nom par lequel est désigné Antiochus II le Grand. I Mach., viii, 6. De même quand Ptolémée VI Philométor s'empara d'Antioche, après sa victoire sur Alexandre Balas (voir Alexandre Balas), et quand Tryphon, après avoir assassiné le jeune roi Antiochus VI (voir Tryphon et Antiochus VI), voulut régner à sa place, l'Écriture dit qu'ils mirent sur leur tête le diadème d'Asie. I Mach., xi, 13; xii, 39; xiii, 32. Enfin Séleucus VI (voir Séleucus VI) est encore appelé roi d'Asie. II Mach., iii, 3.

Dans le partage que les généraux d'Alexandre firent entre eux de son héritage, Séleucus, après la bataille d'Ipsus, « reçut, nous dit Appien, la souveraineté de la Syrie en deçà de l'Euphrate jusqu'à la mer, et celle de la Phrygie jusqu'au milieu du pays;... il obtint aussi la souveraineté de la Mésopotamie, de l'Arménie et de toutes les parties de la Cappadoce qui portent le nom de Séleucide, celle des Perses, des Parthes, des Bactriens, des Arabes, des Tapuriens, de la Sogdiane, de l'Arachosie et de l'Hyrcanie, ainsi que de tous les peuples qu'Alexandre avait soumis jusqu'à l'Indus. » Appien, *Syr.*, 55. Mais tous ces pays n'étaient pas soumis immédiatement au roi de Syrie. Un certain nombre d'entre eux étaient gouvernés par des princes vassaux. Tels étaient l'Arménie et la Cappadoce. En 283, Séleucus fit la conquête de l'Asie Mineure. Appien, *Syr.*, 62, 63. Séleucus possédait ainsi à peu près toute la partie asiatique de l'empire d'Alexandre. De là le nom de rois d'Asie donné aux Séleucides. Voir la carte, fig. 296.

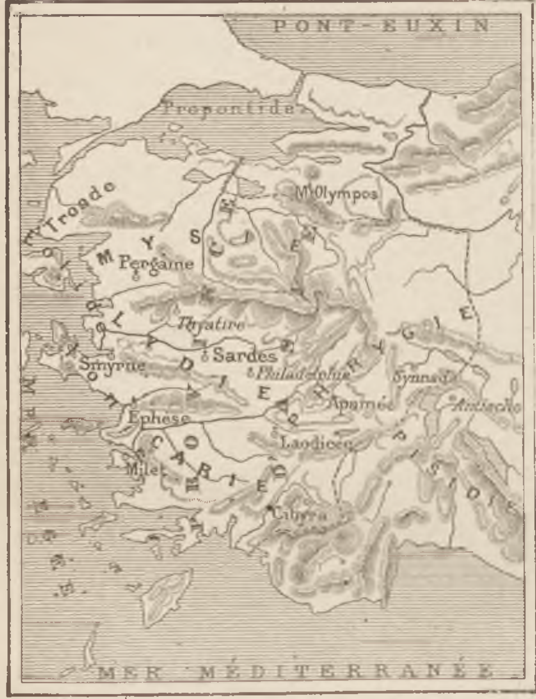
Mais cet empire ne conserva pas longtemps son étendue. Déjà, sous Antiochus II Théos, le roi de Médie Atropatène agrandit son territoire en s'emparant des régions comprises entre les Portes Caspiennes et Ecbatane. Polybe, v, 44, 7; Strabon, xi, 9, 2. Vers 250, la Bactriane et la Parthie se proclamèrent indépendantes. Strabon, *ibid.* Cf. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. franç., t. iii, p. 342-350. Antiochus III le Grand tenta de reconquérir les provinces perdues par ses prédécesseurs. A l'aide d'Achæos, il reprit les provinces d'Asie Mineure situées à l'ouest du Taurus, et dont Attale Ier, roi de Pergame, avait dépouillé Antiochus II. Polybe, v, 40, 7; Tite Live, xxxiii, 38. Il conquit également la Cœlésyrie, la Phénicie et la Palestine, dont s'était emparé Ptolémée III Évergète; mais, en 217, il céda ces provinces à Ptolémée IV Philopator, après la défaite qu'il essuya à Raphia. Polybe, v, 51-87; Justin, xxx, 1. (Voir Antiochus III, Ptolémée III et Ptolémée IV.) Il essaya également de reprendre la Bactriane et la Parthie; mais il ne réussit qu'à reculer un peu les frontières de la Parthie, agrandie par les conquêtes d'Arsace Ier. Polybe, x, 27-31; Justin, xli, 5. Enfin il fut obligé de céder à Eumène II, roi de Pergame, l'Ionie, la Mysie, la Lydie et la Phrygie. I Mach., viii, 8. (Voir, pour la correction du texte, Antiochus III, col. 691.) Tite Live, xxxvii, 55; xxxviii, 39; Justin, xxxi, 6; Polybe, xxi, 13. Au temps d'Alexandre Balas et de Ptolémée VI Philométor, et, plus tard, au temps de Tryphon, le royaume des Séleucides resta ce qu'il était à la mort d'Antiochus III. Le titre de roi d'Asie n'indique donc pas que les Séleucides aient jamais régné sur l'Asie entière.

II. *Asie, province romaine.* — Dans le Nouveau Testament, le mot « Asie » désigne la province romaine de ce nom, c'est-à-dire l'ancien royaume de Pergame, ou l'Asie Mineure, conquise et organisée en province. Appien, *Mithr.*, lxi, lxii; Tacite, *Ann.*, iii, 62. Voir la carte, fig. 297. Parmi les étrangers qui étaient présents à Jéru-



296. — Carte de l'Asie, empire des Séleucides.

salem, le jour de la Pentecôte, figurent des habitants de l'Asie. Act., II, 9. Les Juifs d'Asie habitant Jérusalem sont également nommés parmi ceux qui entrent en discussion avec le diacre saint Étienne, Act., VI, 9, et ce sont eux qui reconnaissent saint Paul dans le temple et le font arrêter comme perturbateur par le tribun qui commandait à la tour Antonia. Act., XXI, 27-30. Dans son premier voyage apostolique (45-50), saint Paul, accompagné de saint Barnabé, passa par l'Asie Mineure; mais il ne put que faire un court séjour à Antioche de Pisidie. Act., XIII, 14, 50. Il y passa de nouveau à son retour. Act., XIV, 18. A son second voyage, l'Apôtre voulait encore évangéliser



297. — Carte de la province romaine d'Asie.

l'Asie; mais le Saint-Esprit l'en empêcha et lui fit connaître que Dieu voulait que la foi fût prêchée d'abord en Macédoine. Act., XVI, 6. Pendant son troisième voyage (54-57), saint Paul prêcha à Éphèse et à Milet. Act., XIX, 10, 22, 26; XX, 16-38. A partir du jour où il quitta cette dernière ville, l'Apôtre ne remit plus les pieds sur la terre d'Asie; mais le navire qui l'emmenait prisonnier à Rome longea les côtes de cette province. Act., XXVII, 2. C'est pendant son séjour en Asie que saint Paul écrivit sa première Épître aux Corinthiens, qu'il salue au nom des Églises asiatiques, I Cor., XVI, 19, et dans la seconde Épître, adressée à la même Église, il fait allusion aux tribulations qu'il vient d'éprouver en Asie. II Cor., I, 8. Saint Pierre énumère les Églises d'Asie parmi celles à qui il adresse sa première Épître. I Petr., I, 1. Deux disciples de saint Paul, Tychique et Trophime, étaient d'Asie. Act., XX, 4.

La création de la province d'Asie remonte à l'an 133 avant J.-C. Attale III, roi de Pergame, avait, en mourant, légué son empire aux Romains. Tite Live, *Epit.*, LVIII, LIX. Plutarque, *Ti. Gracch.*, XIV; Justin, XXXVI, 4; Strabon, XIII, p. 624. Mais la province ne fut réellement constituée qu'en 129, par M. Aquilius. Strabon, XIV, p. 646; Justin, XXXVI, 4. Elle comprenait la Mysie jusqu'au mont Olympos, l'Éolide, la Lydie, l'Ionie et la Carie. Sylla, en 84, organisa la nouvelle province. En 82, Cibyra, et, en 62, Apamée et Synnada, qui toutes trois appartiennent à la Phrygie, furent réunies à l'Asie. Strabon, XIII, p. 631; Cicéron, *Pro Flacco*, 27. Sur ce point, voir Bergmann, *Philologus*, t. II, p. 644, 670-678. Réunis à la Cilicie, de 56 à 50, ces trois districts firent de nouveau partie de la province d'Asie à partir de 49. Cicéron, *Ad famil.*, XIII, 67. Voir Bergmann, *Philologus*, t. II, p. 681, 684. L'attribution des diverses parties de la Phrygie à des provinces différentes explique pourquoi saint Luc la nomme séparément de l'Asie. Act., II, 9; XVI, 6. Dans ce dernier passage des Actes, saint Luc mentionne également la Mysie et la Troade, qui faisaient partie de la province d'Asie : c'est pour marquer plus nettement les endroits par où passa saint Paul. Act., XVI, 6.

Lors du partage des provinces entre le sénat et l'empereur, en l'an 27 avant J.-C., l'Asie fut laissée au sénat et



298. — Monnaie de la province romaine d'Asie.

TI CLAVD CAES AUG. Tête de l'empereur Claude, tournée à gauche. — ℞. COM[*mune*] ASI[*æ*]. Temple à deux colonnes dans lequel on voit Claude debout en habit militaire, tenant une haste de la main droite et couronné par la Fortune ou la Paix, qui tient une corne d'abondance. Sur la frise on lit : ROM ET AVG. Frappée à Pergame.

fut gouvernée par un proconsul, qui était toujours l'un des plus anciens consulaires. Elle était divisée en grandes circonscriptions, appelées *conventus juridici*, dans les capitales desquelles le proconsul, dont la résidence officielle était à Éphèse, se transportait pour rendre la justice. Parmi les villes nommées dans l'Écriture figurent plusieurs de ces chefs-lieux de *conventus*, ce sont : Éphèse, Laodicée, Pergame, Philadelphie, Sardes et Smyrne. Ces villes figuraient aussi parmi les métropoles, c'est-à-dire dans la catégorie des villes les plus importantes. Éphèse, la première d'entre elles et le véritable chef-lieu de la province, prenait le titre de πρώτη πασῶν καὶ μεγίστη, πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις Ἀσίας. Les noms des sept Églises d'Asie aux évêques desquelles saint Jean adresse les lettres qui sont placées en tête de l'Apocalypse, Apoc., I, 11, nous montrent que les villes les plus importantes de la province avaient été évangélisées au moment où fut écrit ce livre. Ils nous donnent en même temps la preuve que le mot « Asie » désigne bien la province romaine avec ses limites officielles. Ces Églises sont celles d'Éphèse, de Smyrne, de Thyatire, de Sardes et de Philadelphie en Lydie, de Pergame en Mysie et de Laodicée en Phrygie. Apoc., I, 11; II, 1, 8, 12, 18, 24; III, 1, 7, 14.

La province d'Asie était l'une des plus riches de l'empire. Le charme de son site, l'excellence de son climat, la variété de ses productions, lui assuraient une prospérité hors pair. Sans doute elle avait beaucoup souffert des tremblements de terre qui, sous Tibère, détruisirent douze villes florissantes, entre autres Sardes; mais la générosité privée et surtout les largesses impériales avaient relevé ces villes de leurs ruines. L'industrie et le commerce du pays avaient très vite fait disparaître les traces des désastres. Parmi les richesses du pays, il faut citer les laines de Milet, les draps de Laodicée, l'orfèvrerie d'Éphèse, les laines tissées de Philadelphie et d'Éphèse. L'activité littéraire n'était pas moins grande que l'activité industrielle. Les professeurs, les médecins, les sophistes, les rhéteurs

d'Asie étaient célèbres dans tout l'empire. Les villes d'Asie étaient réunies en confédération (fig. 298) pour la célébration du culte impérial. (Voir Asiarque.)

Bibliographie. — Bergmann, *De Asia Romanorum provincia,* 1846; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* trad. franç., t. IX; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain,* t. II, p. 234-262; Th. Mommsen, *Histoire romaine,* trad. franç., t. X, p. 90 et suiv. E. Beurlier.

ASIEL (hébreu : *'Asyêl,* « créé de Dieu; » Septante : Ἀσιήλ), père de Saraïa, de la tribu de Siméon. Un de ses descendants, Jéhu, vivait sous le règne d'Ézéchias. I Par., IV, 35.

ASILE (DROIT D'). Voir Refuge (villes de).

ASIMAH (hébreu : *'Ăšîmâ'*; Septante : Ἀσιμάθ), idole dont les Hamathites, captifs originaires de la ville d'Émath, introduisirent le culte dans la Samarie, où les avait transplantés Sargon, roi d'Assyrie, après la destruction du royaume d'Israël et la prise de sa capitale. IV Reg., XVII, 30. Les anciens commentateurs juifs, cités par Selden, *De diis Syris,* 1668, t. I, p. 326-328; t. II, p. 305 et suiv., lui attribuaient la forme d'un singe, d'un âne ou d'un bouc à poil ras. Mais on ne voit pas sur quelle tradition ils s'appuyaient, outre que leur désaccord n'engage guère à les suivre. L'identification proposée avec le dieu phénicien Esmoun, — le huitième des Cabires, enfants de Sadyk, — serait géographiquement acceptable, le culte de cette divinité étant assez répandu, comme le montrent les noms propres dont il est un élément : Esmoun-azar, Esmoun-salah, etc.; mais les différences orthographiques sont si considérables, qu'elles paraissent s'opposer à cette identification : la chute d'un *nun* qui appartient cependant à la racine même du nom Esmoun, l'insertion d'un *î* long non pas entre le *mem* et le *nun,* mais entre le *šin* et le *mem,* etc. Cf. Schrader, *Die phönizische Sprache,* 1869, p. 89 et 136, où est donnée, d'après Sanchoniaton et Damascius, l'étymologie du nom d'*Esmun,* « le huitième. » Les incriptions cunéiformes ne nous ont non plus donné aucune lumière à ce sujet. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 174; Eb. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* 1885, t. I, p. 276, et aussi le même Eb. Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* 1884, t. I, p. 95. E. Pannier.

ASIONGABER (hébreu : *'Éṣyôn Gébér;* à la pause : *'Éṣyôn Gâbér,* le *cholem* avec *vav* ou sans *vav;* Septante : Γεσιὼν Γάβερ, Num., XXXIII, 35, 36; Deut., II, 8; Γασίων Γαβέρ, III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17; XX, 36; Ἀσεὼν Γαβέρ [*Codex Alexandrinus*], III Reg., XXII, 49), ville d'Idumée, à la pointe septentrionale du golfe Élanitique. Elle est mentionnée dans l'Écriture en trois circonstances. — 1° Les Hébreux, pendant leur séjour dans le désert, campèrent à Asiongaber, venant d'Hébrona, et se rendirent de là dans le désert de Sin, à Cadès. Num., XXXIII, 35-36. Cf. Deut., II, 8, où le campement à Asiongaber est sommairement rappelé. Quelques commentateurs supposent que les Israélites passèrent deux fois à Asiongaber : une première fois, quand ils retournèrent de cette ville à Cadès, et une seconde, celle dont il est parlé Deut., II, 8, quand ils se dirigèrent d'Asiongaber vers les plaines de Moab. Mais il est plus probable que Moïse, dans le Deutéronome, rappelle seulement quelques-unes des stations principales de son peuple, et passe les autres sous silence, en particulier le retour au désert de Sin. — 2° Salomon fit partir sa flotte, montée par les marins phéniciens, des ports d'Asiongaber et d'Élath, pour aller trafiquer dans le pays d'Ophir. Ces villes, conquises par David sur les Iduméens, III Reg., XI, 15-16, étaient les ports de la mer Rouge les plus proches de Jérusalem. Salomon s'y rendit en personne pour surveiller l'équipement de ses vaisseaux. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17. C'est là que ses matelots débarquèrent, à leur retour, les richesses qu'ils apportaient d'Ophir. Ils renouvelèrent ce voyage tous les trois ans, pendant le règne du fils de David. III Reg., X, 22; II Par., IX, 21. — 3° Roboam ne put songer à continuer l'œuvre de son père, ayant été réduit au petit royaume de Juda; mais, plus tard, l'un de ses successeurs, qui vivait en paix avec Israël, Josaphat, tenta sans succès d'imiter Salomon : il réussit bien, d'accord avec Ochozias, roi d'Israël, à construire une flotte à Asiongaber, pendant que l'Idumée n'avait point de roi, III Reg., XXII, 48; mais Dieu désapprouva par son prophète Éliézer l'alliance du roi de Juda avec le roi d'Israël, et il l'en punit en suscitant une violente tempête : elle brisa ses navires contre les rochers et les récifs de corail qui abondent à l'extrémité septentrionale du golfe d'Akaba. III Reg., XXII, 49; II Par., XX, 36-37. Les eaux du golfe sont généralement très claires. La hauteur de la marée au printemps est d'environ deux mètres. Les tempêtes y sont terribles, et les rochers, presque à fleur d'eau en beaucoup d'endroits, sont très dangereux, de sorte que les marins de Josaphat, sans doute peu expérimentés, furent impuissants à sauver ses vaisseaux. Ochozias, après ce désastre, proposa à Josaphat de construire une nouvelle flotte, mais le roi de Juda s'y refusa. III Reg., XXII, 50.

La situation d'Asiongaber est indiquée par l'Écriture d'une manière générale : c'était une ville iduméenne, près d'Élath, sur la mer Rouge, III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17, par conséquent à l'extrémité septentrionale du golfe Élanitique; mais parce que cette ville a complètement disparu et qu'on n'en a retrouvé jusqu'ici aucune trace, le site précis en est incertain. — On croit généralement que les deux mots dont se compose Asion-gaber sont hébreux et signifient « l'échine de l'homme » ou du géant, par allusion à une croupe de montagne au pied de laquelle la ville était bâtie. « Son nom, dit M. Hull, *Mount Seir,* in-8°, Londres, 1885, p. 71, 78, lui fut donné peut-être à cause de la grande chaîne de porphyre qui, courant du nord au sud, atteint la côte à Ras el-Musry... La chaîne de granit rougeâtre à l'est de la faille est rayée par des bandes de porphyre couleur rouge foncé et de basalte, qui s'entrecroisent à un angle d'environ 60 degrés, et forment dans le roc des sections en forme de losange, de façon à avoir une certaine ressemblance avec les vertèbres de l'épine dorsale. »

D'après Chabas, *Voyage d'un Égyptien au XIVe siècle avant notre ère,* in-4°, Paris, 1866, p. 284, Asiongaber est nommé dans le papyrus hiératique qui contient le récit de ce voyage sous la forme [hiéroglyphes] *'uzaïna,* laquelle correspond au premier élément du nom hébreu *'âṣyôn;* il y avait là un fort qui est mentionné dans ce passage à cause de son importance, et qu avait sans doute pour but de défendre cet endroit fréquenté par les caravanes. Voir J. Wilson, *The Lands of the Bible,* 2 in-8°, Édimbourg, 1847, t. I, p. 284. Il est curieux de remarquer qu'il y a encore aujourd'hui une forteresse à Élath pour protéger le golfe et la route des pèlerins de la Mecque. Le Targum de Jonathan suppose aussi que le nom d'Asiongaber signifie « *fort* du coq », et les géographes arabes appellent simplement la ville, comme le texte hiératique, Asioun ou Azioun. Seetzen a signalé, dans la Géographie de Mourad Machmed, le passage suivant : « Près d'Élath était une ville du nom d'Azioum, où se trouvaient beaucoup de palmiers, de fruits et de champs cultivés. » U. J. Seetzen, *Beyträge zur Kenntniss von Arabien,* dans F. von Zach, *Monatliche Correspondenz, zur Beförderung der Erd- und Himmels-Kunde,* t. XX, octobre 1809, p. 306. Makrizi dit également : « Près d'Aila était autrefois située une grande et belle ville appelée *'Asyûn* (عُصْيُون). » Voir J. L. Burckhardt, *Travels in Syria,* in-4°, Londres, 1822, p. 511.

Le nom de عَصْيُون, *'Aṣyûn,* que les géographes arabes donnent à Asiongaber, est le même que celui du papyrus hiératique, le même que l'hébreu *'Éṣyôn.* Celui que nous ont conservé Eusèbe et saint Jérôme, *De loc. heb.*, t. XXIII, col. 876, c'est-à-dire *Aisia* ou *Essia,* rappelle également *'Éṣyôn.* On croit même le reconnaître dans *Ad Dianam,* forme altérée d'une localité ainsi désignée dans la Table de Peutinger, sur la route romaine entre Élath et Rasa, à dix ou seize milles romains d'Élath.



299. — Carte du golfe Élanitique.

D'après plusieurs savants, les traces de cette dénomination antique ne sont même pas complètement perdues sur place. « Le souvenir du nom subsiste encore aujourd'hui, disent Ebers et Guthe, *Palästina,* t. II, p. 251, dans celui d'une source d'eau saumâtre appelée 'Aïn el-Ghudyân, à seize kilomètres et demi au nord du rivage actuel de la mer; mais de la ville même on n'a retrouvé aucune trace. » Voir aussi E. Robinson, *Biblical Researches,* Boston, 1841, t. I, p. 250-251. Le nom de Ghudyân, en arabe, correspond par les consonnes à celui de *'Éṣiôn.* La petite vallée où se trouve cette source porte aussi le nom d'ouadi Ghudyân et vient de l'Arabah à l'est; mais, quoique la mer se soit retirée à l'extrémité nord du golfe d'Akabah, et qu'il y ait là aujourd'hui des marais, on ne peut guère supposer que la ville d'Asiongaber et son port étaient aussi loin de la côte actuelle. On ne sait pas même si la ville était sur la rive orientale ou sur la rive occidentale du golfe. M. Hull, *Mount Seir,* p. 78, suppose qu'Asiongaber et Élath, l'Akabah actuelle, n'étaient pas du même côté, mais vis-à-vis l'une de l'autre, sur les deux rives opposées, à peu près comme Messine et Reggio. Il n'émet d'ailleurs aucune opinion sur la position d'Asiongaber. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VI, 14, paraît la placer sur la rive orientale; il dit que, de son temps, Asiongaber ('Ασσιογάβαρος) s'appelait Bérénice et était tout près d'Élath. On croit généralement que l'historien juif s'est trompé, et qu'il a confondu avec l'ancien port iduméen une ville qui se trouvait bien sur la côte de Nubie, mais qui n'était pas voisine d'Élath. Voir sur Bérénice et ses ruines, Wellsted, *Travels in Arabia,* 2 in-8°, Londres, 1838, t. II, p. 332-346.

Parmi les savants modernes, Pococke, Montaigu, Shaw, A. Fr. Büsching, *Erdbeschreibung,* Th. XI, part. I, in-8°, Hambourg, 1792, p. 619-621, placent Asiongaber à l'ouest, au port de Scherm (شرم), ou, comme l'appelle Büsching, Sharme. Scherm est entouré de hautes falaises et situé sur la côte occidentale du golfe, près de son extrémité méridionale. Cette position est certainement beaucoup trop au sud. J. R. Wellsted, *Travels in Arabia,* t. II, p. 153-155, la place un peu moins bas, à Dahab (Mersa Dahab, « le port d'or »), aussi sur la rive occidentale du golfe, à peu près en face du mont Sinaï qui est à gauche, et de la ville de Magnah qui est à droite, de l'autre côté du golfe; c'est là que se trouve, d'après lui, le seul bon port de cette mer, et comme il est entouré d'une ceinture demi-circulaire de bancs de coraux, il suppose que c'est contre ces récifs que se brisa la flotte de Josaphat. III Reg., XXII, 49. Mais la situation de Dahab est trop éloignée d'Akabah, l'antique Élath, près de laquelle se trouvait Asiongaber, d'après III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17; les vaisseaux de Salomon ne pouvaient s'arrêter ainsi à mi-chemin sur la côte, et débarquer leurs marchandises loin d'Élath, lorsqu'il leur était possible de les amener à un point plus rapproché de la Palestine. Aussi place-t-on communément Asiongaber plus au nord et près de la pointe du golfe. Voir la carte, fig. 299.

Une des opinions qui ont rallié le plus de partisans est celle de Schubert et de Léon de Laborde. Schubert, *Reise in das Morgenland,* 3 in-8°, Erlangen, 1839, t. II, p. 377-379, ainsi que L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode,* in-f°, Paris, 1841, p. 124, croient qu'Asiongaber était située ou dans l'île ou vis-à-vis de l'île de Djézirat Pharaoun ou Kureiyéh, rocher de 270 mètres de long, appelé Abu Sanira Unda el-Galga par les Bédouins qui accompagnaient Schubert, Graie par L. de Laborde, Gouriah par Élisée Reclus, Emrag par d'autres voyageurs. Voir E. Rüppell, *Reisen in Nubien,* in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1829, p. 253. Voici les raisons qu'apporte L. de Laborde en faveur de son sentiment : « Élath, Asiongaber et le mont Séir, paraissent comme trois points voisins, qui tiennent les uns aux autres, dans le plus ancien document où ces trois noms se trouvent mentionnés. Deut., II, 8. Le mont Séir doit s'entendre de toute la montagne des Édomites. Gen., XXXVI, 9. C'est le Djébel Scherra, qui s'étend depuis l'ouadi Gétoun jusqu'aux anciennes possessions des Moabites. A côté de cette montagne s'élevaient donc deux villes qui ne pouvaient être que très voisines, puisque *le chemin de la mer Rouge,* que nous avons reconnu être l'ouadi Araba, est en même temps appelé le chemin d'Élath et d'Asiongaber. Deut., II, 8. Nous savons... qu'Élath, dont le nom s'est conservé dans Ailah, se retrouve aujourd'hui dans Akabah, et que cette ville est située sur le bord de la mer, à l'extrémité septentrionale du golfe de l'Akabah. Nous avons donc une position qui nous est connue et une autre position qu'il faut chercher, sans qu'il nous soit permis de nous éloigner d'un voisinage très rapproché. Il n'y a pas assez d'espace dans l'extrémité du golfe pour placer deux villes, deux ports de mer, deux industries rivales. Ailah y a conservé ses ruines; cherchons plus loin Asiongaber... Au nord de l'île de Graie et du golfe où les vaisseaux trouvent un abri contre les vents, on rencontre des ruines qui s'étendent en forme d'enceinte et de buttes de décombres. Il y a de l'eau, des palmiers, des acacias et une plaine qu'une industrie persévérante peut avoir cultivée (fig. 300). Je vois là cet Azioum [des géographes arabes] qui répond à la partie d'Asiongaber située sur la côte, un faubourg

d'approvisionnement de l'île [qui était Asiongaber] et du port. Ce port est bien protégé contre les vents d'ouest et du nord. L'île le défend contre ceux de l'est... Dans les expéditions maritimes [de Salomon], Asiongaber ressort comme le point important, tandis qu'Ailah ne semble pas avoir été utilisée dans cette entreprise. Plus tard, cette dernière ville n'est même plus citée; Asiongaber est seule indiquée comme l'endroit où se construisent les vaisseaux qui doivent naviguer sur la mer. [Le récit de la destruction de la flotte de Josaphat] peut nous servir à mieux déterminer la nature du lieu. Il laisse supposer un abri pour les vaisseaux qui n'offre pas toute sûreté, qui devient même dangereux sous l'influence de certaine direction du vent, puisque les vaisseaux se brisent sur sa côte hérissée de rochers. Tout ici convient encore à l'île de Graie et à la position de l'Azioum des Arabes, où des caravanes nombreuses et armées déposaient les matériaux de construction et les marchandises précieuses, qui, une fois transportés dans l'île, étaient, les uns transformés en vaisseaux, les autres mises en magasin ou à l'abri des peuplades environnantes, dont il eût été difficile autrement que par l'isolement de contenir longtemps l'avidité. Les vaisseaux, une fois construits, étaient amarrés à l'île et tenus au large par des ancres. Ils étaient à l'abri, par l'élévation du rocher, du vent de nord-est et de nord-nord-est, qui règne presque toute l'année et souffle avec violence dans ce golfe. Mais un changement subit au sud-ouest ou au nord-ouest portait les vaisseaux sur l'île et les brisait contre les rochers. » L. de Laborde, *Comment. géograph. sur l'Exode*, p. 126-127.

Cette opinion, sans être certaine, surtout dans le rôle attribué à l'île de Djézirat Pharaoun, et parce qu'elle place Asiongaber un peu bas au sud, ne manque pas cependant d'une certaine probabilité. Elle est, en tout cas, plus acceptable que celle de Kneucker (Schenkel's *Bibel-Lexicon,* t. II, p. 256; voir aussi G. Bénédite, *La péninsule sinaïtique,* in-12, Paris, 1891, p. 736 *ter*). Kneucker suppose qu'Asiongaber avait un seul et même port avec Élath et était située au sud de cette dernière ville, sur la rive orientale, près de l'emplacement du fort actuel d'Akabah (Qala'at el-Akaba). Pourquoi l'écrivain sacré aurait-il dit que les marins de Salomon partaient d'Asiongaber, si Élath était plus rapprochée de la Palestine? L'opinion de M. Élisée Reclus n'est pas mieux établie : il considère Asiongaber simplement comme le port d'Élath. *Nouvelle géographie universelle,* t. IX, 1884, p. 823. H. Ewald l'avait déjà fait avant lui, *Geschichte des Volkes Israel,* 2e édit., t. III (1853), p. 77; mais cette explication paraît peu d'accord avec le texte biblique, qui semble bien faire d'Asiongaber une ville comme Élath. — Quant au sentiment de d'Anville, qui avait résolu la difficulté, *Mémoire sur le pays d'Ophir,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. XXX, 1764, p. 91 (carte, vis-à-vis la p. 87), en supposant que le golfe d'Akabah avait deux pointes, à l'extrémité desquelles se trouvaient, d'un côté Élath, et de l'autre Asiongaber, elle n'a plus un seul partisan, parce que ces deux pointes n'ont jamais existé. — Voir Ritter, *Erdkunde,* t. XIV, p. 227-230.

F. VIGOUROUX.



300. — Vue de l'île de Graie ou Djézirat Pharaoun.

ASIR, hébreu : *'Assîr,* « captif; » Septante : Ἀσείρ, Ἀσήρ.

1. ASIR, fils de Jéchonias, dernier roi de Juda. I Par., III, 17. L'existence de cet Asir est problématique, car on peut traduire ainsi le texte hébreu : « Les fils de Jéchonias *captif* [à Babylone] furent Salathiel, etc. »; au lieu de : « Les fils de Jéchonias furent Asir, Salathiel, etc. »

2. **ASIR,** fils de Coré, de la tribu de Lévi. I Par., VI, 22 (dans l'hébreu, VI, 7). Il est nommé Aser, Exod., VI, 24. Voir ASER 2.

3. **ASIR,** fils d'Abiasaph, des fils de Caath, arrière-petit-fils d'Asir 2. I Par., VI, 23, 37.

ASLAC Conrad, théologien luthérien, né le 28 juin 1564, à Bergen, en Norvège, mort le 7 février 1624, professeur à l'université de Copenhague. Parmi les écrits qu'il a laissés, on peut citer comme se rapportant à l'Écriture Sainte : 1° *Physica et Ethica Mosaica ex tribus capitibus prioribus Geneseos,* in-8°, Copenhague, 1602; 2° *De Creatione disputationes tres,* in-4°, 1607-1612; 3° *Grammaticæ hebraicæ libri duo,* in-8°, Copenhague, 1606; 4° *Theses theologicæ de Sacræ Scripturæ perfectione, traditionibus non scriptis,* in-4°, Copenhague, 1607; 5° *Disputationes de Sacra Scriptura et Dei cognitione,* in-4°, Copenhague, 1607. On mentionne encore de lui un commentaire sur l'Exode, resté manuscrit. G. LEGEAY.

ASLIA (hébreu : *'Ăṣalyâhu,* « Jéhovah réserve; » Septante : 'Εζελίας, 'Εσελίας), père de Saphan, le scribe, sous le règne de Josias. IV Reg., XXII, 3. Dans la Vulgate, II Par., XXXIV, 8, il est appelé ÉSÉLIAS.

ASMODÉE ('Ασμοδαῖος; rabbinique : *Esmadaï,* de l'hébreu *šâmad,* « celui qui perd ») est le nom du démon qui, d'après le livre de Tobie, III, 8; cf. VI, 14, avait mis à mort les sept époux donnés successivement à Sara, fille de Raguel. Ses maléfices ayant été déjoués en faveur du jeune Tobie, par l'intervention de l'archange Raphaël, Tob., VI, 5, 8, 19, Asmodée fut relégué dans le désert de l'Égypte supérieure, Tob., VIII, 3. Cette relégation, d'après l'interprétation de la plupart des commentateurs, veut dire simplement qu'Asmodée fut éloigné et mis dans l'impossibilité de nuire à Tobie.

Voilà ce que la Bible nous apprend de ce démon. Les traditions juives ont singulièrement amplifié et altéré ces données. Les kabbalistes en particulier ont inventé la généalogie suivante. D'après Rabbi Bechaya, dans son explication du Pentateuque (traité *Bereschith*), le démon Sammael eut quatre femmes : Lilith, Naamah, Agrath et Machlat. Or, s'il faut en croire Menachem Ziuni (édit. de Crémone, 1559, p. 14 *b*), Naamah fut la mère d'Eschmadai. La même tradition est rapportée par Menachem Recanat dans son interprétation du Pentateuque (édit. de Venise, 1560, p. 33 *c*). Toutefois Kohut a justement remarqué (*Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus,* p. 95) que ces fantaisies généalogiques sur Eschmadai ne se trouvent pas dans les anciens *hagadas;* il pense pourtant qu'elles proviennent de traditions populaires.

Quant au caractère d'Asmodée, les détails suivants, fournis par le Talmud, en esquissent les principaux traits. 1° Il est un roi de démons (*Talmud,* tr. *Gitin,* p. 68 *b; Pesakhim,* p. 110; *Targum Koheleth,* I, 13). — 2° Il connaît l'avenir. A preuve les anecdotes rapportées par le Talmud. Asmodée, ayant rencontré un aveugle et un ivrogne, les remet tous deux sur le droit chemin. Il se met à pleurer à la vue d'une noce qui passe; mais, en entendant demander par quelqu'un une paire de souliers qui doit durer sept ans, et en voyant un magicien faire ses tours de prestidigitation, il éclate de rire. Interrogé sur ces diverses actions, il répond que l'aveugle est un homme pieux, l'ivrogne un scélérat; que la mariée doit mourir dans trente jours, que celui qui demandait des souliers pour sept ans avait encore sept jours à vivre, et que le magicien ignorait qu'il foulait aux pieds un trésor royal. — 3° Asmodée est lui-même un grand magicien, comme le montre l'histoire rapportée par Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* p. 703. — 4° Il est le démon de la colère. Le Talmud, *loc. cit.,* raconte que dans sa rage il déracine un arbre et renverse une maison, et quand il s'empara de Salomon, il le traîna avec fureur pendant l'espace de quatre cents parasanges. — 5° Il est le démon de la luxure, des unions coupables (cf. *Pesakhim,* 110 *a*).

La principale question relative à Asmodée est celle de son origine. Bon nombre d'auteurs n'hésitent point à admettre ici un emprunt fait par la Bible à la doctrine de Zoroastre. Voir Benfey, *Monatsnamen,* p. 201; Windischmann, *Zoroastrische Studien,* p. 138-147; Michel Bréal, *Mélanges de linguistique et de mythologie comparée,* p. 123; Kohut, *Jüdische Angelologie,* p. 72-80. Il suffira de citer M. Bréal pour voir dans quel esprit on fait ces rapprochements. « Le livre de Tobie, dit-il, contient des traces évidentes de la démonologie iranienne. Asmodée, ce mauvais esprit qui aime Sara, fille de Raguel, et tue successivement sept hommes qui lui sont donnés en mariage, appartient à la Perse par son rôle comme par son nom. C'est Aêshma daêva (en parsi : *Eshemdev*), c'est-à-dire le démon de la concupiscence, une sorte de Cupidon, plusieurs fois nommé dans l'Avesta comme le plus dangereux de tous les devs (démons). »

Sans doute, au premier abord, l'identité philologique de *Aêshma daêva* avec *Esmadai,* 'Ασμοδαῖος, paraît bien séduisante. Pourtant, rien de moins certain. Il faut d'abord observer que *Aêshma daêva,* sous cette forme complète, est une création de fantaisie. Dans tout l'Avesta, on ne rencontre que *Aêshma.* Si, dans le Bùndehesh, XXVIII, 15, le pehlvi fournit *Aêshmshêdâ,* qui suppose une forme avestique *Aêshma-daêva,* et qui, d'après la théorie des idéogrammes pehlvis, pourrait se prononcer *Aêshmdêv,* il faut observer que l'histoire de Tobie est de plusieurs siècles antérieure à tous les livres pehlvis. Du reste, Mgr de Harlez, dans *La Controverse,* 16 décembre 1881, p. 722, fait justement observer que l'iranien *daêva* n'aurait pu devenir *dai* en hébreu. Kohut lui-même, favorable pourtant à l'identité, admet cette impossibilité, *ouvr. cit.,* p. 75, 76.

Mais il y a bien davantage qu'une difficulté philologique pour nier le rapprochement d' 'Ασμοδαῖος, *Esmadai,* avec l'*Aêshma* avestique : il y a la complète divergence du rôle des deux personnages dans la Bible et dans l'Avesta. Asmodée est le démon de la concupiscence, mais « *Aêshma,* dit Mgr de Harlez, *ouvr. cit.,* n'est nullement le démon de la concupiscence, encore moins une sorte de Cupidon; nous pourrions dire qu'il en est l'opposé. *Aêshma,* dans toute la littérature mazdéenne, tant ancienne que moderne, est partout et toujours le déva de la violence, de la colère. Son nom, comme substantif commun, signifie violence, attaque injuste et cruelle. Neriosengh le traduit *kopa déva,* « le déva de la colère. » Son attribut principal est une lance sanglante, *khrvidru.* Jamais *Aeshma,* jamais déva même n'eût aimé une femme. » L'Asmodée du livre de Tobie n'est donc pas emprunté à la mythologie iranienne. D'ailleurs, même en supposant que le nom d'Asmodée fût identique dans la Bible et dans l'Avesta, on n'aurait pas le droit de conclure que la démonologie juive est d'origine iranienne. Ce ne serait pas la seule fois qu'on aurait appliqué des noms étrangers à des concepts déjà connus. — Sur les moyens qu'emploie le jeune Tobie, d'après le conseil de l'ange, pour chasser Asmodée, voir RAPHAEL. J. VAN DEN GHEYN.

ASMONÉENS, nom donné à la famille des Machabées, qui affranchit la Judée de la domination des rois de Syrie. Voir MACHABÉES 1.

ASNAA (hébreu : *Hassenâ'âh,* « l'épineuse; » Septante : 'Ασανά). Les fils d'Asnaa, après la captivité, construisirent la porte des Poissons, au nord de la ville. II Esdr., III, 3. La terminaison semble indiquer un nom de ville plutôt qu'un nom d'homme, la ville de Sénaa, dont le nom est précédé de l'article *ha.* Cf. I Esdr., II, 35; II Esdr., VII, 38. Voir SÉNAA.

ASOM, hébreu : *'Osém,* « valide [?]; » Septante : 'Ασόμ, 'Ασάν. Nom d'homme.

1. **ASOM**, sixième fils d'Isaï, le père du roi David. I Par., II, 15.

2. **ASOM**, fils de Jéraméel, de la postérité de Juda. I Par., II, 25.

3. **ASOM** (hébreu : *'Âṣém*), nom, dans la Vulgate, I Par., IV, 29, de la ville appelée Asem, Jos., XIX, 3. Voir ASEM.

ASOR, hébreu : *Ḥâṣôr;* Septante : 'Ασώρ, nom de plusieurs villes de Palestine. Il se rattache à la racine inusitée *Ḥâṣar,* « entourer, » d'où *Ḥâṣêr,* état construit *Ḥăṣar,* « lieu entouré de clôtures, » qui se retrouve dans Asergadda, Hasersual, etc. Voir ces mots et HASÉROTH. Il s'est conservé, sous les formes *Hazîréh, Hazûr, Hŭzzûr,* dans plusieurs localités actuelles, qui ne répondent pas toujours pour cela à l'une des cités bibliques. Il entre aussi dans la composition de certains noms comme Baal-Hazor, Enhasor.

1. **ASOR** (hébreu : *Ḥâṣôr;* Septante : 'Ασώρ, partout, excepté III Reg., IX, 15, où on lit 'Εσέρ; c'est probablement aussi l''Ασηρ du texte grec de Tobie, I, 2; Νασώρ de I Machabées, XI, 67, est une faute due à la répétition de la dernière lettre du mot précédent, πεδιον; Vulgate : *Asor,* Jud., IV, 2, 17; *Hasor,* I Reg., XII, 9; *Héser,* III Reg., IX, 15), ville royale chananéenne, Jos., XI, 1; XII, 19, qui tenait le premier rang parmi les cités du nord et fut enlevée à Jabin par Josué, XI, 10. Elle fut assignée à la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 36. Comme les autres places fortes de ce pays, elle était bâtie sur une hauteur (hébreu : *têl;* arabe : *tell*), et était défendue par de puissantes murailles. Jos., XI, 13. Elle devait dominer une plaine propre aux manœuvres des nombreux chariots qui constituaient la principale force du roi et de ses alliés. Jos., XI, 4, 6, 9; Jud., IV, 3. Mentionnée avec Madon (*Khirbet Madîn* [?]), Séméron et Achsaph (*Kefr Yasif*) dans deux passages, Jos., XI, 1; XII, 19, 20, elle est placée entre Arama (*Er-Raméh*) et Cédès (*Qadès*) dans l'énumération des villes de Nephthali. Jos., XIX, 36, 37. D'après le récit de I Mach., XI, 63-74, elle devait certainement se trouver entre le lac de Génésareth et Cadès. Enfin Josèphe, *Ant. jud.*, V, v, 1, ajoute un détail important en nous apprenant qu'elle était située au-dessus du lac Séméchonitis ou de Mérom, αὐτη δ'ὑπέρκειται τῆς Σεμεχωνίτιδος λίμνης. Voir la carte de la tribu de Nephthali. Elle fait partie des Listes de Thoutmès III, nº 32, sous la forme *Ḥuzar,* dont les consonnes répondent bien à l'hébreu חָצֹר. Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 23; E. de Rougé, *Étude sur divers monuments du règne de Thoutmès III,* dans la *Revue archéologique,* Paris, 1861, p. 361; G. Maspéro, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* 1886, p. 5.

I. *Identification.* — Tels sont les renseignements qui doivent nous guider dans la recherche de l'emplacement d'Asor. Plusieurs auteurs se sont égarés pour avoir négligé les détails les plus importants de cet ensemble, ou pour s'être trop appuyés sur l'onomastique seule. C. Ritter, *The comparative geography of Palestine and the Sinaitic Peninsula*, 4 in-8º, Édimbourg, 1866, t. II, p. 221-225, s'applique à prouver par de nombreux arguments que la cité chananéenne est représentée par les ruines actuelles d'*Hazuri*, à l'est du lac Mérom et du Jourdain, au nord-est de Banias, l'ancienne Césarée de Philippe. Tel est aussi le sentiment de Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8º, Londres, 1866, p. 391, 397. La similitude des noms les a trompés. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, 3 in-8º, t. III, p. 402, combat justement cette opinion, en faisant remarquer qu'il y n'a là que des ruines insignifiantes. Nous ajouterons qu'elle est en opposition formelle avec les textes de Josué, XIX, 36, 37, de I Machabées, XI, 63-74, et de Josèphe, comme nous le verrons plus loin.

M. de Saulcy crut avoir retrouvé Asor au nord de l'*Ardh el-Houléh,* dans un site qu'il appelle *El-Khan* (« caravansérail » ou espèce d'hôtellerie), près du village d'Ez-Zouk ou Es-Souq. Là d'énormes murailles cyclopéennes seraient, d'après lui, les vestiges de la vieille cité de Jabin. Cf. *Voyage autour de la mer Morte,* 2 in-8º, Paris, 1853, t. II, p. 533-542; *Dictionnaire des antiquités bibliques,* in-4º, Paris, 1859, col. 347-353. Le savant voyageur s'est ici, comme en plusieurs circonstances, laissé séduire par son imagination. Il veut parler sans doute des ruines des deux villages de *Khân ez-Zouk el-Fôkani* et *Khân ez-Zouk et-Tahtani,* et surtout de la longue chaîne de monticules volcaniques qui s'étend un peu plus loin vers le sud, l'espace de deux kilomètres au moins. Or M. V. Guérin, qui à deux reprises différentes a visité cet endroit, résume ainsi son impression : « Un peu plus au sud [du premier village], d'énormes blocs basaltiques offrent de loin l'apparence d'assises gigantesques placées par la main de l'homme le long de l'Oued Derdara, comme pour en fortifier la rive orientale; mais, en m'approchant de plus près, je m'aperçois que ces roches ont été disposées ainsi par la nature, et qu'elles simulent seulement des assises factices. » *Description de la Palestine, Galilée,* t. II, p. 351. Après un nouvel examen de la chaîne volcanique, le même auteur ajoute : « Je me convaincs, en la parcourant tout entière et en suivant avec attention le plateau étroit et mamelonné qui la couronne, que les énormes blocs basaltiques qui la couvrent confusément d'un bout à l'autre ont été déposés là par la nature, et ne sont pas les restes désagrégés et entassés pêle-mêle de constructions antiques. ». *Galilée,* t. II, p. 534. En dehors de cela même, le site proposé par M. de Saulcy, tout en se rapprochant de l'emplacement le plus probable, ne répond pas avec une complète exactitude aux données bibliques. J. L. Porter, *Five years in Damascus,* 2 in-8º, Londres, 1855, t. I, p. 304, place Asor dans les mêmes parages.

Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* in-8º, 1859, p. 318-319, distingue la ville chananéenne de Josué, XI, 1; XII, 19, de celle qui est mentionnée au livre des Juges, IV, 2, 17. Celle-ci aurait été bâtie, après la destruction de la première, sur un emplacement différent, et se retrouverait, d'après lui, à *Hazûr* (ou plutôt *Hazîréh*), village situé au centre de l'ancienne Galilée des nations, environ deux heures à l'ouest de Bint-Djébeil; de plus, elle serait identique avec Enhasor de Nephthali. Jos., XIX, 37. Quant à l'Asor de Josué, XIX, 36, il la place à *Tell Hazûr,* au sud-est d'*Er-Raméh* (Arama). Si nous admettons volontiers l'identification d'Enhasor avec Hazîréh, nous ne voyons aucune raison pour assigner aux deux rois du nom de Jabin deux villes différentes, la première ayant dû se relever promptement de ses ruines, comme nous le disons plus loin. Il n'y a pas plus de motif pour distinguer l'Asor de Josué, XIX, 36, de la cité royale, et l'assimiler à Tell Hazûr nous paraît impossible. Malgré l'identité complète du nom, il suffit de faire valoir, avec Robinson, *Biblical Researches,* t. III, p. 81, les difficultés suivantes : l'éloignement du lac Houléh; l'absence de ruines anciennes et importantes; nulle trace même sur la colline de fortifications ou de constructions. Voir aussi V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 458. Hazîréh, proposée par W. M. Thomson, *The Land and the Book,* in-8º, Londres, 1890, p. 285, ne s'adapte pas mieux aux indications que nous ont laissées l'Écriture et Josèphe.

Le choix nous reste maintenant entre deux opinions, soutenues par deux auteurs également compétents, ap-

puyées en somme sur les mêmes raisons, différant seulement en quelques points. Pour Robinson, *Biblical Researches,* t. III, p. 365-366, il faut chercher Asor à *Tell Khuréibéh,* colline élevée, qui se trouve juste à l'ouest et non loin du lac Houléh, et un peu au sud de Qadès. Pour V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 363-368, on doit plutôt la reconnaître à *Tell el-Harraoui* ou *Harraouéh* (*Harrah* dans la grande carte anglaise, Londres, 1890, feuille 6), éminence située à une heure et au nord-est de la première, plus rapprochée du lac. Les arguments peuvent se résumer ainsi : — 1° Jabin, roi d'Asor, voulant s'opposer à la conquête de Josué, rassemble son armée et celle des princes, ses alliés, « près des Eaux de Mérom, » Jos., XI, 5, ce qui suppose la capitale peu éloignée du champ de bataille. Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 18, raconte le même combat comme ayant été livré près de la ville de Bérotha, dans la haute Galilée, non loin de Qadès. — 2° Dans l'énumération des villes fortifiées de Nephthali, Josué, allant du sud au nord, la mentionne entre Arama (*Er-Raméh*) et Cédès (*Qadès*), ce qui la place au-dessous de cette dernière. Jos., XIX, 35-39. Citée dans un ordre inverse parmi les villes qui tombèrent aux mains de Téglathphalasar, roi d'Assyrie, c'est-à-dire Aïon (*Tell Dibbin*), Abel-Beth-Maacha (*Abil el-Kamh*), Janoé (*Yanouh*) et Cédès (*Qadès*), elle retrouve la même situation. — 3° Le passage le plus précieux pour fixer le site d'Asor est celui de I Mach., XI, 63-74. Les généraux de Démétrius sont à Cadès avec une puissante armée. Jonathas vient camper pendant la nuit « près des eaux de Génésar », c'est-à-dire près du lac de Tibériade, et le lendemain, avant le jour, il arrive « dans la plaine d'Asor », où il rencontre les troupes ennemies. Ses soldats, surpris par une embuscade placée dans les montagnes qui bordent la plaine vers l'ouest, sont d'abord en proie à une telle panique, qu'ils prennent la fuite ; mais, à la vue de Jonathas combattant intrépidement avec quelques hommes, ils reviennent à la charge et poursuivent leurs adversaires jusqu'à leur camp de Cadès. De ce témoignage, confirmé par le récit analogue de Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, V, 7, il résulte que la plaine d'Asor, située très probablement au pied de la ville de ce nom, qui, comme la plupart des cités fortes d'alors, devait être placée sur une hauteur, se trouvait entre le lac de Génésareth au sud et la ville de Cadès au nord, et non loin des deux, puisque Jonathas, parti des rives du lac, arrive dans la plaine avant le lever de l'aurore, et poursuit l'ennemi jusqu'à son camp de Cadès. Les deux sites proposés répondent également bien à ces données du texte sacré. — 4° Enfin Josèphe, dans un endroit, *Ant. jud.,* IX, XI, 1, mentionne Asor, Ἄσωρα, à côté de Cadès, Κυδίσα, et, dans un autre, V, V, 1, la place au-dessus du lac Séméchonitis. Sous ce dernier rapport, l'opinion de V. Guérin semble prévaloir, car Tell el-Harraoui est plus rapproché du lac Mérom.

II. *Description.* — La hauteur dite Djébel el-Harraoui est couronnée par un sommet oblong, « qui constitue une plate-forme inégale, longue de cent douze pas du nord au sud, sur vingt-cinq pas de large vers le nord, cinquante vers le centre et quarante vers le sud. Une puissante enceinte environne ce *tell.* Aux trois quarts renversée, elle était flanquée de plusieurs tours carrées, construites, comme la muraille elle-même, avec de gros blocs plus ou moins bien équarris et reposant sans ciment les uns au-dessus des autres. Au dedans, et principalement vers le sud-est, on distingue les arasements de plusieurs constructions importantes, bâties avec des blocs polygonaux. Un certain nombre de citernes creusées dans le roc, particulièrement sous les tours, sont ou intactes ou à moitié comblées. Des sycomores et des térébinthes ont pris çà et là racine au milieu des ruines. La ville dont cette forteresse formait l'acropole s'étendait au-dessous, vers l'est, sur plusieurs terrasses successives. Bouleversée de fond en comble, elle n'est plus parcourue que par de pauvres bergers, qui promènent leurs troupeaux sur ces débris solitaires. Des herbes sauvages, des broussailles et des chardons gigantesques, entremêlés de caroubiers, de térébinthes et de chênes verts, croissent partout sur l'emplacement qu'occupaient jadis des maisons et quelques édifices publics. La ville paraît avoir été détruite dès l'antiquité elle-même, car rien n'y atteste des réédifications modernes, et tout, au contraire, y porte la trace des âges les plus reculés, notamment l'appareil polygonal des blocs employés et l'absence de ciment. » V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 363-364.

Le Tell el-Khuréibéh, « colline des ruines, » se trouve à une heure vers le sud-ouest. « Le plateau supérieur de cette colline est environné d'un mur épais à gros blocs à peine taillés et dont quelques assises sont encore debout. Au dedans de cette enceinte oblongue, qui s'étend de l'ouest à l'est, gisent les débris de nombreuses petites maisons bâties en pierres sèches et d'apparence arabe ; elles avaient succédé à d'autres plus anciennes, dont il subsiste encore un certain nombre de citernes creusées dans le roc. Vers le nord principalement, les flancs de la colline sont soutenus d'étage en étage par plusieurs gros murs d'appui. Au milieu de l'une de ces plates-formes artificielles, on avait pratiqué sur une surface aplanie trois belles cuves sépulcrales, parallèles et contiguës. » V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 368-369. Le même savant explorateur fait remarquer que les ruines du Tell el-Khuréibéh sont moins importantes et moins étendues que celles du Tell el-Harraoui, ce qui, ajouté à la distance du lac Mérom, lui fait préférer cette dernière colline comme site d'Asor. D'après les auteurs anglais, G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* in-8°, Londres, 1889, p. 83, le nom d'*Hazor* survit encore dans le *Djébel Hadiréh,* situé un peu au sud-ouest des deux localités que nous venons de décrire.

III. *Histoire.* — A l'entrée des Israélites dans la Terre Promise, Asor était la plus importante des cités du nord, et la capitale du roi Jabin. Aussi est-ce dans ses environs, non loin de ses puissantes murailles, qu'à la voix de celui-ci se rassemblèrent tous les princes de la contrée, pour opposer une barrière à la conquête de Josué. Après les avoir mis en déroute et poursuivis jusqu'à Sidon, le chef du peuple hébreu revint sur ses pas, frappa du glaive le roi et les habitants et réduisit la ville en cendres. Jos., XI, 1-13. Elle ne tarda sans doute pas à se relever de ses ruines ; ce qui du reste n'a rien d'invraisemblable, car, dans ces temps-là, une fois le vainqueur parti, on s'empressait de reconstruire les cités détruites, comme le témoignent les inscriptions assyriennes, sans parler des récits bibliques. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 281, note 1. Cent cinquante ans plus tard, un des descendants de Jabin, portant le même nom, et comme lui habitant Asor, était, comme lui aussi, à la tête des Chananéens, qui avaient eu le temps de réparer leur défaite et de retrouver leurs forces. Pendant vingt ans, il soumit les Hébreux du nord à un dur tribut, sans qu'ils cherchassent à secouer le joug, n'osant se mesurer avec les terribles chariots de fer que conduisait Sisara, son général ou roi vassal. Débora et Barac mirent fin à l'oppression par la victoire remportée dans la plaine d'Esdrelon. Jud., IV.

Nous devons, à propos de ce dernier épisode, répondre à une objection de Keil, *Josua, Richter und Ruth,* Leipzig, 1874, p. 90, tendant à prouver qu'Asor ne pouvait être dans le voisinage immédiat de Cadès, parce qu'alors Barac n'aurait pas pu rassembler son armée dans cette dernière ville, sous les yeux de Jabin, ni la conduire de là, c'est-à-dire des portes d'Asor, à la montagne du Thabor. Nous ferons simplement remarquer le plan de bataille, si admirablement inspiré. Débora et Barac se rendirent à Cadès, et là firent appel au patriotisme des Hébreux, en les prévenant secrètement du projet qu'ils méditaient. Les hommes de bonne volonté se rendirent, chacun de leur côté, en évitant les villes chananéennes, au lieu

du rendez-vous. Le rassemblement des troupes israélites se fit donc silencieusement et sans éveiller les soupçons de l'ennemi. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. III, p. 286, 289.

Salomon la fortifia en même temps que Mageddo et Gazer. III Reg., IX, 15. Mageddo commandait la grande plaine d'Esdrelon, champ de bataille célèbre à toutes les époques de l'histoire ; Gazer commandait la route de Jérusalem et la Séphéla. Asor avait donc dans le nord une égale importance stratégique. Aussi le roi d'Assyrie Téglathphalasar s'en empara-t-il comme des autres places fortes de la contrée. IV Reg., XV, 29. Enfin nous avons vu comment elle fut témoin de la victoire de Jonathas sur les généraux de Démétrius. I Mach., XI, 63-74.

A. LEGENDRE.

2. ASOR (Septante : 'Ασοριωναίν), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 23. Elle fait partie du premier groupe, comprenant les villes de l'extrémité méridionale, où elle est citée entre Cadès et Jethnam. C'est sans doute ce dernier nom, hébreu : *Iṭnân,* que les Septante ont uni à Asor dans 'Ασοριωναίν. Leur autorité ne suffit pas pour nous y faire reconnaître un seul nom, tant cette partie des listes est corrompue dans le texte grec. Le texte hébreu distingue nettement Asor et Jethnam, le nom de cette dernière étant précédé de la conjonction *ve,* « et ». Cf. Reland, *Palæstina ex monumentibus veteribus illustrata,* Utrecht, 1714, t. I, p. 143-144; t. II, p. 709. Cette Asor est jusqu'ici complètement inconnue. Peut-être cependant le souvenir de ces villes méridionales, Asor ou Hesron, s'est-il conservé dans le *Djébel Hadîréh,* au nord-est d'*Aïn-Qadis* (Cadèsbarné, suivant plusieurs auteurs).

A. LEGENDRE.

3. ASOR (hébreu : *Ḥâṣôr ḥădattâh,* « Asor la neuve; » omise par les Septante; Vulgate : *Asor nova*), autre ville de la tribu de Juda, comprise dans le même groupe que la précédente. Jos. XV, 25. « Il y en a, dit E. F. C. Rosenmüller, qui prennent *Ḥădattâh* pour un nom de ville. Mais, comme dans toute cette liste les noms des différentes localités sont distingués par le *vav* qui les précède, il n'est pas croyable que la conjonction ait été omise dans ce seul endroit. Il est vrai que les traducteurs syriaque et arabe mettent cette particule ; mais on ne sait s'ils l'ont trouvée dans leurs manuscrits ou s'ils l'ont ajoutée d'après leur conjecture. Cette dernière supposition est la plus vraisemblable, puisque le chaldéen et saint Jérôme n'ont remarqué aucun signe copulatif, et qu'on n'en rencontre pas non plus dans les manuscrits actuels. Ensuite les deux noms sont unis par l'accent conjonctif *Mahpach* comme l'adjectif au substantif. » *Scholia in Vetus Testamentum, Josua,* Leipzig, 1833, p. 302-303. Asor est appelée « nouvelle » pour la distinguer d'une autre, peut-être la précédente, plus ancienne. L'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 217, après avoir mentionné la cité chananéenne de Jabin, ajoute : « Il y a jusqu'ici un autre village d'Asor sur les frontières d'Ascalon, vers l'orient, qui échut à la tribu de Juda, et dont l'Écriture parle en l'appelant *Asor la neuve,* 'Ασὼρ τὴν καινήν, pour la distinguer de l'ancienne. » Cf. S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 868.

M. V. Guérin, s'appuyant sur le texte d'Eusèbe, croit reconnaître cette ville dans une localité actuelle, nommée *Yazour,* يازور, par les uns, ياسور, *Yasour,* par les autres, et située dans la plaine de la Séphéla. « Le village d'Yazour, il est vrai, dit-il, n'est point à l'est d'Ascalon, mais au nord-nord-est; ce qui n'est point un argument décisif contre l'identification que je propose, attendu que les indications d'Eusèbe ne sont pas toujours très précises, et peut-être, au lieu des mots : « sur les frontières d'Ascalon, » faut-il lire : « sur les frontières d'Azot, à l'est. » *Judée,* t. II, p. 67. Aucun débris antique n'attire l'attention en cet endroit, sinon, près d'un puits, un fût de colonne mutilée, de marbre gris blanc. Les maisons, bâties sur une colline, sont construites comme celles de la plupart des villages de la plaine, c'est-à-dire avec des briques séchées seulement au soleil. Des plantations de tabac et des bouquets d'oliviers les précèdent.

Robinson, *Biblical Researches,* t. II, p. 34, note 2, admet aussi que Yazour correspond bien à l'Asor de l'*Onomasticon.* « Cependant, ajoute-t-il, si c'est le même nom, nous avons là un changement inusité de la gutturale hébraïque, *Heth,* en l'arabe *Ya* avec une voyelle longue. En tout cas, Eusèbe a tort de prendre cette localité pour une des Asor du sud de Juda. » Placer si haut et si loin notre ville nous paraît également tout à fait contraire à la marche méthodique suivie par Josué dans ses énumérations, principalement en ce qui concerne la tribu de Juda. L'auteur sacré procède par groupes bien déterminés : Asor la Neuve appartient à « l'extrême sud de la tribu, près des frontières d'Édom », Jos., XV, 21, tandis que Yazour, par sa position au nord-ouest et par les villes qui l'entourent, rentre plutôt dans le premier ou le second groupe des villes de « la plaine ». Jos., XV, 33-41. Il est bien plus clair pour nous que Yazour répond à l'*A-zu-ru* prise par Sennachérib dans sa campagne contre Ézéchias, suivant le récit qu'il en fait lui-même dans le prisme de Taylor, col. II, 66. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* in-8°, Giessen, 1883, p. 289; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 207. Elle vient tout naturellement, en effet, après *Bit-Da-gan-na,* Beth-Dagon (aujourd'hui *Beit-Dedjan*), Jos., XV, 41 ; *Ja-ap-pu-u,* Joppé (*Yafa*), et *Ba-na-ai-bar-ka,* Bané-Barach (*Ibn-Ibrak,* suivant les uns; *Barka,* plus au sud, suivant les autres). Jos., XIX, 45. Elle occupait ainsi une place importante sur la route de l'Égypte à travers la plaine des Philistins.

A. LEGENDRE.

4. ASOR, ville de Juda, à l'extrémité méridionale de la Palestine, identique à Hesron, hébreu : *Ḥéṣrôn hî' Ḥâṣôr ;* Septante : 'Ασερών, αὕτη 'Ασώρ; Vulgate : *Hesron, hæc est Asor.* Jos., XV, 25. Le texte veut-il dire que Hesron s'appelait primitivement Asor, ou qu'elle n'est autre que l'une des deux villes de ce nom, précédemment indiquées? Impossible de trancher la question. D'autres difficultés du reste se rattachent à Carioth et à Hesron, pour savoir s'il faut faire du premier mot un nom propre ou un nom commun. Voir CARIOTH, HESRON.

A. LEGENDRE.

5. ASOR, « royaumes » contre lesquels prophétisa Jérémie, XLIX, 28, 30, 33. La Vulgate a fait un nom propre de *Ḥâṣôr* dans tout ce passage, où il s'agit de prédictions contre Cédar, peuple arabe. Les Septante, lisant חָצֵר, *ḥâṣêr,* ont, au contraire, régulièrement traduit par αὐλή, « cour, » et bon nombre d'auteurs admettent ici le nom commun, comme si l'on disait « les royaumes *du douar* ». Cédar, en effet, représente, comme dans Isaïe, XXI, 16, toute l'Arabie, ou au moins une portion de ce pays, dans lequel nous ne trouvons aucune contrée du nom d'Asor. D'un autre côté, il ne saurait être question des différentes villes de la Palestine occidentale, dont nous avons parlé, puisque l'objet même de la prophétie nous reporte nécessairement vers les *benê-Qédém,* ou « les fils de l'Orient », expression générale qui désigne les Arabes, et surtout les tribus nomades du nord. Voir ARABE 1. Il est donc probable que le prophète a employé le mot *Ḥâṣôr* pour désigner les Arabes qui habitent dans des חֲצֵרִים, *ḥaṣêrîm,* « villages » ou « cours », et les distinguer ainsi des Nomades, qui vivent sous la tente. Isaïe, XLII, 11, se sert de ce terme pour caractériser Cédar, de même que la Genèse, XXV, 16, pour les enfants d'Ismaël. Aujourd'hui encore les Arabes sédentaires sont appelés *Hadariyéh,* اهل الحواضر (*ahl al-haouâder,* « les gens de la demeure fixe »), par opposition avec les *Ouabariyéh,* اهل الوبر (*ahl al-ouabar,* « les gens du poil »), qui habitent dans des tentes (faites avec

du poil de chameau ou de chèvre). Les « royaumes d'Asor » sont donc ainsi les régions habitées par les tribus sédentaires. Cf. E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Jeremias,* Leipzig, 1827, t. II, p. 368; C. F. Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Jeremia,* Leipzig, 1872, p. 490; J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam,* Paris, 1889, p. 554; Trochon, *La Sainte Bible, Jérémie,* Paris, 1878, p. 303.

Il faut dire cependant que la paraphrase chaldaïque et la version syriaque ont, comme la Vulgate, traduit par *Asor,* rendant exactement l'hébreu *Ḥâṣôr*. Aussi d'autres auteurs ont vu là un nom propre. M. J. Halévy dit que ce royaume, défait par Nabuchodonosor en même temps que les Cédar, « était probablement la localité nommée aujourd'hui *el-Akhdar,* presque à moitié chemin entre *Teboûk* et *Teima.* » Voir ARABIE, col. 864, et la carte, col. 857. On ne saurait néanmoins souscrire à l'opinion de Marc von Niebuhr, qui identifie *Ḥâṣôr* avec le *Hadjar* actuel, pays situé au nord-est du *Nedjed.* Si l'hébreu חצר répond à l'arabe حصر, *haṣar,* ou حضر, *hadar,* il diffère complètement de هجر, *hadjar,* ou حجر, *hadjar.* Cf. Keil, *Jeremia,* p. 490, note. 1. A. LEGENDRE.

6. **ASOR,** ville habitée par les Benjamites après leur retour de la captivité. II Esdr., XI, 33. Les noms qui la précèdent et la suivent sont bien connus, et nous aident à déterminer sa position. Elle est mentionnée entre Anania, aujourd'hui *Beit-Hanina,* village situé à une faible distance au nord de Jérusalem, et Rama, *Er-Ram,* au nord-est du précédent. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 264, note 1, et V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 209, se demandent si l'on ne pourrait pas la reconnaître dans *Tell Azour* (Robinson écrit عصور, *'Aṣour,* avec *aïn* et *ṣâd*, édit. 1841, t. III, p. 232; Guérin, أزور, *'Azour,* avec *aleph* et *zâ*), colline élevée, au nord-est de Béthel, d'où l'on embrasse un magnifique horizon, depuis la vallée du Jourdain jusqu'à la Méditerranée. Ce site nous paraît s'éloigner trop des villes parmi lesquelles est nommée Asor : il convient plutôt à Baalhazor de II Reg., XIII, 23. Nous préférons, avec les auteurs anglais, l'emplacement de *Khirbet Hazzûr,* village caché parmi les oliviers au pied des hauteurs de Néby Samouïl, vers l'est, et tout près de Beit-Hanina; c'est exactement la place qu'occupe la cité benjamite dans la liste donnée par le texte sacré. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* in-8°, Londres, 1889, p. 83; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* in-8°, Londres, 1889, p. 259. — Tobler, *Topogr.,* t. II, p. 400, avait déjà proposé un site identique ou très voisin, qu'il appelle *Khirbet Arsûr* (ou *Asûr*), et qu'il place huit minutes à l'est et au-dessous de *Bir Nebala* et non loin de Rama. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* in-8°, 1859, p. 319. A. LEGENDRE.

ASORHADDAN, ASOR HADDAN, en un ou deux mots, selon les divers exemplaires de la Vulgate. Forme particulière du nom d'Asarhaddon, roi de Ninive, dans la version latine de I Esdras, IV, 2. Le texte original d'Esdras porte en deux mots : *' Êsar ḥaddôn,* comme II (IV) Reg., XIX, 37, et Is., XXXVII, 38. Voir ASARHADDON.

ASOTH (hébreu : *'Ašvat;* Septante : 'Ασίθ), fils de Jephlat, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 33.

ASPALATHE (ἀσπάλαθος), parfum mentionné une seule fois dans l'Écriture. Eccli., XXIV, 15 (texte grec). La Vulgate traduit ce mot par *balsamum,* « baume, » Eccli., XXIV, 20; mais il est certain qu'il désigne un aromate particulier, dont il est souvent question dans les auteurs grecs et dans Pline : ils parlent de la plante, du parfum qu'on en tirait et de l'usage qu'on en faisait comme remède. Il est cependant possible qu'ils aient désigné sous le nom d'*aspalathos,* à cause de certaines ressemblances, des plantes en réalité très différentes. Théognide, 1193, édit. Siztler, in-8°, Heidelberg, 1880, p. 127; Théocrite, *Idyll.,* IV, 57; XXIV, 88, édit. Didot, p. 9, 49, et *Scholia in Theocrit.,* édit. Didot, p. 36; Hippocrate, *Œuvres,* 10 in-8°, trad. Littré, t. VIII, 1853, p. 446; Théophraste, *Hist. plant.,* IX, 7; *Fragm. IV de odor.,* 25, 33, édit. Teubner, t. I, p. 237; t. III, p. 80, 83; Galien, *Opera,* édit. Kühn, dans les *Medicorum græcorum Opera,* t. XI, p. 840; t. XIX, p. 725, etc.

L'aspalathe était particulièrement estimé en Orient. « Cette plante... [est] mentionnée dans la plupart des recettes de parfumerie égyptienne que nous connaissons. »



301. — *Myrica sapida* mâle.

V. Loret, *La flore pharaonique,* in-8°, Paris, 1887, n° 61, p. 26. Elle entrait comme ingrédient dans la composition du célèbre parfum égyptien appelé par les Grecs *kyphi;* c'est ce qu'attestent les trois écrivains grecs qui l'ont décrit : Dioscoride, *De mater. med.,* I, 24, édit. Sprengel, t. I, p. 38-39; Plutarque, *De Is. et Osir.,* 80, édit. Parthey, in-8°, Berlin, 1850, p. 143 (cf. les notes de Parthey, p. 278-280); Galien, *De antidot.,* édit. Kühn, t. XIV, p. 118. Il était donc tout naturel que l'aspalathe eût une place dans l'énumération de parfums faite par l'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 20-21. La difficulté consiste à savoir quelle en était la nature. Nous en avons deux descriptions, l'une par Dioscoride, l'autre par Pline. « L'aspalathe, dit Dioscoride, est un arbuste épineux qui pousse à Istrus, à Nisyre, en Syrie et à Rhodes; les parfumeurs s'en servent pour donner de la consistance à leurs parfums. Le meilleur est lourd, et, quand il est dépouillé de son écorce, il est rouge, tirant sur le pourpre, dur, d'odeur agréable et d'un goût amer. Il en existe une autre espèce qui est blanche, ligneuse, inodore. » *De re medica,* I, 19, édit. Sprengel, t. I, 1829, p. 35-36. Cf. la note de l'éditeur, t. II, p. 359. Pline à son tour le décrit ainsi :

« Dans la même contrée [en Cypre] croît l'aspalathe, à épines blanches, de la taille d'un arbuste, à fleurs de rosier. La racine est recherchée par la parfumerie... La bonne qualité [de cet aromate] se reconnaît à une couleur rousse ou semblable au feu, à son grain compact et à son odeur qui est celle du castoréum. » *H. N.*, XII, 52. Au livre XXIV, 68, Pline dit qu'on le trouve aussi dans l'île de Rhodes.

Ces descriptions des anciens sont malheureusement trop vagues pour qu'il soit possible de déterminer avec certitude quelle était la plante d'où l'on tirait l'aspalathe. Dioscoride et Pliné s'expriment avec si peu de précision, qu'on s'est demandé s'ils avaient parlé autrement que par ouï-dire. Le seul point certain qu'on puisse déduire des passages des auteurs anciens, c'est que ce parfum était produit par un arbuste épineux : tous ceux qui en ont parlé, naturalistes, médecins, poètes, sont d'accord là-dessus. Platon fait allusion à ces épines comme Théocrite. Pour peindre les tourments des méchants dans l'autre vie, il dit qu'ils seront traînés au milieu des épines des aspalathes. *De republ.*, X, édit. Didot, t. II, p. 191. Cf. S. Justin, *Cohort. ad Græc.*, 27, t. VI, col. 292; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 14, t. IX, col. 133; Eusèbe, *Præp. Ev.*, XIII, 13, t. XXI, col. 1105. Mais ce caractère est insuffisant pour identifier l'aspalathe. Aussi les savants sont-ils très divisés à ce sujet.



302. — *Myrica sapida* femelle. Fruit entier, coupes et noyau.

De nos jours, on donne le nom d'aspalathe, *Aspalathus*, à un genre de plantes de la famille des Papilionacées, tribu des Lotées, toutes originaires du cap de Bonne-Espérance. De Candolle, *Prodromus regni vegetabilis*, 16 in-8°, Paris, 1824-1870, t. II (1826), p. 136. Il n'existe en Orient aucune espèce de plantes appartenant au genre qu'on appelle aujourd'hui Aspalathe. D'après quelques-uns, l'aspalathe des anciens était une espèce d'aloès. (Voir ALOÈS, col. 400.) Cf. F. V. Mérat et A. J. de Lens, *Dictionnaire universel des matières médicales*, in-8°, Paris, t. I, 1829, p. 469. Cette opinion n'est qu'une hypothèse sans fondement. — D'après d'autres savants, l'aspalathe est l'*Aspalathus cretica* de Linné. Cf. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862, t. I, p. 245. Cette plante, qui forme des touffes buissonnantes extrêmement épineuses et groupées en boules comme un hérisson, semble bien répondre à ce qu'en dit Platon, mais on n'en tire aucun parfum. Elle n'est, au témoignage de Boissier, *Flora orientalis*, t. II, p. 156, qu'une forme aberrante de l'*Anthyllis Hermanniæ*, petit arbuste très épineux, à fleurs jaunes, à feuilles ovales, étroites, à rameaux touffus, qui croît en Grèce, dans les îles de l'Archipel et en quelques endroits du littoral asiatique de la Méditerranée.

Certains naturalistes pensent que l'aspalathe venait de l'Inde. Les auteurs arabes, tels qu'Avicenne (*Avicennæ libri in re medica*, l. II, tr. 2, c. 211, in-f°, Venise, 1564, p. 295), disent que *dar-sisaan* est le nom qui correspond en leur langue à aspalathe, et, d'après quelques-uns d'entre eux, cet aromate vient de l'Inde. Or, dans l'Inde, on appelle *dar-sisan* l'écorce d'un arbre qui porte le nom de *kaiful* ou *kyful*. Il croît à l'état sauvage sur l'Himalaya, depuis le Nepaul jusqu'au Setledge. On le cultive aussi dans les jardins. N. Wallich, *Tentamen Floræ Nepalensis illustratæ*, in-f°, Calcutta, 1824-1826, p. 59, cf. pl. 45, l'a décrit sous le nom de *Myrica sapida*. C'est un arbre touffu, qui atteint environ trente pieds (neuf mètres) de hauteur, au tronc large, couvert d'une écorce brune, rugueuse et crevassée, à feuilles lancéolées. Les fleurs de l'arbre mâle (fig. 301) sont différentes de celles de l'arbre femelle (fig. 302). Les unes et les autres, en forme de chatons, s'épanouissent en mars; elles sont blanchâtres, avec de légères teintes roses. Le fruit, de couleur rouge, gros comme une petite cerise, mûrit à l'époque des pluies; il a un goût acidulé et est rafraîchissant. Le bois est dur, d'un brun foncé. Quand on frotte les feuilles, elles exhalent une odeur aromatique légère et agréable. Les Hindous en estiment beaucoup l'écorce pour ses propriétés aromatiques et médicinales, et on la trouve dans tous les bazars. Voir *Enumeration of plants*, dans les *Asiatic Researches*, Londres, 1801, t. VI, p. 380-381. Les descriptions des auteurs grecs et latins ne conviennent certainement pas à cet arbre sans épines et de taille assez grande.



303. — *Convolvulus scoparius*.

On a aussi proposé d'identifier l'aspalathe avec certaines espèces de genêts qu'on trouve en Orient, entre autres avec le *Genista aspalathoides*, arbuste épineux, à fleurs d'un jaune d'or, ayant quelque ressemblance avec l'*As-*

palathus; par malheur, on ne lui connaît pas de propriétés aromatiques. Il n'en est pas de même de l'*Amyris balsamifera,* dans lequel quelques-uns ont cru reconnaître l'aspalathe des anciens. C'est un arbre de la famille des Térébinthacées, assez semblable à la plante qui produit le baume de la Mecque. Voir K. Fraas, *Synopsis plantarum floræ classicæ oder Uebersichtliche Darstellung der in den klassischen Schriften der Griechen und Römer vorkommenden Pflanzen,* in-8°, Munich, 1845, p. 49-50; Bussemaker et Daremberg, *Œuvres d'Oribase,* 6 in-8°, t. II, 1854, p. 490, 513, 618.

L'opinion la plus commune est que l'aspalathe se tirait de la plante appelée aujourd'hui *Convolvulus scoparius* de Linné (fig. 303). C'est le sentiment de plusieurs savants, tels que Littré, dans sa traduction de Pline, édit. Nisard, t. I, 1848, p. 493 (quoique dans sa traduction d'Hippocrate, *Œuvres,* t. VIII, 1853, p. 447, il l'identifie avec le *Genista acanthoclada*); les annotateurs du même Pline, dans l'édition Panckoucke, t. VIII, 1830, p. 451-452 (cf. t. XV, p. 197-199); V. Loret, qui a spécialement étudié la flore égyptienne. D'après lui, la plante appelée dans la vallée du Nil , *djalem* ou *djalmâ,* et , *djabi,* est l'aspalathe, qui n'est pas autre que le *Convolvulus scoparius.* « Je crois, dit-il, que l'aspalathe, ou du moins l'aspalathe égyptien de Pline, est bien le *Convolvulus scoparius L.,* dont le bois, fort employé en parfumerie, est connu dans le commerce sous le nom de *Bois de Rhodes* ou *Bois de rose.* L'Égypte renferme encore aujourd'hui un certain nombre de ces *Convolvulus* ligneux et non volubiles, auxquels appartient le *Convolvulus scoparius.* Tous poussent dans les rochers et les endroits pierreux ou sablonneux. » *Le kyphi,* dans le *Journal asiatique,* juillet-août 1887, p. 120. « L'Égypte moderne possède dix espèces de *Convolvulus,* mais le *Convolvulus scoparius* en a disparu. » V. Loret, *La flore pharaonique,* p. 26. Cf. A. Raffeneau-Delile, *Floræ egyptiacæ illustratio,* dans la *Description de l'Égypte,* édit. Panckoucke, in-8°, t. XIX, 1824, n°s 222-231, p. 78.

Les convolvulus sont des herbes ou des plantes sous-frutescentes. Un assez grand nombre sont volubiles et s'enroulent autour des autres plantes. Parmi celles qui n'ont point cette propriété se range le *Convolvulus scoparius.* Il atteint deux mètres de hauteur, le tronc a trente-cinq centimètres environ de circonférence. « Son port très spécial rappelle celui d'un genêt: ses souches ligneuses émettent, en effet, des rameaux tout droits, jonciformes, qui portent sur leur longueur, assez largement espacées, des feuilles simples, linéaires, très étroites, et à l'extrémité des fleurs relativement petites, jaunâtres, disposées en épis ou en grappes paniculées. La partie intéressante de la plante est la souche ligneuse et les grosses racines qui s'en détachent. Ces parties, généralement contournées, sont recouvertes d'une écorce grise, fongueuse ou un peu crevassée. Le bois lui-même, blanchâtre dans les couches extérieures, est d'un jaune orangé au centre et tout imprégné d'une certaine quantité d'une huile peu volatile, qui a une odeur de rose prononcée. Aussi donne-t-on à ce bois le nom de *Bois de rose des parfumeurs* ou *Bois de rose des Canaries.* Il est aussi connu sous le nom de *Bois de Rhodes* (*lignum Rhodium*); mais cette dénomination ne signifie pas autre chose que *Bois à odeur de rose;* elle n'indique nullement l'origine géographique de la substance. La plante ne se trouve, en effet, qu'à une très grande distance de l'île de Rhodes; elle croît seulement à Ténériffe, dans les Canaries. » Planchon, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* 1re série, t. XX, 1877, p. 235. On peut supposer qu'elle a été cultivée autrefois en des lieux où on ne la trouve plus aujourd'hui; mais l'identification de l'aspalathe, on le voit, n'est pas encore bien établie. Quoique certains *convolvulus* soient épineux, comme l'*armatus* (*Description de l'Égypte, Histoire naturelle, Botanique,* pl. 18), le *scoparius* ne l'est pas et, sur ce point, il ne répond pas à la description des anciens. — Voir E. P. Ventenat, *Choix de plantes,* in-f°, Paris, 1803, p. 24, pl. 24; Ch. Barker Webb et S. Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries, Phytographia,* Paris, 1836-1850, t. III, part. II, sect. 3, p. 29-30.

F. VIGOUROUX.

ASPERSION. Dans le sens strict du mot, l'« aspersion » consiste en ce qu'on répand ou plutôt qu'on jette, sur des personnes ou sur des choses, quelques gouttes d'un liquide, soit avec les doigts, soit avec un rameau de feuillage, soit avec tout autre instrument ou vase destinés à cet usage. L'aspersion se distingue ainsi soit de l'« ablution » totale ou partielle du corps, soit de l'« effusion » d'un liquide. Nous trouvons chez les Hébreux la plus grande variété dans la matière et le rite des aspersions.

I. ASPERSION AVEC L'EAU LUSTRALE. — Moïse, Num., XIX, détermine avec le plus grand soin tout ce qui concerne ce genre d'aspersion. — 1° *Matière de l'aspersion.* — C'est l'eau lustrale, qu'on obtient de la manière suivante: on immole et on fait brûler une génisse, de couleur rousse, sans défaut, sans tache, et n'ayant pas porté le joug; dans le bûcher de la génisse, on jette aussi du bois de cèdre, de l'hysope et de l'écarlate teinte deux fois. Num., XIX, 1-6. Sur l'immolation et l'incinération de la victime, voir VACHE ROUSSE. Les cendres ainsi obtenues sont recueillies par un homme « pur », et elles sont déposées hors du camp (plus tard hors de Jérusalem), dans un lieu « très pur », pour être sous la garde et au service de tous les enfants d'Israël. Num., XIX, 9. Quand on veut avoir de l'eau lustrale, on dépose un peu de ces cendres au fond d'un vase, on verse par-dessus de l'eau « vive », c'est-à-dire de l'eau de source ou de rivière, par opposition à l'eau de citerne ou à toute eau dormante; le mélange obtenu est l'eau lustrale. Num., XIX, 17. L'action même de mélanger l'eau et les cendres est appelée par les rabbins « consécration » de l'eau lustrale.

2° *Nom de cette eau.* — Dans l'hébreu, Num., XIX, 9, 13, 20, 21; XXXI, 23, elle est appelée *mê niddâh,* c'est-à-dire « eau de séparation » ou « d'impureté » (du radical *nâdad,* « séparer, rejeter »), soit parce qu'elle servait à réconcilier et à rapprocher de Dieu ceux qui étaient « séparés » de lui par certaines impuretés légales, soit parce que la génisse dont les cendres servaient à faire cette eau était elle-même « séparée » et immolée; d'autres interprètent ces mots *mê niddâh* dans le sens d'« eau d'aspersion » (du radical *yâdâh,* « répandre »); c'est ainsi que les Septante traduisent, aux passages indiqués, ὕδωρ ῥαντισμοῦ, « eau d'aspersion, » sauf une fois: ὕδωρ ἁγνισμοῦ, « eau de purification. » Num., XXXI, 23. La Vulgate traduit tantôt *aqua aspersionis,* Num., XIX, 9; tantôt *aqua lustrationis,* Num., XIX, 20; tantôt *aqua expiationis,* Num., XIX, 13, 21; XXXI, 23.

3° *Forme et instrument de cette aspersion.* — La forme est indiquée Num., XIX, 18-19; un homme « pur » trempe un rameau d'hysope (hébreu : *'êzôb*) dans l'eau lustrale, et asperge ainsi les personnes ou les objets contaminés. Pour faire l'aspersion, la loi n'exige pas un prêtre, ni même un lévite; le premier Israélite venu suffit, pourvu qu'il soit « pur »; aussi, pour être plus sûrs que cette condition fût accomplie, les Hébreux choisissaient de préférence, pour faire l'aspersion, de jeunes enfants; c'étaient eux qui allaient puiser l'eau, qui la mettaient dans le vase avec la cendre sacrée, qui plongeaient dans l'eau le rameau d'hysope, et qui faisaient l'aspersion. Cet usage s'est transmis par la tradition; il est mentionné par l'auteur de la Lettre de saint Barnabé, qui dit que trois enfants, παῖδες, faisaient l'aspersion. *Barnabæ epistula,* VIII, dans *Opera Patrum apostolicorum,* édit. Funk, Tubingue, 1881, p. 27. Quant à l'instrument de l'aspersion, la loi exige un rameau d'hysope; l'hysope avait déjà servi soit pour l'aspersion du sang de l'agneau pascal sur les portes

des Hébreux, Exod., XII, 22, soit pour l'aspersion qui accompagna l'inauguration de l'alliance. Exod., XXIV, 2. On aurait pu se contenter d'un rameau d'hysope, la loi n'exigeant que cela; mais comme, dans d'autres purifications légales, la loi exigeait un rameau d'hysope joint à une branche de cèdre au moyen d'une bandelette de laine écarlate, Lev., XIV, 4, 6, 49-52, cette prescription fut étendue à l'aspersoir de l'eau lustrale. *Barnabæ epistula, loc. cit.* On peut voir dans la Mischna les subtilités des rabbins au sujet de l'espèce d'hysope qui était requise pour la légitimité de l'aspersion. *Mischna,* tr. *Pârâh,* XI, 7-9; XII; édit. Surenhusius, t. VI, p. 307-313.

4° *Usage et efficacité de cette aspersion.* — Le principal usage était d'enlever l'impureté légale qui provenait du contact du cadavre humain. Quiconque touchait un mort, ou même simplement un tombeau, un ossement humain, était impur devant la loi; bien plus, quand la mort avait lieu dans une tente, plus tard dans une maison, l'impureté légale frappait tous ceux qui entraient dans la tente ou la maison, et même tout le mobilier, sauf les vases à couvercle. Num., XIX, 11-16; V, 2; XXXI, 19. Cette espèce d'impureté était très tenace; elle durait sept jours, et excluait non seulement du temple et de la participation aux choses saintes, mais encore de la société des hommes. Voir IMPURETÉS LÉGALES. Or c'est l'aspersion dont nous parlons qui enlevait cette impureté légale; on la répétait deux fois, le troisième et le septième jour (à partir du moment où la souillure avait été contractée); le septième jour, la personne « impure » prenait un bain, lavait ses vêtements, demeurait encore « impure » jusqu'au soir, et le lendemain se trouvait purifiée. Num., XIX, 12, 18-19. Outre cet usage principal, nous voyons encore l'eau lustrale employée dans la consécration des lévites, Num., VIII, 7; puis, dans un cas spécial, pour la purification du butin. Num., XXXI, 20-33. On s'est demandé si l'aspersion de l'eau lustrale, qui enlevait l'impureté légale contractée par le contact d'un mort, avait la même efficacité sur les autres impuretés. Quoi qu'en disent certains auteurs, par exemple, Tostat, *In Num.,* XIX, q. XV, Venise, 1596, t. IV, p. 269 *b;* Cornelius a Lapide, *In Num.,* XIX, 9, il paraît certain que l'eau lustrale n'effaçait que l'impureté dont nous parlons; comme nous le voyons dans le Lévitique, XII, XIII, XIV, XV, chaque impureté légale avait son rite particulier de purification, approprié à sa nature; le rite fixé pour telle impureté n'avait aucune efficacité pour telle autre; pourquoi ne dirions-nous pas la même chose de l'aspersion de l'eau lustrale, que Moïse, Num., XIX, prescrit expressément pour purifier de l'impureté provenant des cadavres, sans faire aucune mention des autres impuretés? Aussi la plupart des commentateurs juifs et chrétiens disent ou supposent qu'on n'employait l'eau lustrale que dans le cas dont nous parlons, sauf peut-être quelques cas moins importants ajoutés par les rabbins.

Mentionnons un effet curieux de l'eau lustrale : elle purifiait, avons-nous dit, les « impurs », sur lesquels on la répandait avec l'hysope; au contraire, elle souillait les « purs ». Celui qui faisait l'aspersion devait, après cet acte, laver ses vêtements; quiconque touchait l'eau lustrale était impur jusqu'au soir. Num., XIX, 21. Les exégètes ont cherché à expliquer cette anomalie. S. Augustin, *Quæst. in Heptat., Num.,* XIX, t. XXXIV, col. 735; Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus,* La Haye, 1686, t. I, p. 361; Deyling, *De aqua expiatoria,* dans ses *Observationes sacræ,* Leipzig, 1739, t. III, p. 101; J. Leclerc, *In Num.,* XIX, Amsterdam, 1710, p. 409. Leurs explications, très subtiles, ne sont guère satisfaisantes; disons plutôt simplement que l'eau cendreuse, n'étant guère propre par elle-même au point de vue physique, causait chez tous ceux qui la touchaient une très légère impureté légale, pour laquelle le législateur voulut imposer une purification proportionnée de quelques heures; c'est la pensée de Cornelius a Lapide, *In Num.,* XIX, 21.

5° *Notions historiques.* — Moïse, dans l'institution de cette eau lustrale, put être guidé par les usages des peuples environnants; car la cendre, et spécialement la cendre de veau, était employée par les païens dans leurs lustrations. Cf. Ovide, *Fast.,* IV, 638-640, 725-727, 732-733, édit. Lemaire, Paris, 1822, t. VI, p. 284, 291, 292; Virgile, *Ecloga* VIII, 101, édit. Lemaire, Paris, 1819, t. I, p. 190; Arnobe, *Adversus Gentes,* VII, 32, t. V, col. 1262-1263. Les Juifs observèrent fidèlement le rite prescrit par leur législateur. C'est à lui que fait allusion David, Ps. L, 9. Comme l'impureté légale provenant du contact des morts était par sa nature même extrêmement fréquente, il est fort probable que la cérémonie de l'immolation de la vache rousse avait lieu tous les ans; c'est l'opinion de saint Jérôme, *Epist.* CVIII, *Ad Eustochium,* XII, t. XXII, col. 887, suivie par la plupart des commentateurs chrétiens, malgré l'opinion contraire des rabbins, qui font cette immolation beaucoup plus rare. Reland, *Antiquitates sacræ,* II, V, 10, Utrecht, 1708, p. 108-109; Lorinus, *In Num.,* XIX, 9, Lyon, 1622, p. 706; Cornelius a Lapide, *In Num.,* XIX, 22. Pour la même raison, il est très vraisemblable que les cendres de la génisse, après avoir été recueillies dans le lieu du sacrifice, étaient ensuite distribuées au moins dans les principales villes de Judée, afin que les Hébreux ne fussent pas obligés de faire si fréquemment le voyage de Jérusalem. Bonfrère, *Pentateuchus Mosis, In Num.,* XIX, 12, Anvers, 1625, p. 824; Cornelius a Lapide, *In Num.,* XIX, 9. Ce rite mosaïque était en pleine vigueur du temps de Notre-Seigneur; saint Paul en parle comme d'une chose parfaitement connue et pratiquée, Heb., IX, 13; Philon et Josèphe le signalent comme institué par Moïse; Philon, *De victimas offerentibus,* dans ses *Opera omnia,* Paris, 1640, p. 847-849; Josèphe, *Ant. jud.,* IV, IV, 6; *Cont. Apion.,* II, 23. La Mischna, écrite vers l'an 200 de notre ère, expose avec un détail infini tout ce qui concerne ce rite, *Mischna,* tr. *Pârâh,* édit. Surenhusius, Amsterdam, 1702, t. VI, p. 269-313; mais il est bien probable qu'alors ce rite n'était plus observé; car depuis la destruction du temple de Jérusalem, en 70, et surtout depuis la terrible répression de 137 par Adrien, les Juifs prétendent que ce rite et les rites similaires concernant les impuretés légales ne les obligent plus; c'est ce que dit le rabbin Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes des Juifs,* I, VIII, 1, Paris, 1681, p. 18.

6° *Symbolisme et but de la loi.* — L'eau lustrale était la figure du sang de Jésus-Christ. Saint Paul, Hebr., IX, 13-14, fait entre l'une et l'autre un rapprochement frappant. De même que l'eau lustrale répandue par l'aspersion sur les personnes ou les objets souillés par le contact d'un mort les purifiait de cette impureté, ainsi le sang de Jésus-Christ répandu sur la croix purifie notre âme des souillures contractées par nos péchés, qui sont des œuvres mortes. Ce symbolisme a été mis en pleine lumière par les Pères et les saints docteurs. *Barnabæ epistula,* VIII, p. 27; S. Augustin, *Quæst. in Heptat.,* IV, 33, t. XXXIV, col. 732-737; Théodoret, *Quæst. in Num.,* q. XXXV, t. LXXX, col. 386; Bonfrère, *Pentateuchus Mosis,* p. 826; Cornelius a Lapide, *In Num.,* XIX, 4, 9. Cette interprétation a été suivie par les auteurs protestants, Witsius, *Ægyptiaca sacra cum Hebraicis collata,* II, VIII, 5-11, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* Venise, 1744, t. I, p. 855-858; Deyling, *De aqua expiatoria,* dans ses *Observationes sacræ,* Leipzig, 1739, t. III, p. 89-102; Lightfoot, *De ministerio templi,* XVII, 11, *Opera omnia,* Utrecht, 1699, t. I, p. 752-753; Otho, *Lexicon rabbinico-philologicum,* Genève, 1675, p. 659; Constantin L'Empereur, *Talmudis babylonici Codex Middoth,* Leyde, 1630, p. 14. Il n'y a pas jusqu'aux Juifs qui n'aient vu dans l'eau lustrale dont nous parlons le symbole de l'expiation de nos péchés. Cf. Deyling, *loc. cit.,* p. 98-99. Philon en donne une explication allégorique; d'après lui, Moïse a voulu rappeler aux Juifs que, de même que l'eau lustrale est composée d'eau et de cendres, ainsi le corps de l'homme n'est qu'un composé de poussière et de liquide. Philon,

De somniis, et *De victimas offerentibus, Opera*, Paris, 1640, p. 596-597, 848-849. Il est probable aussi que Moïse, en prescrivant aux Juifs cette eau expiatoire, s'est proposé de les détourner de l'emploi de certaines eaux lustrales en usage chez plusieurs peuples païens, et peu dignes d'une nation polie et civilisée. Ainsi, chez les Perses, l'eau lustrale renfermait de l'urine de bœuf; chez les Indiens, de la bouse ou de l'urine de vache; chez les indigènes du Malabar, de la fiente de vache, desséchée et réduite en poussière. *Zend-Avesta*, traduit en français par Anquetil Duperron, Paris, 1771, t. II, p. 544-550; Paulin de Saint-Barthélemy, *Systema brahmanicum*, Rome, 1791, p. 202; Lois de Manou, V, 105, 122, 124, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1841, p. 384-385; Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, au mot *Sprengwasser*, Leipzig, 1838, t. II, p. 587. Qui ne voit combien le rite de purification des Hébreux était supérieur à ces rites païens, au double point de vue de la dignité morale et de l'hygiène? Cf. Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, Berlin, 1853, k. 40, p. 340, note. Pour le symbolisme complet du rite mosaïque, voir aussi VACHE ROUSSE.

7° *Eau bénite des chrétiens.* — D'après quelques auteurs, qui l'affirment ou le supposent, l'« eau bénite » des chrétiens est une imitation de l'eau lustrale des Hébreux. Rien ne s'oppose à cette hypothèse, pourvu qu'on regarde notre eau bénite non pas comme un type ou une figure, ainsi qu'était l'eau lustrale des Hébreux, mais comme un rite pieux institué par l'Église pour exciter en nous la foi et la dévotion, et nous attirer ainsi des grâces qui nous aideront à obtenir le pardon de nos fautes. Ce qui est certain, c'est que l'usage de l'eau bénite remonte aux premiers siècles. Cf. *Const. Apost.*, VIII, 29, dans Migne, *Patr. gr.*, t. I, col. 1125. On a retrouvé, dans les catacombes, des vases, des coquilles, en marbre ou en terre cuite, assujettis à une colonne, à la portée de la main, qui évidemment étaient ce que nous appelons des « bénitiers ». Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1865, p. 222. S'il faut en croire le *Liber Pontificalis*, l'institution de l'eau bénite est due au pape Alexandre, qui régnait vers l'an 110. Il est à remarquer que le *Liber Pontificalis* donne à cette eau le nom d'*aqua sparsionis*, « eau d'aspersion ; » nom analogue à celui que la Vulgate Num., XIX, 9 (*aqua aspersionis*), donne à l'eau lustrale des Hébreux. *Liber Pontificalis, In Alexandrum*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 127.

II. ASPERSION AVEC L'EAU ORDINAIRE. — D'après quelques auteurs, les Hébreux avaient aussi des « aspersions » proprement dites avec de l'eau ordinaire; ils donnent comme exemple l'aspersion qui est mentionnée Num., VIII, 7, et qui devait se faire dans la consécration des lévites; l'eau de cette aspersion, disent-ils, se puisait sans doute dans le bassin d'airain dont il est question Exod., XXX, 17-21, et qui ne contenait que de l'eau commune. Nous croyons qu'il s'agit ici encore d'une aspersion avec l'eau lustrale; car l'eau qui devait servir à cette aspersion est appelée, Num., VIII, 7, *mê ḥaṭṭâ't*, « eau de péché, » c'est-à-dire eau symbolisant la rémission du péché; or ce nom ne convient bien qu'à l'eau lustrale; aussi la Vulgate traduit-elle *aqua lustrationis ;* de plus, nous voyons, Num., XIX, 17, que la vache rousse, dont les cendres servaient à faire l'eau lustrale, est appelée *ḥaṭṭâ't*, « péché » ou « victime pour le péché » (cf. Maimonide, *More Nebochim*, III, 47, traduction latine de Buxtorf, Bâle, 1629, p. 494); le nom de *mê ḥaṭṭâ't*, « eau de péché, » convient donc parfaitement à l'eau lustrale; aussi les rabbins lui donnaient ce nom, Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, t. II, p. 585; il est donc très probable que l'aspersion dont il s'agit Num., VIII, 7, se faisait avec l'eau lustrale. Cornelius a Lapide, *In Num.*, VIII, 7; Rosenmüller, *In Num.*, VIII, 7. — Sans doute il est possible que les Hébreux, qui avaient tant d'« ablutions » avec l'eau ordinaire, aient eu aussi des aspersions avec cette eau, d'autant plus que ces aspersions étaient en usage chez tous les peuples païens. Tertullien, *De Baptismo*, V, t. I, col. 1204-1205; Virgile, *Énéide*, II, 717-720; IV, 635; VI, 229-231, 635-636, édit. Lemaire, Paris, 1819, t. II, p. 293, 549; t. III, p. 126, 173; Ovide, *Metam.*, I, 369-372; VII, 189-190, édit. Lemaire, Paris, 1821, t. III, p. 91-92, 490. Cf. D. Classenius, *Theologia Gentilis*, III, 6, dans Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, Venise, 1735, t. VII, p. 131-132. Mais ce genre d'aspersion, pour les Hébreux, n'est signalé, au moins d'une manière expresse et formelle, ni dans la Bible, ni dans la *Mischna*, qui a plusieurs traités sur les purifications légales, ni dans les commentaires hébreux sur ces purifications; bien plus, Philon oppose ces aspersions païennes avec une eau commune à l'aspersion juive avec l'eau lustrale, et fait ressortir l'excellence de celle-ci sur la première, à raison même de sa matière prescrite par Moïse : ce qui semble supposer que les Juifs n'avaient aucune aspersion semblable, pour la matière, à celle des païens. Philon, *De victimas offerentibus, loc. cit.*

III. ASPERSION AVEC LE SANG. — L'aspersion avec le sang des victimes est souvent prescrite par la loi; nous la trouvons, d'une manière ordinaire, dans certains sacrifices, dans certaines fêtes ou cérémonies; nous la rencontrons aussi, d'une manière extraordinaire, dans quelques événements plus importants de l'histoire du peuple hébreu.

1° *Aspersions ordinaires.* — Dans les sacrifices, le sang des victimes était offert à Dieu ou appliqué aux personnes ou aux choses, de différentes manières, tantôt sous forme d'aspersion, Lev., IV, 5, 6; XVI, 14, 15, 19; tantôt par effusion, lente ou rapide, Lev., I, 5, 11, 15; III, 1, 8, 13; IV, 7, etc.; d'autres fois par simple attouchement. Lev., IV, 7, 18, 25. Nous n'avons à parler ici que des « aspersions » strictement dites, renvoyant pour tout le reste à l'article SACRIFICE. — 1. Nous trouvons l'aspersion avec le sang dans deux sacrifices solennels, le sacrifice « pour le péché » du pontife suprême, et le sacrifice « pour le péché » du peuple tout entier. Dans ces deux cas, le pontife, prenant, dans un vase sacré destiné à cet usage, une partie du sang de la victime offerte en sacrifice, pénètre dans le tabernacle, plus tard dans la partie du temple appelée le Saint, et, trempant son doigt dans ce sang, il en fait sept fois l'aspersion devant le voile du Saint des saints. Lev., IV, 5-6, 16-17; cf. Lev., VI, 30; Heb., XIII, 11. — 2. Dans l'immolation de la vache rousse, la loi prescrit aussi ces aspersions; le prêtre, ayant égorgé la victime en dehors du camp, plus tard en dehors de Jérusalem, trempe son doigt dans le sang recueilli, et fait sept aspersions dans la direction du tabernacle ou du temple. Num., XIX, 4. — 3. Nous retrouvons ce même genre d'aspersion dans une fête très solennelle, qui revenait chaque année, la fête de l'Expiation. Lev., XVI. Le grand prêtre, étant entré dans le Saint des saints (ce qu'il ne pouvait faire que ce jour-là dans l'année), trempait son doigt dans le sang du jeune taureau immolé pour ses péchés et ceux de sa famille, et en faisait sept aspersions vers la partie orientale du propitiatoire; il faisait, de la même manière, sept aspersions avec le sang du bouc offert pour les péchés du peuple; et il renouvelait dans le Saint cette double série d'aspersions. Lev., XVI, 14-16. — La tradition rabbinique fit précéder chacune de ces quatre séries d'une aspersion générale, ce qui portait le nombre de ces aspersions à trente-deux. Puis le grand prêtre, ayant ainsi purifié le Saint des saints et le Saint, s'approchait de l'autel des parfums, et faisait avec le sang mélangé des deux victimes onze nouvelles aspersions, quatre aux angles et sept sur l'ensemble de l'autel. Lev., XVI, 18-19; Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 3. Les rabbins avaient compté avec un soin minutieux toutes ces aspersions, dont le nombre, quarante-trois, était sacré; le grand prêtre ne devait en faire ni une de plus ni une de moins; on lui enseignait la manière de les faire; la moindre faute entraînait la nullité des opérations. *Mischna*, traité *Yômâ'*, V, 1-7, édit. Surenhusius, t. II, p. 231-239; Maimonide, *Yâd ḥăzâqâh*, VIII, VIII, *De solemni die Expiationum*, traduc-

tion latine de Louis de Compiègne, Paris, 1678, p. 330-352; Carpzov, *Apparatus antiquitatum sacri codicis,* Leipzig, 1748, p. 436; Ménochius, *De republica Hebræorum,* Paris, 1648, p. 276-282; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1708, p. 240; Ugolini, *Altare interius,* dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* Venise, 1750, t. XI, p. 18-73; Deyling, *De Ingressu S. Pontificis in Sanctuarium,* XXVI-XXVIII, dans ses *Observationes sacræ,* Leipzig, 1735, t. II, p. 191-193. — 4. Dans la purification des lépreux, Moïse prescrit une aspersion aussi intéressante que mystérieuse. Le lépreux guéri offre au prêtre deux passereaux; l'un des deux est immolé, et c'est avec son sang que se fait l'aspersion; l'usage de l'autre est ainsi indiqué par Moïse : le prêtre, au moyen d'une bande de laine écarlate, ajuste ensemble les ailes de cet oiseau vivant, avec un rameau d'hysope et une branche de cèdre, puis il plonge cet aspersoir d'un nouveau genre dans le sang de l'oiseau immolé, et fait enfin sept aspersions sur le lépreux. Lev., XIV, 4-7. Le même cérémonial est prescrit pour la « lèpre des maisons ». Les sept aspersions sont faites dans la maison infectée. Lev., XIV, 49-52.

2° *Aspersions extraordinaires.* — Nous trouvons des aspersions avec le sang des victimes dans trois circonstances mémorables de l'histoire du peuple hébreu. — 1. Dans la fameuse nuit où le Seigneur fit périr tous les premiers-nés d'Égypte, les Hébreux, suivant les ordres de Moïse, avaient, avec un rameau d'hysope trempé dans le sang d'un agneau immolé, fait trois aspersions sur la porte de leurs maisons; c'est ce signe qui les préserva de la mort, et donna lieu à l'institution de la Pâque annuelle, que les Juifs célèbrent encore aujourd'hui. Exod., XII, 6-7, 22.— 2. Lorsque Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, contracta une alliance solennelle avec le peuple hébreu, qui se trouvait alors au pied du Sinaï, un des principaux actes de la cérémonie fut une aspersion faite par Moïse sur tout le peuple avec le sang des victimes. « Voici, dit-il, le sang de l'alliance que le Seigneur a faite avec vous. » Exod., XXIV, 5-8. Saint Paul complète ces détails en disant que Moïse avait pris, comme instrument de cette aspersion, un rameau d'hysope orné d'une bande de laine de couleur écarlate. Heb., IX, 18-20. Il ajoute que Moïse avait mêlé de l'eau avec le sang, Heb., IX, 19; nous savons, en effet, d'après le Lévitique, XIV, 5, 50-52, que dans ces sortes d'aspersions, probablement pour les rendre plus faciles, on avait coutume de mêler de l'eau avec le sang. Rosenmüller, *In Epistolam ad Heb.,* IX, 19. — 3. Enfin la troisième circonstance où nous voyons une aspersion avec le sang fut la consécration du tabernacle et de tout son mobilier. L'Exode ne parle que d'une onction avec l'huile sainte faite par Moïse sur le tabernacle et tous les objets et vases sacrés qu'il devait contenir, Exod., XL, 9-11; mais nous ne pouvons douter qu'il n'y ait eu aussi une aspersion avec le sang. Saint Paul la mentionne expressément. Heb., IX, 21. Josèphe signale les deux cérémonies, l'onction avec l'huile sainte et l'aspersion avec le sang. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VIII, 3, 6. — 4. Quant à la dédicace du temple de Salomon, qui est racontée III Reg., VIII-IX, 9; II Par., V-VII, 22; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, IV, 1-5, il n'est pas fait mention d'une aspersion avec le sang sur les murs du temple; il est probable néanmoins qu'elle eut lieu, car nous voyons que la plupart des rites accomplis par Moïse dans la dédicace du tabernacle furent répétés dans la dédicace du temple de Salomon. La même observation s'applique au temple de Zorobabel, I Esdr., VI, 16-18, et à celui d'Hérode. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 1-6.

3° *Symbolisme.* — Saint Paul nous le fait connaître, Heb., IX, 3. Si le sang des victimes sanctifie ceux qui étaient souillés en leur donnant cette pureté extérieure dont ils étaient privés par une souillure légale, combien plus le sang de Jésus-Christ purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes? Le sang des victimes était la figure du sang de Jésus-Christ. Le sang des victimes purifiait tout, personnes et choses, en sorte que, dit saint Paul, « dans l'ancienne loi tout était purifié par le sang, et qu'il n'y avait aucun pardon de faute sans effusion de sang. » Heb., IX, 22. Ainsi le sang de Jésus-Christ efface les souillures de notre âme, et en dehors de lui nous ne pouvons espérer de pardon. I Joa., I, 7; Apoc., I, 5. Le sang des victimes a préservé les premiers-nés des Hébreux de la mort temporelle; le sang de Jésus-Christ nous préserve de la mort éternelle. Apoc., V, 9. Le sang des victimes a scellé la première alliance de Dieu avec le peuple hébreu, Exod., XXIV, 8; Heb., IX, 18; le sang de Jésus-Christ est le principe et le gage du testament nouveau. Matth., XXVI, 28; I Cor., XI, 25. Par le sang des victimes furent dédiés et consacrés à Dieu le tabernacle et tous les objets sacrés de l'ancien culte; par le sang de Jésus-Christ, nous sommes séparés de la masse des profanes, nous sommes « achetés, acquis » à Dieu, et consacrés à lui comme son peuple de prédilection. Act., XX, 28; Heb., XIII, 12; I Petr., I, 19. Voir Sacrifice.

IV. Aspersion avec l'huile sainte. — En général, l'huile sainte s'employait par onction ou par effusion. Toutefois, dans l'ancienne loi, nous trouvons quelques exemples d'aspersions proprement dites avec l'huile sainte. Dans la dédicace de l'autel des holocaustes, Moïse fit avec l'huile sainte sept aspersions sur cet autel, Lev., VIII, 10-11; l'écrivain sacré emploie, pour exprimer ces aspersions, le même mot hébreu qu'il a employé pour les autres, c'est-à-dire le verbe *nâzâh* à la forme *hiphil;* bien plus, il distingue expressément les deux cérémonies, l'aspersion et l'onction. Cf. Scheidius, *Oleum unctionis,* II, § 18, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* t. XII, p. 935-938. Parmi les rites de la purification des lépreux, nous trouvons encore l'aspersion avec l'huile, Lev., XIV, 15-16, 26-27; ce texte nous apprend que ce genre d'aspersion se faisait avec le doigt (l'index, disent les rabbins, dans Scheidius, *loc. cit.,* p. 938). Pour le symbolisme, voir Huile d'onction.

V. Aspersion avec un mélange d'huile sainte et de sang. — Nous ne trouvons qu'un exemple de l'emploi de cette matière dans une aspersion sacrée. Dans la consécration d'Aaron et de ses fils comme prêtres, Moïse, prenant l'huile d'onction et le sang qui était sur l'autel des holocaustes, fit avec les deux liquides mélangés des aspersions sur Aaron et ses vêtements, puis sur ses deux fils et leurs vêtements. Lev., VIII, 30. En cela il ne faisait qu'exécuter les ordres précis qu'il avait reçus de Dieu lui-même. Exod., XXIX, 21. Qu'il y ait eu là non pas des aspersions distinctes, tantôt avec l'huile, tantôt avec le sang, mais des aspersions avec les deux liquides mélangés, nous ne pouvons en douter; c'est le sens naturel de ces deux passages, et, de plus, c'est l'interprétation commune des commentateurs juifs et chrétiens. Philon, *De Vita Mosis,* III, *Opera,* Paris, 1640, p. 676; Cornelius a Lapide, *In Lev.,* VIII, 30; Ménochius, *De republica Hebræorum,* II, 5, Paris, 1648, p. 130-132; Goodwin, *Moses et Aaron,* I, V, 3, Brême, 1694, p. 24-25; Carpzov, *Apparatus antiquitatum Sacri Codicis,* Leipzig, 1748, p. 66-67; Reland, *Antiquitates sacræ,* II, I, 6, Utrecht, 1708, p. 67-68; Jahn, *Archæologia biblica,* § 355, dans Migne, *Sacræ Scripturæ cursus completus,* t. II, col. 1038; Leydekker, *De republica Hebræorum,* X, III, 5, Amsterdam, 1704, p. 591.

VI. Acceptions diverses. — Nous trouvons encore, dans la Sainte Écriture, des « aspersions » faites avec de la cendre, en signe de deuil, II Reg., XIII, 19; Jer., XXV, 34; avec des parfums, Prov., VII, 17; avec de la poussière, II Mach., X, 25; avec une eau épaissie, II Mach., I, 20-21. Dieu nous est représenté faisant sur la terre comme une « aspersion » de neige, Eccli., XLIII, 19. Le mot « asperger » est employé dans le sens métaphorique, soit par David : « Vous m'aspergerez, ô mon Dieu, avec l'hysope, et je serai purifié, » Ps. L, 9; soit par saint Paul : « Ayant, par une aspersion intérieure, nos cœurs purifiés de leurs souillures. » Heb., X, 22. Dans Isaïe, LXIII, 3, et dans l'Apocalypse, XIX, 13, le Messie apparaît avec une robe tout

« aspergée de sang », pour marquer le triomphe remporté par lui sur ses ennemis, qu'il a immolés dans sa colère, et dont le sang a rejailli sur ses vêtements. Dans Isaïe, LII, 15, il est dit, au moins d'après la traduction de la Vulgate, que le Messie « aspergera beaucoup de nations »; cette figure annonçait le sacrifice de Jésus, dans lequel il a répandu son sang pour tous les hommes et tous les peuples. Sur les difficultés de ce dernier verset, traduit différemment par les Septante, voir Gesenius, *Commentar über den Jesaia*, LII, 15, Leipzig, 1821, p. 174-176, et *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 868; Rosenmüller, *In Isaiam prophetam*, LII, 15, Leipzig, 1820, p. 334-338. Un grand nombre de commentateurs modernes expliquent ce passage d'Isaïe de la manière suivante: « Ainsi il fera lever de nombreuses nations devant lui, » par respect pour sa personne, sens qui s'accorde avec le second membre du parallélisme : « Et les rois [eux-mêmes] se taisent » remplis d'étonnement. — Pour la défense de la traduction donnée par la Vulgate, Aquila, Théodotion, la Peschito et plusieurs modernes, voir Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, t. II, Paris, 1887, p. 293-295.

S. MANY.

ASPHALTE. Voir BITUME.

ASPHALTITE (LAC). Voir MORTE (MER).

ASPHAR (λάκκος 'Ασφάρ; Vulgate: *lacus Asphar*), endroit du désert de Thécué où, pour échapper aux poursuites de Bacchide, Jonathas et Simon vinrent camper avec la troupe des Juifs fidèles. I Mach., IX, 33. Thécué se retrouve aujourd'hui, avec son antique dénomination exactement conservée, dans *Khirbet Teqou'a*, au sud de Bethléhem. Le désert commence ainsi à deux lieues environ de cette dernière ville, et s'étend jusqu'à la mer Morte. Voilà pourquoi un certain nombre d'auteurs voient ici mention du lac Asphaltite, pensant que λάκκος 'Ασφάρ est une corruption de λάκκος 'Ασφαλτίτης. Citons entre autres Calmet, *Les livres des Machabées*, Paris, 1722, p. 149; M. de Saulcy, *Histoire des Machabées*, in-8°, Paris, 1880, p. 219; M. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 145. Il faut bien remarquer cependant que λάκκος ne signifie pas *lac*, mais *citerne, puits*. Les Septante, en effet, emploient ce mot pour traduire l'hébreu *be'êr*, que la Vulgate rend elle-même par « puits », II Reg., XVII, 18, 19, 21; *bô'r*, II Reg., XXIII, 15, 16, 20; *bô'rôt*, Jer., II, 13; *bôrôt*, Gen., XXXVII, 20; Vulgate : « citernes. » Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2, racontant le même fait, emprunte l'expression de l'écrivain sacré, tandis qu'en parlant du lac Asphaltite, il dit régulièrement λίμνη 'Ασφαλτῖτις. Cf. *Ant. jud.*, I, IX; IV, V, 1; IX, X, 1; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5; III, X, 7; IV, VIII, 4. Il s'agit donc ici d'un de ces réservoirs d'eau si importants en Orient, et particulièrement recherchés dans les contrées désertes. Or, à une heure et demie au sud de Teqou'a, se trouve un plateau où gisent des ruines appelées *Khirbet Bir ez-Za'ferâneh*, c'est-à-dire « ruines du puits de Za'ferânéh (ou du safran) ». Elles consistent en quelques arasements de maisons renversées, restes d'un ancien village, qui était alimenté d'eau par plusieurs citernes creusées dans le roc. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 149. Ne serait-il pas permis de voir dans l'arabe *ez-Za'ferânéh*, الزعفرانة, l''Ασφάρ du texte biblique, malgré l'*aïn* intercalé? Cf. R. Riess, *Bibel-Atlas*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 3.

A. LEGENDRE.

ASPHENEZ (hébreu : *'Ašpenaz*; Théodotion [dans nos éditions de la Bible grecque] : 'Ασφανέζ; Septante : 'Αβιεσδρί [*Daniel secundum Septuaginta e Chisiano codice*, in-f°, Rome, 1772, p. 1]; syriaque des tétraples : ܐܒܝܥܙܪ, *Abiézer* [Bugati, *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex tetraplis desumptam ex codice syro-estranghelo*, in-4°, Milan, 1788, p. 8]), un des principaux officiers de Nabuchodonosor, roi de Babylone. Dan., I, 3. L'étymologie du nom est obscure. D'après Rödiger, dans Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ, Addenda*, p. 73, il viendrait du perse ou du sanscrit, et signifierait « nez de cheval » (sanscrit : *açva*, « cheval; » *nasa*, « nez »). Cf. Gesenius, *Hebräisches Handwörterbuch*, 9e édit. par Mühlau et Volck, 1883, p. 79; d'après Hitzig, *Das Buch Daniel*, in-8°, Leipzig, 1850, p. 6, le premier élément du mot *'ésék*, serait hébreu, et le second, *naç*, serait zend, et *'Ašpenaz* voudrait dire « eunuque ». M. Halévy, *Journal asiatique*, août-septembre 1883, p. 282-284, croit reconnaître dans ce nom le mot perse *aspandj* (avec chute de l'*élif* initial *sipandji*), « hôtel, lieu où l'on reçoit les hôtes ». « L'auteur hébreu, dit-il, p. 283, aurait ainsi appliqué à l'officier qui introduisait les hôtes étrangers dans le palais royal le nom de l'asile où ceux-ci étaient reçus et hébergés. » Il est néanmoins plus naturel de demander à l'assyrien, non au perse ou au sanscrit, l'explication de ce nom babylonien. Malheureusement il est altéré. Voici comment on peut l'expliquer d'après Fr. Lenormant : « Il n'y a guère moyen de douter, dit-il, qu'un *r* final n'en soit tombé; car les Septante l'écrivent en conservant cet *r*, mais en laissant tomber une autre lettre, 'Αβιεσδρί, ou, dans quelques manuscrits, 'Αβνεσδρι, c'est-à-dire אבנזרי. Nous avons donc, comme altérations divergentes de la forme que portait le texte original, אשפנז et א בנזרי, ce qui impose de restituer cette forme en אשפנזר ou אשבנזר (*'ašpenazar* ou *'asbenazar*), transcription rigoureusement exacte d'un mot dont on a plusieurs exemples, *Assa-ibni-zir, la dame* (Istar de Ninive) *a formé le germe.* » *La divination chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1875, p. 182-183. Cf. J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, t. I, 1888, p. 147.

Quoi qu'il en soit de l'étymologie douteuse de son nom, Asphenez était *rab sarisim* de Nabuchodonosor. La Vulgate a traduit ce titre par « chef des eunuques », et cette traduction a été universellement acceptée jusqu'à nos jours, d'après le sens du mot hébreu *saris*. Mais une tablette cunéiforme du British Museum (n° 82-7-14, 3570), contenant une liste de noms, écrit ce titre *rabû-sa-rêsu* (*rabû-sa-ri-e-su*), c'est-à-dire « chef des têtes ou des princes », celui qui est chargé des princes royaux. Th. G. Pinches, *Rab-saris*, dans l'*Academy*, 25 juin 1892, p. 618. Cf. H. Winckler, *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 138.

Asphenez fut chargé par Nabuchodonosor de choisir un certain nombre de jeunes captifs d'origine juive et de race royale, destinés à être élevés dans l'école du palais royal, pour y être instruits dans la langue et les sciences des Chaldéens. Il reçut en même temps l'ordre de les entretenir et de veiller sur eux. Parmi ces enfants de Juda se trouvèrent Daniel, Ananias, Misaël et Azarias. Selon l'usage du pays, Asphenez leur donna des noms chaldéens : Baltassar, Sidrach, Misach et Abdénago. De peur de violer la loi mosaïque en mangeant des viandes impures, Daniel demanda à Asphenez, pour lui et ses compagnons, l'autorisation de ne manger que des légumes et de ne boire que de l'eau. Le *rab sarisim* hésitait à le permettre, craignant que ce régime ne fût nuisible à leur santé, et appréhendant dans ce cas la colère du roi. Daniel lui proposa d'être soumis, avec Ananias, Misaël et Azarias, à une épreuve de dix jours; il y consentit, et elle fut tout à fait à leur avantage. Dan., I, 3-15. F. VIGOUROUX.

ASPIC (hébreu : *pétén*, « l'animal qui se recourbe, » et *'akšûb*, même sens; Septante : ἀσπίς; Vulgate : *aspis*). L'aspic de notre Vulgate désigne donc deux espèces différentes de serpent, le *péten* et le *'akšûb*.

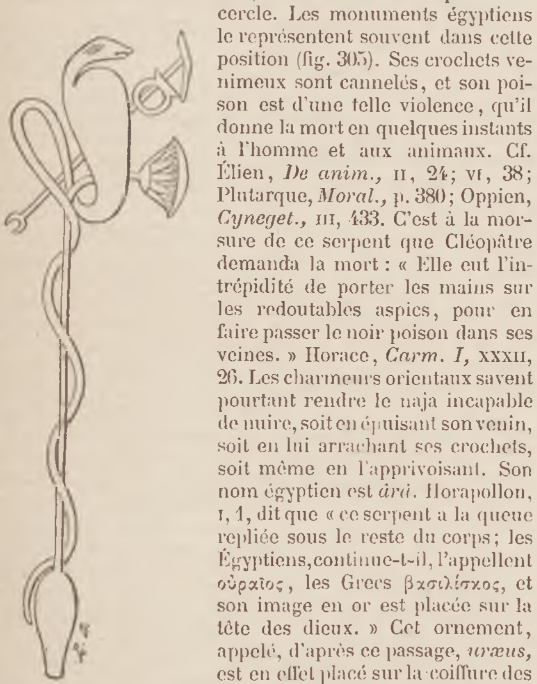
1° Le *pétén* est le naja ou vipère haje, le cobra des Égyptiens. C'est un ophidien de l'ordre des vipéridés, dont on connaît deux espèces : le *naja tripudians*, ou serpent à lunettes, qui habite l'Inde et la Perse, et le *naja aspis*, qui se trouve en Afrique et au sud de la Palestine. Le

naja aspis (fig. 304) a la taille des grandes couleuvres et atteint de un à deux mètres. Il est généralement de teinte verdâtre, et a le ventre plus foncé que le dos et parfois strié de bandes transversales. Il porte au cou des taches brunes, qui toutefois n'affectent pas la forme de lunettes.



304. — *Naja aspis* ou vipère haje.

Il peut élargir ses premières côtes et dilater considérablement son cou. Quand il craint quelque danger, il dresse la partie supérieure de son corps en se faisant une base de ses vertèbres inférieures, horizontalement disposées en cercle. Les monuments égyptiens le représentent souvent dans cette position (fig. 305). Ses crochets venimeux sont cannelés, et son poison est d'une telle violence, qu'il donne la mort en quelques instants à l'homme et aux animaux. Cf. Élien, *De anim.*, II, 24; VI, 38; Plutarque, *Moral.*, p. 380; Oppien, *Cyneget.*, III, 433. C'est à la morsure de ce serpent que Cléopâtre demanda la mort : « Elle eut l'intrépidité de porter les mains sur les redoutables aspics, pour en faire passer le noir poison dans ses veines. » Horace, *Carm. I*, XXXII, 26. Les charmeurs orientaux savent pourtant rendre le naja incapable de nuire, soit en épuisant son venin, soit en lui arrachant ses crochets, soit même en l'apprivoisant. Son nom égyptien est *ârâ*. Horapollon, I, 1, dit que « ce serpent a la queue repliée sous le reste du corps; les Égyptiens, continue-t-il, l'appellent οὐραῖος, les Grecs βασιλίσκος, et son image en or est placée sur la tête des dieux. » Cet ornement, appelé, d'après ce passage, *uræus*, est en effet placé sur la coiffure des dieux et aussi des rois (fig. 306).



305. — L'aspic dressé. Temple de Semnéh. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 56.

La Bible parle du venin terrible de l'aspic comme d'une cause de mort inévitable. Deut., XXXII, 33; Job, XX, 14, 16. Il est donc très dangereux de mettre le pied sur la bête ou la main dans son trou. Ps. XC (XCI), 13; Is., XI, 8; Marc., XVI, 18. Le pouvoir faire impunément est la marque d'une protection divine, qui s'exercera surtout spirituellement au temps de la loi nouvelle. Le venin de l'aspic est le symbole de la calomnie, et le serpent qui refuse d'obéir au charmeur est l'image du pécheur endurci, à la langue perfide. Ps. CXXXIX (CXL), 4; LVII (LVIII), 5, 6. — Voir W. Pleyte, *Le naja*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, novembre 1890, t. XII, p. 14; A. M. C. Duméril et G. Bibron, *Erpétologie générale ou Histoire naturelle des reptiles*, t. VII, in-8°, Paris, 1854, p. 1275; *Description de l'Égypte, Histoire naturelle*, t. I, 1809, p. 157-160.

2° Le second serpent appelé « aspic » par la Vulgate, le *'akšûb*, n'est nommé qu'une seule fois dans la Bible



306. — L'uræus sur la coiffure royale de Séti Ier. Bas-relief d'Abydos, d'après une photographie.

hébraïque, Ps. CXL (CXXXIX), 4 : « Sous leurs lèvres est le venin du *'akšûb*. » Les Septante, la Vulgate en cet endroit et Ps. XIII, 3, et saint Paul, Rom., III, 13, traduisent ce mot par « aspic ». On ne lui a pas trouvé d'équivalent en arabe, et d'ailleurs, d'après son étymologie, il peut s'appliquer à toute espèce de serpent. Le *'akšûb* est, en tout cas, très certainement une vipère des



307. — Le toxicoa.

plus venimeuses. La supposition la plus vraisemblable qu'on ait faite à son sujet l'identifie avec le *toxicoa* d'Égypte et du nord de l'Afrique, connu encore sous les noms d'*echis arenicola* et de « scytale des pyramides ». Voir *Description de l'Égypte*, t. I, p. 151-154. On le trouve aussi en Syrie. C'est un vipéridé dont la taille varie de trente centimètres à un mètre, mais dont le venin est très redoutable (fig. 307). Les deux autres serpents les plus venimeux de ces contrées, la vipère haje (*pétén*) et le céraste (*šefîfôn*) ayant déjà leur nom hébreu, il est bien possible que le *'akšûb* représente le toxicoa.

H. LESÊTRE.

ASRAËL (hébreu : *'Âśar'êl*, « Dieu a lié [par un vœu]; » Septante : Ἐσερήλ), un des fils de Jaleléel, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

ASRIEL (hébreu : *'Aśrî'êl*, « vœu de Dieu ; » Septante : Ἐσριήλ, Ἰεζιήλ), fils de Galaad et descendant de Manassé. Num., xxvi, 31. Il est nommé Esriel, Jos., xvii, 2; I Par., vii, 14.

ASRIÉLITES (hébreu : *Hâ'aśri'yêlî;* Septante : ὁ Ἐσριηλί), famille de la tribu de Manassé, descendue d'Asriel. Num., xxvi, 31.

ASSARIUS, monnaie romaine. Voir As.

ASSAUT. Voir Siège des villes.

ASSÉDIM (hébreu : *Haṣṣiddîm*, avec l'article, « les flancs, les pentes » ; Septante : τῶν Τυρίων), une des villes fortifiées de la tribu de Nephthali. Jos., xix, 35. La traduction des Septante, qui paraît singulière, s'explique très bien par le changement du ד, *daleth*, en ר, *resch;* au lieu de הצדים, *Haṣṣiddîm,* ils ont lu הצרים, *Haṣṣorim,* « les Tyriens, » tandis que, dans la version syriaque, on a lu צדון, *Sidôn.* Cette confusion vient aussi probablement de ce que les traducteurs ont pris le mot suivant צר, *Ṣêr*, pour צר, *Ṣôr*, nom de la ville de Tyr. Cette lecture est inadmissible, car Tyr et Sidon, loin de toucher même à la tribu de Nephthali, en étaient séparées par la tribu d'Aser. Dans le Talmud de Jérusalem, *Megillah,* i, 1, *Haṣṣiddîm* est rendu par *Kefar Hattya* ou *Hitya*, que beaucoup d'auteurs identifient avec *Hattin,* au nord-ouest de Tibériade ; cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 207; ou, plus précisément, selon M. V. Guérin, avec *Hattin el-Kedim,* « Hattin l'ancien, » ruines qui couronnent une colline élevée, au sud du village actuel et au nord d'une autre colline plus célèbre, appelée *Qoroun* ou « cornes de » *Hattin.* « Ces ruines sont actuellement très confuses. On distingue seulement les vestiges d'un mur d'enceinte construit avec des pierres basaltiques de toute grandeur, et au dedans de cette enceinte renversée de nombreux tas de matériaux amoncelés au milieu des broussailles, restes de maisons démolies. Çà et là on remarque quelques arbres séculaires, tels que figuiers et oliviers. » *Description de la Palestine, Galilée,* t. i, p. 193. Ce qu'il y a de certain, c'est que cet emplacement cadre parfaitement avec la position des villes mentionnées immédiatement après, Émath, Reccath et Cénéreth, qui, quelle que soit leur identification, se trouvaient évidemment sur les bords du lac de Génésareth. Cependant quelques auteurs, comme Knobel, placent Assedim à *Khirbet es-Saudéh*, un peu à l'ouest de la pointe méridionale du lac de Tibériade (c'est probablement le *Khirbet es-Saïadéh* de V. Guérin, *Galilée,* t. i, p. 268, ou le *Khirbet Seiyadéh* de la grande carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 6). Cet emplacement rentre parfaitement dans les limites de la tribu de Nephthali, quoi qu'en dise Keil, *Josua*, in-8°, Leipzig, 1874, p. 161. K. Furrer, *Die Ortschaften am See Genezareth*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. ii, 1879, p. 58, indique un autre endroit, *es-Ṣattîyéh,* situé quelques heures plus loin, au nord d'Hattin, dans l'*Ouadi El-Amoud.* Voir Nephthali (tribu et carte).

A. Legendre.

ASSEM (hébreu : *Hâsem;* Septante : Ἀσάμ). Il semble que *Benê-Hâsem*, traduit dans la Vulgate par *filii Assem,* est un nom propre individuel : Bené-hâsem le Gézonite, un des vaillants guerriers de l'armée de David. I Par., xi, 33. Dans la liste parallèle, II Reg., xxiii, 32, on lit *filii Jassen* (hébreu : *Benê-Yasen*).

ASSEMBLÉES (hébreu : *mô'êd*, *'ăṣérét*, *'êdâh*, *qâhâl;* Septante : ἐκκλησία, συναγωγή, πανήγυρις ; Vulgate : *cœtus, concilium, concio, congregatio, conventus, ecclesia, synagoga*). Ce mot a deux sens différents dans l'Écriture. Il désigne soit l'ensemble du peuple Dieu, soit la réunion d'une partie plus ou moins considérable de ce peuple dans un lieu donné.

I. L'assemblée du peuple de Dieu. — C'est l'ensemble de tous ceux qui appartiennent officiellement à la nation et à la religion juive, soit par naissance, soit par naturalisation. Les termes *'ădât Iśrâ'êl,* « assemblée d'Israël ; » *'ădât benê Iśrâ'êl*, « assemblée des enfants d'Israël ; » *'ădât Yehovâh*, « assemblée de Jéhovah ; » *qehal Iśrâ'êl,* « assemblée d'Israël ; » *qehăl Yehovâh*, « assemblée de Jéhovah ; » *qehal hâ'ĕlôhîm,* « assemblée de Dieu, » ou simplement *haqqâhâl,* « l'assemblée, » ont donc un sens analogue à celui que comporta, depuis Notre-Seigneur, le mot « Église » ; ils impliquent en même temps cet ensemble de droits civils et religieux qui s'appelait πολιτεια chez les Grecs, et *civitas* chez les Romains. L'assemblée, c'est tout le peuple hébreu constitué en corps de nation. Lev., x, 6; xvi, 17; Num., i, 2; xiii, 27, etc. ; Ps. lxi, 9; lxxiii, 2; Eccli., xlvi, 17; l, 22, etc.; Prov., v, 14; I Mach., iii, 13; II Mach., ii, 7. Elle est divisée en tribus, les tribus en familles, les familles en maisons, chaque maison comprenant tous les descendants d'un ancêtre plus rapproché. A la tête de l'assemblée se trouvent les anciens et les « chefs de l'assemblée convoqués à la réunion », Num., xvi, 2, engageant par leurs décisions la responsabilité de tout le peuple. Jos., ix, 18. C'est par leur intermédiaire que Moïse et Aaron s'adressent « à toute l'assemblée des enfants d'Israël », pour faire connaître leur mission et prescrire la célébration de la première Pâque en Égypte. Exod., iii, 16; xii, 3, 21, 47. Voir Anciens.

Si quelque étranger voulait être admis à faire partie de l'assemblée, et par conséquent de la nation, il devait se faire circoncire et s'engager à pratiquer toute la loi. Exod., xii, 48. Cette faculté était interdite aux eunuques, aux fils de prostituée, aux Ammonites et aux Moabites. Deut., xxiii, 1-3; II Esdr., xiii, 1; Lam., i, 10. Les Iduméens et les Égyptiens n'étaient admis à la naturalisation qu'à la troisième génération. Deut., xxiii, 8. Pour certaines fautes, on était mis « hors de l'assemblée », c'est-à-dire excommunié. On cessait alors de faire partie du peuple de Dieu. Exod., xii, 19; Num., xix, 20; I Esdr., x, 8; Mich., ii, 5; Joa., ix, 22; xvi, 2.

II. Les assemblées extraordinaires du peuple. — 1° *A l'époque du tabernacle.* — Pour convoquer le peuple devant le tabernacle, on faisait une simple sonnerie avec deux trompettes d'argent. Num., x, 3, 7. On ne peut guère déterminer ce qu'il faut entendre par « tout le peuple ». Parfois il ne s'agissait que des anciens et des chefs de tribus, représentants de toute la nation. D'autres fois tous les hommes, ou à peu près, étaient convoqués, et alors ils prenaient place derrière leurs chefs de tribus et leurs anciens. Au désert, l'assemblée est convoquée pour recevoir les tables de la loi, Exod., xxxiv, 32 ; Deut., ix, 10; xviii, 16; pour entendre proclamer à nouveau l'institution du sabbat, Exod., xxxv, 1 ; pour assister à la consécration d'Aaron, Lev., viii, 3, 4 ; pour être témoin du châtiment de Coré, Num., xvi, 19; pour voir jaillir l'eau miraculeuse, Num., xx, 8, 10; xxi, 16; pour recevoir les instructions de Moïse, Lev., xix, 2, et entendre son cantique. Deut., xxxi, 30. Sous Josué, il y a des assemblées du peuple, en présence de l'arche, à Galgala, après le passage du Jourdain, Jos., iv, 21 ; pour la circoncision générale, Jos., v, 2-3; au mont Hébal et au mont Garizim, pour la lecture de la loi, Jos., viii, 29-35 ; à Silo, pour y fixer le tabernacle, Jos., xviii, 1, et une autre fois pour y protester contre l'érection d'un autel sur les bords du Jourdain, par les tribus transjordaniques, Jos., xxii, 12 ; enfin à Sichem, pour y faire profession de fidélité au Seigneur, Jos., xxiv, 1. Pendant la période des Juges, il n'est parlé que d'une assemblée de quatre cent mille hommes à Maspha, « devant le Seigneur, » pour y aviser aux moyens de châtier les Benjamites. Jud., xx, 1-2. Sous Samuel, il y a des assemblées générales à Maspha (Masphath), pour y renoncer aux idoles et faire pénitence,

I Reg., vii, 6, et, plus tard, pour la proclamation de Saül, I Reg., x, 17; à Galgala, pour y entendre de nouveau proclamer Saül, I Reg., xi, 14, 15, et à Ramatha, pour les funérailles du prophète. Ces dernières assemblées, signalées à raison de leur caractère théocratique, n'ont toutefois pas lieu en présence de l'arche.

David convoque le peuple pour son sacre à Hébron, I Par., xi, 1-3, et ensuite pour le transport de l'arche de la maison d'Abinadab à celle d'Obédédom, II Reg., vi, 1; I Par., xiii, 1-6, puis à Sion même. I Par., xv, 3. A propos de cette translation, le livre des Paralipomènes, xiii, 1-6, fournit de précieuses indications sur la composition et le fonctionnement de l'assemblée d'Israël. David réunit « les chefs de mille, les chefs de cent, tous les chefs », et il dit à « toute l'assemblée d'Israël : Si cela vous plaît, et si la parole que je vous dis vient du Seigneur notre Dieu, envoyons à nos autres frères dans toutes les régions d'Israël, aux prêtres et aux lévites, qui habitent dans les villes de leurs pâturages, pour qu'ils se réunissent à nous ». Par « toute l'assemblée », il faut donc entendre ici, comme dans bien d'autres cas, la réunion des représentants de la nation. En conséquence de cette convocation, « tout Israël, » du ruisseau d'Égypte à Émath, sur l'Oronte, se trouva réuni. Or le second livre des Rois, vi, 1, dit qu'en cette circonstance « tous les délégués d'Israël furent trente mille ». L'assemblée de « tout Israël » était donc loin de comprendre la totalité de la nation. David convoqua encore tout le peuple pour le sacre de Salomon, I Par., xxix, 20-22, et celui-ci fit une nouvelle assemblée bientôt après à Gabaon, où était le tabernacle. II Par., i, 3.

2° *A l'époque du temple.* — Tout Israël fut appelé pour assister au transfert définitif de l'arche et à la dédicace du temple. III Reg., viii, 14, 22, 55; II Par., v, 1-6; vii, 8. Quelques assemblées sont mentionnées dans la suite de l'histoire : quand le peuple est réuni à Sichem pour la proclamation de Roboam, III Reg., xii, 1; quand le prophète Élie convoque les Israélites au mont Carmel, sous Achab, III Reg., xviii, 19, 21; quand Josaphat assemble dans la maison du Seigneur, pour y implorer le secours divin, les hommes de Juda et de Jérusalem, II Par., xx, 5; quand Ézéchias invite ceux d'Israël et ceux de Juda à célébrer la Pâque en commun. II Par., xxx, 13. Au retour de la captivité, Esdras appelle tout le peuple à Jérusalem pour la consécration de l'autel. I Esdr., iii, 1. Il réunit les hommes, les femmes et les enfants, dans deux assemblées consécutives, pour demander pardon au Seigneur. I Esdr., x, 1, 9. Enfin Judas Machabée reconstitue l'assemblée du peuple, I Mach., iii, 13, et la réunit pour la consécration du nouvel autel, iv, 59.

III. Les assemblées religieuses ordinaires. — 1° *Devant le tabernacle et au temple.* — La loi portait : « Trois fois tous les ans chaque homme se présentera devant le Seigneur Dieu. » Exod., xxiii, 17. Le Seigneur Dieu résidait au-dessus de l'arche; c'est donc devant le tabernacle ou au temple qu'il fallait se présenter. Les trois époques désignées étaient la Pâque, la Pentecôte et la fête des Tabernacles. Exod., xxxiv, 18, 22-24; Deut., xvi, 16. Ces fêtes étaient les *mô'âdim* par excellence, et le Talmud les appelle *regâlim*, « pèlerinages, » parce que les hommes se rendaient à Jérusalem pour les célébrer. Les malades et les vieillards étaient dispensés du voyage. Ceux qui se trouvaient trop éloignés ne venaient que pour la Pâque, et ceux qui habitaient à l'étranger faisaient le pèlerinage au moins une fois dans leur vie. Les femmes n'étaient pas soumises à la loi, non plus que les enfants; mais beaucoup aimaient à se présenter devant le Seigneur, au moins à la fête pascale. I Reg., i, 7; ii, 19; Luc., ii, 41. Ces solennités amenaient donc devant le tabernacle ou au temple des multitudes considérables. Pendant la fête, qui durait ordinairement sept jours, les prêtres et les lévites accomplissaient leurs différentes fonctions, sans que l'assemblée, dont les parvis du temple ne pouvaient contenir qu'une faible partie, fût obligée de s'y associer directement. Dans le parvis d'Israël et dans celui des femmes, il était possible de contempler les rites sacrés et de prier; dans le parvis des gentils, le recueillement était d'autant moins aisé que la joie du peuple y éclatait plus bruyante, et que la loi autorisait même, surtout à la fête des Tabernacles, d'y manger et d'y boire. Cf. Deut., xiv, 23-26; Is., lxii, 9. Si grande que fût la multitude, chacun avait le temps, pendant la durée de l'octave, de pénétrer dans l'enceinte sacrée, d'y prier et d'y faire offrir des sacrifices particuliers. Les Psaumes graduels, cxix-cxxxiii, expriment les sentiments de ceux qui se rendaient à ces solennelles assemblées. Chacune avait d'ailleurs son caractère particulier : à la Pâque, on immolait les agneaux; à la Pentecôte, on fêtait la clôture de la moisson; à la fête des Tabernacles, on habitait dans des tentes de feuillages, et l'on entendait la lecture de la loi. Deut., xxxi, 11; II Esdr., viii, 9-12. Ces assemblées tenaient une grande place dans la vie du peuple juif. Aussi le prophète gémit-il amèrement quand « les routes de Sion se lamentent, parce qu'il ne vient plus personne à la solennité, et que le Seigneur a mis en oubli à Sion la fête et le sabbat ». Lam., i, 4; ii, 6.

Outre ces trois grandes solennités, on célébrait encore les néoménies et le sabbat. Num., xxviii, 11-15; I Par., xxiii, 31; II Par., ii, 4; I Esdr., iii, 5. Ces jours-là, on offrait des sacrifices plus importants, et les Israélites de Jérusalem et du voisinage s'assemblaient au temple. Les prophètes font allusion à ces assemblées, ainsi qu'aux précédentes : « Le Seigneur fera cesser la joie, les fêtes, les néoménies, le sabbat et les assemblées... Que ferez-vous au jour de la solennité, au jour de l'assemblée? » Ose., ii, 11; ix, 5. « Lorsque vous venez en ma présence, qui réclame ces dons de vos mains, quand vous entrez dans mon temple? Je ne souffrirai plus vos néoménies, vos sabbats et vos autres fêtes; vos assemblées sont pleines de malice. » Is., i, 12, 13. Ces assemblées sont, au contraire, agréables au Seigneur quand on s'y rend pour faire pénitence, Joel, i, 14; ii, 15, pour offrir de dignes sacrifices, Eccli., l, 15, ou pour chanter les louanges de Dieu. Ps. xxi, 23, 26; xxv, 12; xxxiv, 18; xxxix, 10; lxvii, 27; lxxxviii, 6; cvi, 32; cx, 1; cxlix, 1.

Enfin chaque matin, dans le temple, s'offrait le sacrifice quotidien. Une sonnerie de trompettes en annonçait le commencement, et des signaux donnés par des sonnettes permettaient de suivre toutes les phases de la cérémonie. Le soir, à trois heures, on faisait un autre office, à la suite duquel le prêtre prononçait la bénédiction sur le peuple. *Mischna, Tamid*, iv, v, vii. On immolait un agneau, comme le matin, et on offrait le vin et la farine, au nom de toute la nation. Les pieux Israélites de Jérusalem et les Juifs de la province ou de l'étranger, qui se trouvaient de passage dans la ville, choisissaient de préférence l'heure des cérémonies sacrées pour se rendre au temple. Act., iii, 1. Ils se tenaient dans les parvis d'Israël et des femmes; le premier, large de soixante mètres, et profond seulement de cinq, n'était accessible qu'aux hommes; le second, formant un carré de soixante mètres de côté, s'ouvrait à tous les Juifs, hommes et femmes. « Le peuple n'assistait probablement pas sans prier aux cérémonies religieuses du matin et du soir. En y assistant, il prenait part aux prières et aux chants, qui s'introduisirent dans le culte sous les règnes de David et de Salomon. Les habitants de Jérusalem faisaient de préférence leur prière dans les parvis du temple. » Dœllinger, *Paganisme et judaïsme*, x, 2, in-8°, Bruxelles, p. 143.

2° *Dans les synagogues.* — En temps ordinaire, la fréquentation du temple n'était possible qu'à ceux qui habitaient dans le voisinage. Le mot « synagogue » désigne à la fois le lieu où l'on se réunissait et ceux qui faisaient partie de la réunion. Voir Synagogue. On s'y assemblait pour entendre la lecture et l'explication de la loi et pour prier. Les assemblées principales y avaient lieu le jour du sabbat, et aussi le lundi et le jeudi. De

plus, la synagogue s'ouvrait trois fois par jour pour la prière. Dans ces assemblées, on trouvait ce qui ne se donnait pas au temple, l'explication de la loi et l'instruction morale. C'est là, en effet, que se faisaient entendre les sages. Eccli., xv, 5; xxi, 20; xxiv, 2; xxxviii, 37. Notre-Seigneur prit souvent la parole dans ces assemblées en Galilée, et plus tard les Apôtres et les disciples firent entendre l'Évangile dans les synagogues du monde entier. — Quand, pour une raison quelconque, les Juifs qui vivaient parmi les nations ne pouvaient se bâtir une synagogue, ils avaient au moins un oratoire, ou un endroit clos en plein air, où ils s'assemblaient pour prier. Cet endroit et cette assemblée prenaient le nom de προσευχή, « prière. »

Les deux mots de la Bible grecque, συναγώγη et ἐκκλησία, servant à désigner les anciennes assemblées du peuple de Dieu, ont passé dans la langue chrétienne avec des sens bien différents : la Synagogue est le peuple juif, avec ses rites et ses croyances antiques, mais aussi avec son aveuglement et son attente stérile d'un Messie déjà venu; l'Église est le peuple nouveau, qui croit à ce Messie et profite des lumières et des grâces apportées par lui sur la terre. H. Lesêtre.

ASSENSIO Michel, frère mineur de la Régulière Observance de la province d'Aragon, réédita et augmenta l'ouvrage de son confrère du xvi[e] siècle, François de Robles : *Copia, sive ratio accentuum omnium fere dictionum difficilium, tam linguæ latinæ quam hebraicæ, nonnullarumque græcarum, sed præcipue earum quæ in Bibliis, Breviario et Martyrologio romano reperiuntur,* in-8°, Saragosse, 1621, 1628. P. Apollinaire.

ASSEOIR (S') *et se lever* est une locution hébraïque qui désigne l'ensemble des actions de l'homme, parce que « se lever et s'asseoir » en est comme le résumé, Ps. cxxxviii, 2; cxxvi, 2; Lament., iii, 63, de même que « entrer et sortir », I Par., i, 10; cf. II Reg., iii, 25, III Reg., iii, 7; IV Reg., xix, 27; Ps cxx, 8; Is., xxxvii, 28. — Sur la manière dont s'asseyaient les Hébreux, voir Siège 1.

ASSIDÉENS (Septante : Ἀσιδαῖοι; Vulgate : *Assidæi*). Ce nom vient de l'hébreu *ḥăsîdîm,* « les hommes pieux, » les fidèles serviteurs de Dieu. Prov., ii, 8; Ps. xxxix, 5; xlix, 5; cxlviii, 14; cxlix, 1, 5, etc. Du temps des Machabées, les Juifs infidèles, par opposition aux Assidéens, sont appelés « les impies », οἱ ἀσεβεῖς, I Mach., iii, 8; vi, 21; vii, 5, etc.; « les adversaires de la loi, » οἱ ἄνομοι, I Mach., iii, 8; ix, 23, etc.; « les transgresseurs de la loi, » οἱ παράνομοι, I Mach., i, 11. Il est à croire qu'au retour de la captivité, les hommes pieux et intelligents qui se groupèrent autour d'Esdras et de Néhémie, pour les seconder dans leur œuvre, furent distingués peu à peu sous le nom de *ḥăsîdîm,* et léguèrent cette appellation aux héritiers de leur zèle. Ce nom devint dès lors une désignation officielle. Les Assidéens durent voir avec effroi le péril que faisait courir à la foi religieuse de leur peuple l'influence des princes grecs, Ptolémées et Séleucides. Ils redoublèrent certainement d'efforts pour sauver les mœurs antiques, mises à une rude épreuve par le contact de plus en plus fréquent de la civilisation et de la corruption grecques. Comme il arrive toujours, leur zèle ne fut pas du goût de tous, et il y eut parmi leurs compatriotes des Juifs « hellénistes », visant à accommoder les préceptes mosaïques avec les mœurs nouvelles, et au besoin sacrifiant totalement les premiers, au grand scandale du peuple, toujours favorable aux anciennes coutumes. La persécution d'Antiochus IV Épiphane fit passer la crise à l'état aigu. Quand Mathathias et ses fils appelèrent leurs compatriotes à la résistance, « la troupe des Assidéens, vaillante et forte en Israël, se joignit à eux, avec tous ceux qui tenaient fermement à la loi, et tous ceux qui fuyaient devant les calamités. » I Mach., ii, 42, 43. Les Assidéens formaient donc une sorte d'association, qui ne comprenait même pas tous les zélateurs de la loi. Ils aidèrent puissamment à la résistance contre le tyran, et s'acquirent même un renom considérable dans la lutte. Lorsque, en effet, Alcime, ce pontife apostat qui devait sa dignité à Démétrius I[er] Soter, voulut payer par la trahison de ses frères la dette contractée envers le prince, il dit au roi : « Ceux d'entre les Juifs qu'on nomme Assidéens, et à la tête desquels est Judas Machabée, entretiennent la guerre, excitent des séditions, et ne souffrent pas que le royaume soit en paix. » II Mach., xiv, 6; I Mach., vii, 6. Cependant, quand ils virent Alcime, devenu grand prêtre par la faveur du roi, jouer en public un rôle conciliateur, ils se laissèrent abuser par ces dehors hypocrites, et s'imaginèrent que les Machabées montraient trop d'intransigeance. C'est pourquoi « une troupe de scribes vinrent auprès d'Alcime et de Bacchide, à la recherche du droit, et les Assidéens, qui étaient les premiers parmi les enfants d'Israël, réclamèrent d'eux la paix, en se disant : Cet homme, qui est venu avec les armées, est un prêtre de la race d'Aaron; il ne nous maltraitera pas ». I Mach., vii, 13, 14 (grec). Ils furent trop confiants, et mal leur en prit. Alcime s'empara de soixante d'entre eux et les fit périr le même jour. Cette tendance des Assidéens à s'éloigner des Machabées pour se rapprocher de l'apostat, et la manière dont ils en furent récompensés, leur firent grand tort aux yeux de la nation. Ayant perdu leur raison d'être, ils disparurent de l'histoire vers l'époque de Jonathas. Or c'est précisément à propos de la souveraineté de Jonathas que Josèphe fait mention pour la première fois d'esséniens, de pharisiens et de sadducéens. *Ant. jud.*, XIII, xii, 2; *Bell. jud.*, I, iii, 5. Les sadducéens se recrutèrent naturellement parmi les Juifs partisans du pouvoir étranger et des mœurs helléniques. Les Assidéens se fondirent soit avec les pharisiens ou « séparés », qui prétendaient garder une attitude nettement hostile vis-à-vis des sadducéens et de la civilisation grecque, soit avec les esséniens, qui renoncèrent à toute polémique pour se vouer à une vie ascétique. Voir Drusius, *De Hasidæis quorum mentio in libris Machabæorum libellus*, 1603; Hamburger, *Real-Encyclopädie fur Bibel und Talmud*, Abth. ii, p. 132; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2[e] édit., t. i, p. 157. H. Lesêtre.

ASSISTANCE, ASSISTANTS *dans les synagogues.* Voir Synagogue.

ASSOMPTION. Sous ce nom on désigne ordinairement la résurrection de la sainte Vierge et son entrée triomphante dans le ciel en corps et en âme. Dans cet article, nous allons : 1° dire ce qu'il faut penser de la réalité du mystère de l'assomption; 2° exposer ce que nous savons des circonstances dans lesquelles il s'accomplit; 3° retracer l'histoire de la fête instituée par l'Église pour célébrer le souvenir de la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu.

I. Réalité de l'assomption corporelle. — L'assomption corporelle de la sainte Vierge n'est pas une vérité de foi catholique, mais ce qu'on appelle une vérité de religion ou de doctrine théologique. Elle n'a été l'objet d'aucune définition proprement dite. Néanmoins on ne peut nier que l'Église ne la favorise et ne l'approuve, ainsi que le dit très justement Baronius, dans ses notes sur le Martyrologe romain, 15 août : « Dei Ecclesia in eam partem propensior videtur, ut una cum carne assumpta sit (Maria) in cœlum. » Cette approbation se présente à nous sous deux formes différentes, à savoir : dans l'attitude qu'observe l'Église vis-à-vis du consentement des théologiens, et dans la liturgie.

Nous avons nommé en premier lieu le consentement des théologiens. Nous n'avons pas ici à prouver ce consentement. Les docteurs scolastiques s'accordent si unanimement à enseigner l'assomption corporelle de Marie, qu'il serait inutile de recueillir leurs témoignages. Ce que

nous voulons faire remarquer, c'est qu'ici comme toujours la croyance des docteurs n'est que le reflet de la croyance de l'Église. C'est sous le contrôle de l'Église que les théologiens enseignent. En les laissant défendre l'assomption, l'Église a évidemment donné à leur enseignement une approbation tacite.

La liturgie offre, disons-nous, une seconde forme de cette approbation. Sans doute les prières liturgiques insistent surtout sur le triomphe spirituel de Marie au ciel, et sur la puissance dont elle y est investie. Pourtant les homélies de saint Jean Damascène et de saint Bernard, que saint Pie V a introduites dans le Bréviaire, prouvent que l'Église entend célébrer la résurrection et l'assomption corporelle de la Mère de Dieu, non moins que la gloire dont son âme fut remplie. — Le nom lui-même de la fête, *Assumptio,* dépose en faveur de cette même croyance. Nous n'ignorons pas que ce terme était employé primitivement pour désigner la mort d'un saint, et qu'ainsi il était synonyme des expressions *transitus, exitus.* Mais, en le réservant à la sainte Vierge, l'Église lui a évidemment donné un sens spécial. Il faut donc reconnaître que le mot *assumptio* désigne un privilège propre à Marie, privilège qui ne peut être que celui de la résurrection et de l'entrée au ciel en corps et en âme.

Si l'Église approuve et recommande la croyance à l'assomption corporelle, il s'ensuit que cette croyance s'impose à nous dans une certaine mesure. C'est du reste ce dont conviennent tous les théologiens. Ils ne vont pas jusqu'à taxer d'hérésie celui qui se permettrait de dire ou de penser que le corps de Marie est resté dans le tombeau; mais ils n'hésitent pas à le déclarer coupable d'une grande témérité : « Beatam Virginem non esse in cœlos cum corpore assumptam petulanti temeritate diceretur. » Ainsi s'exprime Melchior Cano au liv. XII, chap. X, de ses *Lieux théologiques.* Suarez tient le même langage, 3e part., Disp. 25, sect. 2; Baronius, dans ses *Annales,* ad annum 48, § 17, n'est pas d'un autre avis. Et comme, selon la remarque de Thomassin, on ne se trompe pas en acceptant les opinions que l'Église juge probables, sans les ériger en dogmes, il faut conclure avec ce savant théologien qu'on ne doit pas douter que le corps de la Mère de Dieu n'ait fait son entrée au ciel avec son âme. — Mais, par cela même qu'il s'impose à nous, dans la mesure que nous venons de préciser, le mystère de l'assomption corporelle doit pouvoir être prouvé, et il importe d'exposer les preuves sur lesquelles repose notre croyance.

La première question qui se présente dans un Dictionnaire de la Bible est de savoir si l'assomption corporelle de la sainte Vierge peut être démontrée par la Sainte Écriture. Nous répondrons sans hésiter qu'on ne saurait trouver, dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, aucun texte dont le sens littéral soit de nature à établir la sublime prérogative de Marie. Sans doute les Pères du VIIIe siècle et les saints docteurs du moyen âge appliquent, dans leurs homélies, divers passages de la Bible à l'assomption de la sainte Vierge. Parmi les textes que nous rencontrons le plus ordinairement, nous pouvons citer les suivants : « Ingredere in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ, » Ps. CXXXI, 8, d'où les Pères, et à leur suite les commentateurs, ont conclu que Notre-Seigneur a introduit dans le ciel le corps auguste auquel il devait sa naissance temporelle. — « Astitit Regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate, » Ps. XLIV, 10, qui, appliqué à Notre-Seigneur, nous montre à ses côtés Marie, portant une parure royale, ornement de son corps glorieux. — Enfin le texte de l'Apocalypse, XII, 1 : « Et signum magnum apparuit in cœlo, mulier amicta sole, » etc. Cette femme mystérieuse, en effet, qui enfante un fils en présence du Dragon, n'est-ce pas la Vierge Marie mettant au monde le Sauveur, qui devait écraser le serpent infernal? Et quand le texte ajoute que cette femme reçoit deux grandes ailes pour s'envoler au désert, ne peut-on pas voir là un symbole de la Mère de Dieu quittant la terre pour s'envoler au ciel? Tous ces textes néanmoins ne s'appliquent à l'assomption de la sainte Vierge que dans le sens allégorique, sens qui fournit, il est vrai, à l'éloquence sacrée des ressources abondantes non moins que légitimes, mais dont on ne peut se servir pour prouver une vérité, pour établir un fait. En parlant ainsi, nous ne nous mettons point en opposition avec les vénérables docteurs du moyen âge. Ils ne se faisaient point illusion sur la valeur des textes qu'ils empruntaient à l'Écriture. Ils se proposaient, par ces textes, d'éclairer et d'illustrer le mystère de l'assomption; ils ne se proposaient point de le prouver. C'est ce que déclare expressément Suarez, 3e part., Disp. 21, sect. 2 : « Sententiam Virginis Mariæ non esse de fide, quia neque ab Ecclesia definitur, neque est testimonium Scripturæ. »

Étranger à l'Écriture Sainte, le mystère de l'assomption est donc une de ces vérités qui se sont transmises par l'enseignement oral, et sur lesquelles il appartient à la tradition de nous instruire. Interrogée, la tradition nous montre la croyance à cette vérité en vigueur au commencement du VIIe siècle. A partir de cette époque, en effet, les écrivains ecclésiastiques dans leurs livres, les orateurs dans leurs discours, s'accordent à affirmer la résurrection de la Mère de Dieu et son glorieux enlèvement au ciel. C'est alors que saint Modeste de Jérusalem et saint André de Crète prononcent leurs homélies sur le sommeil de la sainte Vierge : Εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου. Migne, *Patr. gr.,* t. LXXXVI, 2e part., col. 3277-3312; t. XCVII, col. 1045-1100. C'est à la même date, ou plutôt à la fin du VIe siècle, que saint Grégoire le Grand écrit son *Sacramentaire,* où nous lisons, à la date du 15 août, la célèbre collecte : « Veneranda nobis, Domine, hujus est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit. » Voir, pour l'explication de ce texte, Serry, *Exercitationes historicæ de Christo,* 66, et le *Mariale* attribué à Albert le Grand, q. 132, t. XX des œuvres de ce théologien. — C'est encore à la fin du VIe siècle que saint Grégoire de Tours écrit son livre *De gloria martyrum,* où nous lisons, *Mirac.,* lib. I, c. IV, t. LXXI, col. 708 : « Dominus susceptum corpus [Virginis] sanctum in nube deferri jussit in paradisum. » Si nous descendions le cours des siècles, nous rencontrerions sur notre chemin, en Orient, les homélies de saint Jean Damascène; en Occident, les sermons de saint Anselme et de saint Bernard. Cette recherche ne serait pas à sa place ici. D'ailleurs l'assomption de Marie n'a pas suscité les querelles ardentes dont a été l'objet son Immaculée Conception. Non pas pourtant qu'elle ait conquis tous les suffrages et gagné tous les esprits. Au IXe siècle commença à circuler, sous le nom de saint Jérôme, un écrit intitulé : *Lettre à Paule et à Eustochie,* où la résurrection de la sainte Vierge était révoquée en doute. Nous savons aujourd'hui que saint Jérôme n'est pour rien dans cette prétendue lettre à Paule et à Eustochie. Nous savons que non seulement il ne l'a pas écrite, mais qu'il n'a pas pu l'écrire, puisque cette lettre a été composée vers la fin du VIIIe siècle. Mais, pendant tout le moyen âge, l'imposture fit son chemin, et le nom de saint Jérôme jeta le trouble dans certaines âmes, qui n'osèrent pas contredire le grand docteur. C'est ainsi qu'il faut expliquer l'attitude d'Usuard et d'Adon, qui, dans leurs Martyrologes, s'inscrivirent en faux contre la croyance à l'assomption corporelle. Ces exemples furent heureusement rares : aucun des docteurs scolastiques ne se laissa ébranler par la lettre à Paule et à Eustochie, et tous, ainsi que nous l'avons dit, furent d'accord à professer la résurrection glorieuse de Marie. La lettre à Paule est souvent désignée sous le nom de *Lettre du faux Sophrone,* parce que le bénédictin Martianay l'attribua au moine Sophrone, contemporain de saint Jérôme. Voir *Opera sancti Hieronymi,* par Martianay, t. V, p. 33, et Migne, *Patr.,* t. XXX, p. 122.

Ainsi donc, à partir du VIIe siècle, et même à partir de la fin du VIe, la croyance à l'assomption corporelle se

présente à nous de tous les côtés; nous la recueillons sous la plume des écrivains comme sur les lèvres des orateurs. Nous devons ajouter qu'au delà de cette époque il n'en est plus de même. Tout au plus peut-on conjecturer que saint Grégoire le Grand a emprunté l'oraison « Veneranda », que nous avons citée plus haut, au *Sacramentaire* de saint Gélase. Le *Sacramentaire* de saint Gélase, que nous a fait connaître Tommasi, ne contient pas l'oraison « Veneranda », pas plus du reste qu'aucune oraison. On croit cependant que les oraisons existaient dans la liturgie de saint Gélase, et que saint Grégoire les a adoptées. De cette façon, nous atteindrions la fin du v[e] siècle. En tout cas, nous ne pouvons aller plus loin. Dans les quatre premiers siècles, on chercherait vainement un témoignage autorisé en faveur de l'assomption de Marie. Nous savons qu'on a souvent allégué un passage du livre des *Noms divins,* attribué à saint Denys l'Aréopagite, et un texte de la *Chronique* d'Eusèbe. Pour nous, nous renonçons à nous appuyer sur de pareilles autorités. Le livre des *Noms divins,* en effet, a été écrit à la fin du v[e] siècle, tout le monde en convient aujourd'hui, et non par le disciple de saint Paul. D'ailleurs ce livre ne dit point ce qu'ordinairement on lui fait dire. D'après plusieurs auteurs, le pseudo-Denys aurait fait le récit des derniers moments de la sainte Vierge; il aurait raconté que les Apôtres, assemblés autour du lit de la Mère de Jésus, recueillirent son dernier soupir, et aurait ajouté qu'un grand prodige eut lieu ensuite. Tout cela ne prouve point l'assomption. D'ailleurs tout cela n'est pas dans le texte du pseudo-Denys, texte très obscur, dont il est difficile de préciser le sens, et qui, au dire de Tillemont et de Thomassin, ne parle même pas de la sainte Vierge. Pour l'explication du texte, voir Thomassin, *De dierum festivorum celebritate,* l. II, ch. XX, § 12, et Tillemont, note XV sur la sainte Vierge. — Quant au texte de la *Chronique* d'Eusèbe, *Patr. lat.,* t. XXVII, col. 581, c'est différent : on ne peut nier qu'il y a une allusion non équivoque à l'assomption corporelle dans la phrase : « Maria Virgo... ad Filium assumitur in cœlum, ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt. » Par malheur, cette phrase est regardée comme apocryphe par les érudits. Nous ne parlerons même pas d'un sermon attribué à saint Augustin, où la résurrection de Marie est proclamée et prouvée longuement. Ce sermon est du XII[e] siècle, et les bénédictins l'ont relégué *ad calcem* (cf. Migne, *Patr. lat.,* t. XL, p. 1142).

Faut-il donc conclure que la croyance à l'assomption de la sainte Vierge ne remonte pas plus haut que le VI[e] siècle, et que, si on n'en saisit aucune trace avant cette époque, c'est qu'elle était encore inconnue à l'Église? Une telle conclusion serait erronée. Le grave Thomassin, frappé du peu de place que le culte de la sainte Vierge occupait dans l'Église primitive, en trouve la raison dans une disposition de la Providence. « Comme dans les premiers siècles, dit-il, on avait sujet de craindre le renouvellement de l'idolâtrie, on se ménageait sur les honneurs de la sainte Vierge, pour ne pas donner occasion de lui en rendre d'excessifs. Les païens avaient adoré je ne sais combien de déesses mères de faux dieux. Il était à craindre que l'on en vint à adorer la Mère du véritable Dieu. » — Qu'on explique ce fait comme on voudra, il est du moins incontestable que plusieurs des vérités qui font partie du dépôt de la Révélation, et qui par conséquent sont d'origine apostolique, ont traversé les premiers siècles enveloppées en quelque sorte d'un voile d'ombre et de mystère, et n'ont fait leur apparition au grand jour qu'au sortir des persécutions. Et sans aller bien loin chercher un exemple, le dogme de l'Immaculée Conception n'est-il pas de ces vérités? Lui aussi n'a-t-il pas attendu le VI[e] et le VII[e] siècle pour s'épanouir? N'a-t-il pas traversé les premiers âges de l'Église, vivant d'une vie latente, comme la graine qui n'a pas encore rencontré le terrain propre à sa germination? La croyance à l'assomption peut donc être d'origine apostolique, bien que l'on doive attendre le VI[e] siècle pour en constater la présence dans l'Église. Cette origine apostolique semble même être la seule explication raisonnable du consentement que nous apercevons dans l'Église à l'époque de saint Grégoire le Grand. De là vient qu'au concile du Vatican plus de trois cents Pères ont signé diverses propositions tendant à solliciter la définition dogmatique de l'assomption corporelle. Voir Martin, *Documenta concilii Vaticani,* p. 105. Ces Pères étaient persuadés que la croyance générale de l'Église remonte jusqu'aux Apôtres, qui eux-mêmes ont été instruits sur ce point par Dieu. Il ne nous appartient pas de prévenir la décision de l'Église. La croyance à l'assomption de la sainte Vierge pourrait devoir son origine à une révélation privée que la Providence aurait faite au sortir des persécutions, ou encore à l'époque où Nestorius lançait ses blasphèmes contre la Mère de Dieu. Elle pourrait par conséquent être en dehors du dépôt confié aux Apôtres sans cesser d'être vraie. Dans ce cas-là même, elle s'imposerait à nous dans une certaine mesure, comme étant une vérité que l'Église approuve et favorise, sans être susceptible toutefois d'être érigée au rang des dogmes catholiques. Nous avons voulu seulement établir qu'on ne devait pas rejeter *à priori* son origine apostolique, ni déclarer impossible une définition de l'Église à son sujet.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons appliquer à l'assomption les paroles de Bossuet sur l'Immaculée Conception, nous pouvons la ranger au nombre de ces propositions « qui jettent au premier aspect un certain éclat dans les âmes, qui fait que souvent on les aime avant même de les connaître ». Bossuet, 1[er] *Sermon sur la Conception.* De toutes les raisons de convenance, en effet, qu'on invoque en faveur de l'Immaculée Conception, il n'en est pas une qui ne puisse, à un certain degré, être transportée à l'Assomption. On ne peut nier qu'il était peu convenable à Notre-Seigneur de laisser au tombeau et d'abandonner à la pourriture le corps de sa divine Mère. Comment ne pas reconnaître tout ce qu'il y a de fondé dans ces paroles du pieux auteur dont nous avons vu le sermon attribué à saint Augustin? « Tanta sanctificatio dignior est cœlo quam terra, et tam pretiosum thesaurum dignius est cœlum servare quam terra. » Et si quelqu'un voyait dans la résurrection un miracle difficile à admettre, nous lui répondrions avec Bossuet, *loc. cit.:* « Sa maternité glorieuse met Marie dans un rang tout singulier, qui ne souffre aucune comparaison. Combien y a-t-il de lois générales dont Marie a été dispensée?... Si nous y remarquons, au contraire, une dispense presque générale de toutes les lois, si nous y voyons un enfantement sans douleur, une chair sans fragilité, des sens sans rébellion..., qui pourra croire que ce soit le seul endroit de sa vie qui ne soit point marqué de quelque insigne miracle? »

II. Circonstances du mystère. — Nous n'avons aucune donnée certaine sur les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles s'est accompli le mystère de l'Assomption. Et d'abord, pour ce qui est de la date, Baronius lui assigne l'année 48; mais il a soin de nous dire qu'il n'attache à cette date aucune importance, et qu'elle est à ses yeux purement hypothétique. Dans cette hypothèse, la sainte Vierge était âgée de soixante-neuf ans environ lorsqu'elle monta au ciel. D'autres Pères pensent qu'elle avait de soixante-douze à soixante-quinze ans. Mais, nous le répétons, il est impossible d'appuyer un calcul quelconque sur un fondement certain.

Quant au lieu qu'habitait la sainte Vierge lorsqu'elle quitta la terre, deux opinions sont en présence : l'une place la mort de Marie et sa résurrection à Éphèse; l'autre place ces deux événements à Jérusalem. La première opinion s'appuie sur la lettre synodale du concile d'Éphèse, dans laquelle, parlant de la ville où ils sont rassemblés, les Pères s'expriment ainsi : Ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης, καὶ ἡ θεοτόκος Παρθένος ἡ ἁγία Μαρία, « où le théologien Jean et la Vierge sainte Marie. » Voir Labbe, *Collect. Concil.,* t. III, p. 573. Inutile de faire remarquer

combien est vague et obscure cette phrase, qui reste ainsi suspendue sans verbe. Telle que nous l'avons elle est évidemment incomplète, et pour lui donner un sens il faut y ajouter quelques mots. Mais lesquels? Le concile a-t-il voulu dire que la Vierge Marie et saint Jean ont leurs tombeaux à Éphèse? N'a-t-il point voulu dire simplement que cette ville contient une église dédiée à la sainte Vierge et à saint Jean? Tillemont défend la première interprétation, mais la plupart des auteurs ont abandonné Tillemont sur ce point et ont entendu le texte de la seconde manière. Il s'ensuit donc que l'opinion qui place l'Assomption à Éphèse n'a aucune base solide.

Saint Grégoire de Tours, saint André de Crète et saint Jean Damascène nous disent que c'est à Jérusalem que Marie rendit le dernier soupir et monta au ciel. D'après les détails dont ils accompagnent le récit du mystère de l'Assomption, on sent que ces vénérables Pères ont emprunté la plupart de leurs renseignements à un livre intitulé *De transitu Mariæ virginis,* livre dont l'auteur s'est dissimulé sous le nom de Méliton, le célèbre apologiste du IIe siècle, mais qui, en réalité, n'a été composé qu'à la fin du Ve. Voir Marguerin, *Bibliothèque des Pères de Lyon,* t. II, IIe partie. L'opinion qui place à Jérusalem la mort et l'assomption de la sainte Vierge n'a donc pas, elle non plus, une autorité incontestable. Est-ce à dire que l'on doive n'en tenir aucun compte? Non, certes. Le récit du faux Méliton dérive d'un écrit beaucoup plus ancien, et qui remonte probablement au IIe siècle; récit entaché, il est vrai, de graves erreurs, et qui pour cela a été condamné par le pape Gélase, mais qui prouve du moins que la croyance à l'Assomption remonte aux âges les plus reculés. Benoît XIV, examinant, dans son livre *Des fêtes,* les deux opinions que nous venons de résumer, n'osa prendre parti pour aucune. Il ne nous siérait pas d'émettre un avis que ce savant pape a refusé de donner. Nous dirons seulement que l'opinion qui met l'Assomption à Jérusalem est plus généralement admise aujourd'hui.

Dans tout ce qui précède, nous avons supposé que la sainte Vierge était morte, et que son assomption avait été précédée du privilège de la résurrection. Pour être complet, nous devons dire que la mort de Marie a été mise en doute par saint Épiphane, *Hæres.,* 78, t. XLII, col. 716, et que le grand évêque de Salamine n'a pas voulu décider si les anges étaient allés chercher dans le tombeau le corps de leur reine, ou si, au contraire, ils l'avaient transportée au ciel avant qu'elle eût subi les atteintes de la mort. Mais, comme le remarque Baronius, saint Épiphane s'est laissé entraîner par l'ardeur de la controverse; il a trop cédé au désir de rabaisser les hérétiques, qui rabaissaient la Mère de Dieu au rang des autres femmes. L'Église a abandonné sur ce point le grand docteur du IVe siècle, et elle affirme, dans la Messe de l'Assomption, que Marie a été soumise à la loi commune de la mort: « Subveniat, Domine, plebi tuæ Dei Genitricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, » etc.

III. Histoire de la fête de l'Assomption. — Nicéphore nous rapporte, au l. XVII, ch. XXVIII, de son *Histoire,* t. CXLVII, col. 292, que l'empereur Maurice fixa, pour l'Église d'Orient, la fête de l'Assomption au 15 août. A la même époque (vers l'an 600), le pape saint Grégoire établissait aussi, pour Rome, la célébration de cette fête au jour fixé en Orient par Maurice. Avant saint Grégoire le Grand, l'Assomption était célébrée dans l'Église d'Occident, mais à la date du 18 janvier. C'est ce qui ressort des Martyrologes hiéronymiens, du *Sacramentaire* de saint Gélase, et surtout d'un texte de saint Grégoire de Tours, *De gloria martyrum,* IX, t. LXXI, col. 713. Voir l'explication de ce texte dans Mabillon, *Liturgia gallicana,* p. 118. L'Église gallicane conserva plusieurs siècles encore cette date du 18 janvier, et ce fut seulement sous le règne de Louis le Débonnaire que la France adopta l'usage de Rome. Vers la fin du VIIe siècle, le pape Sergius instituait une procession pour rehausser la solennité de l'Assomption. Au IXe siècle, le pape Léon IV donnait à cette fête une Octave. Vers le même temps, le pape Nicolas, dans une lettre aux Bulgares, nous apprend que les fidèles se préparaient par un jeûne à célébrer le 15 août. Et ainsi la fête de l'Assomption a grandi en éclat dans le cours des âges.

Voir Baronius, *Annales ecclesiast.,* ad annum 48; Tillemont, t. I, *Notes sur la sainte Vierge;* Thomassin, *Traité des fêtes,* l. II, ch. XX; Benoît XIV, *Tractatus de festis Mariæ,* c. VIII; Le Hir, *Études bibliques,* 2 in-8°, Paris, 1869, t. I, art. 3 et 4. J. Turmel.

2. **ASSOMPTION DE MARIE,** livre apocryphe attribué à Méliton. Voir Méliton.

3. **ASSOMPTION DE MOÏSE,** livre apocryphe. Voir Apocalypses apocryphes, col. 759.

ASSON, Act., XX, 13-14. Voir Assos 1. — Asson, Act., XXVII, 13. Voir Assos 2.

1. **ASSOS** (Ἄσσος), ville de Mysie (fig. 308). Saint Paul, dans son voyage de Corinthe à Jérusalem par la



308. — Monnaie d'Assos.

Tête de Pallas, coiffée d'un casque orné d'une couronne de laurier. — ℞. ΑΣΣΙΟΝ. Griffon accroupi; à l'exergue, un caducée.

Macédoine et la côte d'Asie, traversa Assos pour se rendre à Mitylène et de là à Milet. Il fut rejoint à Assos par saint Luc et ses autres compagnons, qui étaient venus d'Alexandrie de Troade dans cette ville par la route de mer. Act., XX, 13-14. Assos, ville de l'ancienne Mysie (province d'Asie), était un port situé sur la côte septentrionale du golfe d'Adrumète, en face de l'île de Lesbos, dont elle était séparée par un bras de mer d'une dizaine de kilomètres. Une route romaine reliait les principaux ports de la côte d'Asie. D'Alexandrie de Troade à Assos, elle coupait en diagonale la presqu'île, que devait contourner le vaisseau monté par les compagnons de saint Paul; la distance était de trente kilomètres. Cette disposition des lieux explique que l'Apôtre a pu, à pied, faire le voyage aussi rapidement que le vaisseau, parti de Troade en même temps que lui. — Assos était autrefois une ville importante et toute grecque. Sa situation sur un rocher d'un accès difficile en faisait une place très forte. Ses restes sont encore magnifiques (fig. 309); plusieurs archéologues, Texier, Clarac, Fellows, Choiseul-Gouffier, Clarke, les ont décrits et reproduits. « De nombreuses colonnes finement sculptées et de la plus belle époque, une rue des Tombeaux, des remparts en blocs de granit, reliés sans ciment, intéressent les touristes. La porte par laquelle Paul entra dans la ville est toujours debout. De la mer on voit l'acropole, autour de laquelle la ville était bâtie. » Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* t. III, p. 169. Il existe sur Assos trois monographies : Quandt, *De Asson,* Ratisbonne, 1710; Amnelle, *De* Ἄσσῳ, Upsal, 1758, et Jos. Thacher, *Report on the investigations at Assos,* Clarcke, in-8°, Boston, 1882. — Le bourg qui occupe l'emplacement de l'ancienne ville s'appelle aujourd'hui Behram-Kalessi. E. Jacquier.

2. **ASSOS,** ville de Crète. Elle n'est mentionnée dans notre version latine que par suite d'une fausse traduction. Au chap. XXVII, 13, des Actes des Apôtres, nous lisons dans la Vulgate : *Cum sustulissent de Asson, legebant Cretam,* « Quand ils eurent levé l'ancre d'Assos, ils côtoyaient la Crète. » Le navire que montait saint Paul pri-

sonnier a-t-il donc abordé un port de l'île de Crète appelé Assos? Il y eut autrefois en Crète une ville appelée Asus ou Asum, Pline, *H. N.*, IV, mais cette ville était dans l'intérieur de l'île et non sur la côte. Saint Paul ne put donc y passer. Le texte original doit se traduire autrement que ne l'a fait la Vulgate. On lit dans les manuscrits grecs, dans le *Textus receptus* ainsi que dans les éditions critiques : Ἄραντες ἆσσον παρελέγοντο τὴν Κρήτην, « On leva l'ancre et on longea de près la Crète; » ἆσσον n'est pas un nom de ville, mais un adverbe, « plus près de. » (Ἆσσον est le comparatif de l'adverbe ἄγχι, « près de. ») Ἆσσον d'ailleurs, étant gouverné par ἄραντες, ne pourrait être un nom de ville qu'à la condition de le supposer à l'accusatif de direction, sans préposition. Mais ἄραντες n'indique pas la direction. Enfin, cette forme est poétique et étrangère au Nouveau Testament. E. JACQUIER.



309. — Vue d'Assos.

ASSUÉRUS. Hébreu : *'Ăḥašvêrôš;* Septante : Ἀσσουήρος. C'est le nom de Xerxès, appelé par les inscriptions perses :

Kh- sa- y- â- r- s- â

La transcription hébraïque se rapproche davantage de la forme que le nom a prise en susien :

Ik- si- ir- sa

et en assyrien :

Ḫi- si- '- ar- sa

Un vase d'albâtre (fig. 310) trouvé en Égypte, et conservé à Paris, au Cabinet des médailles, présente ces trois inscriptions cunéiformes du nom du grand roi. Au-dessous se voit un cartouche avec le nom de Xerxès en hiéroglyphes :

Kh- s- i- a- r- š a

Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 140-143. En grec classique, *Khsayarsa* est devenu Ξέρξης. Chaque peuple a transcrit le nom perse suivant sa phonétique particulière, et à l'aide des ressources que lui fournissait son alphabet. On voit toutefois que dans l'hébreu *'Ăḥašvêrôš*, comme dans l'assyrien *ḫisi'arsa* et le grec Ξέρξης, sont reproduites les consonnes fondamentales *ḥ* ou *kh, s, r* et *s* du mot perse. Le nom de *khsayârsâ* signifie « le roi pieux », ou, d'après le persan moderne, « le roi lion. » L'Écriture parle de trois Assuérus : celui du premier livre d'Esdras et d'Esther, qui est Xerxès Ier; celui du texte grec de Tobie, XIV, 15, et celui de Daniel, IX, 1, qui peut être identique avec le second.



310. — Vase de Xerxès.

1. ASSUÉRUS ou Xerxès Ier (485-465 avant J.-C.) (Fig. 311). Dans le premier livre d'Esdras, IV, 6, Assuérus, roi de Perse, est nommé entre Darius et Artaxerxès. Voir la liste des rois achéménides, au mot PERSE. Les anciens commentateurs ont pensé que cet Assuérus et cet Artaxerxès, qui paraissent peu bienveillants pour les Juifs, étaient les successeurs immédiats de Cyrus, et que c'est sous Darius



311. — Darique qu'on peut attribuer à Xerxès Ier.

Le roi Xerxès Ier, à demi agenouillé, tenant un arc de la main gauche et de la main droite une javeline ornée d'un pommeau; sur son dos est un carquois rempli de flèches. Il est coiffé de la *cidaris* crénelée et vêtu de la *candys*. — ℟. Carré creux allongé. Poids de la darique : 8 gr. 42.

seulement qu'un meilleur état de choses commença. I Esdr., IV, 24. Mais de nouvelles lumières ont depuis éclairé la question. « Un des premiers résultats de la lecture des inscriptions perses fut l'identification d'Assuérus à Xerxès. Cette conquête de la science ne fait plus l'ombre d'un doute. » Oppert, *Commentaire historique et philologique du livre d'Esther*, dans *les Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1864. Cf. *Theologische Studien und Kritiken*, 1867, p. 467 et suiv. Assuérus ne saurait donc être le même que Cambyse. Tout en éclairant la question d'Assuérus, les inscriptions perses ont amené à une meilleure exégèse de ce chapitre IV d'Esdras. Des versets 1 à 5, l'historien parle des obstacles que les ennemis des Juifs suscitèrent à la construction du temple; puis, soit qu'il ait voulu grouper dans un même passage le récit de toutes les vexations infligées aux Juifs, soit que le morceau ait été transporté d'ailleurs, il rappelle les menées hostiles qui portèrent plus tard Artaxerxès à interdire le relèvement de la ville. I Esdr., IV, 6-23. Après cette digression, il revient à Darius, pour dire que la construction du temple fut suspendue jusqu'à la seconde année de son règne. Le passage I Esdr., IV, 6-23, doit donc être détaché du contexte. Voir Clair, *Esdras et Néhémias*, p. 28; Cornely, *Introd. in libr. sacr.*, t. II, p. 351. Assuérus est ici Xerxès, et cela d'autant plus sûrement, que son nom est suivi du nom d'Artaxerxès, comme dans la liste des Achéménides.

L'Assuérus du livre d'Esther est ce même Xerxès Ier, et les détails donnés par l'historien sacré sont en concordance exacte avec ceux que nous ont transmis les chroniqueurs grecs. Xerxès, quatrième successeur de Cyrus, était l'aîné des quatre fils que Darius Ier eut d'Atossa, fille de Cyrus. Sa mère lui fit attribuer l'empire au détriment de trois autres fils que Darius avait eus de la fille de Gobryas. Darius « avait reculé les frontières de l'empire perse jusqu'à l'Indus et l'Iaxarte; il avait porté ses armes au nord jusqu'au Caucase, en Afrique jusqu'aux Syrtes, et de l'autre côté de l'Hellespont jusqu'à l'Ister ». Curtius, *Histoire grecque*, traduct. Bouché-Leclercq, t. II, p. 268. Xerxès se trouva ainsi « régner des Indes jusqu'à l'Éthiopie ». Esth., I, 1. Son empire était divisé en cent vingt-sept *medinôt* ou provinces, distribuées en vingt-neuf satrapies. Hérodote, VII, 9, 97, 98; VIII, 65, 69. A la fin de sa vie, Darius allait partir en guerre contre les Grecs, après trois ans d'énormes préparatifs faits contre eux, quand il fut arrêté soudain, d'abord par la nouvelle de l'insurrection qui venait d'éclater en Égypte, et presque aussitôt après par la mort. Xerxès à son avènement se trouvait donc avec une double guerre sur les bras. « Il n'avait point passé par les mêmes épreuves que son père, qui avait conquis lui-même son trône. Il avait grandi dans le luxe du palais, et n'avait point personnellement d'envie belliqueuse qui le poussât à quitter les jardins de Suse. » Curtius, p. 272. Il se laissa néanmoins déterminer par les conseils de sa mère et de son entourage, et consacra les deux premières années de son règne à la guerre contre l'Égypte. C'est pendant cette période, « au commencement de son règne, » que les ennemis des Juifs lui « écrivirent une accusation contre les habitants de la Judée et de Jérusalem ». I Esdr., IV, 6. Il était permis aux accusateurs de croire que le prince accueillerait facilement la dénonciation portée contre un peuple si voisin des Égyptiens. Xerxès, renseigné par ses officiers, ne paraît pas avoir ajouté foi à la calomnie. Du moins il n'est question d'aucune mesure prise contre les Juifs.

Cette première guerre menée à bonne fin, Xerxès songea aux Grecs. « On reprit les préparatifs commencés par Darius, mais sur une plus grande échelle, et même dans un tout autre esprit. Ce ne devait plus être une campagne ordinaire, mais bien une marche triomphale, une exhibition des inépuisables ressources de l'Asie. L'excessif était précisément ce qui souriait à l'esprit de Xerxès; il voulait réunir une armée comme le monde n'en avait jamais vu. » Curtius, p. 274. Hérodote, VII, 8, rapporte qu'il appela à sa cour tous les grands de son empire, afin de s'entendre avec eux. C'est à cette occasion qu'eurent lieu les longues fêtes racontées par le livre d'Esther, I, 3-8, et dans lesquelles on déploya, pendant cent quatre-vingts jours, tout le luxe asiatique. On était alors à la troisième année du règne. Esth., I, 3. Invitée à se présenter devant Xerxès, la reine Vasthi refusa, et fut en conséquence solennellement répudiée et éloignée du trône. Esth., I, 9-22. On se mit alors à la recherche d'une jeune fille capable de remplacer dignement Vasthi dans le harem royal. La jeune Esther, présentée par Mardochée, fut agréée par le chef des eunuques, pour faire partie de celles qui, après des soins luxueux, devaient être amenées au roi. Esth., II, 1-11. Cet incident domestique n'avait pas interrompu le cours des préoccupations belliqueuses de Xerxès. Sur le rapport des gouverneurs, « les messagers royaux partirent de Suse à toute vitesse dans toutes les directions, vers le Danube comme vers l'Indus, vers l'Iaxarte comme vers le haut Nil. Les manufactures d'armes et les chantiers maritimes furent mis en activité; les préparatifs prirent deux années. » Curtius, p. 274. La troisième année, les combattants se réunirent en Cappadoce, lieu du rendez-vous général. L'armée, d'après la supputation de Ctésias, *De Rebus persicis*, 54, qui est la plus modérée, comptait 800 000 hommes, 80 000 chevaux, et une flotte de 1 200 trirèmes. A l'automne de 481, Xerxès vint prendre ses quartiers d'hiver près de Sardes, pendant qu'on préparait les approvisionnements, qu'on jetait un pont sur l'Hellespont, et qu'on perçait l'isthme d'Athos. Une tempête détruisit en quelques heures le pont construit à grand effort. « Cette nouvelle mit le roi hors de lui-même. Il n'entendait pas qu'il y eût chose au monde capable de traverser ses plans. Dans chaque insuccès, il voyait une rébellion criminelle contre sa toute-puissance, une faute qui méritait un châtiment épouvantable. Les architectes furent décapités, et les éléments eux-mêmes durent porter la peine de leur indocilité. » Curtius, p. 278. Hérodote, VII, 35, dit que Xerxès fit fouetter l'Hellespont et jeter des chaînes dans ses eaux, comme pour le réduire en esclavage. On fit un autre pont, sur lequel passa l'immense armée; mais, au lieu des victoires attendues, ce fut d'abord la journée des Thermopyles, et, deux mois après, la défaite de Salamine (480). Hérodote, VIII, 1-94. Humilié, et craignant de trouver coupé le pont de l'Hellespont, Xerxès laissa son armée aux ordres de Mardonius, et s'enfuit en toute hâte. Cette armée fut anéantie à la bataille de Platée (479). Plutarque, *Aristid.*, 19, 20. A son retour, le prince trouva les Babyloniens en révolte, et à leur tête un usurpateur, Samas-Irib, avec le titre de

roi. Il le défit, dévasta la ville et détruisit ses temples. Strassmaier, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions,* 19 juin 1891. Ce Samas-Irib est sans doute le Zopire dont parle Ctésias, 53. La cause de cette révolte semble avoir été un outrage commis par Xerxès envers le dieu Bel. En Grèce, il ne s'était pas montré plus respectueux envers l'Apollon de Delphes, dont il tenta de piller le temple.

Quand le roi fut revenu à Suse, on lui présenta Esther, le dixième mois de la septième année de son règne (478), Esth., II, 16, et il la choisit pour remplacer Vasthi. Peu après, Mardochée fit connaître le complot tramé contre la vie du roi par les deux eunuques Bagathan et Tharès, qui voulaient peut-être exploiter le mécontentement causé par les récents désastres. Esth., II, 21-23. La douzième année du règne (473), Aman, devenu premier ministre, fit décréter le massacre des Juifs; mais la reine Esther, qui jouissait des bonnes grâces de Xerxès, dévoila la perfidie du ministre, et Aman fut pendu, pendant que Mardochée prenait sa place à la cour. J. Gilmore, *Ctesiæ Persica,* 37, conjecture que Mardochée (en hébreu Mordecai) est probablement ce Matacas que Ctésias appelle « le plus grand des eunuques ». Un nouvel édit atténua ensuite dans la mesure du possible celui qui avait prescrit le massacre des Juifs, et qui était irrévocable, d'après la loi du royaume. Esth., III, 1-X, 3.

Xerxès fut incapable de relever son prestige militaire, à la suite de ses désastres en Grèce. Ceux qu'il avait attaqués ne le laissèrent jamais en repos. La dernière défaite qu'eut à enregistrer l'orgueilleux monarque fut celle de l'Eurymédon, où Cimon battit successivement la flotte et l'armée des Perses, et ensuite la flotte phénicienne (465). Thucydide, I, 100; Diodore de Sicile, XI, 61; Plutarque, *Cimon,* 12. « Xerxès vécut assez longtemps pour assister à cette honte; mais il fut impuissant à la venger, ou plutôt il la sentit à peine... Toutes les horreurs, tous les crimes et toutes les hontes s'accumulèrent dans les dernières années de l'existence de Xerxès. Impuissant et méprisé dans sa propre cour, il fut enfin assassiné par le commandant de ses gardes du corps, l'Hyrcanien Artabane. » Curtius, p. 392. L'Écriture ne présente pas Xerxès sous son plus mauvais jour. Elle fait mention de son luxe, de ses mœurs asiatiques, de sa puissance, qui survécut à ses désastres. Esth., X, 1, 2. Elle se tait sur ses défaites et sur ses débauches, parce qu'elles étaient étrangères à son sujet et que c'était la reconnaissance pour un grand service rendu aux Juifs qui inspirait l'historien sacré. Notons cependant que la trame de la narration biblique trouve sa place sans difficulté dans l'histoire de Xerxès, telle que nous l'ont transmise les écrivains grecs. Voir Esther, et, pour le palais d'Assuérus, voir Palais.

H. Lesêtre.

2. ASSUÉRUS. Le texte grec du livre de Tobie, XIV, 15, nomme un Assuérus (Ἀσύηρος) comme conquérant de Ninive. La forme grecque semble corrompue, et être une altération du nom de Cyaxare (perse : Uvakšatra), le roi mède qui détruisit l'empire d'Assyrie avec Nabopolassar, roi de Babylone, père de Nabuchodonosor. Voir Cyaxare. Cf. F. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith,* in-8°, Leipzig, 1853, p. 69; C. Gutberlet, *Das Buch Tobias,* in-8°, Münster, 1877, p. 355.

3. ASSUÉRUS, père de Darius le Mède. Dan., IX, 1. Il est confondu avec l'Assuérus de Tobie XIV, 15 (grec), par un certain nombre de commentateurs, et regardé par eux comme étant Cyaxare, roi des Mèdes; mais cette identification est loin d'être certaine et universellement acceptée. Pour la solution de ce problème historique, voir Darius le Mède.

1. ASSUR, père de Thécua, I Par., IV, 5, dans la Vulgate, qui l'appelle plus exactement I Par., II, 24, Ashur. Voir Ashur.

2. ASSUR (hébreu : *'Aššûr;* Septante : Ἀσσούρ; en assyrien : [cunéiforme] [*mat,* « terre, pays »] *'Aššur*), l'Assyrie. La Vulgate n'appelle jamais l'Assyrie *Assyria;* elle lui donne toujours le nom assyrien et hébreu d'*Assur,* ou bien, s'il s'agit des habitants de ce pays, elle traduit souvent par *Assyrius,* « Assyrien. » Voir Assyrie et Assyrien.

3. ASSUR (hébreu : *'Aššûr;* Septante : Ἀσσούρ). Ézéchiel, XXVII, 23, énumérant les pays ou les villes avec lesquelles Tyr trafiquait, nomme Assur après Saba. On entend par là communément l'Assyrie. Movers, *Die Phönizier,* t. II, part. III (1856), p. 252, et, à sa suite, Keil, *Ezechiel,* 1868, p. 245; Trochon, *Ézéchiel,* 1880, p. 196, etc., ont supposé qu'il n'était pas question ici du royaume de ce nom, mais de la ville de Sura, l'Essuriéh actuelle, dans le district de Palmyre. Elle était située sur la rive droite de l'Euphrate, au-dessus de Thapsaque, sur la route de caravanes qui va de Palmyre par Rusapha (Réseph, Is., XXXVII, 12; IV Reg., XIX, 12) à Nicéphorium ou Rakka, puis au nord vers Haran, et par un embranchement au sud, le long de la rive du fleuve, dans la direction de Chelmad, en supposant, comme le font les partisans de cette opinion, que Chelmad est Charmandi. Voir Chelmad. Cf. Ritter, *Erdkunde,* t. XI, p. 1081; Chesney, *Expedition for the Survey of Euphrates,* 4 in-8°, Londres, 1850, t. I, p. 416; W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography,* 1857, t. II, p. 1048. L'opinion commune, qui voit l'Assyrie dans le passage d'Ézéchiel, XXVII, 23, est la plus probable.

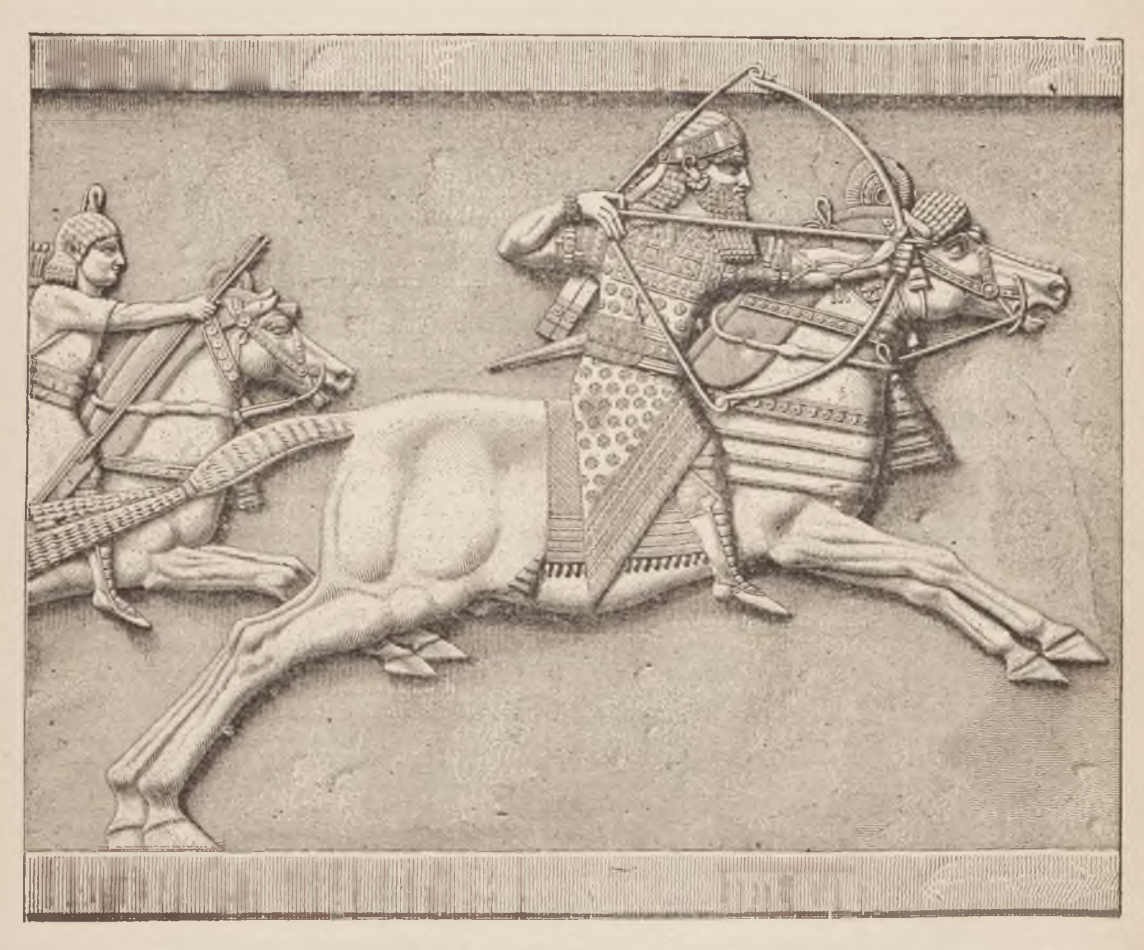
ASSURBANIPAL (textes cunéiformes : [cunéiforme], *Ašur-ban-apal,* c'est-à-dire « [le dieu] Assur a donné un fils »; d'où *Sardanapallos,* pour (*A*)*sarbanapallos,* dans les historiographes grecs; nommé dans la Bible simplement *rex Assyriorum,* II Par., XXXIII, 9-13, ou même probablement *Nabuchodonosor,* Judith, I, 5, etc.; suivant plusieurs auteurs, c'est aussi l'*Asénaphar* de I Esdr., IV, 10; le *Kandalanou* des textes babyloniens, et le Κινηλαδᾶν du Canon de Ptolémée), roi d'Assyrie, de 668 à 625 [?], fils et successeur d'Asarhaddon (fig. 312). Bien que la Bible ne le mentionne pas expressément par son nom, il est certain, par les inscriptions que ce prince a laissées à Ninive, sa résidence, qu'il fut souvent en rapport avec le royaume de Juda, pendant les règnes de Manassé, d'Amon, et les premières années de Josias. Manassé fut mêlé à deux des principaux événements du règne d'Assurbanipal : la conquête de l'Égypte et la répression d'une révolte de Babylone et de ses alliés.

L'Égypte, déjà soumise par Asarhaddon, n'avait pas attendu la mort de ce prince pour secouer le joug. Tharaca, puis son beau-fils Ourd-Amen, deux princes éthiopiens, en avaient repris possession depuis Thèbes jusqu'à Memphis; Néchao de Saïs, à qui les Assyriens avaient confié le soin de maintenir les différents chefs égyptiens dans le devoir, s'était lui-même révolté : fait prisonnier et conduit à Ninive par les généraux assyriens, il y avait trouvé grâce et recouvré son trône, comme plus tard Manassé de Juda, mais pour périr bientôt par le fait de l'Éthiopien Ourd-Amen.

Assurbanipal fit deux grandes campagnes contre l'Égypte (668 et 663 [?]); la première contre Tharaca, la seconde contre Ourd-Amen; au cours de cette dernière, il prit et saccagea Thèbes, la demeure du dieu Amon, la *Nih* des textes cunéiformes, la *Nô'-'Amôn* du texte hébreu de Nahum, III, 7-10, qui fait allusion à cet événement; il emporta à Ninive les trésors qu'il y trouva, et rétablit encore pour quelques années la domination assyrienne dans la vallée du Nil, sous l'hégémonie de Psammétique de Saïs, qui avait supplanté *Paqrour* de Pasoupti. Durant

ces campagnes contre l'Égypte, les vingt-deux rois du pays de *Hatti* (Syrie, Judée, Philistie, Phénicie, etc., y compris les colonies phéniciennes de la Méditerranée, Chypre, etc.), déjà tributaires de son père Asarhaddon, durent également « baiser ses pieds », c'est-à-dire se reconnaître ses vassaux : parmi eux, *Minsie sar mat Iaudi,* « Manassé, roi de Juda », vient en seconde ligne, immédiatement après Baal, roi de Tyr.

L'autre événement auquel fut mêlé Manassé eut son dénouement environ quinze années plus tard (647). Assurbanipal, après avoir vaincu et mis à mort son frère révolté, s'était emparé de cette ville, où il résida quelque temps. Alors, nous apprend la Bible, Manassé se tourna vers Dieu, dont il obtint sa délivrance : rentré en grâce devant son vainqueur, il se vit tiré de prison, reconduit à Jérusalem et réintégré sur le trône. Les annales d'Assurbanipal nous le montrent, en effet, sujet à ces revirements subits : Néchao de Saïs, d'abord vassal comme le roi juif, s'était pareillement révolté contre le monarque ninivite; aussitôt il fut, comme lui encore, chargé de chaînes et



312. — Le roi Assurbanipal. Bas-relief du Musée du Louvre.

banipal avait confié la vice-royauté de Babylone à son frère Samnughes, Σαοσδούχινος, en assyrien, *Samaš-sum-ukin.* Celui-ci voulut se rendre indépendant, et dans ce but fomenta contre son aîné un soulèvement général, depuis la Lydie et son roi *Gugu* ou Gygès jusqu'à Psammétique d'Égypte, y compris *mat Aram, mat Aharri, mat tihamti,* c'est-à-dire la Syrie, la Judée et la Phénicie, avec la Philistie le long de la Méditerranée. Manassé n'est pas désigné par son nom, pas plus que les autres *Hatti* révoltés; mais il ne tarda pas à expier sa rébellion : car, continue Assurbanipal, confirmant ainsi le texte biblique, II Par., XXXIII, 11-13, tous ces peuples « je les soumis, leur imposai le joug du dieu Assur, avec des gouverneurs et des préfets établis par mes mains ». *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. XXI, col. V, l. 38-39. Manassé, remplacé par un gouverneur assyrien, se vit donc chargé de chaînes et conduit prisonnier, non pas à Ninive, capitale de l'Assyrie, mais à Babylone : c'est qu'en effet conduit à la capitale : là, au lieu de recevoir un juste châtiment comme les autres révoltés, il trouva grâce, se vit comblé de présents et renvoyé en Égypte pour en reprendre le gouvernement. Abiathéh, prince arabe, éprouva un sort à peu près analogue; de sorte que l'histoire de Manassé, loin d'être en contradiction avec le caractère d'Assurbanipal, concorde merveilleusement avec les faits que les textes assyriens nous apprennent sur ce prince.

Il semble qu'il faut intercaler à cette époque les récits du livre de Judith : du moins ils cadrent bien avec la suite des annales d'Assurbanipal. En comparant le récit d'Assurbanipal avec la Bible, il ne faut pas oublier que le texte original de Judith est perdu, et que les versions qui en restent présentent des différences notables, surtout dans les noms propres; quelques-uns, devenus méconnaissables à la suite d'erreurs de transcription, semblent avoir été remplacés par d'autres, sans doute plus fami-

liers aux copistes. Assurbanipal nous apprend donc, dans ses annales, qu'après la défaite de *Samaš-šum-ukin* de Babylone, il châtia tous les alliés de ce prince : les Ciliciens et les Lydiens ayant déjà éprouvé l'effet de ses armes (cf. Judith, II, 12, 15), vint le tour des *Aribi, Nabahati, Udumi, Ammani, Haurina, Kidri,* nomades Arabes, Nabatéens, Iduméens, Ammonites, du Hauran et de Cédar (cf. Judith, II, 16, 17; III, 12, 14, 15); tout leur pays fut envahi et pillé. Sans nul doute la Palestine, coupable de la même faute et voisine de ces mêmes peuples, éprouva un sort analogue : un bon nombre de ses cités furent prises et ravagées, comme l'aurait été Béthulie sans le secours de Judith. Le texte sacré appelle le roi ninivite Nabuchodonosor; nous ne saurions dire s'il y a là une méprise du transcripteur, ou si Assurbanipal n'a pas réellement aussi porté ce nom : les textes cunéiformes semblent, en effet, le désigner sous plusieurs noms différents.

Malgré les nombreuses inscriptions laissées par Assurbanipal, nous ignorons comment il employa ses dernières années; nous savons seulement qu'il renonça à entreprendre une nouvelle campagne contre l'Égypte, probablement après l'issue peu satisfaisante de la campagne de Judée; mais, au prix de nombreux combats, il avait établi ou maintenu sa domination sur les *Hatti,* l'Élam, la Babylonie et la Chaldée, la Médie, l'Arménie, la Cilicie et jusqu'à la Lydie. Partout où il rencontrait de la résistance, il employait sur une large échelle le système de la déportation en masse. Aussi plusieurs auteurs, comme H. Gelzer, Eb. Schrader, Fr. Delitzsch, croient-ils le retrouver désigné encore dans la Bible sous le nom d'Asenaphar, pour Asenapal ou As[ar-ba]ne-pal. I Esdr., IV, 2, 10. Mais le texte sacré, ainsi que les noms des peuples transportés, semblent plutôt désigner Asarhaddon; peut-être, d'ailleurs, les deux monarques eurent-ils l'un après l'autre leur part dans ces événements. Voir ASÉNAPHAR.

Assurbanipal s'était fait construire à Ninive un magnifique palais, exploré principalement par l'Anglais A. H. Layard (1841-1845), l'indigène Hormuzd Rassam (1852-1854) et l'Anglais George Smith (1873-1876), qui en ont tiré de riches bas-reliefs, et surtout d'innombrables fragments de tablettes d'argile ou livres assyriens. Ce monarque avait, en effet, rassemblé dans son palais une bibliothèque célèbre, où se trouvaient accumulées toutes les sciences du temps : théologie, histoire, chronologie, géographie, droit, sciences naturelles, astrologie et magie, linguistique, littérature, etc. Pour enrichir cette précieuse collection, il avait fait transcrire les anciens ouvrages de la Chaldée et de la Babylonie. C'est de là qu'on a extrait les récits assyriens de la création, du déluge, et bien d'autres textes fort utiles aux études bibliques. On peut évaluer à trente mille environ les tablettes ou fragments que la bibliothèque d'Assurbanipal a fournis au *British Museum* de Londres. Assurbanipal mourut probablement en 625, ou, suivant quelques auteurs, en 646, laissant à son fils *Asur-etil-ilani* un empire étendu, dont la durée et la puissance semblaient assurées pour longtemps. Cependant Ninive et l'Assyrie étaient alors bien près de leur ruine totale.

Voir, pour les inscriptions, transcriptions ou traductions : *The cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. XVI-XXXVIII; t. IV, pl. LII-LIV; t. V, pl. I-X; G. Smith, *History of Assurbanipal, translated from the cuneiform inscriptions,* Londres, 1871; Samuel Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals,* Leipzig, 1887; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 250-294; *Records of the past,* t. I, p. 55; t. IX, p. 37; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliotek,* t. II, p. 152-269; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* t. II, p. 10, 18, 40, 56; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 263-316; Id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. IV, p. 512-516, 570-573; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 333-378; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., 1886, p. 458-471; G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* t. II, p. 200-230. Sur la bibliothèque d'Assurbanipal, voir aussi Ménant, *La bibliothèque du palais de Ninive,* Paris, 1880; G. Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* 1-37; Vigouroux, *La Bible et les découvertes,* t. I, p. 175-188; Lenormant-Babelon, *ouvr. cit.,* t. V, p. 160-169, 140-148.

E. PANNIER.

ASSURIM (hébreu : *'Assûrîm;* Septante : 'Ἀσσουριείμ), tribu arabe, descendant d'Abraham et de Cétura par Jecsan, leur second fils, et par Dadan, second fils de Jecsan. Elle est nommée deux fois dans l'Écriture, Gen., XXV, 3, et I Par., I, 32, avec les Latusim et les Laomim. Ils devaient habiter dans la partie sud-ouest du Hauran, mais ils n'ont pu être jusqu'ici identifiés (voir ARABIE, col. 860). Cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* in-8°, Giessen, 1850, p. 269.

Le nom ethnique *'Asûrî* (Septante : 'Ἀσερί) se lit aussi II Sam. (II Reg.), II, 9, dans le texte original. La Vulgate, de même que le syriaque et l'arabe, porte en cet endroit *Gessuri.* Voir GESSURI. Quel que soit le pays qu'il faille entendre par là, il ne s'agit pas, en tout cas, de celui des Assurim. — Le mot *'ăšûrîm* se trouve aussi dans Ézéchiel, XXVII, 6 (Vulgate : *præteriola,* « chambres, cabines »), mais c'est par erreur que quelques interprètes ont pensé que c'était un nom propre : dans ce passage, il ne peut désigner qu'une espèce de bois, probablement le buis. Voir BUIS.

ASSYRIE (hébreu : *'Aššûr, éréṣ 'Assûr;* Septante : 'Ἀσσούρ; chez les écrivains grecs, on trouve 'Ἀσσυρία, 'Ἀτουρία, cette dernière forme correspondant au perse *Athurâ,* et au chaldéen *'Athur* et *'ăthur;* Vulgate : *Assur, terra Assyriorum,* mais jamais *Assyria;* textes cunéiformes : *mat Ausar,* et plus fréquemment *mat Aššur, mat Asur, ameli Aššurî*).

I. GÉOGRAPHIE. — Ces expressions sont employées par les anciens, et même quelquefois par la Bible, en deux sens bien distincts : au sens large, elles comprennent toute la Mésopotamie, c'est-à-dire tout le bassin du Tigre et de l'Euphrate, l'Arménie exceptée; la Chaldée et la Babylonie en font alors partie géographiquement, comme elles en ont dépendu politiquement, sous les derniers rois de Ninive. Voir Is., XXIII, 13; Jer., II, 18; Lament., V, 6; IV Reg., XXIII, 29; Judith, I, 5; II, 1; I Esdr., VI, 22; Zach., X, 10; Mich., V, 6; Strabon, XVI, 184; Ptolémée, VI, 1; Hérodote, I, 106, 192; III, 92; Pline, *H. N.,* VI, 26. Mais au sens strict, qui est le plus fréquent dans la Bible, les limites de l'Assyrie étaient beaucoup plus restreintes. Le Tigre et l'Euphrate, à leur sortie des montagnes d'Arménie, laissent entre eux un triangle irrégulier dont ces montagnes forment la base, et au sommet duquel vient se greffer une sorte de losange. Ce losange appartenait à la Babylonie et à la Chaldée; le triangle renfermait l'Assyrie propre. Elle comprenait à la vérité les deux rives du Tigre; mais, de l'Euphrate, la rive droite ne lui appartenait pas, non plus que la portion septentrionale de la rive gauche, située au nord du Chabour : là commençait la Mésopotamie araméenne, où les points de rencontre des empires héthéen, mosque et assyrien, formaient une ligne flottante et indécise. Au sud-ouest, l'Assyrie était bornée par l'Euphrate, qui la séparait du désert de Syrie et d'Arabie; au sud, par la frontière babylonienne et la forteresse du Dour-Kourigalzou, un peu au nord de Bagdad; du sud-est jusqu'au nord, les chaînes du Zagros, les monts actuels du Kurdistan, la séparaient de la Médie; au nord, les diverses ramifications du Masius et du Niphatès, prolongements du Taurus actuel, la séparaient de l'Arménie et de la Commagène. L'aire renfermée entre ces limites (36° 50′ à 33° 30′ de latitude septentrionale, et 38° à 42° de longitude est de Paris) comprend à peu près

 Letouzey & Ané_Paris.

EMPIRE ASSYRIEN

de 883 à 625.

Assurnasirpal	883-858	Téglathphalasar	743-727
Salmanasar	858-823	Sargon	722-705
Šamsi-Ramman	823-810	Sennachérib	705-681
Ramman-nirar	810-781	Asarhaddon	681-668
		Assurbanipal	668-625

GIMMIRRAI, CIMMÉRIENS
KASKI
KAMMANU, Chammanène
MUSKI, MOSQUES
TABAL
HILAKKU, CILICIA
URARTU, ARARAT
ARMENIE
NAÏRI
Kummuh, Commagène
KIRZAN
KIRRURI
BARSUA
MADAI, MÈDES
ASSUR, ASSYRIE
NINUA, NINIVE
ARAM
HATTI, HÉTHÉENS
Laki, Leka
MAT ARIBI, ARABIE
Désert de Syrie
Désert d'Arabie
Purattu, Euphrate
AKKADU
BÂBILU, BABEL, BABYLONE
KAR-(GAN) DUNYAS
BAGDAD
MAT ŠEMIT
KALDU, CHALDÉE
ILAMTI, ELAM, SUSIANE
Illip
Mat Kuti
UDUMU, ÉDOM
Muab, Moab
Amanu, Ammon
Nabaitai, Nabathéens
YATNAN, CHYPRE, CÉTHIM
G.RANDE MER DE L'OCCIDENT (MÉDITERRANÉE)
(MER CASPIENNE)
Grande Mer de l'Orient (Golfe Persique)
MUSUR, ÉGYPTE
PATURUSI, HAUTE-ÉGYPTE
KUSU, ÉTHIOPIE
Suite de l'ÉGYPTE pour les limites de l'Empire Assyrien de 681 à 668

L. Thuillier, del[t]

Imp. Dufrenoy

la superficie de la Grande-Bretagne, répartie, à largeur variable, sur environ 330 kilomètres de longueur. (Voir la carte, fig. 313).

Cette contrée est arrosée et presque entourée par le Tigre et l'Euphrate; le nom grec de Mésopotamie, « au milieu des fleuves » et le nom arabe de Djéziréh, « île, » font allusion à cette situation. En allant du nord au sud, l'Euphrate reçoit sur sa rive gauche le Bélikh, puis le Chabour ou Chaboras; son cours inférieur ne reçoit guère d'affluents, la contrée qu'il traverse est tour à tour déserte et marécageuse. Le Tigre, au contraire, reçoit sur sa rive gauche de nombreux et puissants tributaires : le Chabour au nord de l'Assyrie, qu'il ne faut pas confondre avec l'affluent de l'Euphrate du même nom; le Chauser, qui baigne les ruines de Ninive; le Zab grand ou supérieur (anciennement *Zabu elu* ou Λύκος), le Zab petit ou inférieur (*Zabu supalu* ou Κάπρος), l'Adhem (*Radânu* ou Φύσκος); les affluents méridionaux, le Schirvan, le Tornadotus, le Kerkhan et le Karoun n'appartiennent pas à l'Assyrie, non plus que les nombreux canaux, comblés presque entièrement aujourd'hui, qui unissaient autrefois le Tigre et l'Euphrate dans leur bassin inférieur.

La partie nord-est de l'Assyrie est couverte de chaînes de montagnes dont la direction générale est parallèle au Zagros, devant lequel elles semblent former une sorte de gradin, les premières assises n'ayant que quelques centaines de mètres, les dernières atteignant jusqu'à 2600 mètres, dominées elles-mêmes par les sommets du Zagros, qui atteignent jusqu'à 4300 mètres, la région des neiges éternelles. Quant à la portion sud-ouest, elle ne présente que de légères ondulations; il faut cependant mentionner sur la rive droite du Tigre la rangée de collines nommée Singar, à la hauteur de Mossoul. Enfin on trouve souvent des collines ou *tells* artificiels, qui ne sont que d'anciennes cités en ruines.

Le climat des diverses parties de l'Assyrie ne peut naturellement pas être le même. Dans l'est, l'été est tempéré par la brise descendant des montagnes; mais bien que la chaleur y soit moins étouffante que sur la rive occidentale du Tigre, elle est cependant encore assez forte pour être nuisible aux Européens. La pluie tombe très largement durant l'hiver et le printemps, le reste du temps une rosée abondante entretient un peu de fraîcheur dans l'atmosphère et de végétation dans la plaine. Plusieurs des fleuves d'Assyrie ont aussi leur période de débordement pendant la fonte des neiges, d'avril à juillet, aux endroits où leurs rives ne sont pas trop élevées. Au nord, l'hiver est assez rigoureux, à cause de l'altitude du pays et du voisinage de l'Arménie, avec ses neiges éternelles et ses six mois de froid. Mais la chaleur de l'été y est assez intense : à Orfa et à Haran, le thermomètre atteint souvent 48° centigrade. Au sud, le climat se rapproche beaucoup de celui de la Babylonie, les chaleurs y sont véritablement étouffantes. Autrefois une canalisation savante et une luxuriante végétation procuraient sans doute à l'Assyrie un peu plus de fraîcheur. Le palmier, l'olivier, le citronnier, la vigne et quelques arbustes ou plantes aromatiques, les céréales surtout, avaient rendu célèbre la fertilité de l'Assyrie. On y rencontre aussi le myrte, le laurier rose, le sycomore, le platane, le chêne, le peuplier, le sumac et le noyer; parmi les arbres fruitiers, l'oranger, le grenadier, l'abricotier, le figuier, le pistachier et le mûrier; enfin on y a introduit le tabac, le riz, le coton, le maïs. La faune du pays est également riche : les monuments semblent indiquer qu'on y trouvait le lion, le tigre, le léopard, l'hyène, l'ours, la gazelle, le chacal, le porc-épic, l'âne sauvage, le buffle, l'autruche, etc. Actuellement plusieurs espèces ont disparu de la contrée, notamment le buffle et l'autruche. Enfin le sol ou les rochers du Masius et du Zagros offraient aux architectes assyriens l'argile, le calcaire, les grès, le basalte, l'albâtre et plusieurs sortes de marbre; ils recélaient aussi le fer, le cuivre, le plomb, l'antimoine, l'argent, le soufre, l'alun, le bitume, le naphte et le sel.

Les villes les plus célèbres étaient Assur, entre les deux Zab, maintenant Kaléh-Sergat; Halah, aujourd'hui Nimroud, au confluent du Zab supérieur; enfin, à la jonction du Chauser et du Tigre, Ninive, dont les ruines, situées en face de la Mossoul actuelle, forment les tells de Koyundjick et de Nebi-Younous : ces trois villes furent tour à tour les capitales de l'Assyrie. Mentionnons encore Dour-Sargani, actuellement Khorsabad, résidence du roi Sargon, à quatre lieues environ au nord de Ninive; Arbèles ou Arbil, à soixante kilomètres est de Nimroud; Singar, au pied de la chaîne de montagnes du même nom, à l'ouest du Tigre; Nisibe, près du Chabour, résidence de Tigrane et citadelle des Romains contre les Parthes; Haran, près du Belikh, l'ancienne Charræ, où séjourna Abraham, Gen., XI, 31, et Orfa, l'antique Édesse. Voir Él. Reclus, *Géographie universelle,* t. IX, p. 377-461; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 182-192, 252-262; G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. I, p. 181-236; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, p. 120; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, p. 1-14; Layard, *Nineveh and Babylon, passim; Nineveh and its remains,* t. I, *passim;* M. von Niebuhr, *Geschichte Assur's und Babel's,* p. 378-428, etc.

II. Ethnographie. — L'Écriture nous apprend que les Assyriens étaient Sémites : la table ethnographique, Gen., X, 22, les mentionne, sous le nom hébraïque d'Aššur, parmi les descendants de Sem. Le ℣. 11 du même chapitre signifie de plus, au dire d'un bon nombre de commentateurs anciens et modernes, non pas que Nemrod partit en Assyrie pour y fonder Ninive, Résen et Chalé; mais que les Assyriens étaient une colonie originaire du Sennaar, où vivaient côte à côte des races différentes, issues de Sem et de Cham. D'après l'interprétation contraire, ce verset indiquerait au moins une action très marquée de Nemrod et de la civilisation babylonienne sur les origines du royaume assyrien.

Ces deux assertions, maintenant pleinement justifiées par les découvertes assyriologiques, ont été assez généralement contredites jusqu'au milieu de ce siècle. D'après M. Renan, dans son *Histoire des langues sémitiques,* 1858, p. 61-68, des cinq fils de Sem, Élam, Assur, Arphaxad, Lud et Aram, ce dernier seul aurait été Sémite; l'Assyrie se montrait tout l'opposé de la race sémitique par son caractère sédentaire, sa civilisation matérielle avancée, son architecture colossale, ses aptitudes militaires, sa religion presque iranienne, sa tendance à envisager ses rois comme des divinités, son esprit de centralisation et de domination; les noms mêmes de ces rois n'auraient rien eu de sémite, et il aurait fallu, avec Lorsbach, Gesenius et Bohlen, les faire dériver du persan, etc. Le même auteur fait pourtant une légère concession à la Bible, *ouvr. cit.,* p. 69, en reconnaissant que le fond de la population aurait bien pu être sémitique, mais entremêlé d'éléments couschites; il pense néanmoins que la puissance de Ninive était d'origine aryenne.

L'assyriologie a tranché la question : Ninive est étrangère aux Aryens, et les Assyriens sont des Sémites. Leur langue, comme les idiomes araméens, palestiniens, arabes et éthiopiens, est trilittère, c'est-à-dire que la généralité des racines y est formée exclusivement de trois consonnes; mais c'est avec l'hébreu qu'elle offre les affinités les plus frappantes, tant pour le vocabulaire que pour la grammaire, phonologie, morphologie et syntaxe, prose ou poésie; un bon nombre d'idiotismes hébraïques, longtemps demeurés sans explication, se sont éclaircis par une simple comparaison avec l'assyrien. Voir Assyrienne (langue).

Les caractères physiologiques confirment l'induction tirée du langage. Sur les bas-reliefs, qu'on possède en très grand nombre, tous les Assyriens, rois ou sujets, ont le type sémite fort accentué, particulièrement celui

du Juif méridional : front droit peu élevé, nez aquilin souvent un peu épais et recourbé par le bas, bouche assez forte aux lèvres épaisses, menton plein et rond, chevelure et barbe généralement abondantes, et toujours très soignées chez les Assyriens. Leur taille est moyenne; leurs formes trapues et leurs muscles très accusés indiquent une grande force physique (fig. 314). Ils paraissent donc différer assez notablement des Babyloniens, que les cylindres sculptés représentent communément grands et maigres (fig. 315), particularités qui, à la vérité, semblent, dans bien des cas, exagérées par l'inexpérience des graveurs. — Les deux peuples se distinguaient davantage par le côté intellectuel et moral; les Assyriens formaient un peuple de soldats, moins livré aux études et au commerce, mais plus porté à la rapine et à la violence, ami de la guerre et des expéditions lointaines, qu'ils renouvelaient presque chaque année; d'une énergie persévérante, sauvage et cruelle, mutilant, détruisant, ravageant et brûlant tout; empalant, aveuglant ou mettant en pièces les rebelles; pratiquant sur une large échelle le système de la déportation en masse, auquel les inscriptions cunéiformes et l'Écriture font de fréquentes allusions. Au retour, les rois faisaient consigner dans leurs inscriptions et représenter sur les bas-reliefs de leurs palais toutes ces scènes de carnage. Voir J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 70, 71, 72 et passim.



314. — Soldats assyriens. Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 145.

C'est bien avec ce caractère que les prophètes nous ont dépeint le peuple assyrien : Is., x, 7-14; xxvii, 24-28; xxviii, 2; xxxiii, 8-19; Nah., iii, 1; Ezech., xxxi, 1-11. Quant aux récits des historiens grecs, principalement de Ctésias, qui lui attribuent les mœurs efféminées de Ninyas et de Sardanapale, ils sont infirmés par les résultats des découvertes assyriologiques.

La science confirme également la seconde assertion de l'Écriture, qui nous représente la civilisation assyrienne, sinon la population de l'Assyrie elle-même, comme originaire de la Babylonie ou du Sennaar, où vivaient, mélangés plus ou moins intimement, des descendants de Cham et des Sémites. Il est certain que la langue assyrienne était la langue vulgaire de la Babylonie, avec un peu de rudesse en plus. L'écriture, les arts, les sciences, les lois, la religion, étaient de provenance babylonienne; l'emprunt était surtout frappant pour l'architecture. Dans l'Assyrie, pays élevé et montagneux, où le bois et la pierre se trouvaient en abondance, dont les ressources et les exigences étaient tout autres que celles des plaines d'alluvion de la basse Mésopotamie, on avait conservé par routine les procédés babyloniens, l'usage des tertres artificiels, l'usage restreint de la pierre, les murs épais d'argile crue ou cuite, les pyramides ou tours étagées, les motifs d'ornementation empruntés aux légendes chaldéennes. Ajoutons enfin qu'il suffit d'étudier la marche de la civilisation assyrienne pour arriver à la même conclusion : la capitale fut Assour, puis Calach, en dernier lieu Ninive et Khorsabad; cette marche ascendante du sud au nord montre clairement quel en fut le point de départ.

Cette civilisation finit toutefois par prendre, à la longue, une physionomie un peu particulière : l'architecture apprit à faire un usage moins rare de la pierre; au lieu de l'enduit et des moulures géométriques de Babylone, les palais assyriens se revêtaient de plaques d'albâtre, travaillées en bas-reliefs, et représentant des scènes religieuses, militaires, des chasses, etc., ou couvertes d'inscriptions cunéiformes, véritables annales qui conservaient l'histoire de chaque règne. Jusqu'aujourd'hui la Babylonie n'a rien fourni de semblable. — Les arts industriels présentent également, en Assyrie, un cachet à part, qui trahit souvent au premier coup d'œil la provenance des objets :

statuettes, vases de bronze, plaques métalliques gravées ou repoussées, céramique, meubles, bijoux, cachets ou amulettes. Aussi Ninive devint-elle à son tour un centre important de commerce: Nahum nous dit que ses négociants étaient nombreux comme les étoiles, et ses richesses infinies. Nah., II, 19; III, 13.

Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 523-527; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 308-312, 422-453; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 76-85; Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 214-217; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. I, chap. II-VII; *second monarchy*, p. 210-*ad fin.*; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 1-125; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 14-33, 91-112, etc. Voir aussi Fr. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, Berlin, 1885.

III. Religion. — La religion assyrienne, qui semble



315. — Chaldéens. — Cylindre royal du premier empire chaldéen. Cérémonie religieuse. Initié devant le dieu assis. Grandeur naturelle. Collection de Clercq, n° 121.

assez compliquée, et qui est encore peu connue dans les détails, avait été empruntée à la Babylonie et à la Chaldée; seulement à la tête de ce panthéon figure un personnage nommé Assur (assyrien: *Assur;* et souvent dans les textes cunéiformes, *Asur*), qui, semble-t-il, du rang de divinité éponyme de la première capitale assyrienne, la ville d'Assur, devint, à mesure que l'empire prenait de l'extension, un dieu national: c'est par son ordre et pour propager son culte et ses lois que les monarques assyriens firent toutes leurs conquêtes. *Assur* paraît avoir le même sens que *tabu*, « [le dieu] bon. » A la différence des autres dieux, il est considéré volontiers comme sans épouse et sans descendants; il n'a pas non plus de représentation matérielle: un simple disque ailé est son emblème ordinaire, avec ou sans buste humain (fig. 60, col. 312, et fig. 237, col. 909).

Au-dessous d'Assur, il y avait d'abord une triade Anou, Bel, Éa; puis, dans un rang inférieur, un nombre considérable de dieux (en assyrien, *ilu;* plur., *ilani*) et d'esprits, de nom et de rang divers, dont Assur était le maître, et qui doivent leur origine tant à la religion sidérale qu'au culte des forces de la nature, bonnes ou mauvaises. *Anu* était l'esprit du ciel, il avait pour épouse *Anatu*, et les dieux principaux issus de leur union étaient *Rammanu*, dieu de l'atmosphère, représenté sous la forme humaine, tenant en main un symbole de la foudre, et nommé *Bin* par quelques assyriologues; *Isu*, dieu du feu, dont le culte fut assez vite oublié, ou se confondit avec celui du soleil; enfin *Istar*, à la fois déesse de la guerre sous le nom d'Istar d'Arbèles, et déesse du plaisir sous le nom d'Istar de Ninive, à ce titre en relation particulière avec Tammouz-Adonis; on la représentait en conséquence tantôt sous la forme d'une femme nue, tantôt sous la forme d'une femme armée, tenant en mains un arc et des flèches, et ayant sur la tête une étoile, qui rappelait la planète Vénus, avec laquelle elle était aussi identifiée.

Bel était l'esprit de la terre et le maître du genre humain, nommé souvent *Bel labaru*, « Bel l'Ancien, » pour le distinguer de *Bel-Marduk*, « le seigneur Mardouk, » *belu* ou *bilu* ayant en assyrien, comme l'hébreu *ba'al*, le sens de « seigneur », outre son emploi comme nom propre; il avait pour épouse la déesse *Bêlit*, et pour fils *Sin*, « le dieu-lune, » nommé aussi *Nannar*, « le brillant, » fort vénéré, principalement à cause des indications astronomiques qu'il fournissait; ses principaux sanctuaires



316. — Dieu poisson. Musée du Louvre.

étaient à Ur et à Haran; Sin avait lui-même pour fils *Samas*, « le soleil, » dieu de la lumière physique et morale, et juge des hommes, adoré surtout à Sippar ou Sépharvaïm et à Larsa en Babylonie. (Voir fig. 38, col. 237.)

Enfin l'esprit de l'abîme, de l'océan et des fleuves était *Ea*, l'Ὦη, Ἄος, Εὐάννης ou Ὠάννης des Grecs, le dieu de la sagesse et de la magie, représenté, pense-t-on, sous la forme d'un homme-poisson, ou du moins d'un homme revêtu d'une peau de poisson, dont la tête lui sert de tiare (fig. 316). C'est à lui qu'on attribuait l'origine de toutes les connaissances humaines. Voir Bérose, dans les *Fragmenta historicorum græcorum*, édit. Didot, t. II, p. 496. De son

union avec la déesse *Dam-kina* était né *Marduk,* nommé souvent *Bel-Marduk,* ou même simplement *Bel,* « le seigneur [Mardouk], » le Βῆλος des Grecs : c'était le dieu particulier de Babylone, et en général le bienfaiteur et le libérateur de l'humanité; c'est lui que son père Éa chargeait de guérir les maladies envoyées aux hommes par les esprits mauvais. Son épouse *Zir-banit* ou *Bêlit,* la *Mylitta* d'Hérodote, I, 31, était la déesse de la génération, honorée à Babylone par les prostitutions sacrées. De ce couple étaient nés *Nabu* (Nébo) et *Tasmêtu,* le dieu



317. — Génie ailé. Musée du Louvre.

et la déesse de l'écriture, des lettres et des sciences, et auxquels étaient consacrées toutes les bibliothèques publiques de l'Assyrie.

Ces liens généalogiques ne sont pas d'ailleurs d'une rigueur absolue : ainsi Istar, qui est donnée comme fille d'Anou dans le poème d'*Isdubar,* est appelée « fille de Sin » dans la *Descente aux enfers.* On convenait aussi généralement qu'il y avait douze grands dieux, présidant chacun à l'un des mois de l'année; mais le nombre seul était hors de doute, tandis que les noms et le rang de chacun des titulaires étaient variables.

Aux dieux déjà nommés venait s'ajouter ou se superposer en partie un cycle formé de divinités planétaires : *Sin* et *Samas,* la lune et le soleil, *Nabu* ou Mercure, *Marduk* ou Jupiter, *Istar* ou Vénus, *Nin-eb = Uraš* ou Saturne, et *Nergal* ou Mars. *Nin-eb,* que plusieurs assyriologues appellent aussi Sandan et Adar, en s'appuyant sur de pures conjectures, était regardé comme le dieu de la force et des combats, et principalement adoré à Ninive; tandis que *Nergal,* dont les attributions étaient à peu près les mêmes, l'était surtout à Cutha, sous l'image d'un dieu-lion. *Dagan* ou Dagon est encore mentionné dès la plus haute antiquité comme une divinité assyrienne, mais d'un caractère qui nous est inconnu.

Au-dessous de ces dieux, on comptait un grand nombre de divinités inférieures et d'esprits bons ou mauvais, auxquels on donnait les formes composites les plus bizarres : génies ailés, à tête d'aigle (voir fig. 56, col. 302), d'homme (fig. 317), de lion, sur un corps d'espèce différente, de lion, de taureau, d'homme ou de scorpion, etc. C'est à cette classe qu'appartenaient les *kirubi* et les *nirgalli,* taureaux et lions (voir CHÉRUBIN et fig. 69, col. 314) à face humaine, placés comme gardiens aux portes des temples et des palais, ainsi que les êtres multiformes que les sculptures assyriennes et babyloniennes nous représentent fréquemment gardant l'*arbre sacré* ou arbre de



318. — Esprits mauvais.
Bas-relief du palais d'Assurbanipal à Ninive. Musée Britannique.

vie. — Les esprits mauvais étaient aussi en nombre incalculable, se répandaient partout, et causaient, sous la direction de *Namtar,* tous les maux qui bouleversent le monde, maladies, épidémies, famines, guerres, etc. (fig. 318). C'est à les exorciser en particulier que les médecins employaient toute leur science et leurs sortilèges, et les malades leurs prières.

Naturellement ces dieux n'étaient pas considérés comme éternels, ni comme créateurs; mais les plus anciens avaient rempli le rôle de démiurges ; *Lahmu* et *Lahamu,* c'est-à-dire Anou et Anat, puis Bel et Belit, Éa et Damkina, s'étaient engendrés eux-mêmes, après un laps de temps durant lequel il n'y avait ni ciel ni terre, mais seulement *Absu,* « l'abîme, » et *Tiâmat,* « le chaos, » au sein desquels le ciel et la terre s'engendrèrent également : c'est alors que les dieux formèrent les êtres qui peuplent le monde, tandis que Mardouk combattait contre les ténèbres et le chaos, personnifiés en *Tiâmat.*

Le culte rendu aux dieux consistait, outre les jeûnes et une sorte de sabbat, en prières, en offrandes, en sacrifices, en cérémonies extérieures, fêtes et processions. On a retrouvé un bon nombre de prières, qui offrent beaucoup de ressemblance avec nos Psaumes, contenant comme ceux-ci soit les louanges de la divinité, soit quelque sollicitation, soit enfin une expression de repentir et une demande de pardon pour les fautes commises; mais souvent

ces psaumes assyriens finissent par dégénérer en exorcismes et en formules magiques. — Les offrandes, mentionnées dans Daniel, XIV, 2, et Baruch, VI, 9-42, sont fréquemment énumérées dans les inscriptions cunéiformes; elles consistaient surtout en encens et parfums, aliments et liquides, vêtements et bijoux, à l'usage des dieux et de leurs ministres. — Enfin les bas-reliefs et les cylindres



319. — Le roi Assurnasirpal offrant une libation. Bas-relief du Musée Britannique. Hauteur : 2 mètres 51.

gravés, non moins que les inscriptions, nous ont familiarisés avec les libations (fig. 319) et les sacrifices d'animaux (fig. 320), y compris les produits de la chasse (fig. 321) et de la pêche, qui sont souvent offerts aux dieux. On les faisait devant le *naos* ou tabernacle sous lequel trônait l'idole, ordinairement représentée sous la forme humaine et accompagnée d'un symbole, disque solaire, croissant, etc., qui la caractérisait, et coiffée d'une tiare sur laquelle s'enroulent plusieurs paires de cornes; un autel, généralement assez étroit, permettait de brûler au moins quelques portions choisies de la victime; sur le devant on voit aussi un chandelier surmonté d'une flamme ou feu perpétuel, comme celui du chandelier à sept branches dans le temple de Jérusalem; on y voit également une sorte de table de proposition pour déposer les offrandes (fig. 321 et 322); à l'entrée on remarque un grand vase, une sorte de mer d'airain, pour l'eau lustrale. Les sacrifices étaient accompagnés de musique instrumentale et du chant des psaumes. Non loin du temple il y avait généralement une pyramide ou tour étagée, consacrée aux observations astronomiques ou astrologiques. Le roi était le chef de la religion; mais il y avait pour les fonctions du culte différents ordres de prêtres, sur lesquels nous n'avons pas encore de renseignements bien certains.

Quant aux sacrifices humains, leur existence n'est pas également admise par tous les assyriologues. Il faut évidemment mettre de côté les scènes de carnage qui accompagnaient les guerres, et qui étaient censées accomplies par l'ordre d'Assur, d'Istar, etc., et en leur honneur : ce n'étaient évidemment pas de vrais sacrifices. Le seul texte concluant était donné par Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, p. 25-29; *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 26, n. 7; mais le mot *uritsu*, qu'il traduisait « enfant », paraît bien signifier « jeune chevreau ». D'un autre côté, la Bible nous montre cette pratique en usage chez les habitants de Sippar ou Sépharvaïm non loin de Babylone, IV Reg., XVII, 31; et un certain nombre de pierres gravées, à usage de cachet ou d'amulette, de date fort reculée et de provenance babylonienne ou chaldéenne, semblent représenter clairement des sacrifices humains (fig. 323). Voir C. J. Ball, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, février 1892, t. XIV, p. 149-153. Toutefois en présence du silence absolu gardé à ce sujet par les annales assyriennes, il faut présumer, jusqu'à découverte de nouvelles inscriptions, que les Assyriens n'empruntèrent pas à la mère patrie cette cruelle coutume, et se contentèrent ordinairement de sacrifier des animaux. Quant aux prostitutions sacrées, elles devaient faire partie du culte d'Istar de Ninive.

A ceux qui accomplissaient toutes les lois morales et religieuses, les textes promettent généralement, de la part des dieux, *balatu, umi rukuti,* « une vie et des jours longs, » *tub libbi,* « le bien-être, » etc. Ils avaient cependant l'idée d'une vie future, dans une sorte de Schéol qu'ils nommaient *Aralu, asar la amari, e-kur-bat,* « l'Aral, le lieu où l'on ne voit pas, la maison du pays des morts. » Cette région souterraine est décrite, ainsi que ses habitants, dans la *Descente d'Istar aux enfers.* C'est « le pays d'où il n'y a pas de retour, — dont les habitants, privés de lumière, — ont la poussière pour nourriture, la boue pour aliment; — là demeurent les anciens possesseurs de couronnes, — les porteurs de couronnes qui dominaient la terre aux temps antiques; — là demeurent les gardiens de l'abîme des grands dieux ». Toutefois le sort de tous les défunts n'est pas le même : quelques-uns, comme Isdubar-Gilgamès et son ami Éa-bani, vont habiter un séjour de bonheur; Hasis-Adra habite dans l'assemblée des dieux, suivant l'auteur du même poème d'*Isdubar;* enfin, dans plusieurs poèmes, on demande d'habiter « la montagne du ciel d'argent » : ces textes et d'autres analogues semblent indiquer, outre l'idée claire de la survivance de l'âme, la croyance au moins confuse à une certaine rétribution.

Quant aux cadavres et aux tombeaux, on n'en a guère trouvé en Assyrie; il est à croire que l'on tenait à envoyer ses morts en Chaldée, comme les Persans modernes envoient de bien loin leurs morts à Nedjef et à Kerbela : c'est ce qui explique le nombre incalculable de tombeaux, — petits caveaux, jarres ou même plateaux et étuis en terre cuite de différentes formes, servant de cercueil, — que l'on retrouve empilés les uns sur les autres jusqu'à former de vraies collines, particulièrement à Mughéir, l'ancienne Ur des Chaldéens (fig. 324 et 325), à *Warka,* l'ancienne Arach. A côté du mort enveloppé de bandelettes enduites de bitume, étendu sur une dalle de terre cuite ou emboîté dans sa jarre, on plaçait les objets à son usage, cachet, armes, bijoux, avec un peu de nourriture (fig. 325).

Priver quelqu'un de sépulture ou violer ses cendres était la dernière insulte et la plus terrible vengeance qu'on pût exercer à l'endroit de ses ennemis. Ils ont peut-être aussi pratiqué quelquefois l'incinération. *Journal des Savants,* décembre 1891, p. 721.

Telles sont, dans leurs grandes lignes, les croyances et la religion assyriennes. Les tablettes cunéiformes extraites des bibliothèques assyriennes et traitant de sujets religieux sont en très grand nombre; mais il ne faut pas oublier que leur interprétation est des plus difficiles, tant par la nature même du sujet que par le soin pris par les prêtres assyriens et babyloniens de ne pas vulgariser leurs connaissances théologiques; aussi, dans ces matières, ils emploient généralement les caractères d'écriture plutôt avec la valeur idéographique qu'avec la valeur phonétique; cela explique pourquoi le nom exact de certains dieux ou esprits nous est encore inconnu : nous savons à quelle idée correspond tel caractère idéographique, tout en ignorant quelle en était, dans tel cas particulier, la véritable prononciation. Autant l'on est certain de l'interprétation des textes historiques, autant les textes mythologiques donnent lieu à hésitation, surtout dès qu'on prétend arriver aux détails. Nous avons élagué de cette étude tous les points sur lesquels on n'a pas encore de lumières suffisantes.

Voir Fr. Lenormant, *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie,* Paris, 1877; Tiele, *Die Assyriologie und ihre Ergebnisse fur die vergleichende Religionsgeschichte,* Leipzig; *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques,* Paris, 1882; *Manuel de l'histoire des religions,* Paris, 1880; Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians,* Londres, 1887, principalement p. 59-63 pour le sacerdoce; 68-84 et 437-440 pour le culte, fêtes, sacrifices, temples; 315-366 et 441-550 pour les compositions religieuses, psaumes et exorcismes; 358-366 pour l'eschatologie; J. Jeremias, *Die Cultustafel von Sippar,* Leipzig, p. 25-32 et suiv.; G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. I, p. 308-322; t. II, p. 1-42; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, p. 493-531, 580-589; t. II, p. 7-9 et suiv.; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. V, p. 191-312; J. Ménant, *La bibliothèque du palais de Ninive,* p. 102-158; G. Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* p. 268-285, 306-307, 196-204 et suiv.; T. Pinches, *Guide to the Kouyunjik Gallery,* British Museum, Londres, 1884, p. 42-47; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, p. 56-91, 347-378, 378-414 et suiv. — En outre, la plupart des textes religieux sont publiés dans les cinq volumes des *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, et beaucoup sont traduits dans les *Records of the Past,* 1re et 2e séries, et dans les *Proceedings* et *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* publiés à Londres.



320. — Sacrifice offert par un roi assyrien. Obélisque de Nimroud. — Autel chargé d'offrandes; chandelier surmonté d'une flamme; grand vase d'eau; roi versant une libation; taureau prêt à être immolé en sacrifice.



321. — Roi d'Assyrie offrant aux dieux les lions tués à la chasse. Bas-relief de Koyoundjik. D'après Place, pl. 37.

IV. Histoire. — L'histoire de l'Assyrie est une des mieux documentées de toute l'antiquité. A la vérité, les renseignements fournis par Hérodote, Ctésias et Diodore de Sicile sont généralement suspects; ceux qui nous viennent par Bérose, prêtre babylonien contemporain des premiers Séleucides, sont malheureusement dans un état très fragmentaire. Mais d'abord on trouve dans la Bible une source précieuse d'imformations. Nous avons vu que

les Prophètes nous ont laissé une peinture fidèle du caractère des Assyriens. Les Livres Saints nous ont tracé aussi un tableau non moins exact de leurs conquêtes, principalement en ce qui regardait Israël, Juda et les peuples avoisinants, tableau soit historique, soit prophétique. Les deux derniers livres des *Rois* et le second livre des *Paralipomènes* contiennent l'histoire des conquêtes assyriennes; les prophètes les prédisent généralement comme punition des crimes d'Israël et de Juda. — Déjà Balaam avait annoncé que la domination d'Assur s'étendrait jusque sur les Cinéens, les Kénites, qu'ils emmèneraient en captivité. Num., XXIV, 22-24. Ces Cinéens,



322. — Objets de culte.
Portes de bronze de Balawat. Musée Britannique.

mentionnés ici avec Amalec, paraissent distincts de la tribu qui se fusionna avec les Hébreux, et habitaient au sud de la Palestine. Balaam termine son oracle en disant en termes généraux qu'Assur à son tour aura à souffrir des vaisseaux de Kittim, c'est-à-dire venus de la Méditerranée, proprement de Chypre, et, dans le sens large, de l'Occident en général. Jér., II, 10; Dan., XI, 30. —



323. — Sacrifice humain.
Cylindre babylonien. J. Ménant, *Recherches sur la glyptique orientale*, t. I, p. 151.

Dès le commencement de l'époque prophétique, Amos, V-VI, annonce la ruine d'Israël et sa transplantation plus loin que Damas, dès le temps de Jéroboam II, c'est-à-dire à l'époque de la plus grande prospérité d'Israël, vers le temps où Jonas menaçait Ninive. Plus tard, Osée blâme Israël de s'appuyer sur l'Assyrie et l'Égypte, VII, 11-12; VIII, 8-10; il annonce la chute de Samarie et des dix tribus, VIII, 10; IX, 3; XIII, 15-16; il ajoute que l'Assyrien sera leur roi, XI, 5-7; XIII, 11; mais il laisse aussi entrevoir que la captivité aura un terme, XI, 1-11. Isaïe rassure Achaz en lui annonçant que Samarie, VII, 7-9; VIII, 4; XXVIII, 1-4, et la Syrie de Damas, VIII, 4; XVII, 1-16, tomberont bientôt sous les coups des Assyriens; il prophétise le même sort à l'Égypte et à l'Éthiopie, XX, 1-6; XIX, 1-17, auprès de qui les rois juifs cherchaient sans cesse un appui contre l'Assyrie; il annonce enfin l'invasion de la Judée elle-même par Sennachérib, la désolation du pays, mais l'insuccès final du monarque assyrien devant Jérusalem, XXVIII-XXXIII; XXXVI-XXXVIII; X, 5-11; XIV, 24-27. Les Assyriens se chargèrent aussi de réaliser bon nombre des *Massâ* (dans la Vulgate *Onus*, prophétie de menaces) contre les nations, telles que les Philistins, Is., XIV, 28-32, les Arabes, Is., XXI, 13-17. Mais Ninive et la puissance assyrienne tombent bientôt à leur tour sans pouvoir se relever. Nahum l'annonce, I, 3, au moment même où l'Assyrie, immédiatement après la conquête de l'Égypte et le sac de Thèbes ou No-Ammon, est à son apogée sous le roi Assurbanipal. Enfin, au



324. — Tombeau de Mughéir. Forme extérieure. D'après Loftus.

temps où ces menaces commencent à recevoir leur accomplissement et où Ninive est déjà bien déchue de son ancienne splendeur, Sophonie, II, 13-15, annonce que la dévastation ira jusqu'au bout, que l'Assyrie sera détruite et que sa capitale deviendra une solitude et un désert.

Outre les renseignements donnés par la Bible, nous avons une source inespérée de renseignements dans les



325. — Tombeau de Mughéir. Vue intérieure. D'après Loftus.

bas-reliefs (fig. 326) et les œuvres d'art qui font revivre sous nos yeux leur civilisation et leurs coutumes et surtout dans les textes cunéiformes eux-mêmes, textes authentiques, contemporains des événements, émanant de presque tous les rois assyriens, et dont le seul défaut est celui de former une histoire officielle, par conséquent suspecte quelquefois de partialité. La partie chronologique, outre les indications abondamment contenues dans les textes soit d'histoire publique, soit d'intérêt privé, nous est fournie par la liste ou *Canon des limu*. Ces *limu*, sorte de consuls éponymes, donnaient leur nom à l'année où ils étaient en fonction; aux listes ainsi formées on joignait les indications relatives aux changements de règne, ou même souvent l'événement principal de l'année. Nous possédons le Canon sans interruption depuis le Xe siècle jusqu'au VIIe avant J.-C.; mais nous savons, par des textes plus anciens, que l'institution des *limu* fonctionnait déjà

au XIVe, sans qu'on puisse encore assigner de date certaine à son origine. C'est cette liste des *limu* qui nous guide pour la chronologie assyrienne. Il faut remarquer que tous les mois de règne précédant celui de Nisan, qui commençait l'année assyrienne, sont adjugés non pas au souverain régnant, mais à son prédécesseur, de sorte que l'accession au trône tombe généralement dans l'année qui précède celle que nous indiquons d'après les *limu* comme première année de chaque règne. Une éclipse de soleil en 763 et la prise de Samarie en 722, mentionnés dans les textes assyriens, donnent des points de repère assurés à cette série chronologique.

Les textes cunéiformes ne donnent aucune indication directe ni sur la naissance ni sur la chute de l'empire assyrien (Voir cependant, *Academy,* 16 juillet 1892, p. 53, un texte qui paraît relatif à la colonisation de l'Assyrie par les Babyloniens). L'ethnographie nous apprend que le peuple d'Assur quitta la Chaldée pour remonter le long des rives du Tigre, à une époque dont l'antiquité nous échappe. — Quand commence la période des inscriptions historiques, c'est-à-dire dès le XVIIIe siècle, les Assyriens sont déjà constitués en monarchie absolue : le titre de *patesi* ou *issakku,* porté alors par les rois d'Assyrie, paraît indiquer, selon plusieurs, une sorte de vassalité de Babylone; mais c'est plutôt un titre religieux, signifiant que le monarque tient la place des dieux, et particulièrement du dieu Assur, ou bien est leur grand prêtre. Au-dessous du roi, les textes cunéiformes, à la vérité d'époque postérieure, mentionnent le *Rab-Ékal* ou *Nir-Ékal,* « chef du palais, le *Rab-bilub* (?), le *Tukultu,* sans doute une espèce de vizir, le *Rab-sak,* « chef des grands ou officiers; » le *Rab-saris,* « chef des princes » (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1886, p. 201); le *Turtanu,* « général en chef; » la dignité de *limu* ou consul éponyme est portée tour à tour par le roi, les officiers de sa cour et les gouverneurs des villes principales. La première résidence royale fut *Aššur,* ville située sur le Tigre, au sud de Ninive. Déjà les *patesi*



326. — Le roi Assurbanipal tuant un lion. Bas-relief, avec inscription cunéiforme, de son palais à Ninive. Musée du Louvre.

Isme-Dagan et *Samsi-Ramman* y avaient élevé un temple à leur dieu tutélaire *Asur,* vers la fin du XIXe siècle ou le commencement du XVIIIe.

Plus tard, l'Assyrie fut conquise par les rois égyptiens de la XVIIIe dynastie, particulièrement par Thothmès III, qui soumit les villes de Nini (qu'on a cru être Ninive, mais qui en est probablement différente), Assur et Senkara ou Singar (*Annals of Thothmes III,* p. 24, 25, 49, 61, 62, dans les *Records of the past,* 1re sér., t. II; 2e sér., t. V, p. 29; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1886, p. 190, 198 et suiv.), et Amen-hotep II, qui s'empara encore de la ville de Nini; on a retrouvé effectivement les cartouches de ces deux conquérants gravés en Assyrie, à *Arban,* sur le Chabour. Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 280-282; G. Rawlinson, *History of ancient Egypt,* 1881, t. II, p. 229 et suiv.; 234-236.

Le temps de l'exode, qui paraît correspondre à une période d'amoindrissement pour l'Égypte (fin de la XIXe dynastie), correspond à une période d'extension pour l'Assyrie. Le joug de l'Égypte une fois brisé, l'Assyrie commence par profiter de l'occupation de Babylone par les monarques *Kašši* pour traiter avec eux sur le pied d'égalité, et prendre, au lieu du titre d'*iššakku,* la qualification plus relevée de *šarru,* « roi. » C'est ainsi que vers la fin du XVe siècle et le commencement du XIVe, *Asur-bel-nišisu, Pusur-Asur* et *Ašur-uballit* firent alliance avec *Kara-indas, Burna-Burias* et leurs successeurs. Le XIIIe siècle et les suivants voient succéder à ces bons rapports une lutte acharnée entre la mère patrie et la colonie, avec des alternatives pour chacune de succès et de revers, et un commun affaiblissement; cela permet aux Hébreux de s'organiser à loisir en Palestine, et même, sous David et Salomon, d'étendre leur influence jusqu'à l'Euphrate, sans se heurter contre la puissance assyrienne. Durant cette période, un seul roi d'Assyrie, Théglathphalasar, vers le milieu du XIIe siècle, se rendit redoutable à ses voisins, les Mosques, la Commagène, l'Arménie et l'Aram; il s'empara de Charcamis, la capitale de l'empire héthéen, et se vante même dans ses inscriptions d'avoir porté sa domination jusqu'à la Méditerranée. Cette extension, bien que passagère, était une menace pour l'avenir de l'Asie occidentale.

Ašur-nasir-apal (883-858), l'un des rois d'Assyrie les plus belliqueux et les plus cruels, se chargea d'y donner suite. Il se choisit une nouvelle capitale, *Halah,* la Chalé de la Bible, Gen., X, 11, actuellement *Nimrud,* ville ancienne, située au nord d'Assur, sur la rive gauche du Tigre, par conséquent moins exposée aux attaques venant de Babylone ou de la Syrie. Ayant recouvré toutes les provinces septentrionales autrefois occupées par Théglathphalasar, il prit la route de la Phénicie, et soumit le pays jusqu'au mont Liban; les villes phéniciennes de Tyr, Sidon, Gébal, Arvad (Arad), etc., lui envoyèrent alors leurs tributs, pour s'éviter l'invasion. La Palestine avait été respectée; mais sous Salmanasar (858-823), fils du précédent, le royaume d'Israël se vit attaqué, tant comme étant plus proche que celui de Juda de la route suivie par les Assyriens, que comme particulièrement compromis par l'imprudence d'Achab. Ce prince était entré dans une ligue formée contre Salmanasar, entre tous les chefs syriens, par les soins de Bénadad, roi de Damas; les confédérés furent battus à Karkar et à Kirzau [?]. Non contents de les écraser en masse, quand l'occasion s'en présentait, Salmanasar et ses successeurs cherchèrent à détacher de la confédération ainsi formée l'un ou l'autre royaume, auquel ils accordaient une protection largement payée d'abord, et que le moindre prétexte changeait bientôt en oppression et en asservissement. Jéhu paya tribut à Salmanasar pour se faire protéger contre Hazaël de Damas; et bien que les textes n'en disent rien, il est croyable que Joachaz, Joas et Jéroboam II firent de même. Durant cette période, *Samši-Ramman* (823-810), *Ramman-nirar* (810-781), *Salmanu-asir* (781-771), *Asur-dan-ili* (771-753) et *Asur-nirar* (753-743), tout en portant le principal de leurs efforts contre l'Arménie et les districts du nord, n'oublièrent pas non plus de surveiller et au besoin de châtier Damas et la Syrie. Mais Théglathphalasar, qui est sans doute aussi le Phul de l'Écriture, IV Reg., XV, 19-20; I Par., V, 26, et le *Pulu* des textes babyloniens (743-727), agit avec plus de vigueur : la coalition des princes syriens s'étant organisée de nouveau sous la conduite du roi d'Émath et avec le concours d'Azarias, roi de Juda, Théglathphalasar survint, battit à plusieurs reprises les confédérés, annexa à l'Assyrie le pays d'*'Amatti,* l'Émath biblique, en transplanta les habitants vers les sources du Tigre, et soumit au tribut les autres rois, y compris Rasin de Damas, Manahem d'Israël et Azarias de Juda. Achaz de Juda aggrava encore la situation : menacé à la fois par Phacée d'Israël et Rasin de Damas, IV Reg., XV, 37; Is., VII, 1, il sollicita l'appui de son suzerain. Théglathphalasar se hâta, en effet, d'intervenir; il en coûta la vie à Rasin, avec le pillage et la destruction de son royaume; la vie aussi à Phacée, avec la déportation en Assyrie d'un grand nombre d'Israélites; à Achaz enfin d'écrasantes contributions de guerre. IV Reg., XV, 29; XVI, 7-10.

Théglathphalasar avait fait ailleurs une conquête plus riche et plus dangereuse à la fois, en s'emparant de la Babylonie : mécontent de plusieurs vice-rois qu'il y avait établis ou reconnus, il avait fini par prendre lui-même le titre de « roi de Babylone, roi de Soumir et d'Akkad ». Mais la Babylonie était riche et puissante, bien peuplée et jalouse de son indépendance, aussi essaya-t-elle souvent de secouer le joug de son ancienne colonie; les efforts continuels que durent faire les successeurs de Théglathphalasar pour garder cette conquête finirent par affaiblir à la longue la monarchie assyrienne, et il arriva un jour où celle-ci succomba sous les coups des Babyloniens révoltés.

De Salmanasar (727-722) nous n'avons jusqu'à présent aucune inscription historique; nous savons seulement, par le *Canon des limu* et une Chronique babylonienne, qu'il régna cinq ans sur l'Assyrie et la Babylonie. L'Écriture, IV Reg., XVIII, 9-12, semble lui attribuer la prise de Samarie, la destruction du royaume d'Israël et la déportation des Israélites, comme châtiment de leur alliance avec l'Égypte et l'Éthiopie. Dans les inscriptions assyriennes, ces exploits sont revendiqués, au moins en bonne partie, par son successeur Sargon (722-705). Voir SALMANASAR, SARGON. Quoi qu'il en soit, la Bible, Is., VII, 18, etc., et les inscriptions cunéiformes se rencontrent pour mettre aux prises à cette époque l'Égypte et l'Assyrie, d'abord sourdement, puis à force ouverte; cette lutte, d'une durée d'un demi-siècle, qui eut d'abord la Palestine, et ensuite la vallée du Nil pour théâtre, fut fatale à l'Égypte : elle succomba et resta aux mains des Assyriens, puis des Babyloniens leurs héritiers, pour passer de là aux Perses et enfin aux Grecs; fatale aussi aux peuples circonvoisins, particulièrement aux Juifs, qui ne savaient ni ne pouvaient rester neutres; désastreuse même pour l'Assyrie, que ces expéditions lointaines et souvent répétées finirent par épuiser, malgré toutes ses victoires.

Sargon avait ajouté à l'empire assyrien une grande partie de la Syrie, de la Palestine et de la Médie. Cf. Is., XX, 1. Sennachérib (705-681) dut élargir encore ce cercle d'action : la Babylonie se révoltant fréquemment, à l'instigation et avec l'appui des Élamites, il fallut entreprendre la conquête du pays d'Élam. A l'autre extrémité de l'empire, l'Égypte poussait à la révolte la Syrie et la Palestine, et leur promettait son secours : Sennachérib dut venir ravager le royaume de Juda, rançonner Ézéchias, battre les Égyptiens à Altakou, menacer Jérusalem. IV Reg., XVIII, 13-XIX, 36. A la suite du désastre inattendu qu'il essuya en Palestine, il quitta précipitamment le pays, sans poursuivre plus loin sa vengeance contre Juda et l'Égypte,

et alla se consoler de son échec en guerroyant sur les autres frontières de son empire, et en se construisant un magnifique palais à Ninive, qui devint désormais, jusqu'à la fin de la monarchie, le séjour préféré des monarques assyriens. Sennachérib ayant été assassiné par deux de ses enfants, Adramméleeh et Sarasar, IV Reg., XIX, 37, Asarhaddon (681-668) succéda à son père, après avoir expulsé les parricides : tout en maintenant les conquêtes de ses prédécesseurs, il envahit et pilla l'Égypte, vainement défendue par Tharaca, prince éthiopien de la XXVe dynastie, et établit des garnisons assyriennes dans les principales villes. Il tenta aussi de s'annexer l'Arabie, mais les déserts et le climat l'empêchèrent d'y asseoir sa puissance d'une manière durable. Parmi les rois ses tributaires, il mentionne Manassé, roi de Juda, fils d'Ézéchias. Une révolte ayant éclaté en Égypte en 668, Asarhaddon remit le pouvoir à son fils Assurbanipal (668-625 [?]), se contentant de la Babylonie, qu'il gouverna jusqu'à sa mort, arrivée un an plus tard. Durant son long règne, Assurbanipal dut recommencer presque toutes les conquêtes de ses prédécesseurs : l'Égypte, soulevée successivement par Tharaca, Néchao et Ourd-Amen, fut reprise de nouveau et sévèrement châtiée; l'Élam fut écrasée, et ses principales villes, la capitale surtout, Suse, furent ravagées de fond en comble. La Babylonie eut le même sort. Après la mort d'Asarhaddon, Assurbanipal lui avait donné pour roi *Samas-sum-ukin*, son propre frère. Celui-ci, ayant suscité contre son aîné une formidable coalition de tous les royaumes tributaires de l'Assyrie, vit ses alliés battus les uns après les autres, ne put se défendre en Babylonie, fut pris et brûlé vif. Manassé de Juda, qui avait trempé dans le complot, eut son royaume ravagé, fut lui-même pris et chargé de chaînes, conduit à Babylone; puis, contre toute attente, réintégré sur le trône. II Par., XXXIII, 11-13. Grâce à cette énergie indomptable, soutenue par quelques actes d'utile clémence, Assurbanipal maintint presque partout son autorité. Mais ce qui le rendit surtout célèbre, ce furent ses constructions magnifiques à Ninive et ses travaux littéraires; il profita de ses conquêtes en Babylonie pour y rechercher et faire transcrire les textes anciens, et il déposa toutes ces copies dans la bibliothèque de son palais, à Ninive.

Il eut pour successeur son fils *Ašur-etil-ilani* (625[?]-[?]) Ce prince, au lieu d'une succession brillante, recevait en réalité un empire épuisé, qui succombait sous le poids de toutes ces conquêtes ; les Assyriens ne savaient pas tirer parti de leurs victoires pour fonder d'établissement durable, et il fallait recommencer la guerre à chaque règne nouveau, sur toutes les frontières de l'empire. Vainement changeait-on les dynasties régnantes pour investir de l'autorité les créatures des Assyriens, comme Osée d'Israël ; les exigences du suzerain rendaient toujours fréquentes les révoltes des vassaux. Le système de la déportation en masse, si largement pratiqué, ne donna pas de meilleurs résultats : les transportés restaient toujours des rebelles, prêts à faire cause commune avec les ennemis de l'Assyrie; et ceux qui échappaient à la déportation, et qui formaient naturellement le grand nombre, n'en devenaient pas des vassaux plus attachés ni plus fidèles. Ce grand empire, formé de nationalités si diverses et si dépourvues de cohésion, devait bientôt s'écrouler. — Il est impossible de dire avec certitude quel ennemi donna le coup décisif, car les inscriptions assyriennes nous font ici défaut, et l'Écriture ne nous donne que des indications trop vagues : quant aux écrivains grecs, les découvertes assyriologiques nous ont appris à nous défier de leurs récits. Les Cimmériens, chassés d'Europe par les Scythes, envahirent l'Assyrie sous un roi nommé Asarhaddon, que Lenormant, Sayce et Schrader croient postérieur à Assurbanipal. Déjà Asarhaddon Ier, le père de celui-ci, avait battu les Cimmériens, la quatrième année de son règne, si la restitution proposée par Winckler à la *Chronique babylonienne* est exacte (677) ; mais les Scythes les suivirent un demi-siècle plus tard. A cette époque (625 [?]), Ninive était menacée, assiégée même par un tributaire révolté, Cyaxare ou *Uvaḫsatara*, chef des Mèdes. L'arrivée des Scythes obligea Cyaxare à lever le siège, pour aller défendre ses propres États; mais les envahisseurs, grâce à leur nombre plutôt qu'à leur force, ne purent être arrêtés, et se répandirent dans la Médie et surtout dans toute l'Assyrie, plus riche et plus capable d'exciter leurs convoitises : Ninive échappa au pillage derrière ses fortes murailles; mais les autres cités assyriennes, Assur et Chalé, furent totalement dévastées; les Scythes débordèrent même sur le reste de l'Asie occidentale, et ne s'arrêtèrent qu'aux confins de l'Égypte, grâce aux prières et aux riches présents de Psammétique Ier. Mais Cyaxare, leur ayant laissé le temps de s'affaiblir, recouvra son indépendance en joignant à la force la trahison. Quant à Assur-etil-ilani, il essayait aussi de relever l'Assyrie de ses ruines, lorsqu'il mourut, laissant le trône à *Sin-šar-iškun*, après lequel aurait régné encore *Ašur-aḫi-iddin II*, suivant Sayce, Schrader et Lenormant. Les historiographes grecs nous ont laissé pour les derniers rois de Ninive les noms de Saracus et Sardanapale. Ce qui paraît certain, c'est que Cyaxare revint à la charge, aidé du vice-roi révolté de Babylone Nabopolassar, peut-être encore des Cimmériens; et, cette fois, Ninive finit par succomber sous leurs coups ([?] 606), entraînant dans sa chute l'empire assyrien, que les deux vainqueurs se partagèrent entre eux : Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 443-471, qui renverse l'opinion de M. de Saulcy, *Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane*, p. 79-80, lequel plaçait la chute de l'empire assyrien en 625; A. H. Sayce, *Records of the past*, 2e sér., t. IV, p. VII-XIII; voir aussi Delattre, *Le Peuple et l'empire des Mèdes*, p. 122-125. L'Assyrie et ses conquêtes septentrionales échurent à Cyaxare; tandis que celles du sud, l'Élam, la vallée de l'Euphrate et la Syrie firent partie de la monarchie babylonienne, dont elles subirent désormais toutes les vicissitudes; quant à Ninive, les menaces des prophètes, Tobie, XIV, 6; Nah., II-III; Sophon., II, 13, reçurent un accomplissement si littéral, que, deux cents ans plus tard, on ne connaissait déjà plus d'une manière certaine son emplacement.

C'est seulement en ce siècle qu'on découvrit ses ruines, sous les *tells* ou collines artificielles, formés par l'éboulement de ses palais et de leurs épais murs de brique crue. Sur les indications du secrétaire de la Société asiatique de Paris, J. Mohl, qu'avaient vivement frappé quelques poteries et inscriptions cunéiformes rapportées antérieurement de Mésopotamie par l'Anglais Rich, Émile Botta, agent consulaire français à Mossoul, pratiqua des fouilles à Koyundjik et à Khorsabad (1842-1845) ; ces dernières mirent au jour le palais du roi Sargon et l'ancienne ville de Dour-Sargani (Khorsabad), dont V. Place acheva l'exploration (1851-1855); l'Anglais Austin Layard, ayant repris les fouilles de Koyundjik, que Botta avait laissées interrompues, découvrait Ninive et ses nombreux palais; d'autres excavations pratiquées par le même explorateur à Nimroud et à Kaléh-Sergat rendaient à la lumière l'ancienne Halaḫ, la Chalé biblique, et Assur, la première capitale de l'Assyrie (1845-1847, 1849-1851). Les Anglais W. K. Loftus (1852-1853) et George Smith (1873, 1874, 1876), ainsi que l'indigène Hormuz Rassam (1852-1854, 1878), achevèrent ces importantes découvertes. Le musée du Louvre a tiré ses principales antiquités assyriennes de Khorsabad, tandis que les riches galeries du Musée Britannique de Londres doivent surtout leurs trésors à Ninive.

Pour juger équitablement l'Assyrie, il ne faut pas la séparer de la Babylonie, sa mère patrie, à laquelle elle se rattache par une communauté d'origine, de développements et d'action extérieure. Sans doute on peut accuser les Assyriens d'avoir trop aimé la guerre, et de s'y être laissé entraîner à des actes de cruauté; mais ce reproche

retombe à peu près également sur tous les peuples de la haute antiquité. Au point de vue politique, l'Assyrie joua un rôle prépondérant dans la formation des grands empires asiatiques, dans lesquels la force armée servait, volontairement ou à son insu, à étendre les relations de peuple à peuple et à propager la civilisation. Au point de vue commercial, industriel ou artistique, elle entretint d'étroites relations avec la Syrie, la Phénicie, les colonies grecques de l'Asie Mineure, les Héthéens et l'Arménie, de sorte que son influence se fit sentir jusqu'en Europe; directement ou indirectement, elle marqua de son empreinte les origines de l'art grec. L'art assyrien, sans être parfait, produisit des œuvres remarquables. C'est aussi de la Mésopotamie que vinrent aux Grecs les rudiments de presque toutes les sciences, non seulement à l'époque de la conquête de Babylone par Alexandre, mais dès leurs premiers établissements en Asie Mineure. Enfin il ne faut pas oublier que c'est surtout grâce aux scribes assyriens et à leurs tablettes d'argile que la littérature si considérable et si intéressante de cette époque, tant babylonienne qu'assyrienne, nous a été conservée; comme c'est aux sculpteurs de Ninive, de Khorsabad, de Chalé et d'Assur, bien plus qu'à ceux de Babylone, que nous devons des trésors archéologiques incomparables : et l'on se sentira porté à se montrer moins sévère pour l'empire des Assyriens.

Voir, outre les auteurs indiqués pour chaque règne ou chaque événement particulier : H. Rawlinson, *Outlines of Assyrian History from the inscriptions of Nineveh*, Londres, 1852; G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the ancient Eastern world*, Londres, 1879, t. I et II : Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament, Excursus on chronology*, t. II, p. 160-175; J. Oppert, *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie, d'après les monuments*, Paris, 1866; Sayce, *Synchronous history of Assyria and Babylonia*, Londres, 1873; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie, traduites et mises en ordre sur le texte assyrien*, Paris, 1874; G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, Londres, 1876; *Assyria, from the earliest times to the fall of Nineveh*, Londres, 1877; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1885-1887; Fr. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1885; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, Gotha, 1886-1888; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1886. Voir les textes, transcriptions, traductions, dans *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia; Transactions and proceedings of the Society of Biblical Archæology*, Londres; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, Berlin, et dans les autres collections indiquées ci-dessus.

E. PANNIER.

ASSYRIEN, habitant de l'Assyrie. La Vulgate emploie très souvent ce mot, mais il n'a pas d'équivalent direct dans le texte original. L'hébreu emploie sans exception le mot *'Aššur*, pour désigner soit l'Assyrie, Gen., II, 14, etc., soit collectivement ceux qui l'habitent. Is., XIX, 23, etc. Notre version latine a emprunté le mot ethnique « Assyrie » aux Septante, qui ont aussi fréquemment traduit l'hébreu *'Aššûr* par Ἀσσυρίος. Gen., II, 14; XXV, 18, etc. Voir ASSYRIE.

ASSYRIENNE (LANGUE). L'assyrien fait partie de la famille des langues *sémitiques*. Cette famille de langues, ainsi désignées parce que la plupart des peuples qui les parlaient sont issus de Sem, Gen., X, 21-31, se partage en deux groupes : le groupe sémitique du nord et le groupe sémitique du sud. L'assyrien appartient au groupe du nord. Il a sa place marquée entre l'hébreu et l'araméen; plus voisin cependant de l'hébreu que de l'araméen, qui déjà, par la dentalisation des sifflantes, se rapproche davantage de l'arabe, et peut être regardé comme la transition entre les idiomes du nord et les idiomes du sud.

On a distingué en assyrien deux dialectes : le dialecte *ninivite* et le dialecte *babylonien*, qui présentent entre eux certaines différences : par exemple, la confusion en babylonien des consonnes fortes et des consonnes douces *b* et *p*, *d* et *t*, *ṣ* et *z*, *k* et *g*. Ainsi qu'on le voit, le terme de « langue assyrienne » est impropre, l'Assyrie n'ayant jamais servi à désigner, dans l'histoire, que le royaume qui eut pour capitale Ninive. Le terme de langue *assyro-babylonienne* conviendrait mieux. Cette dénomination aurait le double avantage de répondre à la fois à la séparation des dialectes et à leur distribution géographique elle-même.

I. EXTENSION. — La langue assyro-babylonienne était parlée à Ninive et à Babylone, tout le long des rives du Tigre et de l'Euphrate, depuis le golfe Persique jusqu'aux montagnes d'Arménie.

II. DURÉE. — Cette langue nous offre l'exemple d'une vitalité prodigieuse. Sans doute l'état actuel de nos connaissances ne nous permet pas de marquer d'une façon précise ses lointaines origines; mais du moment où nous pouvons la saisir, c'est-à-dire environ 4000 ans avant J.-C., elle nous apparaît comme entièrement constituée. Historiquement, elle a persisté pendant quarante siècles, presque sans subir de variations. Quand elle eut cessé d'être la langue officielle et ne fut plus employée dans les inscriptions royales, elle demeura longtemps encore la langue courante et servit pour la rédaction des contrats privés. Nous possédons les inscriptions de Sargon d'Agadé, qui, d'après certains documents, remontent peut-être à 3800 ans avant J.-C., et nous trouvons des contrats privés jusque sous les Arsacides, vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne.

III. ÉCRITURE. — Les signes qui ont servi à l'expression de la langue assyro-babylonienne se rattachent à un système d'écriture absolument différent de celui des autres langues sémitiques. Tout d'abord leur origine est diverse. L'écriture *phénicienne* et, par son intermédiaire, la plupart des écritures sémitiques, dérivent du système hiéroglyphique des Égyptiens. Voir ALPHABET. L'écriture *assyro-babylonienne*, au contraire, procède directement du système hiéroglyphique des Chaldéens. De cette diversité d'origine découlent des différences multiples, soit dans la direction de l'écriture, soit dans la forme extérieure et la structure intime des signes. D'abord l'écriture assyro-babylonienne se lit non plus de droite à gauche, mais de gauche à droite. En outre, les caractères qui la composent ne sont pas formés de traits et de ligatures diversement combinés, mais d'un élément unique, le clou ou coin, 𒁹, 𒀸, produisant, suivant la disposition et le nombre même des éléments, des assemblages plus ou moins complexes : d'où le nom de *cunéiformes*, donné aux écritures de ce type. Enfin ces signes sont *syllabiques*, c'est-à-dire qu'ils expriment un groupe de lettres, une voyelle avec une ou plusieurs consonnes, à la différence des signes alphabétiques, qui expriment une seule lettre, une consonne ou une voyelle. Quelquefois ils sont purement *idéographiques*, c'est-à-dire qu'ils reproduisent l'objet lui-même, soit directement, soit indirectement au moyen d'un symbole. Par suite, le syllabaire assyro-babylonien est bien autrement compliqué que l'alphabet phénicien. Il ne comprend pas seulement vingt-deux consonnes, mais bien plusieurs centaines de signes, représentant des syllabes ou des idéogrammes, le plus souvent l'un et l'autre à la fois. Comment s'est produite une telle complication, il est aisé de l'expliquer. En effet, à chaque hiéroglyphe répondait primitivement un mot unique; mais, par un besoin de simplification, le même signe ne tarda pas à désigner plusieurs mots synonymes ou de sens voisin. De ces valeurs idéographiques elles-mêmes dérivèrent des valeurs syllabiques simples (une consonne précédée ou suivie d'une voyelle : *ab*, *ki*, *ru*) ou complexes (une voyelle comprise entre

deux consonnes : *bat, mit, tum*). Soit, par exemple, le signe formé de plusieurs traits entre-croisés, représentant une étoile, [signe]. A ce signe correspondent les valeurs idéographiques : *kakkabu*, « étoile ; » *samu, samie*, « ciel ; » *Anu*, « le dieu suprême ; » *ilu*, « dieu ; » et la valeur syllabique simple *an* (dérivée visiblement de *Anu*). Autre exemple : soit le signe figurant un triangle, une surface limitée et terminée par un sommet, [signe]. A ce signe correspondent les valeurs idéographiques : *matu*, « pays ; » *kuru, kurtu*, « région ; » *sadu*, « montagne ; » *kasadu*, « posséder, conquérir ; » *kisittu*, « propriété ; » *napaḫu*, « s'élever ; » *niphu*, « lever » (en parlant du soleil), et les valeurs syllabiques complexes *mat, kur, sat* (abrégées de *matu, kuru, kurtu, sadu*), *lat, nat* (dont l'origine est inconnue). Qu'on ajoute à cette polyphonie la polymorphie, — car chaque signe a subi, au cours des temps, de nombreuses modifications, qui souvent, d'une inscription à l'autre, le rendent méconnaissable, — et l'on aura une idée des difficultés de la lecture et du déchiffrement de l'assyrien.

IV. Caractères. Affinités et différences avec les autres langues sémitiques. — La langue assyro-babylonienne offre les principaux traits caractéristiques des langues sémitiques : trilittéralité des racines, riche gradation des lettres gutturales, rôle prépondérant des consonnes dans la constitution des mots, nuances de sens amenées par le déplacement des voyelles, pauvreté des temps du verbe, dualité des genres, addition de préfixes et suffixes, absence de composés, simplicité de la syntaxe.

Outre ces caractères, communs à tous les idiomes sémitiques, elle présente certaines particularités remarquables, qui constituent son originalité et lui font une place à part dans ce groupe de langues. Nous noterons seulement les principales : 1° Chute des lettres emphatiques, `, *h, ḥ*, Exemples : hébreu, *'âḥ* ; assyrien, *aḫu*, « frère ; » héb., *hâlak* ; ass., *alaku*, « aller ; » héb., *râḥôq* ; ass., *rûqu*, « lointain ; » héb., *'ârab* ; ass., *erebu*, « entrer. » — 2° Suppression des diphtongues. Ex. : héb., *bait* ; ass., *bitu*, « maison. » — 3° Changement de *s* en *l* devant les dentales *d, ṭ, t*, et en *s* après ces mêmes lettres. Ex. : *altur* (pour *asṭur*), « j'écrivis ; » *lubultu* (pour *lubustu*), « vêtement ; » *belutsu* (pour *belutsu*), « sa seigneurie. » — 4° Dans les noms, substantifs ou adjectifs, la terminaison en *u* souvent complétée par l'addition de la lettre finale *m* ou *mimmation* (la *mimmation* se retrouve en sabéen dans les noms propres, et devient en arabe la *nunnation*) : *sarru*, « roi ; » *sarrum-ma*, « le roi aussi ; » les cas obliques marqués par les désinences *i* au génitif et *a* à l'accusatif (on les rencontre aussi en arabe) : *sarri*, « du roi ; » *sarra*, « le roi ; » l'état construit (il n'existe que dans les langues sémitiques du nord, hébreu et araméen) : *sar* (*mat*) *Assur*, « roi d'Assyrie ; » la terminaison du pluriel en *âni* ou *ê* : *ilâni*, « les dieux ; » *samie*, « les cieux. » — 5° Dans le pronom personnel, la forme *anaku*, pour la première personne (elle s'est conservée dans l'hébreu *'ânoki* et est tombée dans les autres langues sémitiques), et, pour la troisième personne, les formes *su, si*, au lieu de *hû', hî'* (elles ont persisté dans le dialecte *minéen*). — 6° Dans le verbe, le prétérit caractérisé par des préformantes, *iskun, taskun*, etc. (à la différence des autres langues sémitiques, où le prétérit est caractérisé par des afformantes ; hébreu : *qâṭal, qâṭlâh*, etc.) ; le temps du permansif (il ne se retrouve pas ailleurs) *sakin, saknat*, etc. ; le *schaphel*, conjugaison de sens causatif, *usâskin, tusâskin*, etc. ; les formes verbales dérivées obtenues par l'insertion des deux consonnes *t* et *n*, comme l'*iphtanaal*, l'*uphtanaal*, etc. — 7° La formation ordinaire des adverbes par l'accession de la finale *is* : *rab-is*, « grandement ; » *agg-is*, « fortement. » — 8° Le remplacement des prépositions sémitiques ordinaires *be, le*, par les prépositions originales : *ina*, « dans ; » *ana*, « vers. »

V. Développement littéraire. — La littérature assyrienne avait produit des œuvres importantes et nombreuses, si l'on en juge par les fragments considérables que nous ont révélés, en moins d'un demi-siècle, de Botta à M. de Sarzec, les fouilles opérées à Ninive, à Babylone et dans la basse Chaldée. Les inscriptions qui nous ont été conservées sur ces fragments, bas-reliefs, prismes ou cylindres, tablettes, sont de nature fort diverse. Elles comprennent : 1° des documents historiques qui ont permis de reconstituer, sauf les lacunes, les annales des rois de Babylone et d'Assyrie, depuis Sargon d'Agadé et Naram-Sin (vers 3800 avant J.-C.) jusqu'à Nabonide (538 avant J.-C.) ; — 2° des contrats d'intérêt privé qui nous renseignent exactement sur les institutions, mœurs et coutumes ; — 3° des grammaires et lexiques, des recueils de littérature, mythologie, magie, statistique et droit civil, des traités de sciences naturelles et mathématiques, des livres d'astronomie et d'astrologie, enfin des pièces d'archives (tout cela constituant le fond même de la bibliothèque d'Assurbanipal) ; — 4° toute une littérature épistolaire inscrite sur de nombreuses tablettes, dont les plus importantes, découvertes à Tell el-Amarna, en 1887, contiennent la correspondance des rois et satrapes orientaux avec Aménophis III et Aménophis IV.

Ces documents ont été dispersés, au hasard des découvertes et des acquisitions, dans les divers musées d'Europe. Dans ce partage des antiquités assyro-babyloniennes, un lot important est échu au musée du Louvre ; mais au *British Museum* est dévolue sans contredit la meilleure part. C'est là que se trouvent réunis les débris de la fameuse bibliothèque d'Assurbanipal, qui à eux seuls forment une masse de plus de cent mètres cubes, et dont le contenu représente environ cinq cents volumes de cinq cents pages in-quarto.

VI. Utilité de la langue assyro-babylonienne pour les études bibliques. — Elle est d'un précieux secours pour l'interprétation littérale et critique de la Bible. Voici quelques exemples :

1° *Pour l'interprétation littérale.* — 1° Dans le récit du déluge, la plupart des interprètes ont donné au terme *ṣohar*, Gen., VI, 16, le sens de « fenêtre », et y ont vu un synonyme de *ḥalôn*. Gen., VIII, 6. Quelques-uns cependant, s'appuyant sur l'arabe *ẓahr*, lui attribuaient la signification de « dos, toit », et le rapprochaient de *miksêh*. Gen., VIII, 13. L'assyro-babylonien *ṣiru*, « dos, plaine, » est venu confirmer cette dernière interprétation, qui d'ailleurs s'accorde parfaitement avec le contexte. — 2° Avant le déchiffrement des textes assyro-babyloniens, on n'avait pas bien compris le mot *'orên*, qui se trouve une seule fois dans Isaïe, XLIV, 14. Les Septante avaient traduit πίτυς, et la Vulgate *pinus*. On savait donc seulement que ce mot désignait « une sorte de pin ». Or rien de plus fréquent, en assyro-babylonien, que le terme *erinu*, avec le sens de « cèdre ». *'Orên* doit être entendu de même. C'est un synonyme de *'érez*, qui, en hébreu, est le terme ordinaire pour exprimer l'idée de « cèdre ». — 3° Le passage suivant, I Esdr., IV, 13 : *Mindâh belô vahălâk lâ' intenûn ve'aptôm malkim tehanziq*, avait été jusqu'ici mal rendu par les interprètes. Dans ce seul membre de phrase, ils n'avaient pas pu rendre compte de la vraie signification des mots *mindâh, belô* et *ve'aptom*. Ils attribuaient à *mindâh* le sens de « mesure », en rattachant ce mot à la racine *mâdad*, « mesurer. » En nous fondant sur les formes assyro-babyloniennes correspondantes *madatu, mandatu* (pour *mandantu*), se rattachant à la racine *nadânu*, « donner, » nous arrivons pour *mindâh* au sens de « contributions ». Quant au terme *belô*, on le dérivait de *bâlâh*, « vieillir, périr, consumer ; » puis, en rapprochant d'une manière forcée les mots « consumer, consommer, » en faisant un véritable calembour, on lui découvrait la signification de « redevances en nature ». Or *belô* désigne tout

simplement « un tribut, un impôt », ainsi que l'assyro-babylonien *biltu*, dérivé de la racine *abâlu*, « apporter. » Mais, entre ces divers mots, le dernier, *ve'aptôm*, a eu sans contredit la fortune la plus singulière. Il est curieux de noter les vicissitudes qu'il a subies, au cours des temps, dans l'œuvre des traducteurs et commentateurs, depuis les plus anciens (Septante, Vulgate, syriaque), qui se tiraient de la difficulté en sautant le mot, pour n'avoir pas à le traduire, jusqu'à Gesenius lui-même, qui lui trouve un équivalent dans le pehlvi *afdom*, « fin; » *avdom*, « dernier, » et le perse *fd'm*. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 143. Or ce terme doit être rapproché de l'assyrien *ana piti-ma*, contracté en *apitima* (cf. *ammini*, « pourquoi, » contracté de *ana mini*) et de l'hébreu *pit'om*. Il dérive de la racine sémitique *pâta'*, *pâtah*, *pâtah*, *pâta'* (elle existe sous ces diverses formes), qui exprime l'idée « d'ouvrir, de commencer ». *'Aptôm* doit se traduire « dès l'abord, aussitôt ». D'après ces indications, le sens de la phrase est celui-ci : « S'ils ne payent pas les redevances, le tribut et les droits commerciaux, ce sera d'abord, pour les rois, un réel dommage. »

2° *Pour l'interprétation critique.* — Certains exégètes, frappés de la similitude qui existe entre la langue du Pentateuque et celle des Psaumes et des Prophètes, prétendent tirer de là une confirmation en faveur de la thèse qui assigne une date relativement récente à la composition de ce livre. Ils ne peuvent comprendre que la langue hébraïque, de Moïse à Jérémie, ait subi si peu de variations. Cet argument doit être définitivement abandonné. En effet, la fixité de l'hébreu n'est pas un phénomène isolé dans l'histoire des langues sémitiques. L'assyrien, comme nous l'avons dit plus haut, est resté sensiblement le même durant quarante siècles. La comparaison d'Horace, *Ars poet.*, 60-62 :

> Ut silvæ foliis pronos mutantur in annos,
> Prima cadunt; ita verborum vetus interit ætas,
> Et juvenum ritu florent modo nata vigentque,

ne peut être appliquée qu'à nos langues occidentales; elle ne saurait être étendue aux langues sémitiques.

L'emploi de tel ou tel mot, moins encore, de telle ou telle forme orthographique, peut nous renseigner sur la provenance d'un morceau, sur son caractère d'antiquité ou de modernité. Voici deux exemples empruntés à M. J. Halévy : 1° Dans une étude sur Noé, le déluge et les Noahides (*Recherches bibliques*, 13e fasc., XXIV), ce savant a cru découvrir une preuve de l'origine babylonienne du récit biblique dans l'exacte correspondance des mots hébreux *gofêr*, *têbah*, *kofêr*, avec les mots babyloniens *giparu*, « espèce de roseau; » *ṭebitu*, « sorte de vaisseau; » *kupru*, « bitume » (ce dernier mot est ici particulièrement significatif : il désigne d'une façon spéciale le bitume babylonien, par opposition au mot *hêmâr*, Gen., XIV, 10; Exod., II, 3, qui sert à désigner le bitume palestinien ou égyptien). — 2° Ailleurs, dans ses Notes sur quelques textes araméens du *Corpus inscriptionum semiticarum* (*Recherches bibliques*, 11e fasc.), ce même savant a relevé minutieusement, d'après des inscriptions remontant au IXe siècle avant notre ère, comme date inférieure, les formes orthographiques anciennes pour des mots tels que *frs*, « demi-mine » (n° 10); *šqln*, « sicle » (n° 13, *passim*); *'št*, « femme » (n° 15), et constaté que la transformation de la chuintante primitive en sifflante (*frs* au lieu de *frs*) ne s'est effectuée que lentement. Or une telle remarque est immédiatement vérifiable dans les livres du recueil biblique. Nous avons de cela un exemple frappant pour le mot *shd* (ce mot a été heureusement conservé sur un texte entièrement fruste, n° 35), orthographié avec *s*, comme le *sâhădûtâ'* du passage araméen de la Genèse, XXXI, 47; cf. Job, XVI, 19, et non avec un *s* (*shd*), forme usuelle de l'araméen postérieur. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 402; Frd. Delitzsch, *The Hebrew language viewed in the light of Assyrian research*, in-12, Londres, 1883.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Syllabaires.* — *Schrifttafel*, dans Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, in-4°, Leipzig, 1re édit., 1876; 2e édit., 1878; 3e édit., 1885; *Schrifttafel et Zeichensammlung*, dans P. Haupt, *Accadische und Sumerische Keilschrifttexte*, in-4°, Leipzig, 1881-1882; Amiaud et Méchineau, *Tableau comparé des écritures babylonienne et assyrienne archaïques et modernes*, in-8°, Paris, 1887; Brünnow, *A classified list of all simple and compound cuneiform ideographs*, in-4°, Leyde, 1889.

2° *Grammaires.* — Sayce, *Assyrian grammar*, in-4°, Londres, 1re édit., 1875; 2e édit., 1883; Frd. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, in-12, Berlin, 1889.

3° *Dictionnaires.* — Norris, *Assyrian Dictionary* (inachevé), 3 in-4°, Londres, 1868-1872; P. Strassmaier, *Alphabetisches Verzeichniss der assyrischen und accadischen Wörter*, in-4°, Leipzig, 1882-1886; Frd. Delitzsch, *Assyrisches Wörterbuch* (en voie de publication), in-4°, Leipzig, 1887-1888.

4° *Textes.* — Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke* (1876, 1878, 1885); Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, in-f°, Londres, 1851; H. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, in-f°, Londres, 1861, 1866, 1870, 1875, 1880-1884; F. Lenormant, *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés jusqu'à ce jour*, 3 fasc. in-4°, Paris, 1873-1875; P. Haupt, *Accadische und Sumerische Keilschrifttexte* (1881-1882); Pinches, *Texts in the babylonian Wedge-writing*, in-8°, Londres, 1882; P. Haupt, *Das Babylonische Nimrodepos*, in-4°, Leipzig, 1884-1891; *Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen*. Heft I, II, III : *Der Thontafelfund von El Amarna*, par Winckler et Abel, 3 fasc. in-f°, Berlin, 1889-1890. J. SAUVEPLANE.

1. ASTAROTH (hébreu : *'Aštârôt*, féminin pluriel de *'Aštôréṭ*, déesse des Phéniciens). La Vulgate a employé quelquefois ce nom comme un pluriel, pour désigner en général les déesses adorées par les Phéniciens, en compagnie de Baal, Jud., III, 17 (hébreu : *'ăšêrôt*); X, 6; I Reg., VII, 3, 4; XII, 10; d'autres fois, elle l'a employé comme substantif singulier, IV Reg., XXIII, 13 (hébreu : *'Aštôréṭ*) et aussi, d'après plusieurs commentateurs, Jud., II, 13, et I Reg., XXXI, 10; dans ces deux passages, le texte original porte *'Aštârôt*, comme la Vulgate, ce qui doit s'entendre d'une seule idole, d'après les uns, et de plusieurs, selon les autres. C'est là, d'ailleurs, une question sans importance. Astoreth ou Astaroth est la déesse qui est appelée Astarthé dans la Vulgate, III Reg., XI, 5, 33. Voir ASTARTHÉ.

2. ASTAROTH (hébreu : *'Aštârôṭ*; Septante : Ἀσταρώθ), ville de Basan, résidence du roi Og, Deut., I, 4; Jos., IX, 10; XII, 4; XIII, 12; plus tard assignée à la tribu de Manassé, Jos., XIII, 31, enfin mentionnée comme ville lévitique, dans I Par., VI, 56 (et dans Jos. XXI, 27, sous la forme *Bosra*; Septante : Βεεσθερα; hébreu : *be'ésterâh*, peut-être pour *Bêṭ'ésṭerâh*, « maison d'Astarté. » Voir BOSRA).

Nous lisons en outre, Gen., XIV, 5, que Chodorlahomor et ses alliés défirent les Réphaïtes à Astaroth-Carnaïm (hébreu : *'Ašterôt Qarnaïm*; Septante : Ἀσταρὼθ Καρναιν; *Codex Vaticanus* : Ἀσταρὼθ καὶ Καρναιν). Carnaïm seul (grec : Καρναΐν) est mentionné I Mach., V, 26, 43, 44; II Mach., XII, 21, 26 (*Carnion*, Καρνίον), et Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 4, comme une ville fortifiée et d'un accès difficile. Judas Machabée néanmoins s'en rendit maître. Un temple, qui paraît avoir eu une certaine célébrité, fut brûlé à cette occasion. — Astaroth, Astaroth-Carnaïm et Carnion sont-ils une seule et même ville ou des villes différentes? La question est controversée.

L'*Onomasticon* d'Eusèbe, traduit par saint Jérôme, distingue Astaroth, résidence d'Og, d'Astaroth-Carnaïm. La première ville y est mentionnée comme étant à six milles

(neuf kilomètres) d'Adraa (Édrei, aujourd'hui Der'ât); la dernière, par une erreur assez singulière, y est placée dans les environs de la mer Morte, *in supercilio Sodomorum*. Cependant le même article mentionne deux villages du même nom d'Astaroth, en Batanée, situés à neuf milles l'un de l'autre, entre Adara et Abila. Ailleurs le même livre nous apprend que Carnaïm-Astaroth était alors (IVe siècle) « un grand village », appelé Carnæa; là, ajoutent-ils, d'après la tradition, on montre la maison de Job. Et c'est pour vénérer le tombeau de ce saint patriarche que sainte Sylvie, vers 387, fit le pèlerinage de *Carneas*. (*Peregrinatio*, édit. Gamurrini, p. 56 et suiv.) Malheureusement le seul manuscrit que nous ayons de cet intéressant « Pèlerinage » présente ici une regrettable lacune.

Le Talmud babylonien (*Soukka*, 2 *a*; voir Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 246) met Astaroth-Carnaïm entre deux hautes montagnes qui y répandaient beaucoup d'ombre : interprétation fantastique du mot *Qarnaïm* = « deux cornes » (voir Buxtorf, *Lexicon*, au mot *'Astarôt*). Dans un autre traité talmudique (*Pesikta rabbatha*, ch. XVII, dans Neubauer, *Géographie*, p. 258, 276), un Kefar-Qarnaïm est mis en relation avec l'histoire de Job. — Ajoutons que d'après Trochon (*Introd.*, t. II, p. 273), les célèbres listes géographiques de Thothmès III mentionnent une ville d'*Astartu*.

Des savants éminents, récemment encore R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., p. 3, ont pensé que tous ces renseignements n'ont trait qu'à une seule ville, qu'ils placent soit à Tell el-As'arî, soit à Tell 'Astarā : deux anciennes ruines dans le Hauran occidental, à peu de distance à l'ouest du « chemin des Pèlerins » (de la Mecque), entre Naouā au nord et El-Mozeirīb au sud. (Pour les noms nous suivons l'orthographe de Schumacher, qui d'ordinaire est très exact; notons néanmoins que sur les lieux j'ai entendu prononcer El-'Asârî pour El-Aš'arî. Cependant la dernière forme est aussi donnée par Wetzstein.)

Le Tell el-As'arî est une colline artificielle qui s'élève à 25 ou 30 mètres sur la plaine environnante, et à 470 mètres au-dessus du niveau de la mer. Sur le sommet, on remarque une dépression de terrain qui court du centre à l'extrémité méridionale, — et c'est dans les deux pointes ainsi formées des deux côtés que Schumacher a voulu voir les deux *cornes* qui auraient donné à Astaroth le surnom de *Carnaïm*, « Astaroth aux deux cornes. » — La colline est occupée par un petit village de nègres : en 1885, Schumacher y comptait une cinquantaine de huttes; mais, en 1890, on ne me parlait plus que de vingt familles. C'est le seul village de Syrie où les habitants m'aient dit qu'ils n'avaient pas de bétail. D'après leur témoignage, cet endroit n'est habité que depuis dix ans. Les gens y sont venus de Seih Sa'd. (Voir ci-dessous.)

Les ruines anciennes, dispersées sur le reste du plateau, ne sont que des pierres informes de nature basaltique. On y découvre néanmoins les restes d'un mur qui semble avoir entouré le sommet, à l'exception peut-être du côté ouest et nord-ouest, où il était protégé naturellement par le profond Ouadi el-Ehreir, aux flancs presque perpendiculaires. M. Schumacher a trouvé les traces d'un second et même d'un troisième mur de défense au pied méridional de la colline; et de nombreux vestiges d'anciennes habitations, dispersées de ce côté dans la plaine, le font incliner à chercher là l'ancienne ville, dont le tell n'aurait été que l'acropole. Maintenant ce terrain est couvert de petits jardins et de vignes, où les anciens débris finiront bientôt par disparaître. J'y ai cherché en vain une pierre basaltique avec une inscription arabe, mentionnée par le même explorateur.

Plus loin, vers le midi, se trouve le Bahret el-As'arî, espèce de petit lac ou plutôt de marais, d'où sort un ruisseau qui ne tarit jamais, et qui, après avoir fait tourner un moulin, tombe par jolies cascades dans l'ouadi, où il continue à couler et où il est grossi, à quelque distance du marais (toujours vers le midi), par une source, le 'Aïn el-Modjâ'ibé : ces eaux, arrosant un sol admirablement fertile, expliquent à merveille pourquoi l'homme s'est établi très anciennement dans ce lieu. A l'est de la colline et à très peu de distance, on remarque un monceau considérable de pierres, restes informes d'un édifice dont la tradition du pays fait des thermes et un mausolée; la crédulité populaire croit même que les trésors des califes ommyades y sont enfouis.

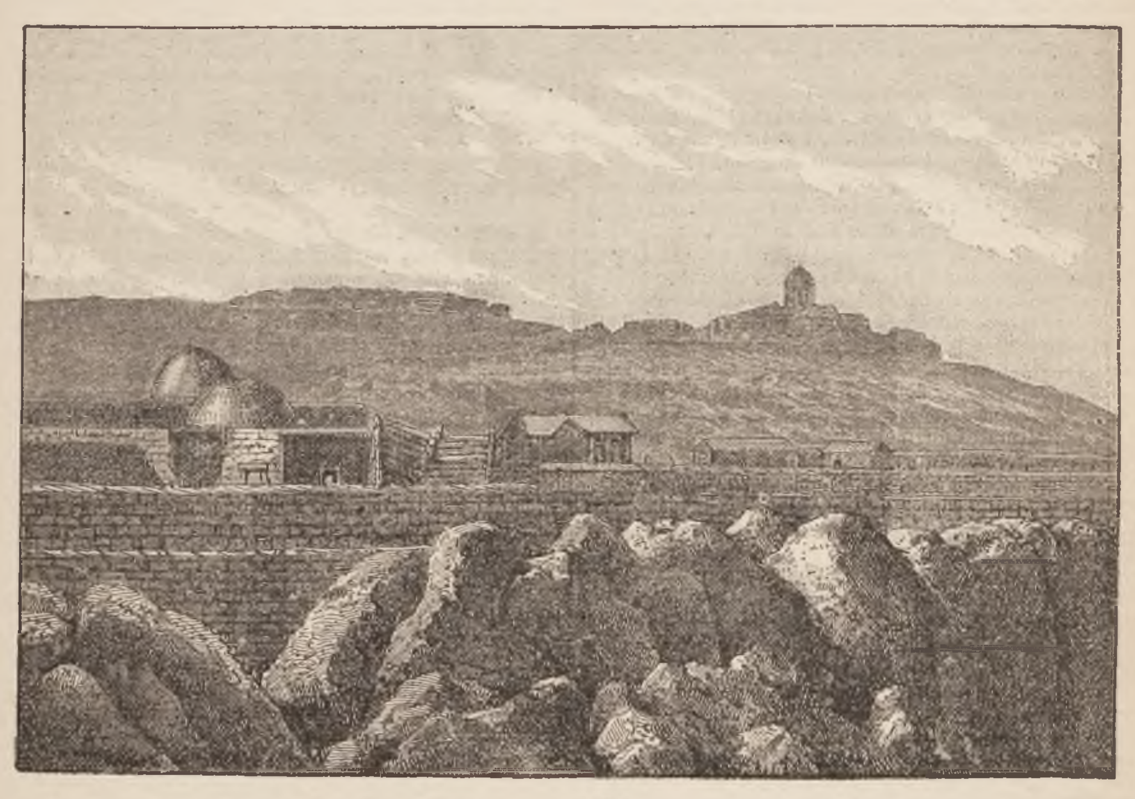
En partant d'ici vers le nord-est, pour traverser l'Ouadi el-Ehreir sur le *djisr* (pont) du même nom, on suit jusqu'à la Route des Pèlerins le tracé d'une belle voie romaine. Pour arriver à Tell 'Astarā, il faut de nouveau quitter le grand chemin, car le tell se trouve directement au nord du précédent, à une distance d'environ sept kilomètres. Il doit avoir à peu près la même hauteur et la même étendue. Sa plus grande dimension est du nord au sud. Ici une dépression bien marquée court dans la même direction, sur toute la longueur du plateau. Les ruines aussi ont le même aspect général, mais les pierres, dont on a bâti quelques enclos pour le bétail, m'ont semblé plus anciennes : c'est peut-être parce que les pierres *taillées* y étaient plus rares. On remarque des arasements de murs si larges, qu'on pourrait les prendre pour des ruelles. A l'extrémité méridionale du plateau se voient des restes qui paraissent être ceux d'une porte. En bas on aperçoit de ce côté des traces de fortifications, nommément d'une sorte de tour, bâtie de blocs basaltiques qu'on pourrait appeler cyclopéens. Il est vrai qu'au pied de cette colline les débris anciens ne couvrent qu'un espace bien restreint, en comparaison de ce que nous avons vu à Tell el-As'arî.

Ici encore le tell est presque entièrement entouré d'eau. A l'est, c'est un ruisseau large, mais peu profond et peu rapide, sortant d'une petite source située au nord du tell, le 'Aïn 'Astarā ou 'Aïn Abou-'l-Hammâm (source du père du bain). A l'ouest, la colline est longée par le Moyet en-Nebi Éyoub (eau du prophète Job), dont nous trouverons la source à Seih Sa'd.

Car on s'approche ici du pays traditionnel de Job. En se dirigeant vers le nord-nord-est, on franchit après vingt minutes un petit cours d'eau; cinq minutes après, on trouve une petite source, et après vingt autres minutes, on arrive à la partie méridionale du Seih Sa'd, le Merkez (centre) ou siège du Motasarrif (gouverneur) du Hauran (fig. 327). C'est un groupe d'édifices modernes, bâtis en belles pierres taillées, autour d'une place carrée d'environ cent mètres de côté : le *serâya* (hôtel du gouvernement) au sud, le bureau télégraphique à l'est, une caserne au nord, et la résidence privée du Motasarrif à l'ouest. Plus loin, vers l'est, on voit les maisons des divers employés et un petit bazar.

C'est ici que se trouvait le célèbre « couvent de Job », peut-être le plus ancien couvent du monde, bâti, selon des auteurs arabes, par le roi jefnide 'Amr Ier, probablement vers le milieu du IIIe siècle après J.-C. Wetzstein, en 1860, en trouva encore des restes considérables, qui ont dû faire place au Merkez. Il n'y reste maintenant que deux pièces anciennes : l'une est dans l'angle nord-ouest et fait partie de la caserne; l'intérieur, tout badigeonné en blanc, n'a rien de remarquable; à l'extérieur, sur le linteau de la porte, une croix avec A et Ω en atteste encore l'origine chrétienne. L'autre pièce ancienne se trouve à l'ouest de la place carrée, et porte le nom de *Maqâm Éyoub*, « Place de Job ; » c'est là que les musulmans viennent vénérer les tombeaux du saint patriarche et de sa femme. Malheureusement ces tombeaux sont de date très récente. On montrait encore à Wetzstein le tombeau de Job là où nous allons trouver celui de Seih Sa'd, c'est-à-dire à un bon kilomètre plus loin vers le nord.

Là se trouve, adossé à une colline oblongue qui n'a guère qu'une douzaine de mètres de hauteur, le village de Seiḥ Sa'd ou Es-Sa'diyéh, habité par deux ou trois cents nègres, dont les ancêtres auraient été emmenés ici du Soudan par le scheich (*seiḥ*) même qui a donné son nom au pays. Le pauvre hameau n'a rien d'intéressant, si ce n'est un bon nombre de chambres souterraines qui en attestent la haute antiquité. Au pied méridional de la colline s'élèvent deux sanctuaires, moitié anciens, moitié modernes, et surmontés l'un et l'autre d'un large dôme. Le premier, auquel on arrive en venant du Merkez, est le *maqâm* ou ouéli de Seiḥ Sa'd, où se trouve le tombeau de ce personnage avec un oratoire. Pour y (est-ouest), surmonté à l'extrémité méridionale d'une petite tour couronnée d'un dôme blanc. Le toit est fait de grandes plaques de basalte, et soutenu par six colonnes carrées et dix pilastres adossés aux murs, réunis ensemble par des arcs pointus. Dans le fond méridional, on remarque un joli miḥrâb (niche de pierre), flanqué de deux petites colonnes de marbre. Malheureusement l'édifice tombe en ruines; une immense brèche s'est déjà faite dans le mur oriental, et tout le pavé est couvert de débris. — Mais l'objet principal de la vénération des musulmans est la « Pierre de Job », bloc de basalte d'environ deux mètres de haut et de plus d'un mètre de large, placé à peu près entre les premières colonnes, en face du miḥrâb.



327. — Vue de Seiḥ Sa'd.

entrer, il faut traverser une grande cour plantée de beaux saules et ayant un bassin au milieu. C'est bien l'ancien sanctuaire de Job, le *Maqâm Eyoub* de Wetzstein, où le tombeau du patriarche de l'Ancien Testament se vénérait alors, à côté de celui du seiḥ soudanais. Mais celui ci, en abusant de l'hospitalité reçue, a fini par chasser Job de son propre ouéli, pour se l'approprier tout seul. Cependant l'autre sanctuaire, situé tout près vers l'est, porte encore son nom : c'est le *Ḥammâm Eyoub*, « bain de Job. » Là, dit-on, le grand patriarche venait se baigner. L'eau y vient d'une source abondante, située à peu de distance, également au pied de la colline. Cette « source de Job » fournit aussi l'eau nécessaire au village, arrose les jardins bien cultivés qui se trouvent au midi et à l'ouest, et donne encore naissance au ruisseau que nous avons rencontré près de Tell 'Astarâ, sous le nom de Moyet (en-nebi) Éyoub.

Enfin, au-dessus du village, à l'extrémité sud-est de la colline, on aperçoit de bien loin la mosquée du Ṣahret Eyoub (Pierre de Job), édifice rectangulaire de plus de treize mètres de long (nord-sud) et dix mètres de large C'est la pierre, — dit-on, — qui servait d'appui au saint patriarche, « au jour où il était visité par Dieu. » En réalité, c'est un monument égyptien représentant le roi Ramsès II dans l'acte de sacrifice ou d'adoration devant un dieu portant la double couronne. Nous ne saurions douter que c'est la même pierre qui est mentionnée déjà par sainte Sylvie, et qu'on disait alors avoir été trouvée sur le tombeau du saint patriarche. C'est pourquoi nous pensons que ce sanctuaire-ci doit être le plus ancien, d'autant plus que, selon Wetzstein, il est vénéré aussi par les rares chrétiens du Hauran. La mosquée actuelle néanmoins nous paraît être d'origine musulmane. Du reste tous ces souvenirs de Job, le couvent, le bain, la source, la mosquée et la pierre, sont mentionnés par les auteurs arabes dès le Xe siècle. Aux témoignages connus de Mas'oudi, Yâqout, Qazouîni, Moqaddasî, nous pourrions ajouter celui de Mohammed el-Halebî, dans son livre *Sur les beautés de la Syrie*, IIe partie, ch. VI (Bibl. de Leyde, *Cod. Arab.*, 1466, fol. 140 *verso*). Une allusion à la source se trouve encore dans le Coran, XXXVIII, 41, où Dieu dit à Job de frapper la terre du pied, et il jaillit une

source « purifiante, rafraîchissante et étanchant la soif ». — La localité de ʿAštarâ est nommée dans Bohâ ed-dîn, *Vita Saladini*, Liège, 1732, p. 66 et suiv.

Les auteurs chrétiens du moyen âge n'ont guère connu ces localités. Néanmoins un catalogue de reliques du XIIIe siècle, publié par M. Battifol, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 202, nous informe qu'alors le tombeau (*piramus*) de Job était en vénération chez les chrétiens orientaux aussi bien que chez les musulmans. (Voir, sur tous les lieux mentionnés : Wetzstein, *Das Iobskloster*, dans Delitzsch, *Das Buch Iob*, p. 507 et suiv.; Schumacher, *Across the Jordan*, p. 187-209; et, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, divers articles de Schumacher, t. XIV, p. 142 et suiv.; comte de Schack-Schackenberg, t. XX, p. 193 et suiv.; Erman, p. 205 et suiv., et Van Kasteren, t. XIV, p. 213 et suiv., et t. XV, p. 196 et suiv.)

Reste à traiter la question de l'emplacement d'Astaroth et de Carnaïm (peut-être des Astaroth et des Carnaïm) de la Bible. D'abord l'existence des traditions de Job à Šeiḥ Saʿd ne nous laisse aucun doute sur l'identité de cet endroit avec le Carnæa de l'*Onomasticon* et le Carnéas de sainte Sylvie; l'Astaroth (près de) Carnaïm d'Eusèbe et saint Jérôme devra donc être le Tell ʿAštarâ; rien n'empêche d'y trouver aussi l'Astaroth de Genèse, XIV, 5, même en préférant la leçon du *Codex Vaticanus* : « Astaroth *et* Carnaïm. »

Cette leçon étant admise, il n'y a rien dans la Bible qui nous empêche d'identifier encore le même Astaroth avec la résidence d'Og. Il nous reste cependant bien des doutes si celle-ci ne doit pas être placée à Tell el-Ašʿarî : d'abord la leçon citée reste au moins bien douteuse; les *deux* villages du même nom, connus par Eusèbe; l'existence enfin d'un nom assez semblable, attaché à des ruines importantes, jusqu'ici sans nom ancien : tout cela nous fait incliner de ce côté. La distinction entre les deux Astaroth a été admise aussi par Wetzstein, Sepp et d'autres, qui ont cherché la résidence d'Og dans la ville célèbre de Bosrâ, au pied des montagnes du Hauran. Avouons cependant que le nom actuel, *El-Ašʿarî*, diffère sensiblement d'ʿ*Aštaroth*, et même du mot plus ou moins synonyme d'*Ašera*, et que les distances d'Édréi et de l'autre Astaroth (dix-huit et sept kilomètres) ne répondent pas exactement aux chiffres de l'*Onomasticon*.

D'autres autorités récentes (Buhl et Furrer, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XIII, p. 42, 198), tout en laissant Astaroth à Tell ʿAštarâ, le séparent complètement de Carnaïm. Selon Buhl, Carnaïm est encore inconnu; Furrer dit : « Karnaïm (Gen., XIV, 5), Karnaïn (Septante, *loc. cit.*, et I Mach., V, 26, 43, 44), Karnion (II Mach., XII, 21), Agræna, Græna dans les inscriptions (voir Le Bas et Waddington, III, 561), est le Krên actuel (d'autres écrivent Dschrên, Dschurên), dans le Ledjah. De cette localité, il est dit très exactement, II Mach., XII, 21, qu'elle est d'un siège difficile et d'un accès difficile, à cause de l'étroitesse de tous les lieux (διὰ τὴν πάντων τῶν τόπων στενότητα). » — Pour le Carnaïm de Genèse, XIV, 5, cette opinion ne nous paraît pas admissible; quelque leçon qu'on admette, Carnaïm y reste trop intimement lié à Astaroth pour ne pas l'identifier avec Carnaïm-Astaroth de l'*Onomasticon*, pays de Job. Peut-être l'hypothèse de Furrer est-elle applicable au Carnaïm des Machabées. Les noms composés, Carnaïm-Astaroth = Carnaïm (près) d'Astaroth, et Astaroth-Carnaïm = Astaroth (près) de Carnaïm, ne semblent devoir leur origine qu'au besoin de les distinguer l'un et l'autre d'autres localités homonymes. C'est ainsi qu'on dit maintenant : Ṣafed (de = près de) Qaṭamoun, Buṣr (de = près de) el-Ḥarîri, Yâfa (de = près de) en-Nâṣira (Nazareth), etc. Ces noms supposeraient donc l'existence d'un autre Carnaïm, aussi bien que celle d'un autre Astaroth. Il faut avouer aussi que le texte cité par Furrer (II Mach., XII, 21) ne saurait s'appliquer aux environs immédiats de Šeiḥ Saʿd, ce village se trouvant adossé à une basse colline, au milieu d'une plaine. Mais il n'est peut-être pas nécessaire de le restreindre aux environs immédiats; le plateau du Hauran occidental, quoique n'offrant à l'œil qu'une plaine aussi unie qu'immense, est en réalité, surtout dans la partie méridionale, coupé par un réseau compliqué d'ouadis aussi raides que profonds, et parfaitement invisibles à distance : ce qui en fait un pays bien traître pour une armée étrangère. Les croisés en ont fait de tristes expériences. — Si cette conformation du pays ne suffit pas pour justifier les expressions du texte sacré, on sera obligé de chercher ailleurs le Carnaïm ou Carnion des Machabées. Rien du reste ne s'y oppose.

Ainsi au lieu d'une seule ville (Astaroth-Carnaïm) nous en aurons au moins *deux*, très rapprochées l'une de l'autre, assez probablement *trois*; et même l'hypothèse d'une *quatrième*, le Carnaïm des Machabées, ne peut être définitivement rejetée. J. VAN KASTEREN.

3. ASTAROTH-CARNAÏM, ville à l'est du Jourdain. Gen., XIV, 5. Voir ASTAROTH 2.

ASTARTHÉ, divinité chananéenne dont le culte s'introduisit chez les Hébreux à diverses époques; à ce titre seulement elle est plusieurs fois mentionnée dans la Bible. *Astarté* est la forme grecque du nom : Septante, Ἀσταρτή; en hébreu, il se prononce au singulier ʿ*Aštoret*, au pluriel ʿ*Aštârôt*; de là, dans la Vulgate, *Astarthe*, III Reg., XI, 5, 33, et *Astaroth*. Jud., II, 13; III, 7, etc. L'emploi du pluriel pour le nom de la déesse doit s'expliquer, comme pour le nom du dieu, *Baalim* : ou bien parce qu'il se rapporte à la pluralité des images (Gesenius, *Thesaurus*, p. 1082, et déjà S. Augustin, *Lib. quæst. in Jud.*, II, 13, t. XXXIV, col. 797), ou bien parce que l'hébreu emploie souvent la forme du pluriel pour un singulier abstrait; la signification primitive de ces noms de dieux serait abstraite. Schlottmann, *Zeitschrift der deutschen morgenländisches Gesellschaft*, t. XXIV, p. 649-650. Notons qu'en assyrien le pluriel *istarati* est pris parfois dans le sens de déesses en général : « Les dieux (*ili*) et les *istarati* qui habitent le pays d'Assur. » Schrader, *Keilinschriften und A. T.*, 2e édit., 1883, p. 180. — L'étymologie du nom reste encore problématique. Les uns, s'appuyant sur le caractère sidéral de la divinité, l'ont rattaché à la racine qui a donné en zend *açtar*, en grec ἀστήρ, et qui est passée chez les Hébreux sous la forme du nom judéopersan *Esther*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1083; Schrader, *Keilinschriften*, p. 179, et Frd. Delitzsch, *Smith's chaldäische Genesis*, in-8o, Leipzig, 1876, p. 273, pensent aussi que ce nom n'est pas d'origine sémitique, mais appartient plutôt au suméro-accadien, dont l'existence est aujourd'hui contestée. D'autres, au contraire, le rattachent à une racine sémitique qui donne en arabe le verbe ʿ*asara*, « unir; » il conviendrait ainsi à la déesse de l'amour et de la fécondité, comme le nom de la déesse babylonienne Mylitta, de la racine *yâlad*, « celle qui fait concevoir, enfanter; » ou bien ce nom laisserait encore entendre, d'après Schlottmann, qu'Astarthé forme le lien d'union de plusieurs tribus ou cités, comme le *Baalberith* ou Baal de l'alliance; en fait, elle était devenue, en Chypre et en Sicile, une Aphrodite Pandémos. En faveur de l'origine sémitique du nom, contentons-nous de remarquer que ʿ*aštârôt* se rencontre comme nom commun dans Deut., VII, 13; XXVIII, 4, 18, 51, partout dans une même formule où il se rapporte à la fécondité des femelles du troupeau. Dieu doit bénir ou maudire « les portées des bœufs et les ʿ*aštârôt* du troupeau ». Le nom peut donc répondre à l'idée d'un dédoublement féminin de la divinité : idée qui a été, chez les peuples anciens, une source de tant de rêveries mythologiques, et un principe de corruption dans les croyances et le sentiment religieux. — Cette idée est absolument opposée à la conception reli-

gieuse de la Bible, qui ne nous parle d'Astarthé que pour nous dire en quelles circonstances les Hébreux se laissèrent entraîner à son culte, interdit comme celui de toutes les divinités étrangères. (Nous mettons entre crochets les passages où la déesse est appelée Aschéra, car la Bible désigne aussi sous ce nom tantôt la déesse elle-même et tantôt sa représentation symbolique. Voir Aschera.) — A peine établis au milieu des populations chananéennes, après la conquête, les Hébreux se mêlèrent aux cultes locaux de Baal et d'Astarthé. Jud., II, 13; [III, 10] X, 6; cf. I Reg., XII, 10. Le prophète Samuel parvint à les en détourner. I Reg. VII, 3, 4. Dans les dernières années de Salomon, parmi les divinités qui eurent des sanctuaires royaux, figure « Astarthé, dieu [déesse] des Sidoniens ». III Reg., XI, 5, 33. Ce ne fut que sous le troisième successeur de Salomon, Asa, que ces cultes impurs furent déracinés à Jérusalem, III Reg., XV, 12, et en particulier celui d'Aschéra, ŷ. 13. Chassé du royaume de Juda, il s'introduisait quelque temps après dans celui d'Israël, à la suite de l'alliance de la maison d'Amri avec celle des rois de Sidon. Jézabel, mariée à Achab, ramena avec elle dans le royaume d'Israël le culte de Baal et celui d'Astarthé. [III Reg., XVI, 31-33; XVIII, 19.] Avec Athalie, la fille de Jézabel, ces cultes pénétrèrent aussi en Juda. [IV Reg., XI, 18; cf. II Par., XXIV, 7, 18.] Dieu suscita les prophètes Élie et Élisée contre l'invasion de ces divinités en Israël, et aussi la réaction violente de Jéhu. Sous Achaz et surtout sous Manassé, l'emblème de la déesse reparut à Jérusalem. [IV Reg., XVIII, 4; XXI, 7; XXIII, 4.] Malgré les réformes successives d'Ézéchias et de Josias, elle eut encore des dévots, que les derniers malheurs du royaume de Juda ne parvinrent pas à corriger; car c'est elle sans doute que s'obstinaient à adorer comme « la reine du ciel » ces égarés dont nous parle Jérémie, XLIV, 17, 18, 19, 25; cf. VII, 18. — Nous n'avons guère, dans tous ces passages, que le nom de la déesse, et, en passant, quelques données incomplètes sur l'extension de son culte, sur ses attributs, sur la nature même de ce culte, données qu'il importe d'éclairer par des renseignements puisés aux monuments profanes.



328. — Astarthé. Terre cuite phénicienne. Musée du Louvre.

1. *Extension de son culte.* — La Bible la donne en particulier comme « la divinité des Sidoniens ». III Reg., XI, 5, 33; IV Reg., XXIII, 13. On a retrouvé en Phénicie de nombreuses représentations de la déesse. Une figurine conservée maintenant au Louvre nous la représente debout, vêtue d'une longue tunique et tenant une colombe de la main gauche (fig. 328). Nous connaissions aussi, par les auteurs grecs et romains, les attaches phéniciennes d'Astarthé. Les inscriptions phéniciennes nous ont surtout montré l'importance de son culte à Sidon; elles nous parlent du temple de la déesse, contenant des ex-voto. Les médailles la représentent comme la divinité tutélaire. Dans les noms propres phéniciens, le nom d'Astarthé entre souvent en composition : Abdastart, Bodostart, Ger(?)astart, Astaryathan, pour les hommes; Amastart, pour les femmes. *Corpus inscript. semitic.*, t. I, p. 13, 21, 264, 269, 340, 341, etc. Les rois de Sidon placent même le titre de prêtre d'Astarthé avant celui de roi, comme le montre l'inscription d'un sarcophage royal trouvé à Saïda; elle commence ainsi : « C'est moi, Tabnit, prêtre d'Astarthé, roi des Sidoniens, fils d'Eschmunazar, prêtre d'Astarthé, roi des Sidoniens, qui suis couché dans cette arche. » *Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1887, 4e série, t. XV, p. 183, 340. Après la mort de Tabnit, le sacerdoce d'Astarthé passa à sa veuve Amastart, appelée « prêtresse (*kohenet*) d'Astarthé » sur le sarcophage d'Eschmunazar II, conservé au Louvre. *Corp. inscript.*, t. I, n. 3°, l. 14-15. Bien avant Tabnit, le père de Jézabel devait aussi réunir en sa personne les dignités sacerdotale et royale; d'après III Reg., XVI, 31, Ethbaal



329. — Arche d'Astarthé.

IULIA PAULA AUG. Tête de Julia Paula. — ℟. COL AVR PIA METR SID. Emblème d'Astarthé, placé sur un char surmonté d'un dais à quatre colonnettes.

est roi des Sidoniens, et, d'après Josèphe, prêtre d'Astarthé. Des médailles frappées à Sidon, à l'époque romaine, représentent tantôt le char ou l'arche roulante d'Astarthé (fig. 329), tantôt le vaisseau qui porte la déesse (fig. 330). Les Phéniciens répandirent le nom et le culte d'Astarthé dans leurs colonies, et on le retrouve sur leurs inscriptions



330. — Astarthé maritime de Sidon.

ΣΙΔ. Tête de femme tourelée. — ℟. ΣΙΔΩΝΙΩΝ. Astarthé debout sur une galère tenant de la main droite le gouvernail et de la gauche la stylis cruciforme.

à Citium et Idalium, en Chypre; à Malte, en Sicile, à Carthage, en Sardaigne. A l'époque gréco-romaine, beaucoup de ces sanctuaires prirent le nom d'Aphrodite-Vénus; mais son origine et son vrai nom n'échappaient pas aux gens instruits. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 23 : « La quatrième (Vénus) est la Syrienne, conçue à Tyr; elle est appelée Astarthé, et l'on dit qu'elle épousa Adonis. » Dans la région syro-palestinienne, on trouve partout des traces de son culte : à Hiérapolis dans la Syrie du nord, à Héliopolis dans la Syrie centrale, des temples lui sont consacrés. Chez les Philistins, il y avait un temple d'Astarthé, où furent déposées les armes de Saül. I Reg., XXXI, 10. A l'est du Jourdain, une ville, célèbre dès le temps d'Abraham, Gen., XIV, 5, porte le nom de la déesse, Astaroth-Carnaïm; ailleurs, dans le Hauran, près de Qanaouât (autrefois Canath, I Par., II, 23), on a trouvé parmi les ruines d'un temple une figure colossale d'Astarthé, exécutée en haut relief. Il ne reste qu'une partie du visage de la déesse. J. L. Porter, *Handbook for Syria and Palestine*, 1875, p. 480. Id., *Five years in Damascus*, 1856, t. II, p. 106; S. Merril, *East of the Jordan*, 1881, p. 40-42. Un autre bas-relief, mieux conservé, trouvé au même lieu, nous représente la déesse sur le côté d'un autel. Des rayons sont au-dessus de sa tête. A gauche, on

voit les restes du croissant dans lequel elle était placée (fig. 331). Voir J. Pollard, *On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kanawat in Syria,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* avril 1891, t. XIII, p. 293. La stèle de Mésa, ligne 17, nomme Astor-Kamos, divinité à laquelle le roi moabite voua les prisonniers. Enfin, avec les inscriptions cunéiformes, nous voyons s'étendre bien au delà, vers l'Orient, le domaine de la déesse. On retrouve, en effet, l'Astarthé chananéo-phénicienne dans Istar, comptée parmi les grandes divinités du pays d'Assur. Malgré l'absence de la terminaison féminine, l'identité du nom n'est pas douteuse; les épithètes qui l'accompagnent indiquent que c'est une déesse. Cf. Schrader, *Keilinschriften*, p. 177. Les sanctuaires des cités chaldéennes d'Érek (Arach) et d'Accad, non moins que l'épopée chaldéenne d'Izdubar, où Istar joue un rôle considérable, nous montrent que la déesse appartient au vieux fond des croyances sémitiques, et nous reporte vers cette terre d'où paraissent avoir rayonné au Nord et vers l'Occident les populations chananéennes et sémitiques. De grandes villes assyriennes sont placées sous la protection spéciale d'Istar; la localisation du culte amène même une sorte de dédoublement d'Istar; dans l'énumération des grands dieux, par exemple, sur le prisme d'Asarhaddon (col. I, l. 7-8), le roi compte, comme si elles étaient distinctes, Istar de Ninive et Istar d'Arbèles. L'Istar chaldéenne avait pour époux le dieu Thammuz, mourant à la fleur de l'âge et pleuré tous les ans par les femmes vouées à la déesse, cf. Ezech., VIII, 14; ce trait la rapproche encore de l'Astarthé chananéenne qui se lamentait aussi sur son jeune époux *Adoni* (« mon seigneur »). Sur Istar et Thammuz, voir A. Loisy, *Études sur la religion chaldéo-assyrienne* dans la *Revue des religions,* 1891, p. 53-55; 102 et suiv.



331. — Tête d'Astarthé, sur un autel de Qanaouat. Fitz-William Museum, à Cambridge.

II. *Caractère et attributs de la déesse.* — Dans la Bible, Astarthé est le plus souvent associée à Baal; elle est aussi honorée avec « l'armée des cieux », II Reg., XXIII, 4; ses adorateurs l'appellent, nous l'avons vu, « la reine des cieux. » Elle nous apparaît donc comme la divinité féminine de Baal et avec un caractère sidéral. Les données plus complètes que nous fournissent les auteurs anciens, les inscriptions et les monuments figurés, nous la présentent sous le même aspect, mais, suivant les milieux qu'elle traverse, avec des formes multiples et des attributs vagues, comme la plupart des divinités orientales; sous ce rapport, du reste, elle ressemble au dieu mâle Baal. Elle lui est parfois si étroitement unie, que la pensée chananéenne paraît avoir traversé une époque où, tout en distinguant dans la divinité l'élément masculin et l'élément féminin, on ne les séparait pas encore en deux personnages. Quelques formules rappellent cet état; dans l'inscription d'Eschmunazar, *Corp. inscr. semit.*, t. I, n. 3, l. 18, la déesse est appelée *'Astorét sém Ba'al,* « Astoreth nom de Baal; » de même à Carthage, où elle porte le nom de Tanit, on lit sur les ex-voto : « A la grande Tanit face de Baal et au seigneur Baal. » *Corp. inscript.*, t. I, n°s 180 et suiv. Des étrangers pouvaient demeurer incertains sur le genre de la divinité de Carthage, comme le montre la formule d'imprécation que nous a laissée Macrobe, *Saturnal.*, III, 9 : « Si c'est un dieu, si c'est une déesse, sous la tutelle de qui est le peuple et la ville de Carthage. » Parfois le nom de la déesse ne forme qu'un tout avec celui d'une divinité masculine : *Eschmun-Astoret, Molok-Astoret, Corp. inscript.*, t. I, nº 16, 8; comme sur la stèle de Mésa (l. 17) : Astor-Kamos. De cet état, où elle restait comme confondue avec la divinité mâle, viennent peut-être certaines manières de la représenter avec des vêtements d'homme dans le temple d'Héliopolis, Pline, *H. N.*, V, 23; ou avec une barbe et armée, d'après Macrobe, *Saturnal.*, III, 8. Une médaille du temps d'Héliogabale nous montre Astarthé en cuirasse et entourée de trophées (fig. 332). Chez les Assyriens, Istar est appelée « maîtresse des combats et des batailles (*bilit qabli utahazi*) », bien que dans l'épopée d'Isdubar elle apparaisse plutôt comme la déesse de la fécondité. A cause de ces divers aspects, Astarthé a été identifiée plus tard avec différentes divinités grecques ou romaines, en particulier avec Héra-Junon (cf. S. Augustin, *Quæst. XVI in Jud.*, t. XXXIV, col. 797 : « Junon est sans aucun doute appelée Astarthé par les Carthaginois; ») ou avec Aphrodite-Vénus. Philon de Byblos, dans Eusèbe, *Præparat. Evang.*, I, 10, t. XXI, p. 84; Lucien, *De syria dea*, 4; Pausanias, *Attica*, I, 14, édit. Didot, p. 20. L'auteur du *Mercator*, act. IV, a réuni dans une seule invocation ces aspects divers d'Astarthé :



332. — Astarthé en cuirasse.

IMP CAES M AV ANTONINUS AVG. Tête laurée de l'empereur Héliogabale. — ℟. SEPTIM TYRO. Astarthé, debout, tourelée, en tunique courte, la main droite appuyée sur un trophée, la stylis dans la main gauche. Elle est couronnée par une Victoire, debout sur un cippe. A ses pieds, le *murex* et une petite figure de Silène, portant une outre sur l'épaule. Monnaie frappée à Tyr.

Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quæ est
Pernicies, mors, interitus, mare, tellus, cœlum, sidera.
(Plaute, *Supposita,* édit. Lemaire, t. II, p. 306.)

Baal et Astarthé réunis représentent en somme la grande force de la nature, l'un comme le principe mâle, actif, générateur, mais aussi destructeur; l'autre comme le principe femelle, passif, productif, la mère. Là où on considère Baal comme le ciel, Astarthé est la terre fécondée par le ciel. Quand Baal représente le soleil qui fait pousser les plantes et aussi les dessèche, Astarthé est la lune dont la douce lumière semble distiller la rosée fécondante de la nuit. Cf. Diogène Laerte, VII, 145; Pline, *H. N.*, II, 101; Plutarque, *De Isid. et Osir.*, 41. Lucien identifie la syrienne Astarthé à Séléné, la lune. Une figurine en albâtre du musée du Louvre représente Astarthé avec un croissant d'or au-dessus de la tête (fig. 333). Le nom de l'ancienne ville transjordanique rappelle ce caractère lunaire de la déesse : *Astaroth-Carnaïm,* « Astarthé aux deux cornes. » D'après Sanchoniaton, *Historicor. græc. fragm.*,

édit. Didot, t. III, p. 569, elle était aussi représentée avec la tête et les cornes d'une vache; et nous la trouvons



333. — Astarthé. Statuette en albâtre. Musée du Louvre.

ainsi sur une monnaie de Corycus, en Cilicie (fig. 334). Chez



334. — Astarthé à tête de vache.

[Α]ΥΤ ΚΑ ΙΟΥΛΙΟΣ ΦΙΛΙΠΠΩΣ ΣΕΒ. Tête laurée de Philippe père, à droite. — ℞. ΚΩΡΥΚΙΩΤΩΝ ΑΥΤΟΝΟΜ. Astarthé à tête de vache, debout, de face, la main droite étendue et tenant, dans la gauche, un gouvernail et un aplustre.

les Assyriens, la déesse Istar avait de même un caractère sidéral. Dans l'épopée d'Izdubar, elle est appelée « fille de Sin », c'est-à-dire du dieu Lune; elle est plus souvent l'étoile du matin, la planète Vénus; aussi l'Istar assyrienne a-t-elle une étoile sur la tête (fig. 335). Sur une monnaie d'Aphrodisias, en Carie, l'étoile et le croissant se trouvent ensemble à côté d'Astarthé, derrière sa tête et devant elle (fig. 336). De même, sur une monnaie d'Hipporegius, on voit le croissant avec une étoile au-dessus de la tête de la déesse (fig. 337). L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, 3 in-4°, Copenhague, 1862, t. III, p. 53. Dans tous les cas, le caractère sidéral de la déesse est bien attesté; et que les adorateurs dont parle Jérémie aient rendu hommage à



335. — Istar assyrienne. D'après un cylindre du British Museum.

l'Astarthé lunaire phénicienne ou à la divinité chaldéenne que les textes assyriens qualifient de *risti sami*, « princesse du ciel, » le titre de « reine du ciel, » *melékét samaïm*, s'explique également, comme celui dont se sert Hérodien, II, 5, 10: « dominatrice des astres, » Ἀστροαρχή. D'après l'inscription d'Assurbanipal, une tribu d'Arabes de Cédar avait pour déesse une *Atarsamaïm*, « Athar des cieux. » Eb. Schrader, *Keilinschriften*, p. 414. Cf. Id., *Die Göttin*



336. — Astarthé au croissant.

ΔΗΜΟΣ. Tête laurée imberbe du Démos, à droite. — ℞. ΑΦΡΟΔΕΙΣΙΕΩΝ. Astarthé debout, vêtue d'une tunique talaire, le modius sur la tête, la main droite levée. Dans le champ devant elle, le croissant; derrière, une étoile; à ses pieds, un vase et une petite figure d'Éros.

Istar als malkatu und šarratu, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1888, t. III, p. 353-364.

III. *Culte d'Astarthé.* — On offrait des gâteaux et des libations « à la reine du ciel », en particulier les femmes; les hommes prenaient part aussi à ces rites défendus par la loi. « Est-ce sans nos maris que nous lui préparons les



337. — Astarthé voilée, au croissant.

Tête barbue et laurée de Melqart, avec un sceptre sur l'épaule. Devant אבן. — ℞. מפעלתך. Tête voilée d'Astarthé, surmontée du croissant et d'une étoile.

gâteaux pour l'honorer, et que nous lui faisons des libations? » disent les femmes juives, dans Jérémie, XLIV, 19. Le prophète montre avec quel empressement tous commettaient la faute: « Les enfants ramassent le bois, les pères allument le feu, et les femmes pétrissent la pâte pour préparer des gâteaux à la reine du ciel. » Jer., VII, 18. La déesse était représentée, parmi les populations chananéennes, par un pieu de bois symbolique. Cf. fig. 290, col. 1074. Ce symbole se retrouve sous différentes formes sur des cylindres cypriotes (fig. 338). Cf. di Cesnola, *Salamina*, in-4°, Turin, 1887, p. 132. Quand son culte avait en Israël la faveur royale, il se déployait avec une grande pompe; on comptait, aux jours de Jézabel sur le Carmel, quatre cents prophètes d'Aschéra, III Reg., XVIII, 19; mêlés aux prophètes de Baal, ils durent prendre part à ces danses frénétiques où, pour invoquer le dieu, ils se faisaient des incisions sanglantes, ℣. 28. Mais on retrouve aussi, chez les Hébreux, le culte d'Astarthé sous sa forme impure; autour de l'Aschéra, il est question de courtisanes et d'hommes voués à l'immoralité, consacrés à la déesse, *qedêsim* (Vulgate: *effeminati*). III Reg.,



338. — Cylindre cypriote représentant le symbole d'Astarthé.

xiv, 24; xv, 12-13; IV Reg., xxiii, 6-7; Ose., iv, 13-14. Le culte de l'Astarthé chananéenne, rappelant qu'elle était à la fois divinité de la guerre, de la destruction et de la fécondité, était cruel et voluptueux. Le sang coulait dans ses fêtes; il y avait des victimes humaines, comme dans celles de Moloch. Lucien, *De syria dea*, 10, a décrit le temple de la déesse syrienne à Hiérapolis et certaines cérémonies. A la fête du Printemps ou des Flambeaux, qui attirait un grand concours de peuple, on brûlait de gros arbres portant les offrandes; puis on enfermait des enfants dans des outres, et on les précipitait du haut des murailles en criant : « Ce sont des veaux, non des enfants ! » Au bruit étourdissant des cymbales, des flûtes et des chants, les prêtres dansaient et se meurtrissaient les bras. Les spectateurs, emportés par le même délire, finissaient par les imiter et se mutilaient avec des tessons semés à cet effet dans l'enceinte sacrée. Les auteurs anciens nous renseignent aussi sur le caractère impur du culte de l'Astarthé phénicienne. Certains de ses temples, comme celui d'Aphéca, dans le Liban, détruit par ordre de Constantin, étaient de vrais repaires d'immoralité. Eusèbe, *Vita Const.*, iii, 55, t. xx, c. 1120. Les Phéniciens sacrifiaient à leur déesse l'honneur de leurs filles; S. Augustin, *De Civit. Dei*, ii, 4, t. xxxvii, p. 50. Là même où on la vénérait sous son aspect chaste, comme par exemple la Vierge céleste à Carthage, certaines cérémonies donnaient lieu à des représentations licencieuses dont parle saint Augustin, *De Civit. Dei*, ii, 26; iv, 10, t. xxxvii, p. 75, 121. L'inscription phénicienne trouvée à Chypre, en 1879, près de Larnaka (Citium), nous présente un compte mensuel dans lequel figure le personnel d'un temple d'Astarthé, *Corp. inscript.*, t. i, n. 86; nous y voyons mentionné le prix qu'ont gagné les courtisanes sacrées appelées *'alamot*, « les almées, » et aussi les hommes désignés sous le nom de *chiens*, comme dans Deut., xxiii, 18. Nous comprenons mieux par là l'importance des prescriptions par lesquelles Dieu a voulu empêcher l'introduction de tels usages dans son culte chez les Hébreux.

Voir J. Selden, *De diis syris*, ii, c. 2, édit. de 1680, p. 157 et suiv.; D. Calmet, *Dissertation sur les divinités phéniciennes*, en tête du *Comment. sur les juges;* Movers, *Die Phönizier*, 1841, t. i, p. 559 et suiv.; J. J. Dœllinger, *Paganisme et judaïsme*, trad. franç., 1858, t. ii, p. 241 et suiv.; F. Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, in-4°, Paris, 1837-1848; de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868, p. 41 et suiv.; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. iii, p. 257 et suiv.; Fr. Bathgen, *Beiträge zur semitisch Religionsgeschichte, der Gott Israels und die Götter der Heiden*, 1888. J. Thomas.

ASTÈRE. Voir Astérius.

1. ASTÉRIUS, philosophe arien, vivait sous l'empereur Constance (337-361). Il était d'origine païenne, né en Cappadoce, d'après le plus grand nombre. Voir Socrate, *H. E.*, i, 36, t. lxvii, col. 172; Sozomène, *H. E.*, ii, t. lxvii, col. 1029; J. A. Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harless, t. ix, p. 519. Quelques historiens croient qu'il était de Scythopolis. Voir S. Jérôme, *Ep.* lxx, 4; cxii, 20, t. xxii, col. 667, 929. C'était un disciple de saint Lucien d'Antioche (Socrate, *H. E.*, i, 36; Philostorge, *H. E.*, ii, 14, 15; iv, 4, t. lxv, col. 477, 520), et il appartient à l'école exégétique de cette ville. (Voir Antioche [École exégétique d'], col. 683.) Il tomba dans l'hérésie, fut l'ami personnel d'Arius et en défendit les erreurs par la parole et par la plume. S. Athanase, *Orat. contr. Arian.*, ii, 28, t. xxvi, col. 205, etc.; cf. col. 1473. Il écrivit, au témoignage de saint Jérôme, *De vir. ill.*, 94, t. xxiii, col. 698, des commentaires sur les Psaumes, les Évangiles et l'Épître aux Romains, qui eurent une grande réputation dans son parti. Tous ses ouvrages sont perdus; il ne nous en reste que l'*Exposition du Psaume iv*, que Montfaucon a publiée en grec et en latin dans la *Nova Collectio Patrum et scriptorum græcorum*, Paris, 1706, t. i, p. 28-30. Voir H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule*, in-8°, Wissembourg, 1866, p. 50; Ph. Hergenröther, *Die antiochenische Schule*, in-8°, Wurzbourg, 1866, p. 15.

2. ASTÉRIUS (saint), orateur grec contemporain de saint Jean Chrysostome, mort vers 410, métropolitain d'Amasée, dans le Pont. Il avait eu pour maître un Scythe très versé dans la littérature grecque. Il ne reste de lui que des *homélies*, au nombre de vingt et une, dont huit sur les psaumes v, vi et vii, et six sur divers sujets bibliques : Lazare et le mauvais riche, Daniel et Susanne, etc. Astérius a étudié Démosthènes, *Homil.* xii, t. xl, col. 353. Il est avant tout orateur. La pensée est juste, le style limpide. L'auteur sent très vivement, s'exprime avec énergie, et s'élève parfois jusqu'à la véritable éloquence. Son orthodoxie n'a jamais été contestée. En Orient, son crédit fut grand et durable. Son autorité fut surtout mise en avant pour réfuter les iconoclastes (Mansi, *Conc.*, t. xiii, p. 15-18). Photius a longuement analysé ses principales œuvres. *Bibl. cod.*, 271, t. civ, col. 201-223. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. xl, col. 155-487; J. Fessler, *Institutiones Patrologiæ*, édit. B. Jungmann, 1890, t. i, p. 623. J. Gondal.

3. ASTÉRIUS Turcius Rufius Apronianus, patricien qui fut consul en 494 (en Occident) avec Flavius Præsidius (en Orient). Il publia plusieurs poèmes de Sédulius, entre autres la *Collatio Veteris et Novi Testamenti*, en vers élégiaques. Certains critiques, comme les éditeurs de la *Bibliotheca Patrum*, t. ix, p. 464, ont attribué ce poème à Astérius lui-même. Voir Sédulius et cf. Migne, *Patr. lat.*, t. xix, col. 486-493.

ASTORETH (hébreu : *'Astôrét*), forme hébraïque du nom de la déesse des Phéniciens, appelée Astarthé et Astaroth dans la Vulgate. Astaroth est le pluriel d'Astoreth. Le singulier n'est employé que trois fois dans le texte original, I (III) Reg., xi, 5, 33; II (IV) Reg., xxiii, 13. Voir Astarthé.

ASTRAGALE. Plante de la famille des légumineuses-papilionacées, qui produit probablement le *nek'ôt* (Septante : θυμιάματα, θυμίαμα; Vulgate : *aromata, storax*), dont il est question Gen., xxxvii, 25, et xliii, 11. Les astragales sont des herbes ou petits arbrisseaux trapus, très rameux, au port extrêmement variable; les feuilles, composées pennées ou digitées trifoliolées, sont assez souvent armées de piquants; les fleurs, jaunes, blanches, roses ou pourprées, disposées en épis axillaires ou terminaux, ont un calice à cinq dents, une corolle papilionacée à carène obtuse; le fruit, en forme de gousse, a deux loges séparées par une fausse cloison provenant de la suture dorsale. Ce genre compte un grand nombre d'espèces, dont soixante-dix environ ont été trouvées en Palestine ou dans les pays limitrophes. Voir Tristram, *Survey of Western Palestine, Fauna and Flora*, p. 282-287. Toutes ces espèces ne produisent pas des sucs gommeux, mais seulement quelques-unes, entre autres l'*Astragalus verus* de la Perse, de l'Arménie et de l'Asie Mineure; l'*Astragalus Creticus* de l'île de Crète et de l'Ionie (fig. 339), et les espèces *Aristatus, Parnassi, Microcephalus, Strobiliferus*, etc. Pour l'*Astragalus tragacantha*, c'est par erreur que Linné lui attribue la propriété de produire de la gomme; le nom d'« adragante » vient cependant du nom de cette espèce par altération. Une espèce de Syrie donne un produit similaire, la gomme pseudo-adragante : c'est le *Gummifer*, qui croît dans le Liban (fig. 340). Cf. Gandoger, *Flora Europæ*, t. vi (1886), p. 26. On en trouve aussi sur la variété ou espèce voisine, le *Roussæanus*, qui pousse dans les plaines arides du nord de la Palestine. Sur deux espèces très rapprochées répandues en Syrie, le *Kurdicus* et le *Stromatodes*, les indigènes recueillent également une gomme, qu'ils appellent *aintab*.

La gomme, soit adragante, soit pseudo-adragante, découle du tronc, des branches et des feuilles mêmes des astragales, par les fissures qui se font naturellement ou par les incisions pratiquées à dessein. Elle sort en liqueur visqueuse, qui se durcit peu à peu à l'air, en filets ou en bandelettes tortillées (fig. 340), selon la forme de la fente qui la laisse s'échapper au dehors : de là les deux espèces commerciales, la gomme vermiculée et la gomme en plaque. C'est pendant les chaleurs de l'été et au commencement de l'automne qu'a lieu cet écoulement; il se fait la nuit et peu après le lever du soleil. Si le temps est clair et chaud, la gomme est d'un blanc plus ou moins pur et transparent : alors deux ou trois jours suffisent



339. — Astragale *creticus* de Sibthorp.

pour qu'elle se dessèche et puisse se recueillir. Si le ciel est chargé de nuages et l'atmosphère humide, elle devient jaune ou roussâtre, et la dessiccation est beaucoup plus lente. Ce n'est pas une sécrétion naturelle de la plante; « c'est à une maladie qu'est due la production de l'adragante, mais à une maladie qui affecte endémiquement la plupart des pieds qui croissent dans une localité donnée. » H. Baillon, *Traité de botanique médicale*, in-8°, Paris, 1884, p. 641. Sous l'action de la chaleur, certaines portions de la plante, comme la moelle et les rayons médullaires, subissent cette affection, nommée gommose : la cellulose ou d'autres substances amylacées qu'elles contiennent se transforment en adragante molle. Cette gomme diffère de la gomme arabique : elle ne se dissout pas comme cette dernière dans l'eau froide; elle s'y gonfle seulement en s'hydratant. Même dans l'eau bouillante, la dissolution est très imparfaite. Elle sert en pharmacie, spécialement pour la préparation des loochs; dans l'industrie et les arts, pour donner du lustre et de la consistance.

D'après l'opinion commune, la gomme de l'astragale n'est autre que le *nek'ôt*, dont il est parlé deux fois dans la Bible : Gen., XXXVII, 25, et XLIII, 11. (Quant à *nekôtôh*, qu'on lit IV Reg., XX, 13, et au passage parallèle d'Isaïe, XXXIX, 2, c'est un mot différent, et il n'a pas le sens de gomme, d'aromates, comme l'a traduit la Vulgate, mais il signifie « trésor ». Voir NEKÔTÔH et TRÉSOR.) Les marchands ismaélites qui venaient de Galaad et rencontrèrent les enfants de Jacob à Dothaïn, près de la citerne où ils avaient jeté Joseph, portaient en Égypte du *nek'ôt*. Dans ce passage, Gen., XXXVII, 25, les Septante rendent ce mot par θυμιάματα, et la Vulgate par *aromata :* ces versions y voient un terme générique pour désigner les parfums. Plus loin, Gen., XLIII, 11, le *nek'ôt* se retrouve parmi les présents envoyés par Jacob à son fils Joseph en Égypte.



340. — Astragale *gummifer*. — A droite, rameau avec gomme.

Les Septante traduisent encore θυμίαμα; mais la Vulgate met *storax*. Placé près du baume et du ladanum, le *nek'ôt* ne semble pas être un nom générique des parfums, il faut y voir une substance particulière. Ce n'est pas la gomme du styrax, qui correspond plutôt au *nâtâf* des Hébreux; c'est celle que les Arabes appellent *naka'at*, et qui est regardée généralement comme la résine ou gomme produite par plusieurs espèces du genre astragale. Les marchands madianites ou ismaélites l'avaient-ils recueillie dans le pays de Galaad, ou l'avaient-ils reçue par le commerce des contrées du Liban, de la Syrie ou de pays plus éloignés? Le texte n'en dit rien; mais ce que nous savons, comme nous l'avons vu plus haut, c'est qu'ils pouvaient la récolter sur l'*Astragalus Gummifer* et l'*Astragalus Roussæanus*, au nord de la Palestine, et sur d'autres espèces de la Syrie ou des pays voisins. D'ailleurs, comme on le constate pour plusieurs autres plantes, par exemple, l'arbre à baume, quelques-unes de ces espèces pouvaient alors être assez abondamment répandues au cœur de la Palestine et dans le pays de Galaad, et ont pu depuis remonter vers le nord.

Les Égyptiens, auxquels les trafiquants madianites venaient vendre le *nek'ôt*, connaissaient la gomme; ils la désignaient sous le nom de *qomi*, *gami*, [hiéroglyphes], copte : ⲕⲟⲙⲏ, d'où les Grecs ont fait κομμί, forme qui a donné le latin *gummi* et notre mot « gomme ». Cf. Mas-

pero, *De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée,* dans la *Revue historique,* janvier 1879, p. 5, note. Le mot *qomi* s'appliquait d'une manière générale à toutes les exsudations de certains végétaux, gommes ou substances mucilagineuses, odorantes ou non. La gomme servait dans la confection des nombreux parfums destinés au culte, dans l'embaumement et la conservation des momies; on l'utilisait aussi pour la préparation des couleurs : « Peint avec du lapis-lazuli dans une solution de gomme, » lit-on au *Livre des morts.* R. Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter,* in-4°, Leipzig, 1842, pl. LXXIX, c. 165, 12. Les Égyptiens faisaient donc une grande consommation des différentes espèces de gomme; aussi celle du pays ne suffisant pas, ils allaient en chercher par mer, comme le montrent les textes, jusque dans le pays de Poun (Arabie et terre de Somal) : *qomi-u n Poun,* « grains de gomme de Poun ». Dümichen, *Historische Inschriften altägyptischer Denkmäler,* in-f°, Leipzig, 1867, pl. XXXII; Mariette, *Deir el-Bahari,* pl. 6 et p. 28, note. Cf. Maspero, *Revue historique,* janvier 1879, p. 24, 25. Si la gomme de Palestine n'est pas mentionnée expressément dans les textes, il y a lieu de croire cependant que les Égyptiens en recevaient de ce pays. De Syrie leur venaient diverses sortes d'aromates. « Anubis remplit ta tête (de la momie) de parfums de Syrie, baume, résine, cèdre, etc. ». Cf. Brugsch, *H. Rhind's zwei bilingue Papyri,* in-4°, Leipzig, 1865, p. 5 du texte et lignes 3 et 4, planche VI. Avec le baume et le ladanum qui servaient dans les embaumements, les marchands ismaélites apportaient en Égypte le *nek'ôt,* la gomme, qui devait être employée probablement pour le même usage. On sait que la tête des momies était enveloppée d'un réseau de bandes gommées. Maspero, *Lectures historiques, Histoire ancienne,* in-12, Paris, 1892, p. 136. — Voir de la Billardière, *Mémoire sur l'arbre qui donne la gomme adragante,* dans le *Journal de physique,* t. XXXVI, janvier 1790, p. 46-53; H. Baillon, *Traité de botanique médicale,* in-8°, Paris, 1884, p. 639-645; A. Héraud, *Nouveau dictionnaire des plantes médicinales,* in-8°, Paris, 1884, 2e édit., p. 111-112; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. II, p. 15; A. P. de Candolle, *Astragalogia,* in-f°, Paris, 1802; A. de Bunge, *Astragali gerontogei,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1868; E. Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8°, 1869-1884, t. II, p. 205-498. E. LEVESQUE.

ASTRE est employé dans la Vulgate comme synonyme d'étoile (hébreu : *kôkâb*). Deut., IV, 19; X, 22; XXVIII, 62; Job, XXXVIII, 7; Is., XIV, 13. Voir ÉTOILE. Pour le culte rendu aux astres, voir SABÉISME.

ASTROLATRIE, culte rendu aux astres. Voir SABÉISME.

ASTROLOGUES, devins qui prédisent l'avenir au moyen des astres. Ceux de Babylone étaient célèbres; Isaïe les mentionne, XLVII, 13, et ils sont sans doute désignés dans Daniel, II, 2, sous le nom de Chaldéens. On attribue à ce peuple l'invention de l'astrologie. J. F. Montucla, *Histoire des mathématiques,* 2e édit., 4 in-4°, Paris, 1799-1802, t. IV, p 371. Voir CHALDÉEN 2.

ASTRONOMIE. La science des astres est regardée comme la plus ancienne de toutes. Elle fut cultivée d'abord par les Chaldéens et les Égyptiens. C'est à ces deux peuples que les auteurs classiques en attribuent généralement l'invention. Platon, *Epinomis, Opera,* édit. Didot, t. II, p. 512; Aristote, *De cœlo,* II, 12, édit. Didot, t. II, p. 401; Cicéron, *De divinat.,* I, 1, 19; Ptolémée, *Almagest.,* IV, 2, édit. grecque-française de Halma, 2 in-4°, Paris, 1813, t. I, p. 216 et *passim;* Sénèque, *Quæst. nat.,* VII, 3-4; Simplicius, *Comment. in libros IV Aristotelis de cœlo, ex recensione Karstenii,* II, 12, in-4°, Utrecht, 1865, p. 216, 226. Cf. J. F. Montucla, *Histoire des mathématiques,* 2e édit., t. I (an VII), p. 50-74; L. A. Sédillot, *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux,* 2 in-8°, Paris, 1845-1849, t. I, p. 4-7; Laplace, *Précis de l'histoire de l'astronomie,* in-12, Paris, 1821, p. 13; Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne,* in-4°, Paris, 1775, p. 12, 129-154, 353-394, pour les Chaldéens, et pour les Égyptiens, p. 155-182, 395-419; Id., *Traité de l'astronomie indienne et orientale,* in-4°, Paris, 1781, p. 268; Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne,* 2 in-8°, Paris, 1817, t. I, p. 10, 14, 131, 288; R. Wolf, *Geschichte der Astronomie,* in-8°, Munich, 1877, p. 9, 23; Ed. Mahler, *Die Astronomie bei den Völkern des alten Orients* (*Beilage zur Allgemeinen Zeitung*), 31 août 1892, p. 1-3.

Josèphe fait remonter les origines de la science astronomique aux descendants immédiats d'Adam et de Seth, *Ant. jud.,* I, II, 3, t. I, p. 8, et il raconte qu'Abraham enseigna l'arithmétique et l'astronomie aux Égyptiens, *Ant. jud.,* I, VIII, 2, p. 19. — Malalas, *Chronogr., Patr. gr.,* t. CXVII, col. 68, 69 (cf. Glycas, *Ann.,* II, *Patr. gr.,* t. CLVIII, col. 240), va même plus loin : il dit que Seth divisa le ciel en constellations et donna des noms aux planètes et aux étoiles. Ce sont là des fables qui n'ont d'autre fondement que l'ancienneté des observations astronomiques chez les Chaldéens et les Égyptiens.

Pline, dans le passage célèbre de son *Histoire naturelle,* VII, 57 (56), édit. Teubner, t. II, p. 49, où il fait l'histoire des inventions, parle des observations astronomiques des Babyloniens, consignées sur des briques cuites, *coctilibus laterculis,* et qui remontent à 2 200 ans avant son époque. Simplicius, *Comment.,* II, 12, édit. de 1865, p. 226, rapporte, d'après Porphyre, qu'Alexandre envoya à Aristote une série d'observations astronomiques embrassant, une période de 1 900 ans. Quelques tablettes astronomiques de Babylone ont été retrouvées. Voir J. Epping et J. N. Strassmaier, *Astronomisches aus Babylon,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889; A. H. Sayce, *The Astronomy and Astrology of the Babylonians with translations of the tablets relating to these subjects,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. III (1874), p. 145-339; F. Hommel, *Die semitischen Völker,* in-8°, Leipzig, 1883, t. I, p. 418, 515; J. Oppert, *Die astronomischen Angaben der assyrischen Keilinschriften,* in-8°, Vienne, 1885 (extrait des *Sitzb. der Akad. der Wissensch.* de Vienne, avril 1885, t. XCI); Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* in-8°, Strasbourg, 1890; Ed. Mahler, *Die Zeit- und Festrechnung der ältesten Völker des Morgenlandes* (*Beilage zur Allgemeinen Zeitung,* 16 septembre 1891), p. 3; F. Hommel, *Die Astronomie der alten Chaldäer,* dans *Das Ausland,* 1891, nos 12-14; 20-21, p. 221-227; 249-253; 270-272; 381-387; 401-406; *Zeitschrift für Assyriologie,* t. V, 1890, p. 341; t. VI, 1891, p. 89, 217.

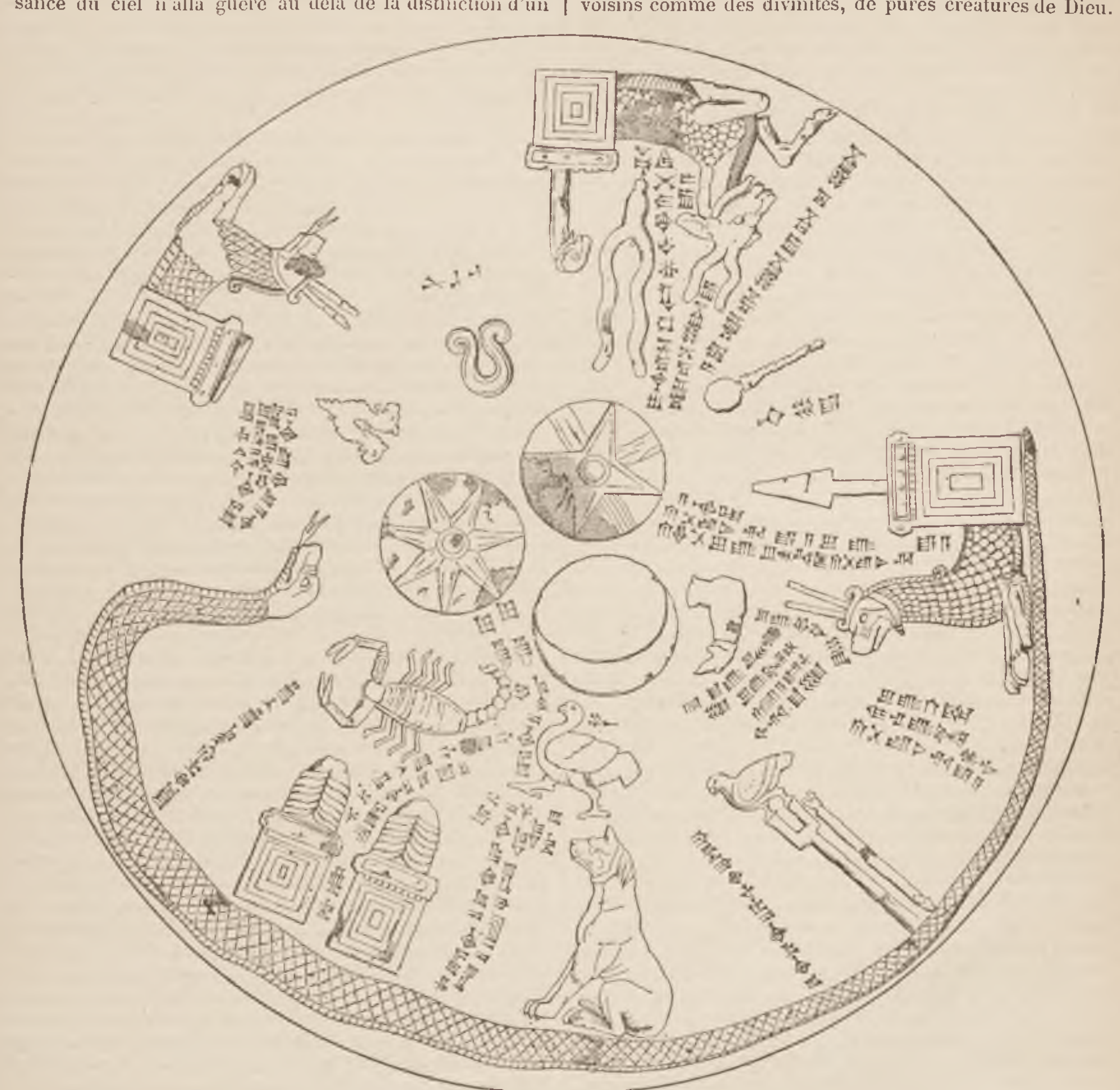
Diodore de Sicile, I, 28, édit. Didot, t. I, p. 21, raconte que les Égyptiens se vantaient d'avoir appris l'astronomie aux Babyloniens, et plusieurs auteurs anciens font, en effet, honneur de cette découverte aux habitants de la vallée du Nil. Diogène Laerce, *Proœm.,* 7, édit. Didot, p. 3; Lucien, *De astrol.,* 3-9, édit. Didot, p. 373; Macrobe, *Comm. in Somn. Scip.,* I, 21, 9, édit. Teubner, p. 561; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 16, t. VIII, col. 784; Lactance, *Div. inst.,* II, 14, t. VI, col. 328; S. Isidore de Séville, *Etymol.,* III, 25, 1, t. LXXXII, col. 169.

Pline, *H. N.,* VII, 56 (57), édit. Teubner, t. II, p. 49; Manilius, *Astronom.,* I, 40-45, édit. Lemaire, *Poetæ min.,* t. VI, p. 199; Achille Tatius, *Isag.,* I, édit. Petau, *Uranologia,* Paris, 1630, p. 73, font les honneurs de l'invention et aux Chaldéens et aux Égyptiens. Ce qui est certain aujourd'hui, c'est que les Chaldéens ont été, en astronomie, supérieurs à tous les autres peuples de l'antiquité. J. Epping et J. N. Strassmaier, *Astronomisches aus Babylon,* p. 187. Pour l'Égypte, voir H. Brugsch, *Astro-*

nomische und astrologische Inschriften altägyptischer Denkmäler, in-4°, Leipzig, 1883; Id., *Kalendarische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, in-4°, Leipzig, 1883.

Quoi qu'il en soit, du reste, des premiers inventeurs de l'astronomie, c'est un fait avéré que les Hébreux ne cultivèrent pas cette science. Ils reçurent des peuples voisins quelques notions vagues et générales, mais leur connaissance du ciel n'alla guère au delà de la distinction d'un révolutions de la lune et en décrivirent les différentes phases, comme nous le voyons dans la Mischna, tr. *Rosch Hasschannah*, II, 8. L'idée de l'astronomie considérée comme science apparait pour la première fois dans le livre grec de la Sagesse, VII, 18-19.

Moïse s'était attaché surtout à montrer aux Hébreux dans les astres du ciel, qui étaient adorés par les peuples voisins comme des divinités, de pures créatures de Dieu.



341. — Zodiaque chaldéen, du temps de Marduk-idin-ahi, vers 1100 avant J.-C. Gravé sur une pierre trouvée près de Babylone. British Museum.

petit nombre de constellations. En quittant la Chaldée, Abraham emporta avec lui l'usage de la division de l'année en douze mois. (Voir ANNÉE.) Ses descendants purent apprendre en Égypte qu'elle se composait de trois cent soixante-cinq jours. Hérodote, II, 4. Moïse leur prescrivit, au nom de Dieu, de célébrer la Pâque le 15 nisan, Exod., XII, 18; Lev., XXIII, 5-6; Num., XXVIII, 16-17, et d'offrir des sacrifices particuliers à chaque néoménie, Num., XXVIII, 11-15; mais la célébration de ces fêtes ne demandait pas des connaissances astronomiques spéciales; il suffisait, pour en déterminer le jour, d'observer la nouvelle lune. Ce ne fut qu'après la captivité de Babylone que les Juifs, pour la fixation de leur calendrier religieux et national, s'occupèrent d'étudier plus exactement les

La Genèse, I, 16, raconte expressément la création du soleil, de la lune et des étoiles. Les autres livres de l'Ancien Testament ne parlent également du ciel et des globes lumineux qui en sont l'ornement que comme « l'œuvre des doigts de Dieu », Ps. VIII, 4; cf. CXXXV, 5, 7-9; Job, IX, 9; Is., XL, 26; Amos, V, 8; Eccli., XLIII, 2; ils ont reçu ses lois, Gen., I, 17, 18; Jer., XXXI, 35-36; Sap., VII, 29; ils forment comme son armée, Deut., IV, 19; Is., XL, 26; Jer., XXXIII, 22; Eccli., XLIII, 9; cf. Jud., V, 20; ils lui obéissent comme à leur maître, Job, IX, 7; XXXVIII, 31-32; Jer., XXXI, 35-36; cf. XXXIII, 25; Jud., V, 20; Eccli., XLIII, 5, 11, etc.; mais les hommes ignorent comment il gouverne les astres du ciel, Job, XXXVIII, 33, dont lui seul connaît les noms. Ps. CXLVI, 4; Is., XL, 26. Les Israélites n'ont que

les idées vulgaires sur le cours du soleil, et s'en rapportent aux apparences qui tombent sous les sens. Jos., x, 12; Ps. xviii, 6. Ils ne voient que ce qui frappe tous les hommes, la multitude des étoiles, Gen., xxii, 17; Exod., xxxii, 13; Nahum, iii, 16, etc., leur brillante et douce lumière, Is., xiv, 12, etc. Nous ne trouvons dans l'Ancien Testament aucune trace de la distinction des planètes, des étoiles fixes et des comètes; ces « astres errants », ἀστέρες πλανῆται, ne sont mentionnés que dans le Nouveau Testament. Saint Jude, dans son Épître, ỳ. 13, leur compare les hérétiques; mais il emprunte sa comparaison à la science grecque.

Les Hébreux distinguaient seulement, en dehors du soleil et de la lune, quelques étoiles et quelques constellations particulièrement remarquables, qu'ils désignent par des noms spéciaux. Job, ix, 9, énumère *'âš, kesîl, kîmâh* et *ḥadrê têmân* (Vulgate : *Arcturus, Orion, Hyadæ, interiora Austri;* la signification de *ḥadrê têman,* « les chambres du sud, » est douteuse). Le nom des Pléiades, *kîmâh,* se retrouve dans Job, xxxviii, 31, et Amos, v, 8; celui de *kesîl* (Orion), dans Amos, v, 8, et, au pluriel, dans Isaïe, xiii, 10, pour signifier les plus grands astres, considérés comme semblables à *kesîl;* celui de *'âš,* sous la forme *'ayiš,* dans Job, xxxviii, 32 (Vulgate : *Vesper*). Le livre de Job, xxvi, 13, nomme encore le *nâḥâš* (Vulgate : *Coluber*), la constellation du Dragon. On trouve aussi dans l'Ancien Testament, chez les prophètes, quelques noms de planètes : *hêlêl* (Vulgate : *Lucifer*), l'étoile du matin ou Vénus, Is., xiv, 12 (ἀστὴρ ἑωθινός, *stella matutina,* dans l'Ecclésiastique, l, 6); — *gad* (Vulgate : *Fortuna*), Is., lxv, 11, la planète Jupiter, selon les uns; Vénus, selon les autres; — *meni* (omis dans la Vulgate), Is., lxv, 11, d'après un grand nombre de commentateurs, la Lune; d'après d'autres, Vénus; — *kiyûn* (Vulgate : *imago*), Amos, v, 26, la planète Saturne. Les noms de Nébo et de Nergal, qui personnifiaient les planètes Mercure et Mars, se lisent aussi Is., xlvi, 1, et IV Reg., xvii, 30, mais comme noms d'idoles. On admet communément que le mot *mazzâlôt,* II (IV) Reg., xxiii, 5, et le mot analogue, *mazzârôt,* Job, xxxviii, 32 (Vulgate : *duodecim signa* et *Lucifer*), signifie le zodiaque. Les douze signes du zodiaque (fig. 341) sont représentés sur des monuments babyloniens (*Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. iii, pl. 45; cf. Epping, *Astronomisches aus Babylon,* p. 148; R. Brown, *Remarks on the Euphratean astronomical Names of the signs of the Zodiac,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* mars 1891, t. xiii, p. 246-271), et c'est peut-être à quelque représentation de ce genre que fait allusion IV Reg., xxiii, 5. Les rapports que les Juifs avaient eus avec les Assyriens depuis Achaz, IV Reg., xvi, 7, 10, 18, leur avaient donné quelques notions des sciences et des arts cultivés sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, et c'est de leurs astronomes qu'Achaz avait dû apprendre la manière de construire un cadran solaire. IV Reg., xx, 11. Cf. Hérodote, ii, 109. Le prophète Isaïe, xlvii, 13, fait allusion à leurs observations astronomiques et astrologiques.

Dans le Nouveau Testament, les Gémeaux, étoiles protectrices des marins (Διόσκουροι; Vulgate : *Castores*), Act., xxviii, 13, n'apparaissent que comme le nom du navire qui transporte saint Paul de Malte à Pouzzoles. La planète Vénus est nommée dans l'Apocalypse, ii, 28; xxii, 16, sous la désignation d' « étoile du matin », ἀστὴρ ὁ πρωϊνός, et d' « étoile brillante du matin », ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς καὶ ὀρθινός (Vulgate : *stella splendida et matutina*). Saint Pierre la nomme aussi, en employant l'expression par laquelle elle était désignée ordinairement dans la langue grecque : φωσφόρος (Vulgate : *Lucifer*). II Pet., i, 19. Pour les étoiles et les constellations mentionnées dans la Bible, voir les articles spéciaux.

Voir Saalschütz, *Archäologie der Hebräer,* c. xlvi, t. ii, p. 72-74; L. Ideler, *Historische Untersuchungen über die astronomischen Beobachtungen der Alten,* in-8°, Berlin, 1806; id., *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen,* in-8°, Berlin, 1809; Stern, *Die Sternbilder in Buch Hiob,* dans la *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben,* t. iii, 1864, p. 258-276; G. Hoffmann, *Versuche zu Amos,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. iii, 1883, p. 107-110, 279; M. Uhlemann, *Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten,* in-8°, Leipzig, 1857; J. H. Kurtz, *Die Astronomie und die Bibel,* in-8°, Mitau, 1842 (principalement cosmologie); O. M. Mitchel, *The Astronomy of the Bible,* in-12, New-York, 1863.

F. Vigouroux.

ASTROS (Paul Thérèse David d'), théologien français, né à Tourves (Var) le 15 octobre 1772, mort à Toulouse le 29 septembre 1851. Il supporta avec un grand courage les épreuves de la Révolution. En 1798, il devint secrétaire de Portalis, son oncle, puis grand vicaire du diocèse de Paris, qu'il administra après la mort du cardinal de Belloy (1808). Pie VII lui adressa, en 1809, la bulle d'excommunication contre Napoléon Ier. L'empereur le fit alors incarcérer à Vincennes, où il resta jusqu'en 1814. Il accompagna les Bourbons à Gand pendant les Cent jours. A son retour, il fut nommé évêque de Bayonne; en 1830, il devint archevêque de Toulouse, et le 29 septembre 1850, il fut promu au cardinalat. Il a laissé plusieurs écrits théologiques, canoniques et polémiques. On cite aussi souvent sous son nom *La Bible mutilée par les protestants, ou Démonstration de la divinité des Écritures rejetées par la Réforme, ouvrage publié par ordre de Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse,* in-8°, Toulouse, 1847. Cet ouvrage est en réalité l'œuvre de B. H. Vieusse, Sulpicien, professeur au grand séminaire de Toulouse. Voir Vieusse. Cf. Caussette, *Vie du cardinal d'Astros,* in-8°, Toulouse, 1853.

ASTRUC Jean, médecin français, né à Sauves, dans le bas Languedoc, le 19 mars 1684, mort à Paris en 1756. Il étudia la médecine à Montpellier, et occupa à partir de 1716 une chaire à la faculté de cette ville. Adonné surtout aux sciences médicales, il se mêla cependant de métaphysique et d'exégèse biblique, et dans cette dernière branche ses conclusions ont eu du retentissement, à cause du parti qu'en ont tiré les rationalistes modernes. Ses *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse,* ouvrage publié à Bruxelles (Paris), en 1753, sous le voile de l'anonyme, ont servi de base à tout un système d'attaques contre l'intégrité du Pentateuque et la réalité de son auteur. Astruc distinguait, dans la Genèse, deux mémoires ou documents principaux, reconnaissables, d'après lui, au nom différent de Dieu qui y était employé : *Elohim,* « Dieu, » dans l'un; *Jéhovah* (*Dominus* dans la Vulgate) dans l'autre. Il admettait en outre la présence de divers autres fragments, et prétendait que Moïse s'était servi, pour la composition de son récit, d'une douzaine de mémoires, insérés sans presque aucune modification. Cette distinction, déjà remarquée d'ailleurs par plusieurs Pères ou docteurs de l'Église, qui avaient essayé de l'expliquer, a fait fortune en Allemagne depuis le commencement du siècle, et bon nombre d'exégètes rationalistes l'ont admise, en la modifiant selon leurs vues propres. Vater, l'auteur de l'hypothèse « fragmentaire », reproduit dans son système cette distinction des noms de Dieu, à laquelle il prête une grande importance. Ce furent Eichhorn et surtout Ewald qui popularisèrent au delà du Rhin les idées d'Astruc, d'où tire son origine l'hypothèse « des documents ». Dès lors les critiques de cette école regardèrent comme un fait démontré que le Pentateuque n'était qu'une sorte de mosaïque dans laquelle étaient juxtaposés des documents d'origine diverse. Toutefois l'accord cessa tout à coup lorsqu'il s'agit d'indiquer dans le livre sacré la place qui convenait à chaque document,

et une troisième hypothèse dite « complémentaire » a essayé, mais sans succès, de faire à chacun une part équitable. Kuenen dans les Pays-Bas, Renan et Michel Nicolas en France, Davidson et Colenso en Angleterre, sont entre beaucoup d'autres les propagateurs d'une théorie qu'ils ont su adapter à leurs propres idées. Le livre d'Astruc fit élever des doutes sur son orthodoxie, et pour combattre la mauvaise impression soulevée par cette publication, il donna deux dissertations sur l'*Immortalité, l'immatérialité et la liberté de l'âme*, 1755. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. II, p. 479-485. L. GUILLEREAU.

ASTRUC DE LUNEL. Voir ABBA MARI, col. 18.

ASTYAGE (Ἀστυάγης; en assyro-babylonien : *Ištuwigu*) fut le quatrième et dernier roi des Mèdes (584-549). D'après les témoignages concordants d'Hérodote et des inscriptions babyloniennes, dont une émane du roi chaldéen contemporain Nabonide, il fut renversé par Cyrus, roi de Perse, et livré au vainqueur par ses propres soldats. Astyage conserva jusqu'à sa chute, qui fut soudaine et imprévue, l'empire dont il avait hérité de son père Cyaxare. Hérodote le fait aïeul maternel de Cyrus, et raconte qu'il voulut faire périr ce dernier, à la suite d'un songe qui lui annonçait, selon l'interprétation des mages qu'il consulta, que son petit-fils, encore à naître, le détrônerait un jour. Mais le récit d'Hérodote porte le cachet de la légende dans cette partie. Le même historien dit qu'Astyage, prisonnier de Cyrus, fut traité avec égard jusqu'à sa mort. Astyage a laissé la réputation d'un prince voluptueux et cruel, et la conduite des Mèdes à son égard tend à la justifier. — Astyage est nommé dans les suppléments deutérocanoniques du livre de Daniel, par Théodotion et la Vulgate, en un verset que la Vulgate, dans les éditions actuelles (XIII, 65), rattache à l'histoire de Susanne, et qui appartient néanmoins à l'histoire de Bel et du Dragon, à laquelle il sert d'introduction : « Astyage fut réuni à ses pères, et Cyrus, roi de Perse, lui succéda dans la royauté. » Malgré toutes les peines qu'on s'est données, on n'a pas réussi jusqu'à présent à expliquer la mention d'Astyage en cet endroit, où il est question de Cyrus, roi de Babylone : ce qui n'a qu'un rapport indirect avec l'histoire d'Astyage. Celui-ci, en effet, ne fut jamais roi de Babylone, et il perdit son royaume de Médie dix ans avant la prise de cette ville par Cyrus. Aussi plusieurs voudraient-ils supprimer ce verset, conformément au texte des Septante, où il ne se lit pas. — Voir le cylindre de Nabonide, trouvé à Sippar par H. Rassam, publié par Pinches, dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. V, pl. 64; traduit en partie par le même dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. V, p. 7, 8, et en entier, avec commentaires, par Joh. Latrille, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, t. II, p. 231-262, 335-359; — la chronique babylonienne relative à Nabonide et à Cyrus, publiée par le même, avec version, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, p. 153-169; Hérodote, I, 46, 73-75, 91, 107-112, 114-125, 127-130, 162; Ctésias, dans Diodore de Sicile, II, 34. — Les données de Xénophon, dans la Cyropédie, sont absolument fausses, et contredites par l'Anabase, III, 4, où l'on voit le dernier roi des Mèdes renversé par le roi de Perse, conformément au témoignage des autres sources. A. DELATTRE.

ASUPPIM (*'Ăsuppîm;* Septante : Ἀσαφείν, I Par., XXVI, 15, 17). Ce mot hébreu, nom propre d'après quelques-uns, nom commun d'après le plus grand nombre, se lit trois fois dans l'Ancien Testament, I Par., XXVI, 15, 17, et II Esdr., XII, 25. Dans les deux premiers passages, la Vulgate traduit *concilium,* « [maison où se réunissait] le conseil; » dans II Esdr., XII, 25, elle traduit *vestibula,* « parvis » (Septante : ἐν τῷ συναγαγεῖν με). L'auteur des Paralipomènes applique le mot à une maison ou à un local particulier : *bêt* (« maison ») *'ăsuppîm,* I Par., XXVI, 15; le mot *bêt* n'est pas exprimé, mais il est sous-entendu, I Par., XXVI, 17, et II Esdr., XII, 25. *'Ăsuppîm* signifie « collections, amas ». La maison des *'ăsuppîm* est donc la salle, magasin ou chambre, où l'on réunissait et gardait des objets divers, appartenant au temple de Jérusalem. Elle était située au sud du temple. Deux lévites de la famille d'Obédédom étaient chargés de la garder. I Par., XXVI, 15.— Néhémie, en énumérant les fonctions des lévites dans le temple restauré après la captivité, II Esdr., XII, 25, l'appelle « l'*'ăsuppîm* des portes », parce que ce dépôt ou trésor était près de l'une des portes du temple, dans la cour extérieure. Cf. I Par., XXVI, 15. On peut supposer que deux entrées conduisaient au *bêt 'ăsuppîm,* puisque deux postes étaient destinés à en garder l'accès. I Par., XXVI, 16. Cf. F. Keil, *Chronik,* 1870, p. 204.

ASYNCRITE (Nouveau Testament : Ἀσύγκριτος, « incomparable »), chrétien de Rome, que salue saint Paul dans son Épître aux Romains, XVI, 14. Les Grecs le regardent comme le premier évêque d'Hyrcanie, et font sa fête le 8 avril. Le martyrologe romain le marque au même jour.

1. ATAD (hébreu : *Hâ'âtâd,* avec l'article *ha;* Septante : Ἀτάδ), nom d'une aire où les enfants de Jacob et les Égyptiens qui les accompagnaient célébrèrent pendant sept jours les cérémonies solennelles des funérailles du patriarche, d'où vint que les Chananéens qui habitaient le pays donnèrent à cet endroit le nom d'Abel Misraïm ou « Deuil de l'Égypte » (Vulgate : *Planctus Ægypti*). Gen., L, 10-11. Atad est considéré par quelques-uns comme un nom propre d'homme, désignant le propriétaire de l'aire; mais comme ce mot, qui signifie « épine, buisson », est précédé de l'article, il est assez probable qu'il doit se prendre comme nom commun, marquant que l'aire était dans le voisinage des buissons *'âtâd,* ou avait été elle-même autrefois soit couverte de ces buissons, soit remarquable par quelque arbuste épineux de l'espèce de ce nom.

L'événement rapporté par la Genèse est trop ancien et le lieu où il s'accomplit était trop peu important pour que la tradition ait exactement gardé le souvenir de l'emplacement de l'aire d'Atad. L'auteur sacré a bien eu soin de nous apprendre que cette aire était située « au delà du Jourdain », Gen., L, 10; mais cette détermination est trop vague et insuffisante pour fixer un lieu précis. On peut s'en servir du moins pour rejeter l'opinion de ceux qui, comme Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine,* 1881, p. 243-245, supposent qu'Abel Misraïm était dans le voisinage d'Hébron. Cette hypothèse paraît de prime abord assez naturelle : le corps de Jacob devant être enterré à Hébron, on comprendrait facilement qu'on eût célébré les rites solennels des obsèques dans le voisinage de cette ville, avant de déposer les restes du saint patriarche dans la caverne de Makpélah; mais, quoique le chemin le plus court pour aller d'Égypte à Hébron fût celui qui est à l'ouest de la mer Morte, le cortège funèbre, pour une raison inconnue, probablement à cause des dangers de la route directe, alla passer à l'est et au nord de la mer, comme le prouve l'indication « au delà du Jourdain ». Cette expression ne peut convenir à un lieu voisin de la ville d'Hébron. L'aire d'Atad doit donc être cherchée à l'est ou à l'ouest du Jourdain, dans la dernière partie de son cours. La locution *be'êbêr hayyardên,* « au delà du Jourdain, » signifie ordinairement, dans l'Écriture, « à l'est du fleuve, » parce que le territoire de la rive gauche est « au delà » pour celui qui écrit dans la Palestine proprement dite. Aussi divers interprètes l'entendent-ils ici dans ce sens; ils croient que l'aire d'Atad était près du fleuve, sur la rive orientale, et comme il n'y avait pas de Chananéens au delà du Jourdain, et que le texte dit

expressément que les Chananéens furent témoins du deuil des enfants de Jacob, Gen., L, 11, ils supposent qu'ils voyaient de la plaine occidentale ce qui se passait de l'autre côté de la rivière. Fr. Delitzsch, *Die Genesis*, 2e édit., 1853, t. II, p. 162. Cette explication est forcée. Le sens naturel du texte est que les cérémonies funèbres s'accomplirent au milieu des Chananéens. On comprend sans peine que ce soit aussitôt après être entrés dans la terre de Chanaan que les enfants de Jacob lui rendirent les devoirs funèbres. L'expression *be'êbér* ne contredit pas cette explication, car cette locution ne signifie pas nécessairement « à l'est » du Jourdain; et signifierait-elle toujours « au delà, » dans le cas présent pour ceux qui venaient d'Égypte, « au delà du Jourdain, » c'était la terre de Chanaan. Mais, en réalité, *be'êbér* n'avait pas une signification très précise et rigoureusement déterminée. Cf. Num., XXXII, 19; Deut., III, 20, 25; XI, 30. Aussi beaucoup de géographes et de commentateurs n'hésitent-ils pas à reconnaître que l'aire d'Atad était à l'ouest du Jourdain. Raumer, *Palästina*, 2e édit., in-8o, Leipzig, 1838, p. 175; Ritter, *Erdkunde*, t. XV, p. 544; J. Lamy, *Commentarium in librum Genesis*, 2 in-8o, Malines, 1884, t. II, p. 400, etc. D'après une tradition ancienne, attestée par saint Jérôme, *De situ et loc. heb.*, t. XXIII, col. 863, l'aire d'Atad était à deux milles du Jourdain, à trois milles de Jéricho, au lieu appelé de son temps Bethhagla. Voir BETHHAGLA. Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 58-59. On ne peut dire que l'identification de l'aire d'Atad et de Bethhagla soit certaine; mais de toutes celles qui ont été proposées, elle paraît la plus acceptable. — Aujourd'hui subsiste encore, en Syrie, la coutume de pleurer les morts pendant une semaine et de placer le corps sur une herse à battre le blé, dans une aire située à l'ouest du village, au milieu d'une tente de peaux de chèvres noires; c'est là que les parents lui rendent les devoirs funèbres. Voir Wetzstein, *Die syrische Drechstafel*, dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, 1873, p. 294-302. Cf. Ritter, *Erdkunde*, t. XV, p. 544. F. VIGOUROUX.

2. **'ÂTÂD**, nom hébreu d'un arbuste épineux, nommé Jud., IX, 14, 15, et Ps. LVIII (LVII), 10, et dont l'identification est douteuse. Septante : ῥάμνος; Vulgate : *rhamnus*. Voir LYCIET et RHAMNUS.

ATARA (hébreu : *'Ăṭârâh*, « couronne; » Septante : Ἀτάρα), deuxième femme de Jéraméel, fils aîné d'Hesron, et mère d'Onam. I Par., II, 26.

ATARGATIS, déesse adorée par les Philistins, les Phéniciens, les Syriens, et appelée aussi Dercéto. Elle n'est pas nommée dans la Sainte Écriture, mais le texte grec de II Machabées, XII, 26, parle d'un temple qui lui était consacré et qui portait son nom, *Atargatéion* (Ἀταργατεῖον; *Codex Alexandrinus :* Ἀτεργατεῖον).

I. NOM. — Les écrivains grecs, par lesquels cette déesse nous est surtout connue, écrivent diversement son nom : Ἀταργάτις, Ἀτεργάτις (l'orthographe Atargatis doit être préférée à celle d'Atergatis, d'après les monuments épigraphiques), Δερκετώ. Le nom de Dercéto ne diffère guère de celui d'Atergatis que par l'absence de l'*a* initial, et par le changement des consonnes de même nature, *d* et *t*, *g* et *k*; il en est une forme abrégée. « On appelait aussi Atargatis Athara (Ἀθάραν); Ctésias l'appelle Dercéto, » dit Strabon, XVI, 27, édit. Didot, p. 667. « Prodigiosa Atargatis, dit Pline, *H. N.*, V, 23 (19), 81, Græcis autem Derceto dicta. » Une inscription votive, trouvée à Astipalya, sur un petit autel rectangulaire en marbre blanc, porte : ΑΝΤΙΟΧΟΣ | ΚΑΙ | ΕΥΠΟΡΟΣ | ΑΤΑΡΓΑΤΕΙΤΙ | ΑΝΕΘΗΚΑΝ, « Antiochus et Eupore ont consacré [cet autel] à Atargatis. » *Bulletin de correspondance hellénique*, 1879, p. 407. (Voir *ibid.*, p. 407-408, les autres monuments épigraphiques grecs reproduisant le nom d'Atargatis, et *ibid.*, 1882, p. 479-489, 495-500, les inscriptions du temple des dieux étrangers à Délos, consacrées au dieu Adad ou Hadad et à la déesse Atargatis.)

L'étymologie du nom d'Atargatis est fort discutée. Plusieurs orientalistes veulent y trouver le poisson comme élément. J. Selden, *De diis syris syntagmata duo*, II, 3, in-12, Londres, 1617, p. 178; Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 2e édit., 4 in-8o, Leipzig et Darmstadt, 1819-1821, t. II, IV, 12, p. 76-77, y voient les deux mots אַדִּיר דָּג, *'addir dâg*, « grand poisson. » — Gesenius, *Commentar über den Jesaia*, 1821, t. II, p. 342, le décompose en אֲדֵר גַּד, *'âdér gad*, « grandeur de félicité. » — Movers, *Phönizier*, t. I, p. 584; Michaelis, *Lexicon syriacum*, 1788, p. 975-976, et L. W. Grimm, *Das zweite Buch der Makkabäer*, 1857, p. 179, croient que l'*a* initial ne fait pas partie intégrante du nom, qui est écrit, en chaldéen, dans le Talmud, *Aboda zara*, f. 11 *b*, תַּרְעָתָא, *Tir'atâ'*, en syriaque ܬܪܥܬܐ, *tera'to'*, ou ܬܪܥܬܐ, *tar'to'*, dans Jacques de Sarug (voir P. Martin, *Discours de Jacques de Saroug*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, 1875, t. XXIX, p. 132), et ils pensent que la signification du nom d'Atargatis est celui de ce mot araméen, c'est-à-dire « fente, ouverture », ce qui peut être rapproché de la coutume mentionnée par Lucien, *De syria dea*, 12, 13, édit. Didot, p. 735-736; il raconte que de nombreux pèlerins se rendaient deux fois par an au temple de la déesse, à Hiérapolis, pour verser de l'eau dans l'ouverture d'un gouffre (χάσμα) par où, disait-on, s'étaient écoulées autrefois toutes les eaux du déluge. Mais ni la forme talmudique ni la forme employée par Jacques de Sarug ne sont exactes. Les inscriptions découvertes pendant ces dernières années nous ont révélé la véritable orthographe d'Atargatis. Sur les monuments de Palmyre, elle est appelée עתרעתה, ce qu'une inscription bilingue de Palmyre (pl. I, no 3, ligne 4) rend en grec par [Αταρ]γατει. (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, 1868, p. 7, pl. I. Cf. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, in-fo, Paris, 1870, no 2588, p. 596; *Corpus inscriptionum græcarum*, no 4480). Sur une monnaie syrienne, on remarque une légère variante עתרעתי (fig. 342). De Luynes, *Essai sur la numismatique des satrapes*, 1846, texte, p. 39, et pl. V; Blau, *Beiträge zur phönikischen Münzkunde*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 1852, t. VI, p. 473-474; A. de Longpérier, *Monuments antiques de l'Asie*, dans le *Journal asiatique*, octobre-novembre 1855, p. 428; Id., *Œuvres*, édit. Schlumberger, 3 in-8o, Paris, 1883, t. I, p. 187. Il résulte de là que le nom d'Atargatis se compose de deux éléments : עתר et עתה, comme l'avait supposé H. Ewald, *Erklärung der grossen phönikischen Inschrift von Sidon*, in-fo, Gœttingue, 1856,



342. — Atargatis.

𐤏𐤕𐤓𐤏𐤕𐤉 (עתרעתי). Atargatis, vue de face, avec une haute couronne ornée de quatre cercles et de quatre fleurons en acrotères, les cheveux nattés tombant sur ses épaules, et un collier. — ℞. 𐤏𐤁𐤃𐤄𐤃𐤃 (עבד הדד). Abd-Hadad, prêtre d'Atargatis, barbu, debout, à gauche, coiffé d'un bonnet conique, vêtu d'une longue robe, la main droite levée devant un thymiatérion, sous un toit supporté par deux colonnes. Pièce fourrée, frappée à Hiérapolis (Bambyce) vers le temps de l'arrivée d'Alexandre en Syrie.

p. 52. Cf. M. A. Levy, *Phönizische Studien*, Heft II, 1857, p. 39; Noldeke, *Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialekte*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1870, t. XXIV, p. 92, 109.

II. Caractères de cette déesse. — Atargatis ne diffère pas au fond d'Astoreth ou Astarthé. Un de ses temples se trouvait dans la ville qui portait le nom même d'Astarthé, c'est-à-dire Astaroth-Carnaïm. Le premier élément de son nom est une contraction de עתר, *'Attar* ou *'Attor*, correspondant à l'hébreu עשתרת, *'Astôrêt*, et au phénicien עשתרת, *'Astarte*, avec le durcissement de la sifflante *s* en *t*, selon la loi de la langue araméenne, et la chute de la terminaison féminine *t*, comme dans le nom assyrien de la même déesse, *Istar*. Attar est connue comme une déesse hymiarite, et Strabon, XVI, 27, comme nous l'avons vu, dit formellement qu'elle est la même qu'Atargatis. Voir aussi Hésychius, au mot Ἀτταγάθη (*Lexicon*, édit. M. Schmidt, 5 in-4°, Iéna, 1858-1868, t. I, p. 317); cf. Justin (*Atarathes*), *Hist. phil. Epit.*, XXXVI, 2, édit. Teubner, p. 205; J. Halévy, *Recherches bibliques*, dans la *Revue des études juives*, 1884, t. IX, p. 182-183. La seconde partie du nom, עתה, *'aṭah*, semble signifier « bonne fortune ». Cf. la déesse *Ati* (*'Ati*), dans pseudo-Méliton, *Corpus apolog. christ.*, édit. Otto, t. IX, p. 505, 426; W. Baudissin, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, p. 737; M. de Vogüé, *Inscript. sémit.*, p. 8, 11 (Palmyre, pl. I, n° 5, ligne 6); E. Schrader, *Semitismus und Babylonismus*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, t. I, p. 127.

Malgré cette union d'Attar et d'Atti, l'identité primitive d'Atargatis et d'Astarthé n'est pas douteuse. L'une et l'autre ont à peu près les mêmes attributs. La colombe leur est consacrée. Voir, pour Atargatis-Dercéto, fig 287, col. 1064. De nombreux monuments l'attestent pour l'Astarthé phénicienne. Un cylindre trouvé en Chypre, par M. di Cesnola (*Salamina*, in-4°, Turin, 1887, n° 30, p. 130), d'une longueur de dix-neuf millimètres, représente l'offrande d'une colombe à Astarthé. Un prêtre la reçoit de la main d'une femme, pour la présenter à la déesse. Derrière Astarthé, on voit un lion assis et un griffon ailé (fig. 343). Le lion est mentionné par Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 20, édit. Teubner, p. 128, dans la représentation d'Atargatis (Adargatis). Quant aux colombes, la légende en est spécialement rattachée à Dercéto ou Atargatis par les auteurs anciens. Diodore de Sicile, II, 20, édit. Didot, t. I, p. 96, d'après Ctésias, *Fragm.*, 5, édit. Didot, p. 16; cf. Lucien, *De syria dea*, 14, édit. Didot, p. 736; Athénagore, *Legat. pro Christo*, 30, *Patr. gr.*, t. VI, col. 960. Cf. J. Gilmore, *The fragments of the Persika of Ctesias*, in-8°, Londres, 1888, p. 24-26.



343. — Offrande d'une colombe à Astarthé.

Le poisson était aussi consacré à Atargatis et à Astarthé. Les écrivains grecs et romains, Lucien, *De syria dea*, 14; Diodore de Sicile, II, 4; Ovide, *Met.*, IV, 44-46, disent que Dercéto était une déesse-poisson, comme Dagon était un dieu-poisson, et elle est représentée sous cette forme sur une médaille publiée par J. Swinton, *Observations upon five ancient Coins*, dans les *Philosophical Transactions*, t. LXI, 1771, part. II, in-4°, Londres, 1772, p. 350, pl. XIII, 3. Cf. n° 1. Elle tient un poisson dans la main droite et un coquillage dans la main gauche. Malheureusement cette médaille est fruste et l'interprétation qu'en donne Swinton peut être sujette à quelques difficultés (fig. 344). Cf. aussi J. Eckhel, *Doctrina numorum*, t. III, p. 445. D'après les fables conservées par les Grecs, Dercéto, séduite par la beauté d'un jeune homme qu'elle remarqua parmi ceux qui lui offraient des sacrifices, en eut une fille qui devint la célèbre Sémiramis. Honteuse de sa faute, elle fit disparaître le père, relégua l'enfant dans une solitude où elle fut nourrie par des colombes, et se précipita elle-même, près d'Ascalon, dans un lac où elle fut changée en poisson Diodore de Sicile, II, 4. Une autre forme de la légende raconte que Dercéto, étant tombée dans un lac, fut sauvée par un poisson, d'où le culte rendu aux poissons par les Syriens. Hygin, *Astron.*, II, 30, 41; Ératosthène, *Catasterism.*, 38; Strabon, XVI, 27, p. 667. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, 6; Athénée, *Deinosoph.*, VIII, 37; Ovide, *Métam.*, IV, 44-46; Selden, *De diis syris*, II, 3. Atargatis-Dercéto était donc devenue la force fécondante des eaux divinisées. Elle était souvent associée au dieu Hadad. Macrobe, *Saturn.*, I, 23; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1882, t. VI, p. 481-489, 495-500.



344. — Dercéto.

Dercéto, moitié femme, moitié poisson. — R. Une galère et un cheval ou monstre marin.

III. Culte. — Le culte d'Atargatis était particulièrement célèbre à Ascalon (voir Ascalon, col. 1064). Cette déesse avait aussi un temple renommé à Hiérapolis ou Bambyce. Strabon, XVI, 27, p. 667. Cf. Pline, *H. N.*, V, 23 (19), 81; J. A. Nickes, *De Estheræ libro*, 2 in-8°, Rome, 1856-1858, t. I, p. 326. On l'honorait également à Palmyre. M. de Vogüé, *Inscript. sémit.*, p. 8. Le second livre des Machabées, XII, 26 (grec), nous apprend qu'elle avait un temple à Carnion, c'est-à-dire, d'après l'explication commune, à Astaroth-Carnaïm, ville qui tirait son nom de celui de la déesse.



345. — Temple d'Astarthé.

Ce qu'était le temple de Carnion, aucun document antique ne nous le fait connaître. Nous pouvons cependant en avoir probablement quelque idée, grâce aux découvertes de Mycènes. Parmi les objets trouvés par M. Schliemann dans les tombeaux de l'acropole de Mycènes, figure un petit modèle en or d'un temple d'Astarthé, travaillé au repoussé. H. Schliemann, *Mycènes*, in-8°, Paris, 1879, p. 349; cf. L. von Sybel, *Weltgeschichte der Kunst*, in-4°, Marbourg, 1888, p. 58. Le symbole de la déesse est représenté dans les trois niches qui figurent l'intérieur du sanctuaire; deux colombes aux ailes déployées sont perchées sur deux colonnes placées au-dessus des deux

côtés du temple; une sorte de tour, terminée par quatre cornes, couronne l'édicule (fig. 345).

Le premier livre des Machabées, v, 43-44, mentionne aussi le temple de Carnion, mais sans dire à quelle divinité il était consacré. Il nous apprend seulement que les habitants du pays de Galaad, battus par Judas Machabée, jetèrent leurs armes et se réfugièrent dans l'enceinte sacrée, espérant sans doute que ce serait pour eux un asile inviolable; mais le vainqueur fit mettre le feu au temple, et tous ceux qui y étaient enfermés périrent dans les flammes.

Voir Richter, *Derketo,* dans Ersch et Gruber, *Encyklopädie,* sect. I, t. XXIV, 1833, p. 199-205; C. A. Böttiger, *Die phönizisch-karthagische Juno,* dans ses *Ideen zur Kunst-Mythologie,* t. II (1836), in-8°, Dresde, p. 213-221; Movers, *Die Phönizier,* t. I, 1841, p. 389-410; Stark, *Gaza und die philistäische Küste,* 1852, p. 250-255; L. Preller, *Römische Mythologie,* 3e édit., t. II, 1883, p. 396-399; R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites,* in-8°, Edimbourg, 1889, p. 159; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon griechischen und römischen Mythologie,* t. I, 1884-1890, col. 651. F. VIGOUROUX.

ATAROTH (hébreu : *'Ătârôt,* « couronnes, » une fois avec le *cholem défectif,* Num., XXXII, 34; Septante : Ἀταρώθ), nom de plusieurs villes situées des deux côtés du Jourdain. Il se retrouve, à l'état construit, dans les composés suivants : 1° *'Aṭrôt-Šôfân,* Num., XXXII, 35; 2° *'Aṭrôt-'Addâr,* Jos., XVI, 5; XVIII, 13; 3° *'Aṭrôt-bêt-Yô'âb,* I Par., II, 54. Il s'est conservé, sous la forme *'Aṭâra,* dans plusieurs localités actuelles de la Palestine, sans qu'elles correspondent toujours pour cela aux cités bibliques.

1. ATAROTH, une des villes du « pays de Jazer et du pays de Galaad », Num., XXXII, 1, 3, enlevée à Séhon, roi des Amorrhéens, Num., XXXII, 33, et rebâtie ou fortifiée par les fils de Gad, Num., XXXII, 34. Les cités parmi lesquelles elle est mentionnée suffiraient à elles seules pour nous indiquer son emplacement d'une façon générale : Dibon (*Dhibân*) et Aroër (*Ar'âir*), un peu au-dessus de l'Arnon; Hésebon (*Hesbân*), vis-à-vis de la pointe septentrionale de la mer Morte; Éléale (*El 'Al*) au nord-est, et Nébo (*Neba*) au sud-ouest d'Hésebon. Elle se trouvait donc bien dans la région qui s'étend à l'est du lac Asphaltite. Son nom s'est conservé à peu près intact dans le *Djébel Attarûs* et le *Khirbet Attarûs,* عتاروس ou عتروس, situés à quelque distance au nord-ouest de Dibon. Voir la carte de la tribu de RUBEN. A cette identification on a opposé l'objection suivante : Ataroth ne pouvait être placée si bas, puisque l'extrême limite méridionale de la tribu de Gad ne descendait pas au-dessous d'Hésebon. Jos., XIII, 26. Cf. Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 134. Nous répondrons d'abord que la difficulté est la même pour Dibon et Aroër, situées plus au sud encore, et dont la position néanmoins ne peut souffrir aucun doute. Ensuite les villes de cette première contrée conquise par les Israélites, après avoir été restaurées indistinctement par les enfants de Ruben et de Gad, furent plus tard réparties entre eux d'une manière spéciale, en sorte que Dibon, Ataroth et Aroër, quoique rebâties par Gad, Num., XXXII, 34, furent, d'après le partage, attribuées à Ruben. Jos., XIII, 16, 17.

Les ruines connues sous le nom de *Khirbet Attarûs* consistent en une masse de pierres brutes, des rangées de murs démolis, des lignes de fondations éparses sur un long sommet, de larges cavernes et des citernes circulaires. Parmi ces débris s'élèvent quelques figuiers et de vieux térébinthes au tronc noueux. De ce point la vue est très étendue : par un ciel clair on aperçoit Bethléhem et Jérusalem, le Garizim et le Gelboé. Le Tell Chihân domine la plaine au sud, tandis qu'à l'est de petits points, épars sur le vaste plateau, marquent la position de certains sites ruinés, comme Oumm er-Reçâs et Ziza. De Khirbet Attarûs, une ancienne voie romaine conduit, à travers une contrée boisée et bien cultivée, au Djébel Attarûs, mamelon isolé sur lequel s'élevait l'ancienne citadelle. On y trouve les débris d'un fort et d'un mur qui entourait la crête de la colline. On y jouit d'une belle vue sur l'*ouadi Zerqa Maïn,* l'*ouadi Habis* au nord, et l'*ouadi Modjib* (Arnon) au sud. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Moab,* in-8°, Londres, 1874, p. 271-274.

Il est question d'Ataroth dans la stèle de Mésa. Le roi de Moab dit : 10. « Et les hommes de Gad habitaient dans la terre d'[Ataro]th depuis longtemps et leur avait bâti le roi [d'I-] 11. sraël A[t]aroth. | Et j'attaquai la ville et je la pris | et je tuai tous les h[ommes] 12. de la ville, spectacle *agréable* à Chamos et à Moab. Et j'emportai de là l'Ariel (?) Dodo et je le [pla-] 13. çai par terre devant Chamos à Carioth. » Cf. A. H. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre,* Paris, 1879, p. 1, 3; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 61.

2. ATAROTH. Le texte hébreu mentionne dans le pays de Moab une autre Ataroth, *'Aṭrôt-Šôfân;* Septante : τὴν Σοφάρ. Num., XXXII, 35. Elle est appelée dans la Vulgate *Etroth et Sopham.* Voir ÉTROTH.

A. LEGENDRE.

3. ATAROTH (Septante : Ἀχαταρώθι, corruption des deux mots Ἀρχὶ Ἀταρώθ, qu'on distingue généralement, avec les principales versions), ville frontière méridionale de la tribu d'Éphraïm [?]. Jos., XVI, 2. Son emplacement est très difficile à déterminer. Suivons pour cela bien exactement la délimitation tracée par le texte sacré. « Le lot échu aux enfants de Joseph part du Jourdain, auprès de Jéricho et de ses eaux (*Aïn es-Soulthân*), vers l'orient : [suit] le désert qui monte de Jéricho à la colline de Béthel (*Beitin*). Et il sort de Béthel Luza et passe vers les frontières de l'Archite, vers Ataroth; et il descend à l'occident vers la frontière du Japhlétite jusqu'aux confins de Béthoron inférieure et jusqu'à Gazer, et il aboutit à la mer (Méditerranée). » Jos., XVI, 1-3. Deux villages appelés *'Athâra,* عطارا, et *'Atâra,* عتارا, sont assez rapprochés de la ligne décrite depuis Béthel jusqu'à Béthoron. Le premier, situé au nord-ouest de Beitin et au sud-ouest de Djildjilia, s'élève sur une hauteur, avec une population d'environ trois cents habitants. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 3 in-8°, Londres, 1856, t. II, p. 265, et V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* t. II, p. 169, pensent qu'on peut probablement l'identifier avec la ville dont nous parlons. Et, en effet, par sa position, Athara pouvait être choisie comme un des points de la frontière sud d'Éphraïm : de là on « descend à l'occident jusqu'aux confins de Béthoron inférieure ». Jos., XVI, 3. Le second, situé entre *El-Biréh* (Béroth) au nord et *Er-Ram* (Rama) au sud-est, rentre évidemment dans la tribu de Benjamin; c'est l'Ataroth mentionnée par l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 222, comme appartenant à cette tribu, une des deux Ataroth indiquées dans le voisinage de Jérusalem. Cf. S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 872. Placée au-dessous de Béthel, et, sous le rapport de l'altitude, au-dessus de Béthoron inférieure, cette localité, sans faire partie du territoire d'Éphraïm, pouvait cependant servir aussi, comme direction générale, au tracé des limites. Voir ÉPHRAÏM, tribu et carte, ou BENJAMIN. Cette ville est-elle distincte d'Ataroth Addar? Voir ATAROTH ADDAR. A. LEGENDRE.

4. ATAROTH ADDAR (*'Aṭrôt-'Addâr;* Septante : Ἀταρὼθ καὶ Ἐρωκ, Jos., XVI, 5; Μααταρὼθ Ὀρέχ, Jos., XVIII, 13), ville située sur la frontière des deux tribus d'Éphraïm et de Benjamin. Jos., XVI, 5; XVIII, 13. La

leçon des Septante, outre les fautes de copistes glissées dans le texte grec, suppose une lecture primitive différente : pour la dernière partie du mot, les traducteurs ont lu ארך, avec *resch* et *caph* final, au lieu de אדר. Nous sommes ici encore en présence de difficultés presque insolubles. Le premier passage où il est question de cette ville, Jos., XVI, 5, n'est qu'un résumé des versets précédents, dans lesquels est décrite la limite méridionale d'Éphraïm et de Manassé. Voir Ataroth 2. Arrivant au tracé spécial des frontières d'Éphraïm, l'auteur sacré reprend la ligne du sud d'une façon générale, de l'orient à l'occident, en ne signalant que deux points principaux : « La frontière des enfants d'Éphraïm selon leurs familles et la frontière de leurs possessions est, à l'orient, Ataroth Addar jusqu'à Béthoron supérieure, et ses confins se terminent à la mer. » La mention de Béthoron supérieure au lieu de Béthoron inférieure ne change rien, car les deux villes si rapprochées se confondent dans l'étendue du plan. Ce qui semble résulter de ce texte, c'est qu'Ataroth Addar est identique à l'Ataroth du ℣. 2. Cependant que signifie l'expression « à l'orient »? Ataroth, par sa position même entre Béthel et Béthoron, appartient au midi plutôt qu'à l'est de la tribu. N'y a-t-il point quelque lacune dans ce passage?

Nous trouvons le même nom dans un autre endroit de l'Écriture, Jos., XVIII, 13. Il s'agit ici de la frontière nord de Benjamin, qui devait évidemment se confondre avec la frontière sud d'Éphraïm; aussi le texte est-il à peu près le même que Jos., XVI, 1-3. « Et leur limite est, vers le nord, depuis le Jourdain, et elle monte au côté septentrional de Jéricho, et elle monte vers l'occident sur la montagne, puis vient jusqu'au désert de Bethaven. Elle passe de là près de Luza, la même que Béthel, vers le midi, et elle descend à Ataroth Addar, sur la montagne qui est au midi de Béthoron inférieure. » Jos., XVIII, 12-13. Voir la carte de Benjamin. Ataroth Addar, placée ici au-dessous de Béthel, « en descendant, » semblerait devoir s'identifier avec l'*'Atâra*, située entre *Er-Ram* et *El-Biréh;* mais la suite du texte, précisant sa position, nous reporte plus loin, au sud de Béthoron inférieure. Aucun nom correspondant au premier élément du mot composé ne se rencontre dans cette région, mais au bas et au sud-ouest de la colline que domine *Beit-'Our-et-Tahta* (Béthoron inférieure), une localité, *Khirbet ed-Dâriéh*, semble rappeler le second, *Addar*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 19, et la grande carte, Londres, 1890, feuille 14. Nous ne savons, en somme, s'il y a dans ces deux noms deux villes distinctes. Néanmoins la ligne générale où il faut chercher ces Ataroth est assez bien définie. A. Legendre.

5. **ATAROTH**, ville frontière de la tribu d'Éphraïm, vers l'est, Jos., XVI, 7. Les limites, de ce côté, sont ainsi décrites : « Machméthath au nord, et la frontière contourne à l'orient vers Thanathsélo, et passe de l'orient jusqu'à Janoé; et elle descend de Janoé à Ataroth et à Naaratha, et parvient à Jéricho et se termine au Jourdain. » Jos., XVI, 6-7. Sur ces noms, deux, en dehors de Jéricho, sont identifiés d'une façon presque certaine : Thanathsélo, aujourd'hui *Tâna*, à l'est de Naplouse, cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 171; et Janoé, *Khirbet Yanoun*, un peu plus bas, cf. V. Guérin, *Description de la Palestine*, *Samarie*, t. II, p. 6. Naaratha, suivant les auteurs anglais, *Names and places*, p. 133, se retrouve à *Khirbet el-Aûdjéh et-Tahtâni*, au nord de Jéricho; ou, un peu plus au nord-ouest, à *Khirbet Samiéh*, suivant V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 212. C'est donc entre l'un de ces deux derniers points et Yanoun qu'il faudrait chercher Ataroth. Conder, *Handbook to the Bible*, in-8°, Londres, 1887, p. 264, propose *Tell et-Trûny*, à l'ouest de *Khirbet el-Aûjéh et-Tahtâni*, au pied des collines qui dominent la vallée du Jourdain. C'est une pure hypothèse.

On trouve bien, du côté de la frontière nord d'Éphraïm, un village appelé *'Atâra*. Il répond certainement à l'Ataroth signalée par Eusèbe, dans l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 221, comme étant à quatre milles (environ six kilomètres) de Sébaste (Samarie). Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.*, t. XXIII, col. 871, ajoute que cette bourgade était située au nord de la même ville. Or c'est exactement la position qu'occupe 'Atâra, à la différence d'un mille en plus. Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 214-215. Mais cet emplacement ne rentre pas dans la ligne de la frontière orientale, telle qu'elle est tracée par l'Écriture Sainte. Voir Éphraïm, tribu et carte. A. Legendre.

6. **ATAROTH** (hébreu : *'Aṭrôt-bêṭ-Yô'âb;* Septante : Ἀταρὼθ οἴκου Ἰωάβ; Vulgate : *Corona domus Joab*, « Couronne de la maison de Jacob, » nom qui, dans les listes généalogiques de la maison de Juda, I Par., II, 54, indique probablement une localité, comme les mots précédents, Bethléhem et Nétopha. Elle est inconnue. A. Legendre.

ATBACH, terme cabalistique. Voir Athbasch.

ATER, ATHER, hébreu : *Âṭêr,* « lié, muet; » Septante : Ἀττήρ. Nom de trois Israélites.

1. **ATER**, chef de famille descendant d'Ézéchias ou Hézéchias. Ses fils revinrent de la captivité au nombre de quatre-vingt-dix-huit. I Esdr., II, 16 (Ather); II Esdr., VII, 21; X, 17.

2. **ATER**, chef de famille dont les fils, revenus de l'exil avec Zorobabel, furent portiers du temple. I Esdr., II, 42; II Esdr., VII, 46.

3. **ATER**, un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 17. C'est peut-être le représentant de la famille d'Ater 1.

ATERGATIS, ATERGATÉION. Voir Atargatis.

ATHA, mot syriaque qui veut dire « vient », employé par saint Paul, en parlant de Notre-Seigneur (*Maran*), I Cor., XVI, 22. Voir Maranatha.

1. **ATHACH** (hébreu : *Hatak;* Septante : Ἀχραθαῖος), un des eunuques de la cour d'Assuérus, au service d'Esther. La reine l'envoya à Mardochée pour lui demander la cause de son affliction. Esth., IV, 5, 6, 9, 10.

2. **ATHACH** (hébreu : *'Ăṭâk;* omis par les Septante), une des villes auxquelles David, revenu à Siceleg après sa victoire sur les Amalécites, envoya des présents. I Reg., XXX, 30. Elle n'est citée qu'en ce seul endroit de l'Écriture et est complètement inconnue. Comme elle est précédée d'Asan, ville de la tribu de Juda, et qu'Asan est généralement accompagnée d'Éther ou Athar (hébreu : *'Étér*), Jos., XV, 42; XIX, 7, on suppose, peut-être avec raison, qu'il y a eu changement dans la dernière lettre, et qu'au lieu de עתך, *'Atâk*, il faut lire עתר, *'Étér* ou *'Atar*. Les Septante cependant ont traduit une fois *'Etér* par Ἰθάκ, Jos., XV, 42, et dans I Par., IV, 32, on trouve avant Asan תכן, *Ṭôkén*, Septante : Θοκκά, qui se rapproche de *'Atâk*. On peut donc hésiter entre les deux formes. Quelques auteurs regardent comme plus probable la forme *'Étér* ou *'Aṭar*. Voir Éther. A. Legendre.

ATHAIAS (hébreu : *'Ăṭâyâh;* Septante : Ἀθαΐα), fils d'Aziam, de la tribu de Juda, demeura à Jérusalem après le retour de la captivité. II Esdr., XI, 4.

ATHALAI (hébreu : *'Aṭlaï,* abréviation de *'Ăṭalyâh,* « Jéhovah est [ma] force ; » Septante : Θαλί), un des fils de Bebaï, qui renvoya une femme étrangère qu'il avait épousée dans l'exil. I Esdr., x, 28.

ATHALIA (hébreu : *'Ăṭalyâh ;* Septante : 'Αθελια), un des descendants d'Élam ou Alam, dont le fils Isaïe revint de Babylone avec Esdras, à la tête de soixante-dix hommes de sa famille. I Esdr., viii, 7.

ATHALIE (hébreu : *'Ăṭalyâh,* « Jéhovah est [ma] force ; » ailleurs : *'Ăṭalyâhû,* IV Reg., viii, 26 ; xi, 2 ; Septante : Γοθολία), fille d'Achab, roi d'Israël, appelée aussi « fille », IV Reg., viii, 26 ; II Par., xxii, 2, mais en réalité petite-fille d'Amri, épouse de Joram, roi de Juda. IV Reg., viii, 18 ; II Par., xxi, 6. Elle était par sa mère Jézabel petite-fille d'Ethbaal, III Reg., xvi, 31, probablement le même dont parle Josèphe, *Contra Apionem,* I, xviii, d'après l'historien Ménandre, et qui avait été grand prêtre d'Astarthé et de Baal avant qu'il devînt par usurpation roi de Tyr et de Sidon. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, vii. Fidèle à son éducation, qui l'avait formée à marcher « dans les voies des rois d'Israël », c'est-à-dire dans l'idolâtrie, elle exerça la plus pernicieuse influence sur son époux et sur son fils Ochozias, II Par., xxii, 3, après qu'il eut succédé à Joram sur le trône de Juda, et mérita l'épithète que lui donne le Saint-Esprit : « la très impie Athalie. » II Par., xxiv, 7. Ochozias ayant péri de mort violente après un an de règne, IV Reg., viii, 24-26 ; II Par., xxii, 1, 9, Athalie voulut régner après lui, et, cruelle autant qu'elle était ambitieuse, elle ne recula devant aucun forfait pour s'emparer du trône, jusqu'à faire mettre à mort tous ceux qui, après les sauvages exécutions de Jéhu, IV Reg., x, 12-14 ; II Par., xxii, 7-8, et des Arabes, II Par., xxi, 17, pouvaient par leur origine prétendre à la succession d'Ochozias. IV Reg., xi, 1 ; II Par., xxii, 10. Elle put ainsi régner en paix. Mais cette paix fut plus funeste à Juda que la guerre la plus sanglante, car le règne d'Athalie ne fut qu'une série d'actes criminels : emploi sacrilège des matériaux du temple et des objets du culte au service de Baal, profanations et dévastations du sanctuaire, IV Reg., xii, 5-12 ; II Par., xxiv, 7, qui attirèrent la malédiction de Dieu sur le royaume.

Se croyant sans rival, Athalie abusait depuis six ans, IV Reg., xi, 3 ; II Par., xxii, 12 (883-877), de son pouvoir usurpé, offensant à la fois Dieu et ses sujets, IV Reg., xi, 18, 20 ; II Par., xxiii, 21, lorsqu'un jour son repos fut troublé par les cris de : « Vive le roi ! » IV Reg., xi, 12-13 ; II Par., xxiii, 11, que de son palais elle entendait retentir du côté du temple. Ce roi était Joas, l'un des plus jeunes fils d'Ochozias, et âgé d'un an seulement lors du massacre de ses frères. Il avait été arraché à la mort comme par miracle et élevé secrètement dans le temple sous les yeux du grand prêtre. C'était lui que Joïada, après avoir pris les mesures les plus sages, II Par., xxiii, 1-11, secondé par des chefs et des soldats fidèles (peut-être pourrait-on entendre ces expressions de prêtres et de lévites armés), produisait au grand jour, le diadème en tête, devant le peuple enthousiasmé, après lui avoir conféré l'onction royale. IV Reg., xi, 4-14 ; II Par., xxiii, 1-11. Voir Joas. Telle était, sous le gouvernement antithéocratique d'Athalie, l'influence de l'ordre sacerdotal, qu'il était en état d'organiser une révolution avec l'appui de l'armée et du peuple, et de renverser le pouvoir ; et en agissant de la sorte il ne pensait pas sortir de ses attributions, tant la cause de Jéhovah était liée au changement de politique dans l'État.

Athalie, habituée à voir tout plier devant elle, crut ou que c'était un jeu, ou que sa seule présence suffirait à tout faire rentrer dans l'ordre. Elle se rendit en toute hâte de son palais, situé au sud du temple, au temple même, accompagnée, selon Josèphe, de ses gardes du corps, *Ant. jud.,* IX, vii, qui durent, sur l'ordre du grand prêtre, rester en dehors de la cour. Entrant seule sous le portique, Athalie fut stupéfaite en voyant assis sur l'estrade qu'on élevait ordinairement pour présenter au peuple le roi après son sacre, IV Reg., xi, 14 ; II Par., xxiii, 13 ; cf. IV Reg., xxiii, 3 ; II Par., xxiv, 31, un enfant de sept ans, entouré des *šârîm* ou chefs soit des soldats, soit des familles, et recevant les acclamations de la foule, tandis que les *ḥaṣôṣrôṭ* ou trompettes sacrées faisaient retentir les airs de joyeuses fanfares. IV Reg., xi, 14 ; II Par., xxiii, 13 ; cf. I Par., xiii, 8 ; xv, 24. Ce spectacle lui révéla la vérité, et, selon Josèphe, elle aurait d'abord ordonné de mettre à mort le jeune roi, *Ant. jud.,* IX, vii ; mais bientôt, passant de l'arrogance au désespoir, elle déchira ses vêtements et cria au secours. L'heure de la justice était arrivée : sur l'ordre de Joïada, on l'emmena entre deux rangs de soldats hors de l'enceinte du temple, pour que ce sol sacré ne fût pas souillé par son sang, et la foule, s'écartant pour lui livrer passage, vit sans pitié passer la superbe Athalie conduite au supplice. On l'entraîna dans le chemin qui conduisait aux écuries royales, près de son palais, IV Reg., xi, 15-16 ; II Par., xxiii, 14-15 ; à la porte des chevaux du roi, qui est au sud-est de Jérusalem, *Ant. jud.,* IX, vii ; cf. II Esdr., iii, 28, et là elle périt par l'épée, sans qu'aucune tentative en sa faveur ait été faite soit par le peuple, qui la détestait, IV Reg., xi, 20 ; II Par., xxiii, 21, soit par ceux qui avaient intérêt à sa conservation. P. Renard.

ATHANAI (hébreu : *'Étnî,* « libéral ; » Septante : 'Αθανι), lévite de la famille de Gerson, ancêtre d'Asaph. Il chantait devant l'arche du Seigneur. I Par., vi, 41 (hébreu, 26).

1. **ATHANASE** (Saint), docteur de l'Église, né vers 296 à Alexandrie, diacre dès avant 319, évêque d'Alexandrie en 328, mort dans cette ville en 373. Au rapport de saint Grégoire de Nazianze, son panégyriste, il avait été instruit dès son enfance dans les sciences divines, et s'était appliqué à une profonde étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, « dont il possédait, dit-il, tous les livres avec plus de perfection que les autres n'en savent un seul en particulier. » *Orat.* xxi, 6, t. xxxv, col. 1088. Voir les belles paroles qu'il dit de l'Écriture Sainte, à la fin de son traité *De l'Incarnation,* t. xxv, col. 193-196. Il prit part comme diacre de son évêque au concile de Nicée (325) et à la définition de la consubstantialité. Évêque, sa vie entière fut consacrée à la défendre contre le rationalisme hellénique, que représente l'arianisme. Déposé par le concile arien de Tyr (335), cinq fois exilé, il défendit toujours la vraie doctrine, et s'opposa soit sur son siège, soit en exil, à la sécularisation de l'Église par le parti arien. Par là il a mérité le nom de jurisconsulte, que lui donne Sulpice Sévère, et plus encore de père de la foi orthodoxe, que lui donne saint Épiphane.

De ses œuvres exégétiques, il ne nous reste que divers fragments de commentaires, soit de Job, soit du Cantique des cantiques, soit de saint Matthieu et de saint Luc, soit de saint Paul. Ces fragments se trouvent dans les *Chaînes.* Montfaucon les a réunis dans son édition des œuvres complètes d'Athanase, reproduite par Migne, *Patr. gr.,* t. xxvii, col. 1344-1408. Leur attribution à saint Athanase ne repose que sur l'autorité des compilateurs des dites *Chaînes.* Le fragment sur le Cantique des cantiques est d'un auteur qui a visité Jérusalem et les Saints Lieux (col. 1353) : or aucun texte ne nous apprend d'ailleurs que saint Athanase ait jamais fait ce pèlerinage. Le fragment de commentaire de saint Matthieu, développement du texte : *Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis,* Matth., xii, 32, est important par la mention qui y est faite de Novatien, d'Origène, de Photin, mais, par les formules théologiques dont il se sert, il paraît être contemporain du concile de Chalcédoine ou des querelles origénistes du commencement du v[e] siècle (col. 1384-1385).

Parmi les œuvres apocryphes de saint Athanase figure une *Synopsis Scripturæ Sacræ*, *Patr. gr.*, t. XXVIII, col. 283-437, donnant la liste, l'*incipit* et l'analyse sommaire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et, à la fin, une liste des livres non canoniques. Au jugement de MM. Zahn et James, cette *Synopsis* aurait été composée aux environs de l'an 500. Elle a été publiée par Montfaucon, d'après un manuscrit unique aujourd'hui disparu, mais dont on a récemment signalé une répétition du XIVe-XVe siècle. Voir Robinson, *Texts and Studies*, t. II, no 2, p. 7, Cambridge, 1892; Zahn, *Geschichte des neutestam. Kanons*, Leipzig, 1890, t. II, p. 290-318. — On signale un *Athanasii Commentarius in Psalmos*, inédit, dont le texte grec existe à Venise et à Milan, et une version slave, à Bologne. Montfaucon, qui avait étudié ce commentaire, le tient pour postérieur au patriarche de Constantinople Germain († 733), qui s'y trouve cité. Voir *Patr. gr.*, t. XXVII, col. 602 et 606. — Plus important est l'*Interpretatio Psalmorum*, publiée sous le nom de saint Athanase par Antonelli, Rome, 1747, reproduite par Migne, *Patr. gr.*, t. XXVII, col. 649-1344. C'est un psautier grec, dont chaque psaume est divisé en stiques, excellente méthode pour dégager le parallélisme de la composition; chaque stique est accompagné d'une courte glose qui en marque le sens allégorique, chaque titre, expliqué selon le même système d'allégories. Nous ne voyons pas que ce commentaire ait d'attestation plus ancienne que le manuscrit qui nous l'a conservé et qui est du IXe siècle (897), le *Vaticanus palatinus gr.*, 44. L'auteur y marque une estime éminente de la vie monastique au désert (col. 1250), le dédain de la science humaine (col. 1054, 1287), son éloignement pour toute dignité ecclésiastique (col. 1247), et la conviction plusieurs fois répétée que le monde, créé en six jours, ne durera que six mille ans (col. 686, 794, 1010). Ce commentaire est vraisemblablement de quelque moine égyptien ou sinaïtique du Ve siècle. — Montfaucon a publié le texte grec d'une *Expositio in Psalmos*, t. XXVII, col. 55-546, attribuée à saint Athanase par les manuscrits et par la *Chronique pascale*, au VIIe siècle, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 544. Comme la précédente, c'est une édition glosée du Psautier; mais, plus développée, elle est aussi plus grave et plus relevée. L'auteur entend les Psaumes comme des prophéties concernant le Christ et l'Église, et il applique ce principe d'interprétation historique à tout le Psautier. Contrairement à l'auteur de l'*Interpretatio* publiée par Antonelli, il s'applique à ne jamais prononcer le nom des hérétiques, et il évite les interprétations théologiques proprement dites : ce qui est surtout sensible dans le commentaire du psaume *Dixit Dominus*, où, ayant à parler de la « génération du Seigneur », il l'entend de la « génération selon la chair », et détourne le verset *Ante luciferum genui te* de son interprétation commune. Voir t. XXVII, col. 462 et col. 1146. Il a utilisé Origène et Eusèbe (cf. col. 54), ce dernier notamment. Enfin il a travaillé, le texte des Hexaples sous les yeux (cf. col. 71 et 470). Ce sont là autant de raisons de douter que ce commentaire soit d'Athanase. — On possède enfin un court et élégant traité intitulé *Epistula ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum*, t. XXVII, col. 11-46. Cet opuscule figure déjà dans le *Codex Alexandrinus* de la Bible grecque (Ve siècle), sous le nom d'Athanase, et Cassiodore le connaissait également et le donne comme d'Athanase. *De institut. divin. litt.*, L, t. LXX, col. 1115. Ce petit livre, adressé à un solitaire nommé Marcellin, est un éloge du Psautier, éloge mis dans la bouche d'un saint vieillard dont on ne dit pas le nom. Il groupe les Psaumes par affinités aux divers sentiments de l'âme chrétienne (pénitence, compassion, action de grâce, confiance, etc.), et il les partage entre les divers jours de la semaine et les diverses circonstances de la vie. Quelques critiques identifient ce traité avec le *De titulis Psalmorum*, œuvre de saint Athanase que connaissait saint Jérôme, *De vir. ill.*, 87, t. XXIII, col. 731. — Voir Mohler, *Athanasius der Grosse*, in-8o, Mayence, 1827; traduct. française, 2 in-8o, Bruxelles, 1841; E. Fialon, *Saint Athanase*, in-8o, Paris, 1877.

P. BATIFFOL.

2. **ATHANASE** le Jeune, surnommé *Celetes* (κηλήτης) ou *Herniosus*, évêque d'Alexandrie, en Égypte, vers 490, mort vers 497. Son Église était divisée par de nombreuses factions, et ses efforts pour amener la paix furent infructueux. Nicéphore, *H. E.*, XVI, 20, t. CXLVII, col. 156. Sa foi était d'ailleurs suspecte; il adopta l'hénotique de l'empereur Zénon, et, d'après plusieurs auteurs anciens, il mourut même dans l'hérésie. Liberatus, *Breviarium*, 18, *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 1029. Euthalius, qui lui a dédié plusieurs de ses commentaires sur le Nouveau Testament, dit qu'il avait un goût particulier pour les Livres Saints, et qu'il les méditait jour et nuit. *Edit. Act.*, *Prol.*, *Patr. gr.*, t. LXXXV, col. 627. Certains critiques lui attribuent la *Synopsis Scripturæ Sacræ*, travail remarquable par la clarté et l'érudition, qui correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui l'Introduction à l'Écriture Sainte. (Dans les Œuvres de saint Athanase le Grand, t. XXVIII, col. 283-438.) Quelques-uns pensent aussi qu'il est l'auteur des *Quæstiones ad Antiochum*. *Patr. gr.*, t. XXVIII, col. 597-710.

1. **ATHAR** (hébreu : *'Étér;* Septante : Ἰεθέρ), ville de la tribu de Siméon. Jos., XIX, 7. Elle fut, comme les autres, détachée de la tribu de Juda. Elle est appelée *Éther* dans Josué, XV, 42. Voir ÉTHER.

2. **ATHAR** (Chayim ibn 'Athar), né à Sala, dans le Maroc, se retira à Jérusalem en 1742; il y mourut l'année suivante. On a de lui un commentaire sur le Pentateuque, *'Or haḥayyim*, « Lumière de vie » (Ps. LVI, 14), in-4o, Venise, 17·· (*sic*); on compte quatre autres éditions, la dernière in-4o, Lemberg, 18·· (*sic*). E. LEVESQUE.

ATHBASCH (אתבש, *'atbaš*), terme cabalistique, composé artificiellement pour indiquer le procédé d'après lequel la première lettre de l'alphabet hébreu, א, *aleph*, est remplacée dans l'écriture par la dernière, ת, *thav;* la seconde, ב, *beth*, par l'avant-dernière, ש, *schin*, et ainsi de suite. L'usage de cette écriture cryptographique est très ancien. Saint Jérôme, *In Jer.*, l. V, t. XXIV, col. 838-839, en parle (sans lui donner toutefois son nom cabalistique), et croit même qu'elle est employée par Jérémie, XXV, 26. Dans ce passage, le prophète dit que « le roi de Sésach » (hébreu : שֵׁשַׁךְ, *šêšak*) boira, à la suite des rois voisins de la Palestine, à la coupe de la colère de Dieu. D'après les règles de l'*athbasch*, Šêšak doit se lire בבל, *Babel* ou Babylone. Cette explication se trouve aussi dans le Targum, et elle devait avoir été donnée à saint Jérôme par ses maîtres juifs. Mais il est au moins fort douteux que l'*athbasch* fût déjà usité du temps de Jérémie et qu'il en ait fait usage. Le traducteur de la Vulgate suppose que le prophète a dissimulé « prudemment », par cet anagramme, le nom de Babylone, « pour ne pas exciter contre lui la fureur des Chaldéens, qui assiégeaient Jérusalem et étaient sur le point de s'en emparer, » *In Jer.*, t. XXIV, col. 839; mais cette raison, peu concluante pour le passage de Jérémie, XXV, 26, où le contexte indique assez clairement Babylone, est tout à fait inapplicable à un autre endroit, Jer., LI, 41, où *Šêšak* est mis en parallélisme, comme synonyme, avec Babylone, qui est expressément nommée. Il est certain d'ailleurs que « le roi de Sésach » est le roi de Babylone. Cf. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mai 1884, t. VI, p. 194, 195. Quant à la signification réelle de ce mot, voir SÉSACH.

Le Targum (ainsi que les Septante, qui ont omis les passages sur Sésach, Jer., XXV, 26, et LI, 41) a vu une autre application de l'*athbasch* dans Jérémie, LI, 1 : « J'exciterai contre Babylone et contre les habitants לֵב קָמָי, *lêb qamaï*, dit Dieu par son prophète, un vent qui les perdra. » *Lêb qamaï* signifie « le cœur de ceux qui se soulèvent contre

moi », et saint Jérôme a bien traduit ici dans notre Vulgate : « les habitants de Babylone, qui ont élevé leur cœur contre moi ; » mais comme la tournure est un peu irrégulière, les anciens Juifs y ont vu une désignation cachée des Chaldéens, dont il est en effet question, et ils y ont trouvé le mot hébreu *Kaśdîm,* « Chaldéens, » en remplaçant le *lamed* par *caph,* le *beth* par *sin,* le *qoph* par *daleth,* le *mem* par *yod* et le *yod* par *mem,* conformément aux règles de l'*athbasch.* Le résultat obtenu est certainement singulier, mais il ne prouve nullement qu'il ait été prévu par Jérémie, dont le texte s'explique en réalité facilement sans recourir à ce procédé aussi arbitraire que bizarre. Sur l'*athbasch,* voir J. Buxtorf, *De abbreviaturis hebraicis,* in-12, Bâle, 1613, p. 37-38 ; Id., *Lexicon chaldaicum et talmudicum,* édit. Fischer, t. I, p. 131, 137-138 ; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1486.

Les cabbalistes emploient aussi, pour expliquer l'Écriture, un autre procédé analogue, mais plus compliqué, l'*atbach* (אטבח, *'athbaḥ*), qui consiste, comme le nom l'indique, à substituer à l'*aleph,* א, le *teth,* ט ; au *beth,* ב, le *cheth,* ח, etc. L'alphabet hébreu est divisé en trois séries, comprenant chacune quatre groupes de lettres ; chacune des lettres de chaque paire se met à la place l'une de l'autre ; les groupes de la première série font chacun dix, d'après leur valeur numérique ordinaire ; ceux de la seconde, cent, et ceux de la troisième, mille : 1° אט, בח, גז, דו = 10 ; — 2° מם, לע, כפ, יצ = 100 ; — 3° קץ, רף, שן, תם = 1 000. On voit que des cinq lettres qui ont une forme particulière comme finales, quatre, le *mem,* le *nun,* le *phé* et le *tsadé,* entrent dans ce tableau ; le *caph* final, le *nun* dans sa forme ordinaire et le *hé* n'y figurent pas, parce qu'il n'y a point de lettre autre qu'elles-mêmes avec laquelle ils puissent se combiner pour former les nombres dix, cent ou mille, הה doublés équivalant, en effet, à dix ; נן à cent, et ךך à mille. Ces trois groupes, ne pouvant fournir aucun échange, sont supprimés. On suppose cependant le groupe נה existant, et l'on met ces deux lettres à la place l'une de l'autre, de sorte que le ך final reste seul solitaire et « veuf ». Voici un exemple de l'application de l'*atbach.* Le mot מָנוֹן ne se lit qu'une fois dans l'Écriture, Prov., XXIX, 21, et le sens en est assez difficile à déterminer avec précision. Pour l'expliquer, les Talmudistes, tr. *Succa,* f. 52 *b,* ont eu recours à l'*atbach* et, au moyen des règles ci-dessus exposées, ils le transforment en סָהָדָה, *sâhâdâh,* « témoignage, » cf. Gen. XXXI, 47 ; de sorte que le sens de la maxime est : « Celui qui nourrit délicatement son esclave, la fin sera un témoignage, » c'est-à-dire lui montrera qu'une éducation molle ou une conduite faible rend l'esclave revêche. Le *mem* est changé en *samech,* d'après la combinaison מס ; *nun* en *hé,* d'après la combinaison supplémentaire נה ; *vav* en *daleth,* d'après la combinaison דו, et *nun* de nouveau en *hé,* comme pour la seconde lettre. Voir J. Buxtorf, *De abbreviaturis hebraicis,* p. 24-26 ; Id., *Lexicon chaldaicum,* édit. Fischer, t. I, p. 36, 135.

Quelques rabbins ont fait aussi usage, dans l'interprétation de la Bible, d'une autre sorte d'anagramme, non moins arbitraire, appelé *albam* (אלבם), parce qu'on met le *lamed* à la place de l'*aleph,* le *mem* à la place du *beth,* et ainsi de suite, *vice versa,* en suivant l'ordre de l'alphabet hébreu. Cf. J. Buxtorf, *De abbreviaturis,* p. 27-28 ; Id., *Lexicon chaldaicum,* p. 136. F. VIGOUROUX.

ATHÉNÉE (Ἀθηναῖος). C'est, d'après quelques commentateurs, le nom d'un vieillard, conseiller ou officier d'Antiochus IV Épiphane, qui l'envoya à Jérusalem pour obliger les Juifs à abandonner leur religion et à embrasser les rites du paganisme. II Mach., VI, 1 (texte grec). La Vulgate lit *Antiochenum,* « d'Antioche », au lieu d'Ἀθηναῖος, et la leçon de la Vulgate est adoptée par un certain nombre de critiques. Voir Grotius, *Opera,* 1679, p. 771. Mais rien n'empêche de conserver la leçon du texte original, qui est confirmée par tous les manuscrits grecs, par la version syriaque, par Théodoret, *In Dan.,* XI, 31, t. LXXXI, col. 1521 ; par le Syncelle, *Chronogr.,* édit. Dindorf, t. I, p. 531, etc. Parmi ceux qui adoptent la lecture du texte grec, la plupart entendent le mot Ἀθηναῖος dans le sens d'originaire d'Athènes, mais quelques-uns croient que le vieillard à qui le roi de Syrie confia la mission de détruire le judaïsme en Palestine s'appelait Athénée. Il est certain que ce nom était fréquemment employé comme nom propre chez les Grecs. Voir W. Pape, qui en énumère quatorze dans son *Wörterbuch der griechischen Eigennamen,* 3e édit., 2 in-8°, Brunswick, 1863-1870, p. 24. Diodore de Sicile, XXXIV, 17, 2, édit. Didot, t. II, p. 543, mentionne un Athénée à la cour d'Antiochus VII Sidètes. Mais il est à croire que si l'auteur sacré avait voulu désigner le vieillard par son nom, il se serait exprimé autrement, et qu'au lieu de dire : γέροντα Ἀθηναῖον, il aurait dit par exemple : γέροντά τινα, Ἀθηναῖον ὀνόματι, pour éviter l'équivoque. L'histoire arabe des Machabées nomme ce vieillard Philkos, فيلقوس, *II Mach. arab.,* 3, dans la Polyglotte de Walton, t. IV, p. 114. Josippon ben Gorion le confond sans raison avec le Philippe dont il est question II Mach., V, 22. *Josephus Gorionides sive Josephus hebraicus,* édit. Breithaupt, III, 4, in-4°, Gotha, 1707, p. 179. Il n'y a rien d'étonnant d'ailleurs qu'Antiochus IV eût à sa cour un Athénien. Ce roi avait une grande affection pour Athènes (voir ANTIOCHUS IV, col. 694), et un officier originaire de cette ville avait pu lui sembler particulièrement propre à implanter le paganisme à Jérusalem. F. VIGOUROUX.

ATHÈNES (Ἀθῆναι), primitivement Cécropia, du nom de son fondateur Cécrops, et Athènes depuis Érecthé, qui la voua au culte d'Athéné (Minerve), fut la capitale de l'Attique et la ville la plus célèbre de la Grèce (fig. 346).



346. — Drachme d'Athènes.

Tête casquée de Minerve (Athéné), à droite. — ℞. ΑΘΕ [des Athéniens]. ΔΑΜΩ. ΣΩΣΙΚΡΑΤΗΣ. ΚΛΕΙ... [noms de magistrats]. Chouette debout sur l'amphore renversée. Dans le champ, à droite, un arc et un carquois. Lettre d'amphore, Α. Couronne de laurier au pourtour. — Monnaie frappée vers l'an 100 avant notre ère.

On ne peut redire ici son histoire et le rôle incomparable qu'elle a joué dans le développement de la civilisation antique, en philosophie, en littérature, dans les sciences et dans les arts. Elle ne se rapproche du cadre des études bibliques que parce que saint Paul, à la suite de son premier voyage en Macédoine, y prêcha et y séjourna quelque temps. Act., XVII, 15-34 ; I Thessal., III, 1. A ce point de vue, il peut paraître intéressant de savoir ce qu'était alors cette grande cité, dont la vue excita chez lui un saint frémissement de compassion, par les cultes idolâtriques auxquels elle se livrait. Pétrone a dit très malicieusement, mais avec raison, qu'il était plus aisé d'y trouver des dieux que des hommes.

Après les désastres mal réparés de la guerre du Péloponèse, Athènes était passée de la domination macédonienne sous le joug des Romains. Plus récemment, Sylla l'avait saccagée. Il n'était pas jusqu'au courant de vie intellectuelle, seul reste de ses anciennes gloires, que des rivales comme Alexandrie et Tarse ne lui eussent ravi. Sa décadence était d'autant plus navrante, que la plupart de ses superbes monuments, toujours debout, rappelaient au visiteur son incomparable passé. Pausanias, qui la visita

près d'un siècle après Paul, nous en a laissé une longue, mais malheureusement assez confuse description.

Des trois ports, Phalères, Munychie et le Pirée, par lesquels Athènes aboutissait à la mer, le Pirée était resté à peu près le seul fréquenté des marins. Les Longs Murs terminés par Périclès, détruits par les Lacédémoniens, et relevés par Conon après la victoire de Cnide, étaient définitivement tombés en ruines, obstruant l'ancienne route qu'ils devaient protéger, et une nouvelle voie (*Hamaxitos*), qui les longeait au nord, était devenue le chemin ordinaire par lequel les hommes et les marchandises débarqués au Pirée arrivaient à la ville. C'est sur cette route qu'à côté de cippes funéraires, de statues de héros ou de dieux et de monuments de toute sorte, se trouvaient aux promeneurs l'ail, les oignons, l'encens, les épices, les herbes fraîches, dont on était très friand, en même temps que des articles de toilette et le produit des industries les plus diverses. Une série de portiques, avoisinant l'Agora et ornés des chefs-d'œuvre de la statuaire et de la peinture antiques, servaient d'asile aux oisifs et conservaient encore leurs destinations d'autrefois. Au portique Royal on rendait la justice; à celui des Douze-Dieux, les Athéniens, si curieux de nouvelles, venaient faire ou écouter la chronique du jour; au Pécile, les successeurs de Zénon enseignaient toujours, mais sans éclat, cette philosophie stoïcienne qui, médiocrement appréciée des Athéniens amollis, était pourtant la consolation des âmes fortes chez les Romains, et, par quelques côtés, demeurait l'honneur



348. — Le Parthénon.

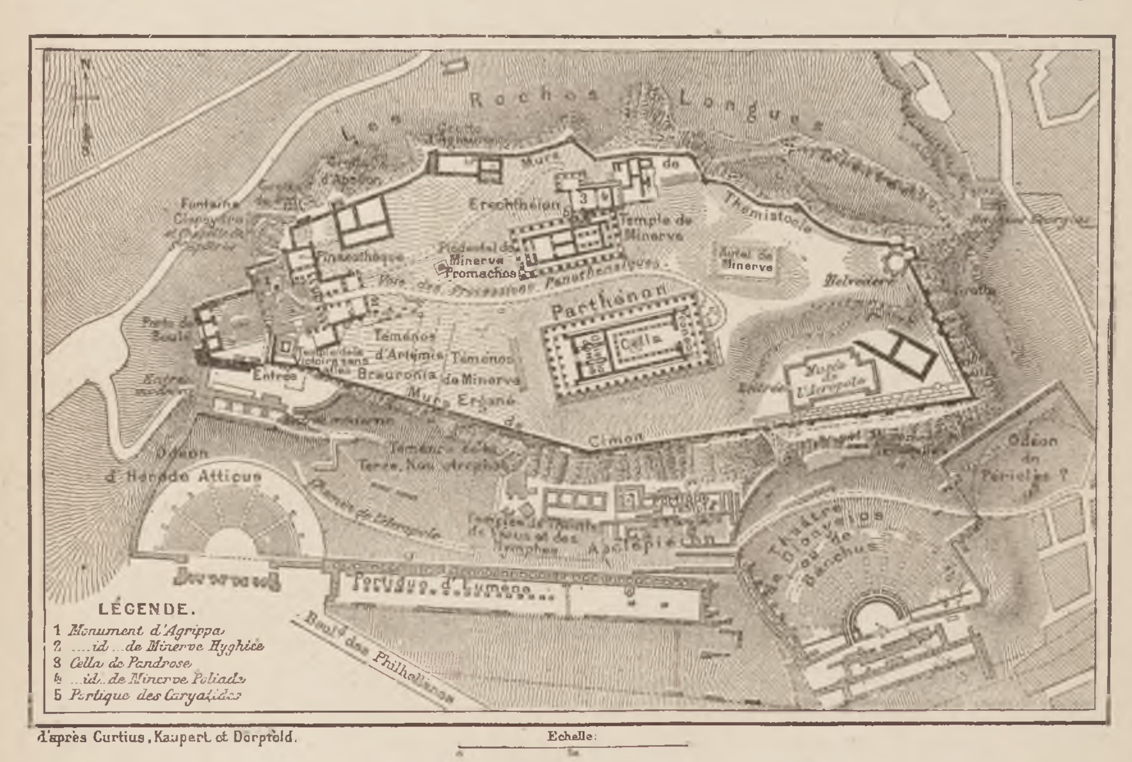
de loin en loin, si nous en croyons les anciens (Pausanias, I, I, 4; Philostrate, *Vit. Apollon.*, VI, 2), des autels dédiés au *Dieu inconnu :* 'ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ. Ces autels attirèrent l'attention de l'Apôtre. Il sentit aussitôt, et très douloureusement, tout ce qu'il y avait d'effréné dans cette idolâtrie qui, ayant épuisé le répertoire des dieux connus, dressait d'avance des autels à ceux que l'on inventerait encore. On sait l'heureux parti qu'il tira de cette inscription pour entrer en matière devant l'Aréopage. Act., XVII, 23.

Ayant abordé la ville par la porte Sacrée, près du Dipylon, dont les ruines ont été retrouvées récemment entre la gare du chemin de fer et l'église de la Sainte-Trinité, il dut suivre la grande rue du Céramique, ornée de statues de bronze et de marbre, pour atteindre l'Agora, qu'il faut chercher au nord-ouest et non au sud-ouest de l'Acropole. Sur cette place publique où Périclès, Socrate, Alcibiade, Démosthène, étaient remplacés par des Athéniens sans élévation dans la pensée et sans ardeur dans le patriotisme, à l'ombre des platanes ou sous des tentes provisoires, des marchands, classés par groupes, offraient de l'humanité livrée à ses seules forces. De ce centre de la vie publique, autour duquel se groupaient les temples d'Apollon Patroüs et de la Mère des dieux, quelques édifices destinés aux magistrats de la cité, le Bouleutérion pour les réunions du sénat, le Tholus, où les prytanes prenaient leurs repas, et des écoles publiques pour la jeunesse, telles que le portique d'Attale, dont on a récemment retrouvé les ruines, partaient deux rues principales, contournant en sens inverse l'Acropole et passant devant les nombreux monuments édifiés à ses pieds. L'une côtoyait la colline de l'Aréopage. C'est peut-être celle qui était bordée de ces hermès de marbre, sorte de gaines à tête de Mercure, que l'on avait ornés d'inscriptions choisies, aphorismes pour la plupart empruntés à la sagesse antique, et propres à exciter les passants à la vertu. A cette artère principale se soudaient d'autres rues conduisant aux collines des Nymphes, du Pnyx et des Muses, quartiers où les maisons des petits bourgeois étaient, comme on peut en juger par les arasements qu'on y voit encore, échelonnées les unes à côté des autres, dans des propor-

tions si mesquines, qu'aucune d'elles ne suffirait aujourd'hui au plus modeste de nos artisans. Mais l'Athénien n'était jamais chez lui, et c'est à l'Agora, chez les marchands de vin, dans les temples, chez le barbier, sous les portiques, dans les jardins publics, au théâtre, qu'il fallait aller le chercher. L'autre voie s'appelait la rue *des Trépieds*. Elle partait de cette tour d'Andronicus qui subsiste encore, et à l'horloge de laquelle Paul, trois cent cinquante ans après Socrate, regarda peut-être plus d'une fois l'heure des jours que son zèle impuissant trouvait bien longs. C'est là que les chefs d'orchestre, vainqueurs au concours du théâtre, aimaient à dresser, sur des monuments du goût le plus exquis, les trépieds qu'ils avaient obtenus en témoignage de leur talent. Celui de Lysicrate subsiste encore. La grande rue tournait au midi pour atteindre ce

par le soleil, et belles jusque dans leurs derniers fragments, permettent encore aujourd'hui au voyageur de reconstituer les Propylées, cet incomparable chef-d'œuvre de Mnésiclès. Sur les degrés qu'on y voit, et dont le dernier est en marbre noir, Paul est certainement passé.

La plate-forme de l'Acropole était peuplée de statues célèbres, que dominait celle de Minerve Promachos, coulée en bronze par Phidias, haute de vingt-cinq mètres, et dont le casque, scintillant aux rayons du soleil, était visible du cap Sunium. Appuyée fièrement sur sa lance et le bouclier au bras, la déesse semblait garder le Parthénon (fig. 348), qui, à quelques pas de là, s'élevait splendide, comme l'expression sublime, beaucoup moins de la foi d'un peuple à sa puissante protection, que du triomphe de l'art dans le temple même de celle qui en était l'inspira-



349. — Plan de l'Acropole d'Athènes.

fameux théâtre de Bacchus où Eschyle, Sophocle, Aristophane, Ménandre, Euripide, avaient fait représenter leurs chefs-d'œuvre. Elle rejoignait de là la rue des Hermès, à une sorte de rond-point d'où l'on montait à l'Acropole. Voir le plan d'Athènes, fig. 347.

M. Beulé a retrouvé dans un mur de marbre blanc la porte dorique, défendue à droite et à gauche par une tour carrée, qui fut la véritable entrée de l'Acropole. Elle était dans l'axe même de la porte centrale des Propylées, et le coup d'œil sur le large escalier qui conduisait au célèbre portique devait être saisissant. En le gravissant, on laissait à droite le gracieux sanctuaire de la *Victoire sans ailes*, à gauche la statue colossale d'Agrippa, ami d'Auguste, et l'on pénétrait sous le péristyle des Propylées, formé de six colonnes doriques surmontées d'un entablement avec fronton encadré par deux portiques parallèles. A travers un vestibule divisé en trois travées par un double rang de trois colonnes ioniques, et un escalier atteignant cinq portes, dont celle du milieu était la plus grande, on débouchait, par un second portique de six colonnes doriques, sur la plate-forme de l'Acropole. Des ruines dorées

trice. Sur une largeur de cent pieds (30 mètres), rappelant ainsi l'Hécatompédon de Pisistrate, auquel il succédait, et sur une profondeur de deux cent vingt pieds (67 mètres), l'harmonieux rectangle avait un péristyle de huit colonnes sur les façades et de dix-sept sur les côtés. La construction intérieure se divisait en deux salles d'inégale grandeur, dont la plus importante, vers l'orient, était le sanctuaire de Minerve, et l'autre, à l'occident, l'Opisthodomos, ou la *maison du trésor public*. L'une et l'autre étaient précédées à leur entrée par un portique de six colonnes parallèles à celles des deux façades. Ictinus et Callicratès, en édifiant ce monument, le chef-d'œuvre incontesté de l'architecture antique, avaient voulu prouver aux bâtisseurs de tous les siècles que la beauté idéale est, non pas dans la recherche, mais dans la simplicité des lignes et dans l'exquise harmonie de leurs combinaisons. Phidias et un groupe d'artistes, dont les uns étaient ses élèves et les autres ses rivaux, avaient été chargés de décorer l'édifice. L'entablement, supporté par des colonnes de dix-sept mètres de haut, avait une frise dont les triglyphes, peints en bleu, s'harmonisaient heureusement avec la blancheur du

ATHENES COMPARÉE

Letouzey & Ané_Paris.



d'après E. Curtius et J. Kaupert.

Echelle:
0 100 200 300 400 500 Mètres

Imp. Dufrenoy, 49, rue du Montparnasse, Paris.



350. — Vue d'Athènes moderne.

marbre, tandis que, sur les métopes à fond rouge, on avait représenté en bas-reliefs la guerre des Amazones, les combats des Centaures et la guerre de Troie. Une autre frise sous le péristyle, autour de la *cella*, représentait la fête des Panathénées. On y admire encore de jeunes Athéniens se préparant à la cavalcade sacrée, tandis que d'autres courent en avant sur leurs fières montures. C'est aux deux frontons surtout que Phidias avait voulu étaler la variété et la puissance de son génie. Dans le tympan tourné vers l'orient, il avait représenté la naissance de Minerve, et, dans celui qui regardait les Propylées, sa dispute avec Neptune pour le protectorat de l'Attique. Enfin dans la *cella* était la fameuse statue de la déesse, où le grand artiste avait essayé de sculpter, dans l'or et l'ivoire, le dernier mot de l'art (fig. 349). On comprend que Paul, voyant tout ce qu'un grand peuple avait mis d'empressement religieux, de dons naturels et de génie, au service du polythéisme le plus grossier, ait senti ce brisement de cœur, ce frémissement indigné de l'âme, cette immense pitié qu'inspire l'homme oublieux de sa propre destinée et rendant hommage à la plus dégradante erreur, quand il était fait pour glorifier la vérité.

Un peu plus au nord, dans trois sanctuaires rattachés l'un à l'autre sous le nom d'Érecthéion, on vénérait des souvenirs mythologiques se rapportant à l'origine d'Athènes. Minerve Poliade et Pandrose, fille de Cécrops, y avaient leurs prêtresses. Là se rendait périodiquement la procession fameuse des Panathénées, pour y offrir à la statue de Minerve tombée du ciel le péplum brodé par les jeunes Athéniennes. On peut dire que la roche tout entière de l'Acropole était remplie de sanctuaires idolâtriques, et, quand toute la plate-forme avait été envahie, on avait fouillé les flancs de la montagne; et tout autour, dans des grottes artificielles, Pan, Apollon, Aglaure au nord, la Terre, Thémis, Vénus, les Nymphes et Esculape au sud, avaient leurs autels, leurs prêtres et leurs adorateurs. Sans doute, ainsi qu'il est dit au livre des Actes, XVII, 17, Paul allait à la synagogue se consoler d'un si douloureux spectacle, en louant, avec les rares Juifs et les prosélytes qui étaient à Athènes, le Dieu d'Israël. Là il essayait d'annoncer le Messie, que ce Dieu avait envoyé au monde; mais ce cercle restreint du judaïsme ne suffisait plus à son zèle. Il se mit donc à chercher des auditeurs partout, dans l'Agora, Act., XVII, 17, 18, sous les portiques, dans les écoles des philosophes, au Lycée, au Cynosarge, à l'Académie, où les souvenirs de Platon devaient sourire à son âme en extase devant le divin idéal. Sa parole y fit impression, puisque les diverses sectes s'en émurent, et un jour on se saisit de l'étrange discoureur, qui fut amené à l'Aréopage, où il dut s'expliquer sur sa doctrine, nouvelle pour tous, et déraisonnable pour plusieurs.

Cette colline de Mars ou Aréopage, où il fut conduit, existe encore. C'est l'élévation rocheuse qui avoisine l'Acropole vers l'occident. Cf. Pausanias, I, XXVIII, 5; Hérodote, VIII, 52. On y monte par seize degrés taillés dans le roc, et conduisant à une plate-forme où trois bancs de pierre forment un rectangle ouvert du côté de l'escalier. Voir ARÉOPAGE, col. 941. Là Paul annonça le vrai Dieu, et, malgré un auditoire d'épicuriens qui ne voulait plus l'entendre parce qu'il prêchait la vie future, il put signifier aux faux dieux que l'heure était venue où ils allaient sortir de leurs temples, le Théséion qu'il avait à ses pieds vers le nord, l'Olympiéion vers le sud-est, le Parthénon sur sa tête. On eut beau sourire et lever la séance sans attendre la fin, sur le Pnyx qui s'élevait au midi, au delà de la route, avec ses grands souvenirs oratoires, Démosthène plaidant contre Philippe avait perdu sa cause; sur l'Aréopage, Paul plaidant contre le paganisme gagna la sienne. Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris ne furent que le prélude de plus nombreuses conquêtes. Act., XVII, 34. Avec le temps, le Dieu du Calvaire eut raison des dieux de l'Olympe. Une église dédiée à saint Denys, au pied même de l'Aréopage, a pris la place du sanctuaire des Euménides (fig. 350).

En dehors des anciens auteurs, qui sont la meilleure source sur la topographie d'Athènes, on peut consulter, parmi les modernes, les travaux de Kiepert et de Curtius, l'œuvre remarquable de C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen in Alterthum*, in-8°, Leipzig, 1874; W. M. Leake, *Topography of Athens*, in-8°, Londres, 1821; 2e édit., 1841; Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, 2 in-8°, Paris, 1854; G. F. Hertzberg, *Athen, historisch-topographisch dargestelt*, in-12, Halle, 1885. E. LE CAMUS.

ATHÉNIEN (Ἀθηναῖος), habitant d'Athènes, capitale de l'Attique, en Grèce. — 1° Les Athéniens sont nommés pour la première fois, dans l'Écriture, II Mach., VI, 1, (leçon contestée; voir ATHÉNÉE) et IX, 15, dans le récit des derniers jours d'Antiochus IV Épiphane. Ce roi de Syrie, qui avait persécuté si cruellement les Juifs, frappé d'une maladie terrible, implora, mais en vain, la miséricorde de Dieu, lui promettant entre autres choses qu'il « égalerait les Juifs aux Athéniens », c'est-à-dire, probablement, qu'il leur accorderait l'autonomie et une indépendance semblable à celle dont jouissaient les Athéniens. Plusieurs commentateurs, tels que Grotius, *Opera*, Amsterdam, 1679, t. I, p. 776, et Calmet (*Comment. sur les Mach.*, IX, 15, 1722, p. 351), surpris de trouver ici le nom des Athéniens, lisent « Antiochiens » au lieu d'Athéniens (comme ils le font II Mach., VI, 1, texte grec), parce que, disent-ils, Athènes n'obéissait point à Antiochus IV. Ils supposent que ce prince promettait de donner à tous les Juifs les droits et les privilèges des citoyens d'Antioche, qui jusque-là n'avaient été conférés qu'à quelques habitants de Jérusalem. II Mach., IV, 9 (et 19, texte grec, où Ἀντιοχεῖς signifie les habitants de Jérusalem qui avaient les droits des citoyens d'Antioche). Cette explication n'est pas impossible, mais rien n'empêche de conserver la leçon qu'on lit dans le texte actuel, et qui est confirmée par tous les manuscrits et les anciennes versions. On comprend d'autant plus facilement cette allusion au gouvernement d'Athènes, qu'Antiochus IV avait une grande prédilection pour cette ville (voir ANTIOCHUS IV, col. 694). Cf. Polybe, XXVIII, 18, 3.

2° Les Athéniens sont nommés deux fois dans le Nouveau Testament. — 1° Saint Paul, dans son discours de l'Aréopage, s'adresse à eux en leur disant : Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, selon l'usage des orateurs de cette ville. Act., XVII, 22. — 2° Saint Luc, afin d'expliquer pourquoi les Athéniens désirent connaître quelle est la « doctrine nouvelle », καινὴ... διδαχή, prêchée par saint Paul, fait cette réflexion : « Tous les Athéniens et les étrangers qui demeuraient [dans la ville] ne s'occupaient que de dire ou d'écouter quelque chose de nouveau (καινότερον). » Act., XVII, 21. (Le comparatif est employé pour signifier : Quelles sont les dernières nouvelles?) Ce trait du caractère athénien est pris sur le vif; Démosthène dit en s'adressant à ses compatriotes : « Nous nous demandons à l'agora : Que dit-on de nouveau (λέγεταί τι καινόν)? » Phil. I, *Demosthenis quæ supersunt*, édit. Reiske, Londres, 1832, t. I, p. 28. Théophraste, dans ses *Caractères*, VIII, édit. Didot, p. 6, fait ainsi le portrait du nouvelliste athénien : « Que racontes-tu?... As-tu du nouveau (ἔχεις περὶ τοῦδε εἰπεῖν καινόν)? » Et continuant à interroger : « Ne dit-on rien de nouveau (μὴ λέγεταί τι καινοτερόν)? » Voir aussi Thucydide, III, 38, 5, édit. Didot, p. 116; Plutarque, *Moral.*, *De curiosit.*, 8, édit. Didot, t. I, p. 628. Cf. Sénèque, *Epist.*, l. XV, 2 (94), édit. Teubner, *Opera*, t. III, p. 296.
F. VIGOUROUX.

ATHÉNOBIUS (Ἀθηνόβιος), officier d'Antiochus VII Sidètes, roi de Syrie. Il avait le titre d'« ami du roi ». I Mach., XV, 28. (Voir, sur ce titre, col. 705.) Antiochus, après avoir refusé les présents de Simon Machabée, grand prêtre des Juifs, envoya Athénobius à Jérusalem pour demander à Simon de lui rendre Joppé, Gazera et la citadelle de Jéru-

salem, ou de donner pour ces places fortes cinq cents talents d'argent, en plus de cinq cents talents de tribut. Le grand prêtre, malgré les menaces de guerre de l'ambassadeur, refusa les propositions d'Athénobius, qui, après avoir admiré la splendeur de Jérusalem, retourna plein de colère auprès de son maître. I Mach., xv, 25-36. C'est tout ce que l'on sait de lui. Antiochus VII, sur son rapport, fit marcher Cendébée contre les Juifs; mais ceux-ci le battirent. Voir CENDÉBÉE.

ATHER. Orthographe d'Ater, dans la Vulgate, I Esdr., II, 16. Voir ATER 1.

ATHERSATHA (hébreu : *Hattirsâṭâ'* ; Septante : Ἀθερσασθά [Ἀρταρσασθά, II Esdr., x, 1]), mot perse, précédé de l'article hébreu (*ha*); il signifie « le gouverneur » d'une province. Les Septante l'ont simplement transcrit en grec, sans en séparer l'article, et notre version latine a conservé la forme des Septante. Ce mot se lit cinq fois dans l'Écriture. I Esdr., II, 63; II Esdr., VII, 65, 70; VIII, 9; X, 1. Dans ce dernier passage, il ne doit pas être considéré, dans la Vulgate, comme le nom propre d'un personnage particulier, mais comme un qualificatif du nom de Néhémie, fils d'Helcias (Hachelaï = Helchias), dont il désigne la qualité. Le même titre est appliqué aussi expressément à Néhémie. II Esdr., VIII, 9. Quant à l'identification du gouverneur dont il est question I Esdr., II, 63, et II Esdr., VII, 65, 70, les avis sont partagés : d'après les uns, c'est Zorobabel; d'après les autres, c'est Néhémie. La première opinion est aujourd'hui la plus commune. Zorobabel porte le titre de *péhâh* dans Aggée, I, 1, 14; II, 2, 21. Or Néhémie est aussi appelé *péhâh*, II Esdr., V, 14, 18; XII, 26. Les deux mots sont donc synonymes, et, Zorobabel ayant rempli les fonctions de *thirschatha* ou *péhâh* avant Néhémie, les passages I Esdr., II, 63; II Esdr., VII, 65 et 70, peuvent lui être appliqués.

Un point sur lequel tout le monde est d'accord, c'est qu'Athersatha, ou plutôt *thirschatha*, est un titre perse, désignant le gouverneur d'une province de moindre importance qu'une satrapie. On ignore d'ailleurs quelle était l'étendue des pouvoirs de ce fonctionnaire, ainsi que ses attributions spéciales. Quant à l'étymologie du mot, elle est incertaine. Th. Benfey et M. A. Stern, *Ueber die Monatsnamen einiger alten Völker*, in-8°, Berlin, 1836, p. 196, le comparent avec le zend *thvôrestâ*. « Ce mot se rapproche beaucoup, disent-ils, du nominatif zend *thvôrestâ*, du thème *thvôrestar*. Ce thème vient de la racine *thvereç*, qui signifie *arranger, créer, ordonner*. Eug. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, in-4°, Paris, 1833, note F, p. XLVI. Il est formé par le suffixe *tar*, en sanscrit *tri*, en grec τηρ, en latin *tor*, et aurait dû être régulièrement *thvar-star*; mais l'*a* s'est changé en *ô* sous l'influence du *v* précédent, et l'*e* est, comme assez souvent en zend, une simple voyelle de liaison. En hébreu, le *v* a dû tomber comme à l'ordinaire, il est ainsi resté תר, *tr*; *stâ*, la terminaison du nominatif, ne pouvait être rendu que par שתא, *st'*. D'après le changement ordinaire des voyelles, le mot aurait dû être vocalisé תִּרְשְׁתָא, *tirseṭâ'*; mais nous trouvons à la place, avec un changement insignifiant, תִּרְשָׁתָא, *ṭirsâṭâ'*. » D'autres exégètes, comme Fr. Delitzsch, avec moins de vraisemblance, font dériver *thirschatha* de l'arménien *tir-šàt*, « maître du royaume ou de la province. » Delitzsch, *Jesaia*, 3e édit., 1879, p. VI. On peut voir d'autres explications dans F. Keil, *Chronik, Esra, Nehemia*, 1870, p. 422. F. VIGOUROUX.

1. ATHIAS Joseph, érudit juif et typographe hollandais, mort de la peste à Amsterdam, en 1700. Il fit paraître, en 1661 et 1667, deux éditions de la Bible hébraïque, 2 in-8°. Ces éditions sont imprimées avec soin; on y remarque cependant, surtout dans la première, beaucoup de fautes dans les points-voyelles et les accents. Mais comme elles étaient faites d'après les anciennes éditions, collationnées avec les meilleurs manuscrits, elles ont servi de base à toutes les éditions postérieures de la Bible hébraïque, en particulier à celles de Clodius, Jablonski, H. Michaelis, Opitz, Everard van der Hooght, Simon. Elles valurent une grande renommée à l'éditeur, et par un décret du 10 juin 1667, les états de Hollande lui accordèrent le droit de porter une médaille avec une chaîne d'or. Le texte sacré est accompagné de nombreuses notes marginales sans grande valeur, dues à Jean de Leusden, professeur à Utrecht. Chacun des versets est marqué par un chiffre arabe, tandis que dans les anciennes Bibles ils n'étaient marqués que de cinq en cinq. C'est pour cela qu'Athias a conservé le chiffre hébraïque pour chaque cinquième verset. Cette édition fut attaquée par le protestant Samuel Desmarets, auquel l'éditeur répondit par l'ouvrage suivant : *Cæcus de coloribus, id est J. Athiæ justa defensio contra ineptam, absurdam et indoctam reprehensionem viri celeb. D. Sam. Maresii qua judicat tanquam cæcus de præstantissima et ubique celebrata Bibliorum hebraïcorum editione anni 1667.* — En 1705 parut une meilleure édition de cette Bible : *Biblia hebraïca cum punctis secundum ultimam editionem Jos. Athiæ recensita var. notis illustrata*, studio et labore Ever. van der Hooght, 2 in-8°, Amsterdam, 1705. — Chez le même imprimeur parurent encore : *Biblia hebraïca cum commentario Rasi*, studio R. David Nunnes Torres edita, 4 in-12, 1700; *Biblia hebraïca absque commentario Rasi*, studio R. David Nunnes Torres edita, 4 in-12, 1700; *Biblia germanica, interpreta R. Joseph Josel fil. Alexandri cognomine Witzenhausen (revisoribus R. Meir Archisynagogo Germanorum Judæorum Amstelodamensi et R. Sublai) cum diplomate ordinum Hollandiæ*, in-f°, Amsterdam, 1679; *Biblia germanica ex editione Jos. Athiæ litteris germanicis.* — En 1661, il donna une édition in-8° d'une Bible espagnole publiée à Bâle, en 1569, par Cassiodore de Reyna : *Biblia española de nuevo corrigeda en casa de Joseph Athias*, Amsterdam, 5421 (1661). — Publia-t-il également une édition d'une Bible anglaise? Plusieurs l'affirment. Christian Wolf, cité par le P. Lelong, en doute, et affirme que malgré ses nombreuses recherches il n'a jamais pu en découvrir un exemplaire. — Voir J.-G. Eichhorn, *Einleitung in das alte Testament*, 3e édit., Leipzig, 1803, t. II, p. 217. B. HEURTEBIZE.

2. ATHIAS Salomon, Juif de Jérusalem, vivait dans la première moitié du XVIe siècle. On a de lui un commentaire sur les Psaumes avec le texte en regard, *Perus 'al séfér tehillim*, in-f°, Venise, 1549. Il est tiré de Raschi, Kimchi et autres rabbins. B. HEURTEBIZE.

ATHLÈTE. Saint Paul emploie deux fois le verbe ἀθλέω, « combattre dans les jeux publics, » d'où vient le mot « athlète », dans sa seconde Épître à Timothée, II, 5 (Vulgate : *certat, certaverit*), et le mot ἄθλησις, « lutte, pugilat, » dans son Épître aux Hébreux, x, 32 (Vulgate : *certamen*). Il fait aussi plusieurs fois allusion aux exercices corporels et aux jeux des athlètes, en honneur chez les anciens, et spécialement chez les Grecs. Ces exercices avaient pour but d'assouplir, de développer et de fortifier les membres. Ils s'accomplissaient suivant certaines règles, et constituaient « la gymnastique ». Pour y encourager, on institua des jeux publics où les concurrents venaient faire preuve de vigueur et d'habileté, et briguaient les récompenses promises aux vainqueurs. On célébrait les jeux olympiques à Pisa, en Élide, tous les quatre ans, durant cinq ou six jours; les jeux pythiques à Crisa, en Phocide, la troisième année de chaque olympiade; les jeux néméens à Némée, en Argolide, tous les deux ans, et les jeux isthmiques, à Corinthe, dans l'isthme, également tous les deux ans. La victoire, dans ces jeux qui attiraient une multitude innombrable, était estimée à un si haut prix, que les concurrents se prépa-

raient à la lutte par une série prolongée d'exercices, appelée « agonistique ». Mais bientôt des hommes firent métier de paraître dans les jeux publics pour s'y disputer les prix; on les nomma « athlètes », et l'agonistique, jadis en honneur parmi les jeunes citoyens, devint une profession à laquelle se vouèrent, pour la plus grande partie



351. — Coureurs. On lit au-dessus : Σταδιον ανδρων νικη. D'après un vase peint du musée de Munich.

de leur vie, ceux qui en avaient le goût et la force. L'agonistique fut définitivement remplacée par l'« athlétique ». Voici quels étaient les exercices dont la série composait les grands jeux.

1° La course, στάδιον ou δρόμος (fig. 351). Elle se faisait dans le stade, espace nivelé pour la course des piétons



352. — Agonothètes assis devant une table où sont déposées huit couronnes pour les vainqueurs des jeux. D'après un calendrier figuré d'Athènes. Lebas, *Voyage en Grèce. Monuments figurés*, pl. 22.

et celles des chevaux et des chars. Tout autour de cette piste, ou seulement sur un des côtés, s'élevaient des gradins sur lesquels prenaient place de nombreux spectateurs. Les présidents des jeux, agonothètes ou athlothètes, occupaient des sièges d'honneur à l'une des extrémités. Le stade tirait son nom de la mesure indiquant sa longueur. La mesure appelée « stade » équivalait à 177^{m} 40. J. Gow, *Minerva*, traduction S. Reinach, in-12, Paris, 1890, XI, 44, p. 86. Le stade d'Olympie avait juste cette longueur; ailleurs la piste était plus longue. Dans la course simple, il fallait parcourir le stade d'un bout à l'autre. Dans la course double, ou « diaule », le trajet devait être parcouru à l'aller et au retour sans arrêt. Enfin dans la « dolique », le coureur avait à fournir sans nul repos une course de douze à vingt-quatre stades, soit de deux à quatre kilomètres. Un jour, un vainqueur spartiate, Ladas, tomba mort en arrivant au but. Pour rendre possibles ces deux dernières courses, on avait divisé la piste en deux parties par une ligne de démarcation indiquée par trois colonnes. Sur la colonne dressée à l'extrémité était écrit le mot κάμψον, « tourne, » et sur les deux autres, ἀρίστευε, « courage, » et σπεῦδε, « dépêche-toi. » Le but à atteindre s'appelait τέρμα. Les juges des jeux, qui prenaient le nom d'« hellanodices » ou « juges de la Grèce » aux fêtes olympiques, décernaient les couronnes et les autres récompenses aux vainqueurs. Dans un bas-relief



353. — Couronnes et urne pour les vainqueurs des jeux. Siège d'athlothète, en marbre, trouvé à Athènes. D'après J. Stuart et H. Revett, *Antiquities of Athens*, in-f°, Londres, 1762-1816, t. III, p. 29.

découvert à Athènes, on voit les agonothètes assis derrière une table sur laquelle sont déposées les couronnes (fig. 352). Un siège de marbre, trouvé dans la même ville, montre sur l'un des côtés une petite table portant les couronnes et une urne destinée aux vainqueurs (fig. 353). Saint Paul, qui connaissait la passion des Grecs pour le jeu, fait de fréquentes allusions aux courses du stade. Qui mieux que les Corinthiens, par exemple, pouvait le comprendre, quand il écrivait : « Ceux qui courent dans le stade (οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες) courent tous ensemble, sans doute; mais un seul remporte le prix (βραβεῖον). Courez donc de manière à le remporter. » I Cor., IX, 24. Il aimait à comparer la vie chrétienne à la course. Gal., II, 2; V, 7; Phil., II, 16; Rom., IX, 16. Il disait de lui-même : « Je n'estime pas ma vie plus que moi-même, pourvu que j'achève ma course (δρόμον). » Act., XX, 24. Quand il écrit aux Galates, V, 7 : « Vous couriez bien, qui vous a arrêtés, pour vous empêcher d'obéir à la vérité? » il pense à ces coureurs qui cherchaient à barrer la route à leurs concurrents, pour les retarder ou les faire dévier du chemin le plus court. A la fin de sa vie, il écrit à Timothée : « J'ai combattu le bon combat (ἀγῶνα), j'ai achevé la course (δρόμον), j'ai gardé la foi. Désormais m'est réservée la couronne (στέφανος) de justice qu'en ce jour me donnera le Seigneur, le juste juge. » II Tim., IV, 7-8. Ici le combat est l'ἀγών, la participation aux jeux publics; la course et

la foi gardée représentent la vie chrétienne et apostolique, dont saint Paul ne s'est pas écarté un instant, et le Seigneur, juste juge, est comme l'hellanodice qui distribue la couronne. L'Apôtre fait encore allusion à cet ἀγών et au but à atteindre, quand il dit à son disciple : « Comporte-toi bien dans le combat de la foi, et atteins la vie éter-



354. — Lutteurs grecs. Deux agonothètes, l'un à droite, l'autre à gauche, surveillent la lutte. D'après un vase du musée Pio-Clementino, à Rome.

nelle. » I Tim., VI, 12. Voir aussi Phil., I, 30; Col., II, 1; I Thess., II, 2.

Les athlètes qui se destinaient à la course étaient obligés de se soumettre à un régime particulier, pour augmenter l'agilité de leur corps et l'alléger de tout le poids inutile à leur but. « Celui qui veut atteindre à la course le but désiré, dit Horace, a commencé dès l'enfance à s'imposer quantité de privations et d'exercices; il a été tantôt en sueur et tantôt transi; il s'est interdit les plaisirs et le vin. » *Ars poetica*, V, 412. « Les athlètes observaient une continence absolue tant que duraient les exercices; même il en est qui l'observèrent toute leur vie. » Daremberg et



355. — Bras armés pour le pugilat. D'après Guhl et Koner, p. 427.

Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, au mot *Athlètes*, t. I, p. 518. Saint Paul fait allusion à ces usages : « Quiconque veut prendre part au combat (ἀγωνιζόμενος) s'abstient de tout. Eux, ils le font pour obtenir une couronne périssable; nous, pour une couronne impérissable. Aussi, pour moi, si je cours, ce n'est pas vers l'incertain. » I Cor., IX, 25-26.

2° Le saut, ἅλμα. Saint Paul n'en parle pas.

3° La lutte, πάλη. Elle était assujettie à des règles fixes. Il fallait saisir l'adversaire par les bras, le heurter du front, lui tordre au besoin les doigts de la main ou du pied, le renverser à terre, l'empêcher de se relever, et exécuter tous ces mouvements avec une certaine grâce (fig. 354). Saint Paul dit : « Nous n'avons pas la lutte (πάλη) contre la chair et le sang, » c'est-à-dire contre des hommes, mais contre les puissances spirituelles des ténèbres. Eph., VI, 12. La lutte n'était pas à forces égales contre de tels ennemis ; aussi l'Apôtre recommande-t-il ensuite à l'athlète spirituel de s'emparer des armes fournies par la grâce, « l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister au jour mauvais et se maintenir debout par l'accomplissement de tous les devoirs, » la ceinture de vérité autour des reins, la cuirasse de la justice, les sandales aux pieds, le bouclier de la foi, le casque du salut et le glaive de la parole de Dieu. Le chrétien doit différer en cela des lutteurs, qui, dans les jeux, n'avaient aucune arme ni défensive ni offensive et étaient dépouillés de tout vêtement, ainsi que les coureurs et tous les autres athlètes.

4° Le jet du disque, δισκοβολία.

5° Le jet du javelot, ἀκοντισμός. Ces cinq exercices constituaient le « pentathle ». Saint Paul ne dit rien des deux derniers.

6° Le pugilat, πυγμή. C'était un terrible exercice. Les poignets et les mains du pugiliste étaient enveloppés dans un réseau de courroies en peau de bœuf, garnies de bandes en cuir durci, de clous et de boules de plomb (fig. 355). Il s'agissait d'atteindre l'antagoniste avec adresse et vigueur, tout en parant ses coups. On cherchait à le frapper sur les tempes, les oreilles, les joues, le nez et le menton. Si celui-ci se dérobait habilement, le poing battait l'air inu-



356. — Deux pugilistes. Le sang leur coule des narines. A droite et à gauche sont des agonothètes, juges du combat. Vase peint. D'après Th. Panofka, *Musée Blacas*, pl. II.

tilement, avec fatigue et danger pour le pugiliste maladroit (fig. 356). Dans la description qu'il fait d'une lutte au pugilat entre Entelle et Darès, Virgile a bien soin de noter « les poings qui errent autour des oreilles et des tempes, les joues qui retentissent de terribles coups », Entelle levant la main sur un adversaire qui se dérobe par un mouvement rapide, « dépensant ses forces contre le vent, » et finissant par choir lourdement à terre. *Énéide*, V, 430. Bien souvent les athlètes étaient grièvement blessés ou trouvaient la mort dans le combat. Pour augmenter leurs forces et le poids de leur corps, les pugilistes exagéraient leur alimentation; « parfois ils se soumettaient à la flagellation, pour s'endurcir ainsi contre les coups et la douleur. » Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq.*, t. I, p. 518. Tous ces traits expliquent les paroles de saint Paul : « Je fais le pugilat (πυκτεύω) de manière à ne pas frapper des coups en l'air; mais je meurtris mon corps et je le réduis en servitude. » I Cor., IX, 26-27. L'Apôtre considère son corps comme un adversaire à terrasser par un rude pugilat.

La réunion de la lutte et du pugilat formait un exercice appelé le « pancrace », παγκράτιον, dans lequel on ne combattait pas avec les poings armés de gantelets, mais seulement avec les doigts recourbés. Ceux qui s'adonnaient à la lutte, au pugilat et au pancrace, étaient appelés athlètes lourds; les athlètes légers se consacraient à tous les exercices, et par conséquent devaient avoir plus d'agilité que les premiers. On comprend qu'un entraînement préalable, long et pénible, était nécessaire à tous les athlètes, d'autant que les concurrents étaient nombreux. Saint Paul écrivait : « L'exercice (γυμνασία) corporel est d'une médiocre utilité; mais la piété est utile à tout. » I Tim., IV, 8. Le jour de la lutte, « l'appât des récompenses devait faire naître chez ceux qui désespéraient de vaincre

des pensées de ruse : c'est pourquoi, quand les athlètes arrivaient à Olympie, on leur faisait prêter serment de loyauté près de l'image de Jupiter, ainsi qu'à leurs parents et à leurs gymnastes. » Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq.*, t. I, p. 516. De fortes amendes punissaient ceux qui avaient contrevenu aux règles prescrites. L'Apôtre écrit : « Si quelqu'un vient lutter (ἀθλῇ), il ne sera pas couronné, à moins d'avoir lutté (ἀθλήσῃ) loyalement. » II Tim., II, 5. Faisant allusion à la nombreuse assistance qui entourait le stade, il comparait les chrétiens persécutés à « des hommes donnés en spectacle », et il ajoutait : « Ayant autour de nous une si grande nuée de témoins, mettons de côté tout ce qui nous appesantit et le péché qui nous embarrasse, et courons par la patience à la lutte qui nous est proposée, les yeux fixés sur Jésus, le point de départ (ἀρχηγόν) et le terme d'arrivée (τελειωτήν) de la foi. » Hebr., X, 33; XII, 1, 2. Le Sauveur est ici considéré comme l'agonothète, au signal duquel part le coureur, et auprès duquel il revient, sans quitter des yeux le juge de la course, afin de s'encourager en le voyant.

Une fois dans le stade, l'athlète devait poursuivre la lutte jusqu'au bout, s'il voulait gagner le prix. « Je poursuis avec ardeur, dit encore saint Paul, afin d'atteindre le but en vue duquel j'ai été saisi par le Christ Jésus. Je ne crois pas l'avoir encore atteint. Mais voici : oubliant ce qui est en arrière, et m'étendant vers ce qui est en avant, je cours au but, à la récompense de la vocation céleste. » Phil., III, 12-14. La récompense accordée aux vainqueurs des jeux grecs était magnifique : la couronne de laurier (fig. 352), les acclamations populaires, l'inscription sur des tables de bronze, l'érection d'une statue, des honneurs extraordinaires dans la ville natale, des privilèges à vie, telles étaient les principales faveurs accordées à l'heureux champion. Nous avons vu saint Paul rappeler cette couronne (στέφανος) et mettre cette récompense en parallèle avec la récompense éternelle promise au chrétien. Saint Pierre dira à son tour : « Quand paraîtra le Prince des pasteurs, vous recevrez la couronne impérissable de gloire. » I Petr., V, 4. Avant les Apôtres, l'auteur de la Sagesse avait déjà fait allusion aux récompenses accordées aux vainqueurs des jeux. Sap., IV, 2.

Voir Guhl et Koner, traduits par Trawinski, *La vie antique, la Grèce*, Paris, 1884; W. Richter, *Die Spiele der Griechen und Römer*, Leipzig, 1887; J. Howson, *The metaphors of saint Paul*, in-12, Londres, 1883, p. 135, F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. V, Paris, 1891, p. 540-549.

H. LESÊTRE.

ATHMATHA (hébreu : *Ḥumṭâh;* Septante : Εὑμά; *Codex Alexandrinus :* Χαμματά). ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 54. Elle fait partie du second groupe des villes de « la montagne », Jos., XV, 52-54, et précède immédiatement Hébron. C'est sans doute l''Αματά de l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 221. Il y a une certaine ressemblance entre le Χαμματά des Septante et le Κιμάθ qu'ils ont ajouté à la liste des villes auxquelles David envoya des présents après sa victoire sur les Amalécites. I Reg., XXX, 29. Elle n'a pas été identifiée jusqu'ici. Voir JUDA (tribu). A. LEGENDRE.

ATTACANTI. Voir ATTAVANTI.

ATTALE II PHILADELPHE, fils d'Attale Ier, roi de Pergame. Des trois rois de cette ville qui portèrent le même nom, Attale II (fig. 357) est le seul nommé dans l'Écriture. I Mach., XV, 22. Les Romains lui écrivirent en faveur des Juifs en 139 ou 138, peu de temps avant sa mort. Il était né en 200 avant J.-C. Lucien, *Macrob.*, 12; Strabon, XIII, 4, 2. Attale fut souvent chargé par son frère aîné, le roi Eumène, de diriger des opérations militaires. Il repoussa notamment, en 190, une invasion de Séleucus, fils d'Antiochus III. Tite Live, XXXVII, 18 et suiv.; Dittenberger, *Sylloge inscript. græc.*, n. 208; Frankel, *Altertümer von Pergamon*, t. I, n. 36 et 64. L'année suivante, il accompagna le consul Cn. Manlius Vulso dans son expédition en Galatie. Tite Live, XXXVIII, 12; Polybe, XXII, 22; XXIV, 1; Frankel, *Altertümer von Pergamon*, t. I, n. 65. En 182, il fit la guerre à Pharnace, Polybe, XXV, 4, 6; cf. Dittenberger, *Sylloge inscript. græc.*, n. 215, et, en 171, il se joignit au consul P. Licinius Crassus, en Grèce. Tite Live, XXXV, 23. Plusieurs fois il alla à Rome, en qualité d'ambassadeur : en 192, pour annoncer aux Romains qu'Antiochus venait de traverser l'Hellespont; en 181, en 167, en 164 et en 160. Tite Live, XXXV, 23; Polybe, XXV, 6; XXXI, 9; XXXII, 3, 5.

Depuis 159, date de la mort de son frère Eumène, Attale exerça pendant vingt et un ans l'autorité royale, en qualité de tuteur du jeune Attale III, fils d'Eumène,



357. — Attale II, roi de Pergame.

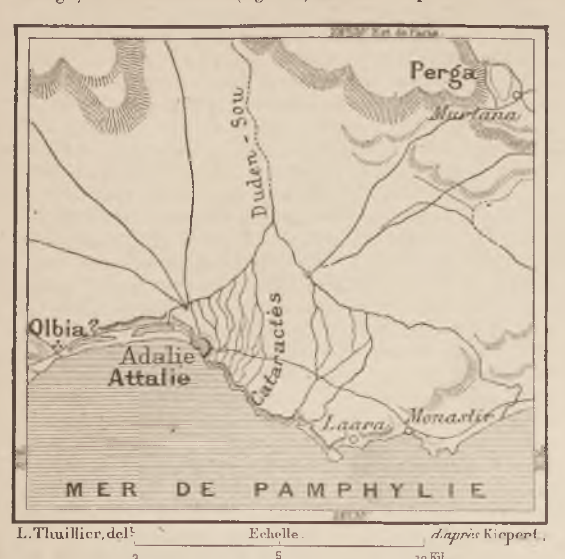
Tête d'Attale II, imberbe, à droite. — ℞. ΦΙΛΕΤΑΙΡΟΥ. Pallas assise et casquée, présentant de la main droite une couronne. Derrière elle, un arc; à côté d'elle, un bouclier.

et il ne remit le pouvoir à son pupille qu'en mourant. Strabon, XIII, 4, 2. Son premier acte, quand il eut le pouvoir, fut de rétablir sur le trône de Perse Ariarathe, dont il était l'ami. Polybe, XXXII, 23. Cf. Dittenberger, *Syll. inscr. græc.*, n. 220. Voir ARIARATHE. Le roi de Perse et les Romains soutinrent à leur tour Attale contre Prusias, en 154, et forcèrent celui-ci à signer la paix. Polybe, III, 5; XXXII, 25 et suiv.; XXXIII, 1, 6, 10, 11; Appien, *Mithrid.*, 3; Diodore de Sicile, XXXI. En 152, Attale aida Alexandre Balas à s'emparer du trône de Syrie. Justin, XXXV, 1. Il entreprit ensuite plusieurs guerres, soit contre Prusias, soit comme auxiliaire des Romains. Strabon, XIII, 4, 2; Pausanias, VII, 16, 8. Ce prince fonda plusieurs villes, entre autres Philadelphie en Lydie et Attalie en Pamphylie. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. franç., t. II, p. 712, 717 et 722. Attale ne fut pas seulement un prince guerrier, il encouragea les arts et les sciences. Pline, *H. N.*, VII, 39; XXXV, 36; VIII, 74; Athénée, VIII, p. 346; XIV, p. 634; Strabon, XIV, 1, 29. Attale mourut en 138, âgé de quatre-vingt-deux ans. Son nom figure sur un certain nombre d'inscriptions grecques. A celles que nous avons citées, il faut ajouter notamment une inscription de Delphes, deux inscriptions de Panados, dans la Propontide de Thrace, et de nombreuses inscriptions de Pergame. Cf. Dittenberger, *Sylloge inscr. græc.*, 224, 225, 233, 235. Les inscriptions de Pergame se trouvent réunies dans Frankel, *Altertümer von Pergamon*, 1891, *Inschriften*, t. I. Attale fut honoré comme un dieu à Sestos. Μουσεῖον de Smyrne, 1876-1880, p. 18, A. Cf. E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, 1890, p. 161 et suiv.

L'amitié qui liait Attale à Ariarathe et aux Romains explique pourquoi ces derniers, à la suite de l'ambassade envoyée à Rome par le grand prêtre Simon, écrivirent aux deux rois une lettre semblable à celle qu'ils avaient envoyée à Ptolémée VII Physcon, à Démétrius et à Arsace. I Mach., XV, 22. E. BEURLIER.

ATTALIE (Ἀττάλεια), ville de Pamphylie. Saint Paul et saint Barnabé dans leur premier voyage, après avoir quitté

Perga, vinrent à Attalie (fig. 358) et s'embarquèrent dans ce



L. Thuillier, del^t. Echelle d'après Kiepert. 0 5 10 Kil.

358. — Carte d'Attalie et de ses environs.

port pour Antioche de Syrie. Act., XIV, 24. Ils ne paraissent pas s'être arrêtés à Attalie et y avoir prêché. Cette ville

dans les *Geographi minores,* édit. C. Müller, t. I, p. 488; cf. pl. XXIV et XXV, la placent au contraire à l'ouest. C'est du même côté du Cataractès que se trouve la ville moderne d'Adalie (fig. 359), dont le nom rappelle celui de la ville ancienne, et qui est la cité la plus considérable de la côte sud de l'Asie Mineure.



360. — Monnaie d'Attalie.

ΚΑΙΣΑΡ ΑΔΡΙΑΝΟΣ. Buste d'Adrien, à droite. — ℞. ΑΤΤΑΛΕΩΝ. Temple tétrastyle. A l'intérieur, Pallas casquée tenant sa lance et une petite Victoire; à ses pieds son bouclier et un cippe sur lequel est posée une chouette.

Le Cataractès, au dire de Strabon, tire son nom de ce qu'il se précipite du haut d'un rocher fort élevé et forme une cataracte dont le bruit s'entend de très loin. *Ibid.* Il y a actuellement, à l'ouest d'Adalie, des ruisseaux qui tombent en cascades directement du rocher dans la mer, et qui, s'ils étaient réunis, formeraient une masse d'eau considérable et une véritable cataracte. Il est probable

359. — Vue de la ville et du port d'Adalie.

fut fondée par Attale II, roi de Pergame. Étienne de Byzance, au mot Ἀττάλεια; Strabon, XIV, 4, 1. Les savants ont beaucoup discuté sur la situation exacte d'Attalie. Strabon, en effet, paraît la placer à l'est du Cataractès. Ptolémée, *Géographie,* V, 5, 2, et le *Stadiasmos,* n. 215,

qu'au temps de Strabon il en était ainsi, et la séparation a été faite par les dépôts calcaires, qui sont très considérables. Il faut donc, avec le colonel Leake, *Journal of a Tour in Asia Minor,* 1824, p. 192 et suiv.; Eug. Petersen, *Reisen in Lykien,* 1889, t. II, p. 178, et H. Kiepert, *Special*

Karte vom westliches Kleinasien, pl. xv, placer l'ancienne Attalie à l'endroit où est aujourd'hui Adalie. Il faut, au contraire, rejeter l'opinion de Beaufort, *Karamania,* p. 135, de d'Anville et des autres, qui identifient l'Adalie moderne avec Olbia, et placent Attalie plus à l'est, à l'emplacement actuel de Laara. Toutes les ruines qui restent aujourd'hui d'Attalie, les monnaies de la ville (fig. 360), Mionnet, *Description des médailles antiques,* t. III, p. 449; *Supplément,* t. VII, p. 30, et les inscriptions trouvées sur son emplacement, appartiennent à l'époque romaine. Cf. É. Petersen, *Reisen,* t. II, p. 178. Olbia est placée par Leake sur une élévation voisine d'Adalie, où existent encore aujourd'hui des ruines antiques, ce qui correspond bien avec le texte de Strabon, qui en parle comme d'une citadelle. Les environs d'Attalie sont des rochers stériles. E. BEURLIER.

ATTAVANTI ou **ATTACANTI** Paolo, religieux italien, appelé communément frère Paul de Florence, né dans cette ville en 1419, mort le 6 août 1499. Il entra dans l'ordre des Servites. Par ses talents et son mérite, il se trouva lié avec tous les savants que protégeait Laurent de Médicis, et Marcile Ficin, après avoir entendu un de ses sermons, comparait son éloquence à celle d'Orphée. Parmi ses ouvrages, nous remarquons : *Spiegazione de' sette Salmi Penitenziali,* in-4°, Milan, 1479; *Commentaria in duodecim Prophetas minores et Apocalypsum Joannis,* in-4°, Milan, 1479. — Voir G. Negri, *Istoria degli scrittori fiorentini,* in-f°, Ferrare, 1722, p. 445; Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia,* t. I, part. 2, p. 1209; Tiraboschi, *Storia della Letteratura italiana,* t. VI, part. 3 (Milan, 1824), p. 1674. B. HEURTEBIZE.

ATTERSOLL William, théologien puritain, mort en 1640, fut probablement quelque temps membre de Jesus College, à Cambridge, et devint ministre à Isfield, dans le comté de Sussex, où il demeura plus de quarante ans, et où il fut enterré le 16 mai 1640. Sa vie est peu connue, malgré ses nombreux ouvrages. *The Pathway to Canaan,* in-4°, 1609; *The Historie of Balak the king and Balaam the false prophet,* in-4°, 1610; *New Covenant,* 1614; *A Commentarie upon the Epistle of Saint Paule to Philemon,* 2e édit., 1633; *Conversion of Nineveh,* 1632. Ces ouvrages sont devenus extrêmement rares. Ils se distinguent par l'érudition et des applications ingénieuses aux événements contemporains de l'auteur; mais ils sont diffus et mal digérés. Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography,* t. II, p. 239.

ATTON, appelé aussi Hatto et Acton, évêque de Verceil, en Piémont, mort vers 960. Il fut, au Xe siècle, l'un des hommes les plus remarquables d'Italie par son zèle pour la discipline ecclésiastique, et aussi par ses connaissances. Ses œuvres se trouvent en manuscrit à la bibliothèque Vaticane, à Rome, et dans les archives de Verceil. D'Achery en a publié une partie dans le tome VIII de son *Spicilegium,* et C. Buronti del Signore a édité tout ce qui reste de lui en deux volumes in-f°, 1768. Parmi ses œuvres, on remarque une *Expositio Epistolarum sancti Pauli* (*Patr. lat.,* t. CXXXIV, col. 125-834), d'après saint Jérôme et les autres Pères de l'Église. A la fin de son *Expositio,* col. 832, il dit en s'adressant à Dieu : « Vous m'avez mis dans le cœur d'abandonner ma nation et ma patrie, à cause du goût et de la suavité de... la Sainte Écriture, afin que je puisse goûter un peu cette suavité et vous connaître ainsi; car votre parole a été véritablement un flambeau pour mes pieds et une lumière pour mes sentiers. » Il était donc né hors du Piémont. C'est tout ce qu'on sait de son origine. Voir Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. I, p. 756; Hergenröther, *Histoire de l'Église,* trad. Belet, t. III (1886), p. 348.

AUBERLEN Karl August, théologien protestant, né à Fellbach, près de Stuttgart, le 19 novembre 1824, mort le 2 mai 1864. Il fit ses études à Blaubeuren et à Tubingue. Dans l'université de cette dernière ville, il fut entraîné un instant vers le rationalisme panthéiste, qui y dominait à cette époque sous l'influence de Baur; mais la foi reprit bientôt le dessus. Après avoir exercé pendant quelque temps le ministère pastoral comme vicaire, il devint, en 1849, répétiteur au collège (*Stift*) théologique de Tubingue et en 1851, professeur de théologie à Bâle. Son œuvre biblique la plus importante est *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis,* in-8°, Bâle, 1854; 2e édit., 1857. Elle a été traduite en français par H. de Rougemont, *Le prophète Daniel et l'Apocalypse de saint Jean, considérés dans leur rapport réciproque et étudiés dans leurs principaux passages,* in-8° (Lausanne), 1880. Ce n'est pas un commentaire de Daniel et de l'Apocalypse, mais une étude comparée des images symboliques qu'ils renferment. La mort empêcha Auberlen d'achever un autre ouvrage dans lequel il défendait l'Écriture contre les attaques de l'école de Tubingue, *Die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch,* 2 in-8°, Bâle, t. I, 1861; t. II (posthume), 1864. La première partie expose les raisons en faveur de l'authenticité des Livres Saints; la seconde est une histoire succincte de la lutte entre la foi et le rationalisme en Allemagne; la troisième, qui est restée incomplète, contient une étude dogmatique sur la révélation. Auberlen a aussi publié, dans le *Theologisch-homiletisches Bibelwerk* de Lange, en collaboration avec C. J. Riggenbach, *Die beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher,* in-8°, Bielefeld, 1864; 2e édit., 1867; 3e édit., 1884. — Auberlen avait un véritable talent d'écrivain. Son style est clair, simple et plein de chaleur. — Voir un abrégé de sa vie en tête du second volume de la *Göttliche Offenbarung;* F. Fabri, dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. I, p. 757-759; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne,* 3 in-8°, Paris, 1873, t. III, p. 235.

AUBERT Marius, théologien français, né dans le midi de la France vers 1800, mort en 1858. Il prêcha beaucoup en qualité de missionnaire, et publia dans les dernières années de sa vie une quarantaine de volumes, parmi lesquels un *Traité de l'authenticité des Livres Saints avec des traits historiques,* 2e édit., in-18, Lyon, 1844. Ce petit livre de 176 pages n'a pas de valeur scientifique, mais il renferme des citations de grands écrivains et des traits intéressants.

AUDIFFRET Hercule, prédicateur français, né à Carpentras le 15 mai 1603, mort le 6 avril 1659. Il devint général de la congrégation de la Doctrine chrétienne, et fut l'un des bons orateurs de son temps. Fléchier, évêque de Nîmes, était son neveu et son élève. On a imprimé après la mort de l'auteur des ouvrages peu soignés, parmi lesquels sont des *Questions spirituelles et curieuses sur les Psaumes,* in-12, 1668. Voir *Mémoires de Trévoux,* novembre 1711, art. CLXI, p. 1948-1952.

1. **AUERBACH** Salomon Heymann ou Salomon ben Michael Chaïm, commentateur juif, mort à Posen en 1836. Il a laissé : *Ḥăbaqqûq,* traduction allemande et commentaire avec le texte hébreu, in-8°, Breslau, 1821; *Sêfér Qôhélét,* le livre de l'Ecclésiaste traduit et commenté, in-8°, Breslau, 1837.

2. **AUERBACH** Samuel ben David, rabbin polonais de Lublin, vers le milieu du XVIIe siècle. Il a composé un commentaire cabalistique sur quelques passages de la Genèse, intitulé *Ḥéséd Semû'êl,* « Piété de Samuel. » Dans la préface, il dit qu'il mit la main à cet ouvrage en reconnaissance de la protection que Dieu lui accorda dans un massacre des Juifs à Lublin, en 1657. Il fut publié après sa mort par R. Éliacim ben Jacob, in-8°, Amsterdam, 1699. E. LEVESQUE.

AUGIENSIS (CODEX). Nous possédons quelques manuscrits des Épîtres de saint Paul, qui donnent parallèlement le texte en grec et le texte en latin. Le plus célèbre et le plus important est le *Codex Claromontanus* (D), du VIe siècle, à Paris. Parmi les autres, il faut citer le *Codex Sangermanensis* (E), du IXe siècle, à Saint-Pétersbourg, lequel est de peu de valeur, n'étant qu'une copie et une copie mal faite du *Claromontanus*. Il en est deux autres de plus de valeur : le *Codex Bœrnerianus* (G), du IXe siècle, à Dresde, et le *Codex Augiensis* (F), de la même époque, à Cambridge. Ce dernier appartient à la bibliothèque de Trinity College, où il est coté B. 17. 1. L'écriture, soit grecque, soit latine, est onciale, d'une main de la fin du IXe siècle. Le parchemin est réparti en cahiers de huit feuillets; chaque page a deux colonnes, chaque colonne vingt-huit lignes; le texte latin est toujours dans la colonne extérieure. Les initiales, tant grecques que latines, sont écrites au minium, quand elles annoncent le commencement d'un chapitre ou d'une Épître ; partout ailleurs rien ne relève les majuscules. Ni accents, ni esprits dans le grec. Tous les mots sont séparés par un point. Hauteur de chaque feuillet : 228 millimètres. Largeur : 190 millimètres. Le manuscrit compte 136 feuillets. Il renferme tout saint Paul, à l'exception du texte grec de Rom., I, 1-III, 19; I Cor., III, 8-16; VI, 7-14; Col., II, 1-II, 8; Philem., 21-25; enfin de toute l'Épître aux Hébreux. Il manque également le texte latin de Rom., I, 1-III, 19.

Ce manuscrit, on l'a dit, a été écrit à la fin du IXe siècle, et tout porte à croire qu'il a été écrit par un scribe de langue germanique, probablement dans quelque monastère de la haute vallée du Rhin. Il a appartenu à l'abbaye de Reichenau, dans une île du Rhin, proche de Constance : le nom latin de Reichenau est *Augia dives,* d'où la dénomination d'*Augiensis*. En 1718, il fut acheté par le célèbre critique anglais Bentley, au prix de deux cent cinquante florins; il appartenait alors à L. C. Mieg de Heidelberg, entre les mains duquel il fut collationné par Wetstein, en 1717. Un *ex libris,* qui se lit encore sur la garde du manuscrit, indique un certain G. M. Wepfer, de Schaffouse, comme l'ayant possédé précédemment. En 1786, il fut donné par le neveu de Bentley à la bibliothèque de Trinity College. Wetstein en 1717, Tischendorf en 1842, Tregelles en 1845, ont collationné le *Codex Augiensis*. M. Scrivener en a publié le texte intégralement : *An exact transcript of the Codex Augiensis*, Cambridge, 1859.

Frappé des étroites ressemblances paléographiques ou textuelles qui existent entre le *Codex Augiensis,* le *Codex Bœrnerianus* et le *Codex Claromontanus,* M. Corssen a émis l'hypothèse que les deux premiers, c'est à savoir l'*Augiensis* et le *Bœrnerianus,* dépendaient d'un commun archétype, tant pour le grec que pour le latin ; que cet archétype n'était point le *Claromontanus*, mais que le *Claromontanus* et l'archétype de l'*Augiensis* et du *Bœrnerianus* dérivaient ensemble d'une même édition bilingue des épîtres pauliniennes, édition qui ne serait point antérieure au commencement du Ve siècle, et qui serait probablement d'origine italienne. Voyez P. Corssen, *Epistularum paulinarum codices græce et latine scriptos Aug. Bœrn. Clarom. examinavit, inter se comparavit, ad communem originem revocavit,* Kiel, 1887-1889. M. Hort pensait que le texte grec de l'*Augiensis* avait été copié sur un manuscrit grec des Épîtres, que le texte latin était celui de la Vulgate hiéronymienne, adapté au texte grec qui l'accompagne au moyen du texte latin du *Bœrnerianus.* Voir Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge, 1881, t. II, p. 203. De son côté, M. Fr. Zimmer, dont Corssen n'a pas discuté les conclusions, avait prétendu démontrer que l'*Augiensis* était une copie directe du *Bœrnerianus.* Voir *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* t. XXX, p. 76 et suiv. Et M. Zimmer a eu l'occasion de montrer depuis qu'il maintenait son opinion et tenait pour inacceptable celle de M. Corssen. Voir *Theologische Literaturzeitung*, 1890, p. 59-62. La question en est là. Quoi qu'il en puisse être, on tient que le texte latin de l'*Augiensis* est d'un intérêt médiocre, étant un texte mixte, et plus dépendant de la Vulgate hiéronymienne que d'aucune version latine préhiéronymienne; le texte grec, au contraire, est avec le *Claromontanus* et le *Bœrnerianus* un intéressant représentant de la tradition textuelle que l'on appelle occidentale. — Voir Gregory, *Prolegomena,* p. 424-429, au *Novum Testamentum græce,* edit. VIII crit. maj., de Tischendorf, Leipzig, 1884; W. Sanday, *Appendices ad Novum Testamentum Stephanicum,* Oxford, 1889, p. 141-167.

P. Batiffol.

AUGURES. On donnait ce nom, chez les Romains, aux prêtres qui annonçaient l'avenir d'après les observa-



361. — Augure romain, tenant dans la main droite le *lituus* (bâton recourbé qui servait à la divination). A ses pieds est un poulet sacré. Bas-relief du musée de Florence.

tions faites sur le vol et le chant des oiseaux. Tite Live, I, 36; Cicéron, *De divin.*, I, 17 (fig. 361). Ce mot étant très familier aux Latins, saint Jérôme l'a employé Deut., XVIII, 14; Is., II, 6; XLVII, 13; Jer., XXVII, 9. Le féminin *auguratrix,* « devineresse, » se lit Is., LVII, 3. Le traducteur de la Vulgate s'est servi du verbe *auguror,* « augurer, » Gen., XLIV, 5, 15 (hébreu : *niḥêš*); Lev., XIX, 26 (hébreu : *niḥêš*), et plus fréquemment encore du substantif *augurium,* « augure, présage. » Num., XXIII, 23; XXIV, 1; Deut., XVIII, 10; IV Reg., XVII, 17; XXI, 6; II Par., XXXIII, 6; Eccli., XXXIV, 5. Comme les expressions *augur, auguror, augurium,* étaient devenues en latin, dans bien des cas, de simples synonymes de « devin, deviner, divination ou présage », notre version les emploie dans ce sens général : Gen., XLIV, 5, 15, où il s'agit de la divination par la coupe et non par les oiseaux; Lev., XIX, 26 (divination en général ou par la magie); Num., XXIII, 23 (*naḥaš,* « enchantement »); XXIV, 1 (*neḥâšîm,* « divination, présage obtenu par des enchantements »); Deut., XVIII, 10 (*menaḥêš,* « devin, enchanteur »); XVIII, 14 (*me'ônenîm,* « devins »); IV Reg., XVII, 17 (*niḥêš*); XXI, 6 (*niḥêš*); II Par., XXXIII, 6 (*niḥêš*); Is., II, 6 (*'ônenîm,* « devins »); XLVII, 13 (*ḥôbrê šâmaîm,* « par-

tageant, divisant le ciel, » les astrologues de Babylone); LVII, 3 (*'ônenâh*, « devineresse »); Jer., XXVII, 9 (*'ônenim*). Dans l'Ecclésiastique, XXXIV, 5, le mot *auguria*, « augures, présages, » rend exactement le mot grec οἰωνισμοί, Eccli., XXXI, 5, qui signifie, en effet, « divination par le moyen des oiseaux; » mais, le texte original étant perdu, nous ignorons quelle était l'expression hébraïque que le traducteur a ainsi interprétée. Pour le sens des mots hébreux que la Vulgate a rendus par augures et ses dérivés, voir DEVINS, DIVINATION.

On peut conclure de ce qui précède que les mots « augure, augurer », de la Vulgate, ne doivent pas être pris dans le sens strict, mais dans le sens large. Les anciens traducteurs semblent bien avoir cru cependant qu'il était réellement question d'ornithomancie dans certains passages, comme Deut., XVIII, 10, où les Septante traduisent *menaḥês* par οἰωνιζόμενος, dans le même sens que la Vulgate, *qui observat auguria;* les versions syriaque et arabe font de même. Il n'est pas impossible du reste qu'il soit fait allusion dans l'Écriture à la divination par les oiseaux, car elle était pratiquée en Chaldée et dans les pays voisins. Diodore de Sicile, II, 29; Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1875, p. 35, 52-55; L. Hopf, *Thierorakel*, in-8°, Stuttgart, 1888, p. 4. Les rabbins et quelques commentateurs ont cru reconnaître en particulier l'ornithomancie dans cette sentence de l'Ecclésiaste, X, 20: « Ne dis point de mal du roi, même dans ta pensée; ne dis point de mal du riche, même dans l'intérieur de ta chambre; car l'oiseau du ciel porterait ta voix, et l'animal ailé révélerait tes paroles. » Mais rien ne prouve qu'il soit ici question de divination. Le sens de ce passage est le même que celui de notre proverbe: Les murs ont des oreilles et parlent; Salomon veut dire que les rois et les riches ont des moyens de savoir tous les secrets. F. VIGOUROUX.

AUGUESTA Nicolas, dominicain de Venise, mort en 1446. Il était provincial de la Lombardie inférieure, lorsque Eugène IV le nomma évêque de Tricerico, suffragant d'Acerenza, dans le royaume de Naples. Il a écrit sur l'Écriture Sainte un ouvrage resté manuscrit: *Postillæ super Sacra Biblia fere omnia*. — Voir Échard, *Scriptores ordinis sancti Dominici* (1719), t. I, p. 806.

B. HEURTEBIZE.

AUGUSTA (COHORTE) (σπεῖρη Σεβαστή), nom de la cohorte à laquelle appartenait le centurion Julius, qui fut chargé de conduire saint Paul à Rome, lorsque l'Apôtre fut envoyé à César par le procurateur romain de la Judée, Portius Festus, en l'an 61. Act., XXVII, 1. — C'était une des cohortes auxiliaires recrutées dans les provinces, et qui se composaient de soldats armés en partie selon l'usage romain, en partie selon les coutumes locales des peuples parmi lesquels ces soldats étaient enrôlés. Voir Hassencam, *De cohortibus Romanorum auxiliariis*, Gœttingue, 1869. Les *cohortes auxiliariæ* ou *sociæ* se divisaient en *quingenariæ*, de 500 hommes et 5 centuries, et *millariæ*, de 1000 hommes et 10 centuries; quelques-unes se composaient exclusivement de fantassins (*cohortes peditatæ*), d'autres avaient un renfort de cavalerie (*cohortes equitatæ* ou *equestres*). Ordinairement les cohortes auxiliaires étaient commandées par un *præfectus*, qui devait avoir été *primipilus* d'une légion. Quelques cohortes étaient commandées par un tribun égal en grade au *tribunus legionis*. Au-dessous du préfet et du tribun étaient les centurions qui commandaient aux centuries comme dans les légions.

Les noms par lesquels se distinguaient ces subdivisions des troupes auxiliaires romaines contenaient, outre l'indication de la nation, par exemple, *cohors Cyrenaica*, *cohors Lusitanorum*, celle de la nature des forces de la cohorte, *cohors peditata* ou *equitata*, et quelquefois aussi celle de son fondateur, c'est-à-dire celle du chef qui l'avait organisée. A partir de l'époque de Caracalla, on y trouve joint le nom de l'empereur régnant. Enfin on ajoutait aussi quelquefois une dénomination honorifique, telle que *Victrix*, *Veterana*, *Pia*, *Fidelis*, *Augusta*. Le nom de cohorte Augusta que nous lisons dans les Actes des Apôtres, XXVII, 1, est donc un titre honorifique donné à cette cohorte auxiliaire pour quelque mérite spécial. Diverses cohortes auxiliaires portèrent le titre d'*Augusta*, comme nous le lisons dans les diplômes militaires recueillis dans le tome III, part. II, du *Corpus inscriptionum*



362. — Soldat de la cohorte Ituréenne. Musée de Mayence. Pierre tumulaire, portant cette inscription: MONIMUS JEROMBALI F[*ilius*] MIL[*es*] COH[*ortis*] I ITVRAEOR[*um*] ANN[*orum*] L, STIP[*endiorum*] XVI H[*ic*] S[*itus*] E[*st*]. — Monime est vêtu de la *pænula*; il tient trois flèches dans sa main droite et l'arc dans sa main gauche.

latinarum. L'une d'elles fut la *Cohors Iª Augusta Ituræorum* (fig. 362), mentionnée dans les diplômes militaires des années 80, 98 et 110 de notre ère. *Corpus inscript. lat.*, t. III, p. 854, 862 et 868. Or cette cohorte, comme son nom l'indique, fut recrutée dans l'Iturée, à l'est du Jourdain, et cette région, qui forma d'abord la tétrarchie de Philippe, fut donnée en 53, par l'empereur Claude, en même temps que la Chalcide, avec le titre de roi, à Hérode Agrippa II, fils d'Hérode Agrippa Ier et arrière-petit-fils d'Hérode le Grand, celui-là même qui discuta à Césarée avec saint Paul devant Portius Festus. Act., XXVI, 1-29. On peut donc conclure que, selon toute probabilité, le centurion Julius, qui eut la charge de saint Paul pendant le voyage à Rome, appartenait à la cohorte des Ituréens, dont un détachement se trouvait peut-être à Césarée. C'est à tort que quelques savants ont pensé que la cohorte Augusta ou Sébasté était ainsi appelée parce qu'elle se composait de volontaires de la ville de Sébaste.

H. MARUCCHI.

AUGUSTE, surnom qui, à partir de l'an 726 de Rome, désigna officiellement Octave, et passa à ses successeurs dans le pouvoir suprême. Ainsi voyons-nous, Act., XXV, 21, 25, qu'il est donné à Néron par Festus.

Celui qui le porta le premier, Caïus Julius Cæsar Octavianus Augustus (fig. 363), trouve sa place dans un dictionnaire biblique, puisque c'est sous lui que Notre-Seigneur Jésus-Christ naquit à Bethléhem. Luc., II, 1. Fils de Caïus Octavius, de la *gens* Octavia et de l'ordre équestre,

Octave était, par sa mère Attia et sa grand'mère Julia, petit-neveu de Jules César, qui l'éleva et l'adopta. Né en 691 de Rome, 63 avant J.-C., sous le consulat de Cicéron, il avait dix-neuf ans quand il apprit à Apollonie, où il étudiait l'éloquence, la fin tragique de son père adoptif. En toute hâte, il quitta la Grèce pour courir à Rome revendiquer son héritage, et s'unir à ceux qui voulaient venger sa mémoire en poursuivant ses assassins. Nous n'entrerons pas dans les détails d'une vie qui appartient toute à l'histoire profane, et ne touche que par hasard à l'histoire sacrée. Qu'il suffise de rappeler qu'après avoir marché contre Antoine, pour l'obliger à lui restituer l'héritage de son oncle et à acquitter les legs



363. — Denier d'Auguste.

Tête laurée d'Auguste, à droite. — CAESAR AVGVSTVS. Bouclier rond, au centre duquel on lit les lettres CLV (*Clypeus votivus*). A droite et à gauche, un laurier et les lettres SPQR (*Senatus Populusque Romanus*).

qu'il avait faits au peuple, il trouva plus sage, sur l'avis de Pansa mourant, à Modène, de faire la paix avec son rival vaincu, mais encore redoutable, par le concours que Lépide se disposait à lui prêter. Les trois généraux s'entendirent donc pour former un second triumvirat, 43 avant J.-C. Ils se désignèrent eux-mêmes comme triumvirs réformateurs de la république, avec des pouvoirs consulaires. Les premiers résultats de cette alliance furent horribles. Les triumvirs se sacrifièrent mutuellement leurs parents et leurs meilleurs amis. Octave donna la tête de Cicéron, en retour de celle du frère de Lépide et de l'oncle d'Antoine. Trois cents sénateurs et deux mille chevaliers furent massacrés. Après quoi les triumvirs marchèrent contre Cassius et Brutus, chefs du parti républicain, qu'ils écrasèrent à Philippes. Octave, retenu sous sa tente par une indisposition vraie ou fausse, n'avait pas pris part à la victoire; mais il n'en eut pas moins le plus beau lot dans le partage de l'empire: on lui attribua l'Italie, les Gaules et l'Espagne. Son triomphe ne lui ôta rien de sa cruauté. Il avait voulu que la tête de Brutus fût jetée aux pieds de la statue de César; il fit égorger les plus illustres d'entre les prisonniers, et distribua à ses vétérans les terres dont il dépouilla ses adversaires politiques. Enfin quelques guerres heureuses contre ceux qui voulaient faire obstacle à son accroissement l'amenèrent à priver de ses provinces le faible Lépide, qu'il réduisit à la dignité de grand pontife, et à entreprendre contre Antoine, qui avait outragé, en refusant de la recevoir, Octavie, sa femme, sœur d'Octave, une lutte ouverte et décisive. Il le défit à Actium, 31 avant J.-C.; et pour en finir, en demeurant seul maître de l'empire, il le poursuivit jusqu'à Alexandrie, où le malheureux, entraîné par sa passion pour Cléopâtre, s'était réfugié. Bientôt il ne resta plus aucun espoir de salut à Antoine, qui se poignarda et assura ainsi l'omnipotence de son rival. Le sénat proclama Octave *Empereur, Auguste, Préfet des mœurs, Consul à vie,* et ainsi, sous des titres divers et avec les pouvoirs absolus qu'il sut concentrer successivement dans ses mains, on le laissa rétablir, sous un nom nouveau, le gouvernement monarchique, 27 avant J.-C. (fig. 364). Jamais on n'avait plus parlé de liberté, et jamais on n'alla plus vite au-devant de la servitude. Il faut dire qu'Octave sut y conduire avec une grande habileté ceux qui semblaient en avoir le plus horreur. On l'appela le Père de la patrie. A l'intérieur, il développa de sages institutions et assura la prospérité de l'empire, favorisant les lettres et les arts, transformant Rome, qu'il avait trouvée bâtie en briques, et que, selon sa propre expression, il laissa toute de marbre. On sait qu'Auguste a eu l'honneur de donner son nom à un des trois grands siècles de l'humanité. Au dehors, d'heureuses guerres avaient fini par assurer la tranquillité de l'empire, et, un an avant la naissance de Jésus-Christ, il put, pour la troisième fois depuis la fondation de Rome, fermer le temple de Janus, resté ouvert depuis deux cent cinq ans. On était arrivé à une des heures



364. — Statue d'Auguste. Musée du Louvre.

les plus solennelles de l'histoire : le Messie allait naître dans une bourgade obscure de la Judée. Par un édit dont il sera parlé plus tard, voir QUIRINIUS, Auguste prescrivit un recensement général de l'empire, et c'est par suite de cet édit, exécuté en Palestine vers la dernière année d'Hérode, que, Joseph et Marie s'étant transportés de Nazareth à Bethléhem, Jésus y vint au monde, accomplissant ainsi la célèbre prophétie messianique de Michée, v, 7. Déjà, et d'une manière plus directe, Auguste avait précédemment exercé son influence sur les affaires de Palestine. Après la victoire d'Actium, il avait couvert de son plus généreux pardon Hérode, qui s'était imprudemment attaché au parti d'Antoine. L'habile Iduméen, après son entrevue avec le nouveau maître du monde, s'était appliqué à capter toute sa confiance, et il y avait réussi, obtenant de lui de continuelles faveurs. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VI, 5; VII, 3; X, 3. En revanche, il se montra le plus flatteur de tous les rois vassaux de l'empire, fondant des villes auxquelles

il donnait le nom d'Auguste, ainsi Sébaste et Césarée, et, tout roi des Juifs qu'il fut, allant jusqu'à bâtir à Panéas un temple en l'honneur de son tout-puissant bienfaiteur, *Antiq.*, XV, x, 3. A la mort d'Hérode, an 4 de J.-C., Auguste, confirmant les dernières volontés du roi juif, partagea ses États entre ses enfants. *Antiq.*, XVII, xi, 4. Il attribua la Judée, cf. Matth., ii, 22, l'Idumée et la Samarie à Archélaüs, avec le titre d'*ethnarque*, en lui promettant celui de *roi* quand il s'en serait rendu digne; la tétrarchie de Galilée et de Pérée à Antipas, cf. Matth., xiv, 3; celle de Batanée et de Trachonitide à Philippe, cf. Luc., iii, 1; certaines villes importantes à Salomé. La dernière intervention d Auguste dans l'histoire juive fut la déposition d'Archélaüs, qu'il exila dans les Gaules, et l'incorporation de ses États au gouvernement de Syrie, an 6 de J.-C. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, xiii, 2. Le vieil empereur, dont les dernières années furent empoisonnées par des chagrins domestiques et des malheurs publics, finit sa vie, en l'an 13 de J.-C., à Nole, en Campanie, le 19 août, mois de *sextilis* auquel il avait donné son nom (*Augustus*). Avant sa mort, il avait successivement vu disparaître tous ses enfants d'adoption, et s'était trouvé réduit à laisser le pouvoir suprême à Tibère, dont il détestait le caractère astucieux, dissimulé et cruel. Il avait soixante-seize ans. L'histoire de son règne nous a été racontée par Suétone, *Les douze Césars;* Dion Cassius, livre liii, 6; Velléius Paterculus, etc. E. Le Camus.

1. **AUGUSTI** Friedrich Albrecht, théologien protestant, né le 30 juin 1696 à Francfort-sur-l'Oder, mort le 13 mai 1782 à Eschenberg. Il était d'origine juive. Ses parents lui donnèrent, à la circoncision, les noms de Josué ben Abraham Eschel. Après avoir fait ses études à Bresci, en Lithuanie, il se rendit à Constantinople. Là il fut réduit en esclavage par les Turcs, puis racheté par un négociant polonais. Rendu à la liberté, il s'appliqua de nouveau aux études, d'abord à Cracovie, puis à Prague. Il fut converti au christianisme, en 1722, par le surintendant luthérien Reinhart, dont il avait fait par hasard la connaissance à Sondershausen. Après son baptême, il étudia de nouveau à Leipzig et à Gotha; il devint, en 1734, pasteur à Eschenberg, dans le duché de Gotha, où il mourut à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. On lui doit de bonnes apologies de la religion chrétienne contre les Juifs, et des ouvrages utiles : *Fasciculus dissertationum de pontificatu Christi; Dissertatio Iª de Adventus ejusdem necessitate tempore templi secundi,* in-4°, Leipzig, 1729; *De factis et fatis Abrahami,* in-4°, Gotha, 1730; *Aphorismi de studiis Judæorum hodiernis,* in-4°, Gotha, 1731; *Dissertationes historico-philologicæ in quibus Judæorum hodiernorum consuetudines, mores et ritus, tam in rebus sacris quam civilibus exponuntur,* 2 fascicules in-8°, Erfurth, 1735; *Geheimmisse der Juden von dem Wunderfluss Sambathion, wie auch von den rothen Juden zur Erläuterung II Reg., xvii, 6,* in-8°, Erfurth, 1748; *Beweiss dass der hebraïsche Grundtext des Alten Testaments unverfälscht sey, wider Schöttgen,* in-4°, Darmstadt, 1748; *Gründliche Nachricht von den Karaiten*, in-8°, Erfurth, 1752; *Erklärung des Buchs Hiob*, in-8°, Erfurth, 1754. Il s'est attaché particulièrement à démontrer la vérité de la religion chrétienne aux Juifs ses anciens coreligionnaires. — Voir J. G. Meusel, *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schrifsteller,* 15 in-8°, Leipzig, 1802-1816, t. i, p. 117-119; *Ernst Friedrich und Anton Augusti, Nachrichten von dem Leben, Schicksalen und Bekekrung Friedrich Albrecht Augusti,* Gotha, 1783. J.-B. Jeannin.

2. **AUGUSTI** Johannes Christian Wilhelm, petit-fils du précédent, théologien protestant, né le 27 octobre 1772 à Eschenberg, mort à Bonn le 28 avril 1841. Il étudia la théologie à l'université d'Iéna (1790), puis enseigna les langues orientales dans le même établissement (1798). Il devint, en 1812, professeur de théologie à Breslau, passa en 1819, en la même qualité, à Bonn, où il resta jusqu'à sa mort. Dans son enseignement il se montra positivement croyant. C'est ce qui ressort de sa *Dogmatik,* in-8°, Leipzig, 1809; 2e édit., 1825; de son *Lehrbuch christlichen Dogmengeschichte,* in-8°, Leipzig, 1805; 4e édit., 1835, et de son *Grundriss einer historich-kritischen Einleitung in's Alte Testament,* in-8°, Leipzig, 1806; 2e édit., 1827. Tout en revendiquant pour le théologien la liberté de la critique, il croit à l'Écriture comme à la parole de Dieu; il est convaincu qu'elle n'a rien à redouter des investigations de l'esprit humain, qu'elle peut braver la critique la plus sagace et la plus pénétrante. Il a beaucoup écrit. Il doit sa renommée surtout à ses travaux sur les antiquités chrétiennes. Son principal ouvrage en ce genre a pour titre: *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie,* 12 in-8°, Leipzig. 1817-1831; *Die christliche Alterthümer, ein Lehrbuch für akademischen Vorlesungen*, in-8°, Leipzig, 1819; *Handbuch der christlichen Archäologie,* 3 in-8°, Leipzig, 1836-1837. Outre son Introduction à l'Ancien Testament, il a publié: *Versuch einer historich-dogmatischen Einleitung in die heiligen Schriften*, in-8°, Leipzig, 1832; *Apocryphi libri Veteris Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1804; J. G. Z. Berger's *Versuch einer praktischer Einleitung ins' Alte Testament* 4 Theile (3ter und 4ter Band fortgesetzt von J. Chr. W. Augusti), 4 in-8°, Leipzig, 1799-1808; *Die katholischen Briefe neu übersetzt und erklärt, mit Excursen und Abhandlungen,* 2 in-8°, Lemgo, 1801; Rabbi Sal. Jarchi's *Ausfürlicher Commentar über den Pentateuch, aus dem Original-Texte zuerst in's Deutsche übersetzt* von Haymann, mit einer Vorrede Prof. Dr Augusti, in-8°, Bonn, 1833; — en collaboration avec de Wette, *Commentar über die Psalmen,* in-8°, Heidelberg, 1811; 2e édit., 1823; *Die Schriften des Alten und Neuen Testament, neu übersetzt* von J. C. W. Augusti et W. M. L. de Wette, 6 in-8°, Heidelberg, 1809. Voir Herzog, *Realencyclopädie,* 2e édit., t. i, p. 777-779; Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. i, col. 1655. J.-B. Jeannin.

1. **AUGUSTIN** (Saint), *Aurelius Augustinus,* évêque d'Hippone et docteur de l'Église, né à Tagaste le 13 novembre 354, mort à Hippone le 28 août 430. Il avait été baptisé à Milan le 24 avril 387, ordonné prêtre en 391, et évêque en 395. C'est vers l'âge de dix-huit ans que saint Augustin, travaillé par le besoin de la vérité, lut pour la première fois la Bible, dont enfant il avait entendu sainte Monique, sa mère, lui vanter la beauté. Mais il ne l'étudia pas d'abord avec la simplicité de la foi. Devenu manichéen, pendant dix ans il accepta les calomnies que les sectateurs de Manès déversaient à plaisir sur le texte sacré: opposition de l'Ancien et du Nouveau Testament, langage indigne du principe bon, œuvre de l'esprit mauvais, etc. Saint Ambroise commença à dissiper les erreurs dont l'esprit d'Augustin était abusé; la lecture des Épîtres de saint Paul, qui lui parurent combler les lacunes de la philosophie platonicienne sur le péché et la grâce, l'incarnation et la rédemption, acheva de donner au jeune Africain le goût des Écritures. Il doit être compté parmi les Pères latins qui ont le plus écrit sur la Bible. De sa conversion à sa mort, c'est-à-dire pendant près d'un demi-siècle, chaque année vit paraître un ou plusieurs nouveaux écrits exégétiques du saint docteur : traités, commentaires, lettres, sermons. Il cite les Écritures à tout propos; avec ses seuls ouvrages, on pourrait reconstituer plus des deux tiers de la Bible. Orateur, il en fait goûter à son peuple les saintes beautés; apologiste, il la défend avec succès contre les calomnies des manichéens et les objections des païens; théologien et commentateur, il en développe admirablement la doctrine. Il n'avait lu que de très rares commentaires grecs; l'Orient n'exerça à peu près aucune influence sur son génie original et toujours latin. Il se servit presque exclusivement dans ses écrits de l'ancienne

Vulgate latine appelée l'Italique. Voir Italique (version). Son esprit, curieux et subtil, a plus d'une fois poussé trop loin la recherche du sens allégorique. Mais il ne méconnaît pas la valeur propre et la nécessité du sens littéral ou historique; au contraire, il établit en principe qu'il doit passer en première ligne, sinon on ouvre la porte à l'esprit de système, on fournit le moyen d'éluder l'enseignement contenu dans la Bible.

On peut, en prenant pour base l'ordre méthodique combiné avec l'ordre chronologique (d'après les Bénédictins), distribuer les écrits exégétiques de saint Augustin de la manière suivante :

I. *Écrits des débuts.* — Saint Augustin lui-même a ainsi caractérisé ses premiers écrits. Il ne conserva le *De Genesi ad litteram imperfectus liber* de l'année 393 que « comme un monument assez curieux à consulter de ses premiers essais dans l'étude et l'exposition des divins oracles ». (*Retr.*, I, 18, t. XXXII, col. 613.) Aux débuts appartiennent : 1° *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus Manichæorum libri duo* (387), t. XXXIII, col. 1309. Réfutation des calomnies des manichéens. Au livre I, chap. IX et chap. XVI, est un essai de concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui ont le même enseignement sur chacune des quatre vertus cardinales, la tempérance, la force, la justice, la prudence; ces vertus sont décrites d'après les Écritures, les Épîtres de saint Paul surtout. On y remarque l'emploi du sens allégorique. — 2° *De Genesi contra Manichæos libri duo* (vers 389), t. XXXIV, col. 173-220. C'est une explication des trois premiers chapitres de la Genèse, afin de répondre aux difficultés soulevées par les manichéens. Ce livre a été écrit à la hâte, avec le sentiment du sens littéral, mais en faisant un usage excessif du sens figuré. « Pour ne pas être retardé dans mon entreprise, dit saint Augustin, j'ai expliqué sommairement et avec toute la clarté possible le sens figuré des passages dont je n'ai pu trouver le sens propre. » *De Gen. ad litt.*, VIII, 2, 5, t. XXXIV, col. 374. — 3° *De vera religione liber unus* (390), t. XXXIV, col. 121-172. L'enseignement de la vraie religion dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament se recommande par son excellence, par l'harmonieuse ordonnance qu'elle leur emprunte (cap. XVII). Il faut donc méditer les Écritures, pour puiser en elles non la vérité qui passe, mais celle qui demeure. Le but de cette étude doit être de chercher sous l'allégorie et sous l'histoire, sous les figures et sous les faits, l'objet immuable de la foi. Mais il faut interpréter l'Écriture d'après le génie de la langue de l'Écriture (cap. L, col. 165). — 4° *De utilitate credendi ad Honoratum liber unus* (391), t. XLII, col. 65-92. Ordonné prêtre en 391, saint Augustin, dans une magnifique lettre à Valère, demanda du temps pour étudier les divines Écritures (*Ep. XXI*, t. XXXIII, col. 88). Le premier fruit de cette étude fut le *De utilitate credendi.* C'est une nouvelle défense de l'Ancien Testament contre les manichéens. On ne peut accepter les explications de l'Écriture que ses ennemis donnent. Le Nouveau Testament reçu des manichéens envisage l'Ancien sous quatre points de vue : l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie. C'est la clef de la solution de toutes les difficultés. — 5° *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393), t. XXXIV, col. 219-246. Commentaire des vingt-six premiers versets de la Genèse. C'est un simple essai, contenant des explications allégoriques. — 6° *Contra Adimantum Manichæi discipulum liber unus* (394), t. XLII, col. 129-172. Saint Augustin, après avoir donné une réponse générale et de principe, aborde les réponses de détail aux attaques des manichéens, en rétablissant par les Écritures l'accord des deux Testaments par les passages de la Genèse, de l'Exode, du Deutéronome, du Lévitique, des Nombres, des Psaumes, des Proverbes et des prophètes Osée, Amos et Isaïe, qu'ils alléguaient à l'appui de leur système. — La fin de cette période des débuts se signale par un emploi fréquent de l'Écriture, dans la correspondance, dans la prédication, dans la *Dispute* (392) avec le manichéen Fortunatus; il est permis de penser qu'il la savait déjà en grande partie par cœur : *Epist.* XXII (392), t. XXXIII, col. 91-92; *Epist.* XXIII (392), col. 94; *De duabus animabus contra manichæos* (391), t. XLII, col. 93; *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichæum* (28 août 392), t. XLII, col. 114.

II. *Grands commentaires.* — On entend ici par grands commentaires les commentaires de livres entiers de la Bible, ou de parties notables du même livre et formant une suite. On peut ranger dans cette catégorie : 1° *De sermone Domini in monte secundum Matthæum libri duo* (393), t. XXXIV, col. 1229-1308. Le sermon sur la montagne occupe, dans saint Matthieu, les chapitres V, VI et VII : livre Ier, explication du chap. V; livre II, explication des chap. VI et VII; division quelque peu artificielle. L'auteur s'étend trop sur le sens allégorique, mais il a en même temps le souci du sens littéral. — 2° *Epistolæ ad Galatas expositionis liber unus* (394), t. XXXV, col. 2105-2148. Commentaire littéral verset par verset, dans lequel il montre quels sont les rapports de la loi et de la foi. Saint Paul a eu raison de reprendre saint Pierre. — 3° *Annotationum in Job liber unus* (vers 400), t. XXXIV, col. 825-886. Annotations marginales du livre de Job, recueillies et publiées par les amis de saint Augustin, qui les trouvait fort obscures, à cause de leur laconisme. Le sens allégorique y est poussé trop loin, mais il y a encore ici le souci du sens littéral. Cet ouvrage, bien que ne renfermant que des notes fugitives, fut recherché; de nombreuses copies s'en répandirent. — 4° *Enarrationes in Psalmos* (404 [?]-416), t. XXXVI, col. 67-1967. C'est un commentaire des Psaumes en partie dicté, en partie prêché dans des discours prononcés devant le peuple. Le commentaire dicté est plus bref que le commentaire parlé. Le même Psaume a souvent fourni la matière de plusieurs discours. Après le sens littéral, le saint docteur recherche le sens ou les sens spirituels, qu'il applique le plus souvent à Notre-Seigneur. Il a grand soin de suivre le texte le plus pur. — 3° *De Genesi ad litteram libri duodecim* (415), t. XXXIV, col. 245-486. Livres I à XI, commentaire des trois premiers c apitres de la Genèse; livre XII, ravissement de saint Paul au troisième ciel, divers genres de visions. C'est un des principaux commentaires de saint Augustin; il y donne les règles du sens allégorique, mais il y expose aussi le sens littéral ou historique; les rapports de la Bible et de la science; leur accord en principe; le commentateur ne doit émettre aucune opinion qui ne soit certaine; il lui faut une grande prudence scientifique. C'est pour avoir suivi trop à la lettre le texte sacré que saint Augustin a cru à un premier jour type de vingt-quatre heures. Cependant sur ce point sa pensée est parfois flottante. — 6° *In Joannis Evangelium tractatus centum viginti quatuor* (416-417), t. XXXV, col. 1379-1976. C'est une explication de l'Évangile de saint Jean faite du haut de la chaire, riche en applications morales, d'après le sens allégorique, mais souvent aussi d'après le sens littéral, déterminé par le langage certain de l'Écriture. A citer le n. 2 du *Traité* X, où saint Augustin donne d'une manière remarquable l'explication du mot « frères », appliqué aux cousins de Notre-Seigneur. — 7° *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem* (416, semaine de Pâques), t. XXXV, col. 1977-2062. Explication de la première Épître de saint Jean donnée au peuple et du haut de la chaire; saint Augustin s'est attaché à exposer l'enseignement sur le Verbe et la charité divine contenu dans cette Épître. Ce commentaire est surtout moral.

III. *Petits commentaires et questions exégétiques.* — Sous ce titre on peut ranger : 1° *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos liber unus* (vers 394), t. XXXV, col. 2063-2088. Ce sont des réponses improvisées à des questions soulevées dans une lecture de cette Épître faite en commun. L'auteur montre quel est

le rapport de la loi et de la grâce. La doctrine a une saveur pélagienne, corrigée plus tard par saint Augustin lui-même. — 2° *Epistolæ. a) Lettres à saint Jerôme, Epist.* XXVIII (394 ou 395), t. XXXIII, col. 111; *Epist.* XL (397), col. 154-158; *Epist.* LXXI (403), col. 241; *Epist.* LXXIII (403), col. 245-250; *Epist.* LXXXII (404), col. 276-291; *Epist.* CLXVII (415), col. 733-741. Les quatre premières lettres se réfèrent à deux points : 1° les traductions hiéronymiennes; saint Augustin essaye de dissuader saint Jérôme de traduire sur l'hébreu; 2° le sens du passage de l'*Épître aux Galates*, où saint Paul raconte qu'il avait repris saint Pierre; saint Augustin tient que saint Pierre avait failli et qu'il fut repris justement. Dans la cinquième lettre, saint Augustin demande l'explication du ŷ. 10, chap. II, de l'Épître de saint Jacques : « Quicumque enim totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. » — *b) A saint Paulin, Epist.* CXLIX (414), t. XXXIII, col. 630-645, sur les *Psaumes* (Ps. XV, 3; XVI; LVIII, 12; LXVII, 22), sur les *Épîtres* de saint Paul (Eph., IV, 11; I Tim., II, 1; Rom., XI, 2, col. 11, 16) et sur les *Évangiles* (Joa., XX, 17; Luc., II, 34). Explication savante et ingénieuse. — *c) A Évodius, Epist.* CLXIV (415). t. XXXIII, col. 709 : 1° sur *I Petr.*, III, 18; 2° sur la délivrance des justes par la descente de l'âme de Jésus-Christ aux enfers. Quels justes? Adam, certainement les patriarches, probablement les philosophes qui ont approché de la vérité sans l'atteindre. — *d) A Hésychius, Epist.* CXCVII (vers 418), *Epist.* CXCIX (419), t. XXXIII, col. 901. Hésychius, évêque de Salone en Dalmatie, croyant à la fin prochaine du monde, y appliquait la prophétie des Semaines de Daniel. Saint Augustin tient qu'elle a eu avec la mort de Jésus-Christ son entier accomplissement. Etc. — 3° *De diversis quæstionibus ad Simplicianum libri duo* (397), t. XL, col. 101-148. Ces questions étaient peu importantes et d'une solution facile. — 4° *Quæstionum Evangeliorum libri duo* (400), t. XXXV, col. 1321-1364, sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. C'est un commentaire le plus souvent allégorique. — 5° *Quæstionum in Heptateuchum libri septem* (vers 419, t. XXXIV, col. 547-824. Saint Augustin donne des réponses rapides, destinées à servir comme de memento. Il s'attache au sens littéral et fait souvent de la critique textuelle.

IV. *Texte et critique textuelle.* — On peut ranger sous ce titre : 1° *De consensu Evangelistarum libri quatuor* (vers 400), t. XXXIV, col. 1041-1230. C'est un des plus importants écrits exégétiques de saint Augustin. Il y mit tous ses soins. Livre 1er, autorité du témoignage des évangélistes, en réponse aux païens prétendant qu'ils avaient ajouté aux doctrines du Sauveur. Livre II, accord des évangélistes, saint Matthieu étant pris pour base, de la naissance du Sauveur à la Cène. Saint Augustin pose les règles permettant d'établir scientifiquement cet accord. Livre III, accord des évangélistes de la Cène à la fin. Les quatre Évangiles sont à peu près fondus en un seul récit : saint Augustin ne dit guère que ce qui est nécessaire pour relier les faits. Livre IV, accord des évangélistes sur quelques faits particuliers dans saint Marc (I à VII), dans saint Luc (VIII et IX); X, ce que saint Jean ajoute à saint Matthieu, saint Marc et saint Luc. — 2° *Scripturæ Sacræ locutionum libri septem* (vers 419), t. XXXIV, col. 485-546. Saint Augustin relève, en faveur des Latins, les idiotismes des langues hébraïque et grecque qui se trouvent dans l'Heptateuque. Il en a noté sept cent vingt-six. Plusieurs de ces locutions sont contestables. — 3° *Speculum liber unus* (427), t. XXXIV, col. 887-1040. C'est une collection de nombreux extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après la traduction de saint Jérôme, où sont exposés les principes universels et immuables de la conscience chrétienne. Saint Augustin n'avait cessé de préconiser la lecture des Écritures. A la fin de sa vie, il a voulu mettre entre les mains de tous un recueil biblique, où chacun pût se voir comme dans un miroir.

V. *Règles d'interprétation. — De doctrina christiana libri quatuor* (426), t. XXXIV, col. 15-122. Saint Augustin, synthétisant dans cet ouvrage, commencé en 397 et terminé en 426, sa longue expérience comme exégète, y a donné les règles d'interprétation, qui se ramènent à deux points : comprendre et expliquer. L'amour de Dieu et du prochain est la plénitude, la fin des Écritures, pour l'intelligence desquelles il faut donc avoir une grande pureté de vie. L'intelligence des livres canoniques, énumérés livre II, chap. VIII, nécessite la connaissance des langues, grecque et hébraïque surtout, de l'histoire, des sciences naturelles, de la dialectique, des arts, des institutions, des mœurs particulières et locales. Autant que possible, il convient d'expliquer la Bible par la Bible, les expressions obscures ou ambiguës par les passages clairs, etc. Au livre III, chap. XXX, saint Augustin analyse les sept règles de Tichonius, qui sont des plus utiles. L'exégète doit, pour expliquer les Écritures, parler une langue toujours claire, dans le seul but de faire connaître la vérité révélée.

Voir Gastius Brisacensis, *D. Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, tam in Vetus quam in Novum Testamentum commentarii, ex omnibus ejusdem lucubrationibus passim in ordinem utriusque capitum*, 2 in-f°, Bâle, 1542; Lenfant, *Biblia Augustiniana, sive Collectio et explicatio omnium locorum Sacræ Scripturæ, quæ sparsim reperiuntur in omnibus sancti Augustini operibus ordine Biblico*, 2 in-f°, Paris, 1661; Bindesböll, *Augustinus et Hieronymus de Scriptura Sacra ex hebræo interpretanda disputantes*, in-8°, Copenhague, 1825; Clausen, *Aurelius Augustinus Scripturæ Sacræ interpres*, in-8°, Copenhague, 1822; Motais, *L'école éclectique sur l'Hexaméron mosaïque, Saint Augustin*, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1885), t. XII, p. 174-191, 286-301, 375-390; XIII, 65-78, 159-172; Overbeck, *Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus*, dans Sybel, *Historische Zeitschrift* (1879), t. VI, p. 222-259; Possidius, *Sancti Augustini episcopi vita*, dans l'édition des Bénédictins; J. J. B. Poujoulat, *Histoire de saint Augustin, sa vie, ses œuvres*, 3 in-8°, Paris, 1844; 2 in-8°, Paris, 1852; Bindemann, *Der heil. Augustinus*, 3 in-8°, Leipzig, 1854-1869.

C. DOUAIS.

2. AUGUSTIN D'ARCOLI (d'Ascoli, de Asculo), religieux augustin, florissait vers 1385. Il a écrit : *Super Evangelia dominicalia; Super Genesim quædam moralia; Lectiones in universam Scripturam.* Au commencement de ce siècle, ses ouvrages se trouvaient manuscrits dans les bibliothèques de Bologne, de Padoue et de Florence. — Voir Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée* (1822), t. III, p. 213.

B. HEURTEBIZE.

3. AUGUSTIN DE BASSANO Jean, de l'ordre de Saint-Augustin, né en 1488, mort à Bergame le 10 janvier 1557. Il est quelquefois appelé Augustinus Bassianus ou Bassanensis. Il a laissé un commentaire sur les Épîtres de saint Paul à Timothée.

B. HEURTEBIZE.

4. AUGUSTIN DE VIGUERIA, capucin de la province de Gênes, mort au couvent de Casal en 1617, a laissé, entre autres ouvrages : 1° *Lectiones 37 super visionem scalæ Jacob;* 2° *Conceptus scripturales et morales super Missus est;* 3° *Commentaria scripturalia et moralia super Threnos Jeremiæ.* Le P. Lelong cite ces titres dans sa *Bibliothèque sacrée*, et Sbaraglia dit que ces ouvrages sont conservés en manuscrit chez les Capucins de Gênes.

P. APOLLINAIRE.

5. AUGUSTIN SUPERBI. Voir SUPERBI.

AUMÔNE, secours matériel donné aux pauvres.

I. AUMÔNE CHEZ LES HÉBREUX. — Ils avaient deux catégories d'aumônes : les unes étaient déterminées, au moins quant à l'espèce et aux principales circonstances, par exemple, le glanage des épis réservé aux indigents, etc.;

les autres étaient indéterminées, soit quant à l'espèce, soit quant à la manière; c'étaient des libéralités, que les Juifs faisaient comme ils voulaient et quand ils voulaient, en argent, nourriture, vêtements, etc... La distinction entre les aumônes venait donc, non de l'obligation, qui était la même pour les deux catégories, mais du degré de détermination.

1° *AUMONES DÉTERMINÉES PAR LA LOI DE MOISE.* — Les principales sont les suivantes :

1. *La réserve d'un petit coin dans chaque champ.* — Le précepte en est porté Lev. XIX, 9 (cf. XXIII, 22), dont le sens est, d'après l'hébreu : « Lorsque vous ferez la moisson, vous n'irez pas tout à fait jusqu'à l'extrémité de votre champ, mais vous en laisserez une petite partie... pour les pauvres et les étrangers. » La traduction de ce passage, dans la Vulgate, est un peu obscure; aussi saint Jérôme a-t-il eu soin d'en expliquer le sens d'après l'hébreu. *Divina biblioth., in Lev.*, XIX, t. XXVIII, col. 323. Cette partie, réservée aux indigents, est appelée « angle » ou « coin », parce qu'ordinairement elle devait être à l'extrémité du champ, afin que les pauvres ne pussent s'y méprendre. Ce point est l'objet d'un traité spécial dans la *Mischna*, tr. *Pê'âh*, édit. Surenhusius, Amsterdam, 1698, part. I, p. 37-75, qui a été longuement commenté, soit par un disciple de Juda le Saint, auteur de la *Mischna*, sous le titre de *Tosafâh*, ou Addition au traité *Pê'âh* (traduite et imprimée par Ugolini, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1757, t. XX, p. 55-78), soit par Bartenora et Maimonide, dont on peut voir les savants commentaires à l'endroit cité de Surenhusius. Maimonide en traite aussi longuement dans son ouvrage *De jure pauperis et peregrini*, traduction latine de Prideaux, Oxford, 1679, c. I, p. 2-8. D'après le texte mosaïque, aucune mesure n'est fixée pour ce petit coin de terre qu'on doit laisser aux pauvres, si bien que Maimonide va jusqu'à dire qu'à la rigueur un Juif peut satisfaire à la loi en laissant un seul épi debout à l'extrémité de son champ. Mais peu à peu la tradition juive en détermina la mesure; d'après le tr. *Pê'âh*, I, 2, le petit coin doit correspondre à la soixantième partie du champ. Quoique le texte sacré, Lev., XIX, 9, ne parle que de « moisson », cependant il fut appliqué peu à peu à toute espèce de récolte pouvant servir à la nourriture de l'homme. Tr. *Pê'âh*, I, 4. Cf. Hottinger, *Juris Hebræorum leges*, lex 213, Zurich, 1655, p. 314-317; Leydekker, *De republica Hebræorum*, Amsterdam, 1704, p. 669; Selden, *De jure naturali*, Wittemberg, 1770, VI, VI, p. 724-725.

2. *Le glanage et autres droits similaires.* — Les épis qui échappent à la faux des moissonneurs, ou tombent des mains de ceux qui lient les gerbes, appartiennent aux pauvres, Lev., XIX, 9; XXIII, 22; les grappes qui restent après la vendange ou les grains qui tombent, sont la propriété du pauvre. Lev., XIX, 10; Deut., XXIV, 21. Si, pendant la moisson, le propriétaire du champ laisse une gerbe par oubli, il lui est défendu de retourner à son champ pour reprendre cette gerbe; il doit la laisser aux pauvres, Deut., XXIV, 19; quand on fait la récolte des olives, s'il en reste sur l'arbre après la cueillette, elles sont pour les pauvres. Deut., XXIV, 20. Pour ces aumônes spéciales, aucune quantité n'était et ne pouvait être fixée; mais nous voyons, par l'exemple de Booz, que les Juifs bienveillants laissaient tout exprès des épis dans leurs champs ou des raisins dans leurs vignes, pour rendre plus abondante la part du pauvre. Ruth, II, 15-16.

3. *Les privilèges des années sabbatique et jubilaire.* — Pendant l'année sabbatique, qui revenait tous les sept ans, on ne semait pas la terre et on ne taillait pas les vignes; c'était le repos de la terre, comme le sabbat était le repos de l'homme. Les fruits spontanés de la terre ou des vignes ne devaient pas être recueillis par le propriétaire sous forme de moisson ou de vendange, car ils appartenaient à tous indistinctement; c'était, pour cette année, la communauté des fruits. Lev., XXV, 4-6. Or il est évident que ceux qui profitaient le plus de cette communauté, c'étaient les pauvres et ceux qui n'avaient ni champ ni vigne; car les propriétaires avaient fait leurs provisions les années précédentes, et surtout la sixième, que Dieu s'était engagé à favoriser d'abondantes récoltes. Lev., XXV, 20-21. Aussi tous les auteurs signalent le sabbat de la septième année comme une précieuse ressource pour les pauvres. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 143, t. II, p. 475. Les prescriptions de l'année sabbatique s'appliquent également à l'année jubilaire, qui revenait tous les cinquante ans. Lev., XXV, 10-11.

4. *La dîme des pauvres.* — Elle est prescrite Deut., XIV, 28, et XXVI, 12; il en est encore question dans le livre de Tobie, I, 6-8; Josèphe la mentionne expressément parmi les préceptes divins. *Antiq. jud.*, IV, VIII, 22. Elle était appelée la « troisième dîme », parce qu'elle venait après deux autres dîmes, l'une payée chaque année aux lévites, l'autre offerte à Dieu dans le lieu même du tabernacle ou du temple, pour être employée surtout en fêtes religieuses. Voir DIME. D'après le texte même du Deutéronome, XIV, 28, la « troisième dîme » n'était payée que tous les trois ans. Quelques auteurs ont cru que, l'année de son échéance, cette dîme était surajoutée aux deux autres, en sorte que cette année-là on devait payer trois dîmes; mais, d'après l'opinion de beaucoup la plus probable, la dîme dont nous parlons n'était pas surajoutée aux deux autres, mais substituée à la seconde, qui n'avait pas lieu cette année-là. Cette opinion, plus raisonnable, est soutenue par Selden dans une dissertation *De decimis*, que Jean Leclerc a annotée et imprimée à la fin de son commentaire *In Pentateuchum*, Amsterdam, 1710, t. II, p. 629-630; par Carpzov, *De decimis*, dans son *Apparatus historico-criticus antiquitatum*, etc., Leipzig, 1748, p. 621-622; par Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, in Deut.*, XXVI, 12, Leipzig, 1824, t. III, p 580-581, et surtout par J. C. Hottinger, qui a dégagé cette opinion de toutes ses difficultés et l'a mise en pleine lumière, dans son traité *De decimis*, exercit. VIII, 12, imprimé dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XX, p. 442-449. Cette « troisième dîme » est surtout appelée la « dîme des pauvres ». D'après saint Jérôme, c'était là son nom usuel. *In Ezech.*, XLV, 13, t. XX, col. 451. Cette dîme, comme les deux autres, était levée, sans aucune distinction, sur tous les fruits de la terre et des arbres.

La loi qui formule les quatre espèces d'aumônes que nous venons d'exposer nous signale aussi les personnes qui y ont droit, Deut., XIV, 29, et XXV, 12; elle signale « le lévite, l'étranger, la veuve et l'orphelin ». Cette expression « la veuve et l'orphelin » n'est qu'une paraphrase pour signifier « les pauvres » en général, qui sont, en effet, désignés par le nom collectif, *'ânî*, Lev., XIX, 10, et XXIII, 22; par le « lévite » dont il est question, il faut entendre le lévite pauvre, tel qu'il s'en rencontrait un grand nombre en Palestine, dans les régions où les récoltes, et par conséquent les dîmes, étaient moins abondantes; on appelait « étranger », *gêr*, quiconque ne descendait pas de la famille de Jacob ou d'Israël.

Les aumônes dont nous venons de parler étaient fixées par la loi, et précisées jusqu'à un certain point; les pauvres pouvaient les réclamer, même par le recours à la justice, et les récalcitrants pouvaient être punis de certaines peines. C'est ce qui suivait naturellement de la loi, et ce qu'affirment les rabbins et les commentateurs les plus au courant des traditions judaïques sur ce point. Maimonide, *De jure pauperis et peregrini*, c. I, p. 4; Hottinger, *De decimis*, p. 451; Selden, *De jure naturæ*, p. 728, 732. Nous avons donc ici une espèce de « taxe » des pauvres; mais la taxe hébraïque, par la manière même dont elle était perçue, échappait aux deux graves inconvénients des taxes de ce genre; ces inconvénients sont : 1. de transformer en impôt payé à l'État le devoir de l'aumône, et ainsi d'étouffer dans les individus le sen-

timent de la bienveillance et de la charité; 2. de ne faire parvenir l'argent au pauvre que par une multitude d'intermédiaires, et ainsi de faire subir aux sommes qui lui sont destinées des déchets très considérables, comme on le voit, par exemple, aujourd'hui en Angleterre; Taparelli, *Essai de droit naturel,* traduction française, Paris, 1883, t. I, p. 326 et suiv.; t. II, p. 395-396; les Israélites ont évité ce double écueil : ils remettaient directement leur aumône entre les mains du pauvre; les aumônes n'étaient pas déterminées quant à la quantité, mais seulement quant à l'espèce et à un certain minimum; la bienveillance des Juifs était plutôt dirigée que gênée, plutôt excitée que comprimée; même pour le payement des dîmes, on s'en remettait à l'appréciation de chacun; on exigeait seulement de lui qu'il déclarât devant Dieu qu'il avait consciencieusement payé ce qu'il croyait devoir sous ce rapport, et qu'il n'avait rien détourné en d'autres usages. Deut., XXVI, 13-14.

En terminant cette énumération des aumônes plus ou moins dues aux pauvres, signalons le privilège dont il est question Deut., XXIII, 24-25 : « Quand vous entrerez dans la vigne de votre prochain, vous pourrez manger des raisins autant que vous voudrez; mais vous n'en emporterez point avec vous; si vous entrez dans la moisson de votre prochain, vous pourrez cueillir des épis et les frotter dans la main, pour les manger; mais vous n'en pourrez couper avec une faucille. » Cf. Matth., XII, 1. Quoique général, ce privilège évidemment profitait surtout aux pauvres, auxquels il pouvait offrir une précieuse ressource. Cf. Menochius, *De republica Hebræorum,* Paris, 1648, p. 472; Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 161, t. III, p. 122-127.

2° AUMONES INDÉTERMINÉES. — 1. *Leur nom.* — L'aumône dont il s'agit ici est appelée par les commentateurs juifs *ṣedâqâh,* dont le sens original est « justice », du verbe hébreu *ṣâdaq,* « être juste. » Tous les rabbins sont unanimes à donner ce nom à l'aumône; on peut le constater dans Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum,* Bâle, 1642, p. 1891. Elle est ainsi appelée par une dérivation naturelle du sens primitif de la racine. Ce nom de « justice » est aussi donné à l'aumône par la Sainte Écriture. Quelques auteurs protestants l'ont nié : par exemple, Prideaux, dans ses notes sur Maimonide, *De jure pauperis,* c. X, not. 3, p. 106; Carpzov, dans une dissertation spéciale, *De eleemosynis Judæorum,* insérée dans son *Apparatus,* p. 728-742. On devine la raison qui a engagé ces auteurs dans cette interprétation : c'est leur opinion dogmatique sur les bonnes œuvres (parmi lesquelles se trouve spécialement l'aumône), dont ils rejettent la nécessité pour la justice et le salut; or ce nom de « justice » donné à l'aumône par l'Esprit-Saint leur a paru peu conforme à leur opinion. Quoi qu'il en soit de cette raison, il paraît incontestable que le mot *ṣedâqâh* signifie quelquefois « aumône », même dans la Sainte Écriture. Dan., IV, 24 (*ṣidqâh.* Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1151).

2. *Obligation de ces aumônes.* — Le précepte en est porté clairement Deut., XV, 11 : « Les pauvres ne manqueront jamais parmi vous; voilà pourquoi je vous commande d'ouvrir vos mains à votre frère pauvre et dénué, qui demeure avec vous dans votre pays. » Cf. Deut., XV, 7-8; Lev., XXV, 35. Les rabbins ont entendu rigoureusement ce précepte; Maimonide enseigne « que les Juifs sont obligés d'être plus soigneux dans l'observation de ce précepte que dans celle de tous les autres préceptes affirmatifs, parce que l'aumône est le caractère distinctif des vrais enfants d'Abraham ». *De jure pauperis,* c. VII, §§ 1, 2, p. 70; c. X, § 1, p. 99. Ils ont entendu l'obligation de tous les pauvres, non seulement Juifs, mais même Gentils; ils ont même ajouté à la loi une sanction, consistant dans une flagellation infligée au Juif avare qui refuserait de donner aux pauvres. *Ibid.,* c. VII, § 10, p. 73. Bloch, *La foi d'Israël,* Paris, 1859, p. 329-338, donne un recueil intéressant des principaux passages de la *Mischna* et de la *Ghemara* qui regardent l'aumône.

3. *Collecteurs d'aumônes.* — Pendant de longs siècles, les Juifs donnèrent eux-mêmes leurs aumônes; mais, lors de la captivité de Babylone ou immédiatement après, soit à cause du plus grand nombre de pauvres, soit à cause du refroidissement des Juifs dans leurs libéralités, les aumônes ne furent plus suffisantes; alors on établit des collecteurs ou quêteurs qui, par leur demande ou même leur seule présence, pussent stimuler la charité de leurs compatriotes. Telle est, chez les Juifs, l'origine des « collecteurs d'aumônes », d'après Vitringa, *De synagoga veteri,* Franeker, 1696, lib. III, part. I, c. 13, p. 811 et suiv.; Carpzov, *De eleemosynis Judæorum,* p. 745. Cette opinion sur l'origine relativement récente de ces quêteurs est confirmée par le nom de *gabbâ'ï ṣidqâh,* « collecteurs d'aumônes, » qui leur fut donné; ce mot, étant araméen, suppose une époque postérieure à la captivité. Or il y avait des quêtes de deux espèces; les unes se faisaient toutes les veilles des sabbats au soir; les offrandes se recueillaient dans une petite boîte ou cassette, appelée *qufâh :* c'était l'aumône « de la cassette »; on recueillait surtout de la monnaie, et on la distribuait ensuite aux pauvres, de manière que, jointe aux autres secours, elle pût suffire pour la semaine; les autres quêtes se faisaient chaque jour, de maison en maison; on recueillait sur un plat, *ṭamḥûï,* les morceaux de pain ou de viande, les fruits ou autres aliments, et même de l'argent : c'était l'aumône « du plat ». Suivant l'opinion qui paraît la mieux appuyée, les collecteurs étaient, non pas des fonctionnaires publics, mais de simples particuliers qui acceptaient librement ces fonctions charitables; du reste l'autorité suprême sur ces aumônes résidait, non dans la synagogue, mais dans le sanhédrin local, qui toutefois agissait de concert avec le chef de la synagogue. Vitringa, *De synagoga veteri,* Franeker, in-4°, 1696, p. 814; Carpzov, *De eleemosynis Judæorum,* p. 746. D'après ces auteurs, fondés sur le témoignage du Talmud et des rabbins, les destinataires des deux espèces de quêtes étaient différents; les aumônes « de la cassette » étaient destinées aux pauvres domiciliés dans la localité; celles « du plat » étaient pour tous les autres pauvres de passage dans la ville, quels qu'ils fussent, Juifs, prosélytes de justice ou de la porte, ou même païens. Vitringa ajoute que, depuis l'époque de la dispersion des Juifs, on prélevait sur les aumônes « de la cassette » une certaine part, qui était envoyée à Jérusalem pour les pauvres de la Palestine. Le rabbin Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes des Juifs,* Paris, 1681, p. 45, dit que cela se faisait encore de son temps, c'est-à-dire au XVII[e] siècle. La « cassette » en usage dans ces quêtes était mobile et portée à la main par les collecteurs à travers les rues de la localité; elle différait donc essentiellement de ces troncs (κορβανᾶς) que l'Évangile, Matth., XXVII, 6, nous signale dans le temple de Jérusalem; la destination n'était pas non plus la même : l'argent jeté dans les troncs était généralement destiné, non pas aux pauvres, mais aux différents services du temple.

4. *Manière de faire l'aumône.* — Il faut la faire en secret; c'est une des recommandations les plus pressantes des rabbins. D'après Maimonide, *De jure pauperis,* c. X, § 8, p. 102, un des degrés les plus parfaits de l'aumône consiste en ce que celle-ci est tellement cachée, que le bienfaiteur ne sait où elle va ni le pauvre d'où elle vient. Le Talmud va plus loin; le rabbin Jannai, ayant vu un Juif faire l'aumône publiquement, lui dit : « Il vaut mieux ne pas faire l'aumône que de la faire ainsi; » un autre rabbin disait : « Celui qui fait l'aumône en secret est plus grand que Moïse lui-même, notre maître. » *Le Talmud de Babylone,* traités *Hagîgâh* et *Babâ' Batrâ',* dans Lightfoot, *Horæ hebraicæ,* Leipzig, 1675, *in Matth.,* VI, 1, 2, p. 289, 292. Cf. Schœttlingen, *Horæ hebraicæ,* Leipzig, 1733, *in Matth.,* VI, 1, p. 50 et suiv. Ce n'est là, on le voit, qu'un faible essai à côté de l'énergique parole de Jésus-Christ dans l'Évangile : « Quand vous faites l'aumône, n'allez pas sonner de la trompette devant vous,

comme font les hypocrites...; mais, quand vous faites l'aumône, que votre main gauche ne sache pas ce que fait votre main droite, afin que votre aumône soit faite en secret; et votre Père, qui voit dans le secret, vous en donnera la récompense. » Matth., VI, 2-4. Il faut faire l'aumône d'une manière prévoyante et opportune : si le pauvre a faim, qu'on le nourrisse; s'il est nu, qu'on le couvre; s'il est captif, qu'on le visite ou qu'on le délivre, etc. Carpzov, *De eleemosynis*, p. 745; Bloch, *La foi d'Israël*, p. 332. Quant aux aumônes demandées publiquement par les pauvres eux-mêmes, c'est-à-dire la *mendicité*, voir ce mot.

5. *Bienveillance spéciale à l'égard des pauvres.* — La Bible recommandait instamment aux Juifs la bienveillance envers les pauvres; voulant resserrer de plus en plus les liens qui doivent unir ces deux parties de la société, les riches et les pauvres, Moïse désirait que les Hébreux invitassent quelquefois les pauvres à leurs repas. C'est ce qui devait se faire particulièrement dans la ville qui serait le centre du culte; d'après Deut., XIV, 22-27, chaque chef de famille israélite était tenu d'y porter une seconde dîme en nature ou en argent; cette dîme devait être employée surtout en festins religieux. Or c'était à ces festins que les Juifs devaient inviter soit les lévites, soit les pauvres. Deut., XII, 5-6, 12, 17-18; XIV, 22-27; XVI, 6, 11-14. Cf. Rosenmüller, *In Deut.*, XII, 7; XIV, 22, p. 517-518, 525; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 143, t. II, p. 476-479.

Il est digne de remarque que les Arabes ont sur l'aumône une législation tout à fait semblable à celle des Juifs : même distinction entre les aumônes légales et les aumônes volontaires; même nom, *ṣadaqatun*, « justice, » donné aux aumônes; même obligation de prélever l'aumône sur tous les fruits de la terre, des arbres, des animaux, etc. Voir G. Sale, *Observations sur le mahométisme*, dans Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1841, p. 507. Mahomet s'est empressé de consigner et de préciser ces traditions dans le *Koran ;* voir surtout les passages suivants : II, 211, 255, 266, 269-275; III, 86, 128; IX, 60, 68, 99-100; XXX, 38; LVII, 7, 10; LVIII, 13-14; LXIII, 10; LXIV, 16-17. Plusieurs de ces versets sont tellement semblables à ceux que nous avons cités du Lévitique ou du Deutéronome, qu'évidemment l'auteur du *Koran* les a copiés dans la Bible.

II. AUMÔNE CHEZ LES CHRÉTIENS. — Par quelques mots, Jésus-Christ transporta l'aumône comme dans un monde nouveau, et offrit à ses disciples, pour les porter à secourir les pauvres, un motif d'une élévation et d'une efficacité prodigieuses; il déclara qu'il regarderait comme fait à lui-même tout ce que l'on ferait, pour l'amour de lui, au plus petit des siens. Matth., XXV, 34-45; cf. X, 42; XVIII, 35; Marc., IX, 48. Ce fut là le grand et principal mobile de toutes les manifestations de la charité chrétienne dans tous les temps et chez tous les peuples. Voir saint Jean Chrysostome, *De pœnitentia*, Hom. VII, 7, t. XLIX, col. 334-336; *In Matth.*, Hom. LXVI et LXXIX, t. LVIII, col. 629, 718.

1° *Noms de l'aumône dans le Nouveau Testament.* — Les paroles citées de Notre-Seigneur donnèrent, dès le commencement de l'Église, la plus haute idée de l'aumône. Outre son nom ordinaire, ἐλεημοσύνη, eleemosyna, que nous trouvons Act., XXIV, 17, et d'où vient notre mot « aumône », on lui en donna plusieurs autres qui font bien ressortir son caractère, pour ainsi dire, sacré. Jésus-Christ lui-même l'appelle quelquefois, comme les Juifs d'alors, *ṣidqâh*, c'est-à-dire « justice ». Lorsqu'il prononça sur l'aumône les paroles que nous lisons Matth., VI, 1-4, il n'y a pas de doute qu'il ne l'ait appelée, suivant l'usage du temps, de son nom araméen; car il n'y a pas dans cette langue d'autre nom pour désigner l'aumône, et c'est ce même mot *ṣidqâh* que nous retrouvons dans la *Peschito* aux versets indiqués. C'est ce même mot que la Vulgate a traduit, au ℣. 1, par *justitia*, et aux autres versets par *eleemosyna*. Les Septante l'ont traduit, au vers. 1, par δικαιοσύνη, suivant plusieurs manuscrits; par ἐλεημοσύνη, suivant d'autres. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, Leipzig, 1675, *in Matth.*, VI, 1-4, p. 287-292. — L'apôtre saint Paul, dans ses Épîtres, donne à l'aumône les noms suivants : κοινωνία (Rom., XV, 26), « communion, communication, » ce qui signifie la participation fraternelle des chrétiens pauvres aux biens de leurs frères plus aisés; εὐλογία (II Cor., IX, 53, et ailleurs), « bénédiction, » parce que l'aumône est une bénédiction ou un bienfait du riche à l'égard du pauvre, et parce qu'elle attire sur celui qui la fait les bénédictions du ciel les plus abondantes : « Celui qui sème les bénédictions recueillera les bénédictions, » II Cor., IX, 6; χάρις (I Cor., XVI, 3, et ailleurs), « grâce, » ou plutôt « gracieuseté, faveur », parce que l'aumône est par excellence le fruit libre et spontané de la bienveillance des chrétiens les uns pour les autres; λειτουργία (II Cor., IX, 12), « fonction sacrée, » parce que l'aumône, s'adressant en définitive à Jésus-Christ, est un acte religieux et saint. Quant à la collecte des aumônes, saint Paul l'appelle λογία, I Cor., XVI, 1, et il donne le nom de διακονία au service qui a pour but la perception et la distribution des aumônes, II Cor., VIII, 4; IX, 1, 13. Voir Cornely, *In I Cor.*, XVI, 1, Paris, 1890, p. 519, et Grimm, *Lexicon Novi Testamenti*, Leipzig, 1888, p. 141, 181, 245, 463.

2° *Organisation de l'aumône chez les chrétiens.* — Dans les premiers temps de l'Église de Jérusalem, il n'y eut pas lieu, pour les chrétiens, à l'aumône proprement dite; car, dit le texte sacré, « il n'y avait aucun pauvre, ἐνδεής, parmi eux. » Ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient et en déposaient le prix aux pieds des Apôtres; personne n'appelait « sien » ce qu'il possédait; tous les biens étaient communs, et on distribuait à chacun ce dont il avait besoin. Act., IV, 32-35. Mais le nombre des disciples s'étant accru, la communauté des biens, qui n'est possible que dans un cercle restreint de personnes, fut supprimée; la propriété privée reparut, et avec elle, peu à peu, l'indigence et la pauvreté : « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous, » avait dit le Maître. Joa., XII, 8. C'est alors qu'on organisa l'aumône. Dès l'an 37 ou 38 après J.-C., nous constatons dans la communauté chrétienne de Jérusalem des distributions de secours faites régulièrement, Act., VI, 1; ce sont surtout les veuves qui en sont l'objet; mais il est évident que les autres pauvres ne sont pas exclus; les fonctions qui se rapportent à ces aumônes constituent « un ministère quotidien »; il est même probable qu'il y avait des tables communes pour différentes catégories d'indigents, comme nous pouvons le déduire de ces paroles des Apôtres : « Il n'est pas juste que nous abandonnions la parole de Dieu, pour servir aux tables. » Act., VI, 2. Fouard, *Saint Pierre*, Paris, 1889, p. 72. Le fait que rapporte le livre des Actes, VI, 1, c'est-à-dire le murmure des Juifs hellénistes contre les Hébreux, qui ne paraissaient pas avoir été impartiaux dans ces distributions d'aumônes, fut l'occasion d'une organisation de service plus régulière et plus forte. Jusque-là probablement on avait abandonné le soin des pauvres et des tables à des personnes privées, sous la haute direction des Apôtres; à partir de ce moment, les Apôtres choisirent et ordonnèrent sept diacres qui furent chargés officiellement de ces soins. Act., VI, 2-6.

Telle était, huit ou neuf ans à peine après l'Ascension du Sauveur, l'organisation des aumônes à Jérusalem. Sans aucun doute, à mesure que l'Église se développait, une organisation analogue s'établissait, au moins dans les communautés chrétiennes plus nombreuses. Nous en avons comme preuves : 1. le texte I Cor., XVI, 15, où saint Paul, en l'an 56, nous signale, dans la ville de Corinthe, une famille entière, celle de Stéphanas, le premier converti de toute l'Achaïe, qui se dévoue au service des pauvres; 2. le texte I Tim., V, 16, où saint Paul, par l'intermédiaire de Timothée, recommande aux fidèles qui ont des veuves et peuvent les nourrir de s'acquitter de ce

devoir envers elles, afin, dit-il, que la communauté soit déchargée d'autant, et qu'elle puisse suffire aux veuves sans ressources; c'est donc qu'à Éphèse, où était Timothée, la communauté chrétienne s'était chargée des veuves et les nourrissait régulièrement. A Joppé, nous voyons que la maison de Tabitha était comme le refuge de toutes les veuves de l'endroit, qui trouvaient chez elle la nourriture et le vêtement. Act., IX, 36, 39. Ces institutions charitables se développèrent rapidement et largement; à Rome, nous voyons par une lettre du pape Corneille (251-253) à Fabius d'Antioche, que l'Église romaine, au temps de ce pape, nourrissait chaque jour plus de mille cinq cents veuves ou indigents. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, t. XX, col. 621.

3° *Organisation des aumônes en faveur des pauvres de Jérusalem.* — Ce que nous avons vu se pratiquer par les Juifs « de la dispersion », à l'avantage des Hébreux de la Palestine, fut imité par les chrétiens des différentes Églises en faveur de leurs frères de Jérusalem. Ceux-ci, en effet, avaient des besoins spéciaux; dans les diverses persécutions qu'ils eurent à subir, surtout de la part des Juifs, ils furent dépouillés en grande partie de leurs biens, Heb., X, 34; vers l'an 42, une première collecte fut faite à Antioche et portée à Jérusalem, par les soins de Saul et de Barnabé. Act., XI, 29-30; XII, 25. La famine prédite par Agabus, Act., XI, 28, et qui arriva environ deux ans plus tard, en 44, sous l'empereur Claude (Act., XI, 28; Josèphe, *Antiq. jud.*, XX, II, 5; V, 2), ravagea la Judée, et particulièrement la ville de Jérusalem. Un secours inattendu, que les chrétiens partagèrent avec les Juifs, leur vint des princes de l'Adiabène, et surtout d'Hélène, mère de ces princes, qui fut, en ces temps malheureux, la providence de Jérusalem, où elle vint même se fixer. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, II, 5. Cette assistance écarta le danger présent; mais après la famine les besoins ordinaires reparurent, et les pauvres furent plus nombreux que jamais. Au concile de Jérusalem, en 52, les Apôtres, en congédiant saint Paul, lui recommandèrent de ne pas oublier les pauvres de la ville sainte. Gal., II, 10. Saint Paul fut fidèle à cette recommandation; dans la plupart des villes où il fonda des Églises, il organisa des collectes pour les pauvres de Jérusalem. Voici ce qu'il fit pour Corinthe, I Cor., XVI, 1-4. Il devait se rendre dans cette ville au bout de quelques mois; il veut que les collectes se fassent avant son arrivée, afin qu'elles soient plus spontanées; le premier jour de chaque semaine, c'est-à-dire tous les dimanches, chaque fidèle doit mettre à part ce que sa charité lui inspirera; de cette manière tout sera prêt lorsque Paul sera dans les murs de Corinthe; alors on choisira des délégués pour porter les collectes à Jérusalem, saint Paul leur remettra des lettres de recommandation, et, si la somme est considérable, lui-même présidera la députation. Saint Paul avait agi de la même manière en Macédoine, II Cor., VIII, 1-6, et en Galatie, I Cor., XVI, 1; c'est ce qu'il fit encore en beaucoup d'autres villes, et sans difficulté, paraît-il; car, de l'aveu de saint Paul lui-même, la charité des Corinthiens, que l'Apôtre savait vanter à l'occasion, « provoqua l'émulation chez un très grand nombre. » II Cor., IX, 2; Rom., XV, 25-27, 31. Ces collectes pour les pauvres de Jérusalem étaient devenues, grâce au zèle de saint Paul, une chose commune et connue partout, qu'on appelait « le service pour les saints ». II Cor., VIII, 4; IX, 1.

4° *Recommandation et développement de toutes les œuvres charitables.* — 1. *La visite et le rachat des prisonniers et des captifs*, Matth., XXV, 34-35; Heb., X, 34; XIII, 3; Philip., IV, 18; dès la fin du Ier siècle, saint Clément, pape, disait « qu'il en connaissait beaucoup parmi les chrétiens qui s'étaient eux-mêmes jetés dans les fers pour délivrer leurs frères, ou qui s'étaient vendus en esclavage pour avoir de quoi nourrir les pauvres ». S. Clément, *I ad Cor.*, LV, 2, édit. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, p. 129. Cf. Lucien, *De morte peregrini, Opera*, Paris, 1615, p. 995-997. — 2. *Le soin des étrangers, l'hospitalité*, Matth., XXV, 34-45; I Tim., III, 2; V, 10; Tit., I, 8; III Joa., 5. Cf. S. Clément, *I ad Cor.*, X, 7; XI, XII, édit. Funk, p. 75 et suiv.; S. Justin, *I Apol.*, 67, t. VI, col. 429; Tertullien, *II ad uxorem*, IV, t. I, col. 1294; Eusèbe, *H. E.*, IV, 23; t. XX, col. 388. — 3. *Le soin des orphelins et de toutes les personnes sans ressources*, Luc., III, 11; VI, 35; Jac., I, 27; II, 15; cf. S. Ignace, *Ad Polycarpum*, IV, édit. Funk, p. 249; *Doctrina duodecim apostolorum*, IV, 5, édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 15-17; *Hermas, Mand.* II, édit. Funk, p. 390; *Acta SS. Perpetuæ et Felicitatis*, V, 2, dans Migne, t. III, col. 47; Tertullien, *Apologet.*, 39, t. I, col. 470 et suiv.; Eusèbe, *H. E.*, IV, 23; V, 2, t. XX, col. 388, 436. — 4. *Le soin des malades, des infirmes, des vieillards pauvres, etc.*, Matth., XXV, 36; Luc., X, 30-37. Cf. S. Justin, *loc. cit.* et n° 14, t. VI, col. 348; Tertullien, *loc. cit.*; Eusèbe, *H. E.*, VII, 22, t. XX, col. 689. — 5. *Bonté spéciale pour les pauvres.* Jésus-Christ va jusqu'à recommander, à l'égard des pauvres, des témoignages spéciaux de bienveillance, d'amabilité. « Lorsque vous ferez un festin, appelez les pauvres, les petits, les boiteux, les aveugles, etc. » Luc., XIV, 3. Ceci rappelle les festins des Juifs où ils devaient inviter les pauvres, comme nous l'avons dit plus haut, col. 1246. Le conseil de Jésus-Christ fut mis en pratique dans les agapes chrétiennes, où se réunissaient à des tables communes les riches et les pauvres. Nous en voyons l'origine, malgré des abus, I Cor., XI, 20-22. Saint Ignace signale ces agapes dans sa lettre *Ad Smyrn.*, VIII, édit. Funk, p. 240; Pline les mentionne dans sa lettre à Trajan, X, 97; elles se maintiennent longtemps dans l'Église. Cf. Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, XV, VII, 6, Halle, 1727, t. VI, p. 504 et suiv.

III. Résumé doctrinal sur l'aumône, d'après la Bible. — 1° *Elle est vivement recommandée;* il est peu de bonnes œuvres qui soient autant conseillées, recommandées et louées que l'aumône, dans la Sainte Écriture; voir surtout Deut., XV, 7; Ps. XL, 1; LXXXI, 4; CXI, 9; Prov., XIV, 21; Eccli., IV, 1-2; Luc., III, 11; XII, 33. — 2° *Elle n'est pas seulement de conseil, mais de précepte.* Plusieurs textes de l'Ancien Testament le prouveraient suffisamment, par exemple, Deut., XV, 11; mais comme on pourrait dire, ou qu'ils souffrent des exceptions, ou qu'ils ne regardent que les Juifs, nous n'y insistons pas. Trois textes du Nouveau Testament prouvent péremptoirement l'existence du précepte de l'aumône : Matth., XXV, 41-46, où le souverain Juge condamne à la peine éternelle, pour le fait d'avoir refusé l'aumône; I Joa., III, 17, où l'apôtre déclare que la charité de Dieu ne peut demeurer dans l'âme du riche qui néglige de secourir son prochain indigent, cf. Jac., II, 15; enfin I Tim., VI, 17-19, où saint Paul veut que Timothée « commande » aux riches, entre autres choses, de donner leurs biens aux pauvres. Cf. S. Thomas, 2a 2æ, q. XXXII, art. 5. — 3° *Effets de l'aumône.* Comme toute bonne œuvre, l'aumône a une triple valeur, méritoire, impétratoire, satisfactoire; mais comme elle est l'exercice de la vertu la plus parfaite, qui est la divine charité, elle a cette triple valeur à un degré éminent. Aussi la Sainte Écriture ne tarit pas sur les effets de l'aumône. La plus petite aumône mérite le ciel, Matth., X, 42; XIX, 21; XXV, 35; Luc., XIV, 13; l'aumône nous obtient de Dieu les grâces les plus précieuses, et surtout la grâce de la contrition qui efface les péchés, Dan., IV, 24; Tob., IV, 7-9; XII, 9; Luc., XI, 41; elle satisfait à la justice de Dieu pour nos offenses, Tob., XII, 9; Eccli., III, 33; VII, 36. Elle a même des promesses pour la vie présente, non seulement dans l'Ancien Testament, Prov., III, 9; XIX, 17; XXII, 9; XXVIII, 27; Tob., IV, 9; Is., LVIII, 7; mais encore sous le Nouveau, Luc., VI, 38; II Cor., VIII, IX. — 4° *Qualités de l'aumône.* Pour qu'elle produise ces effets, l'aumône doit avoir plusieurs qualités; elle doit être faite, non pour la vanité ou l'ostentation, Matth., VI, 1-4, mais pour l'amour de Dieu et

au nom de Jésus-Christ, Matth., x, 41-42; Marc., IX, 40, etc.; elle doit être faite par chacun suivant ses moyens, Tob., IV, 7-9; Prov., III, 27; Marc., XII, 43; II Cor., VIII, IX; elle doit être proportionnée aux besoins des pauvres, et faite avec douceur et promptitude. Tob., IV, 9, 17; Prov., III, 28; Eccli., XVIII, 15-17; XXXV, 11; II Cor., IX, 5, 7.

S. MANY.

AURAN (hébreu : *Ḥavrân;* Septante : Αὐρανῖτις), pays mentionné deux fois seulement dans l'Écriture, Ezech., XLVII, 16, 18, comme formant la frontière nord-est de la Terre Sainte. Avant d'en expliquer le nom, d'en faire l'exposé géographique et historique, il est nécessaire de rechercher le sens précis du texte prophétique.

I. *Texte d'Ézéchiel.* — Dans une vision magnifique, le prophète décrit à l'avance le nouveau royaume de Dieu, le nouveau partage de la Terre Promise. Afin d'exprimer plus clairement cette miraculeuse restauration et de donner plus de poids à sa parole, il détermine exactement les limites de la Palestine reconquise. C'est ainsi qu'autrefois, pour une raison semblable, elles avaient été indiquées dans la première promesse faite à Abraham, Gen., XV, 18; dans la législation promulguée au Sinaï, Exod., XXIII, 31; Deut., I, 7; au temps du séjour dans le désert, Num., XXXIV, 3-15, et avant le passage du Jourdain, Deut., XI, 24; Jos., I, 4. Mais Ézéchiel ne trace ici que les lignes générales. Par la forme, la description diffère en plusieurs points de celle des Nombres, XXXIV, 3-15; en réalité cependant elle est en harmonie avec le tracé mosaïque. Après avoir décrit la frontière septentrionale, qui, partant de la Méditerranée, devait traverser le territoire d'Émath, pour aboutir à *Ḥâṣêr hattîkôn,* « Hazer du milieu, » ou, selon la Vulgate, « la maison de Tichon, qui est sur la limite d'Auran, » ℣. 16, le prophète passe à la frontière orientale, ℣. 18. Ce verset doit se traduire ainsi d'après le texte hébreu : « Quant au côté de l'orient, entre le Hauran, et entre Damas, et entre Galaad, et entre la terre d'Israël [il y a] le Jourdain; depuis la frontière (nord), vous mesurerez jusqu'à la mer orientale (mer Morte) : voilà pour la frontière orientale. » Le sens est donc celui-ci : La frontière orientale passe entre le Hauran, Damas et Galaad, d'un côté, et la terre d'Israël, de l'autre, en suivant le Jourdain, qui constitue aussi la limite depuis le nord jusqu'à la mer Morte. Si nous n'avions pas d'autres données pour fixer la situation de l'Auran, nous devrions conclure de ces deux versets qu'il se trouvait au nord de Damas. On ne peut guère douter cependant qu'il ne soit identique avec la province grecque bien connue de l'*Auranitide*, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 1; XVII, XI, 4, le *mât Ḥa-u-ra-ni* des inscriptions cunéiformes, le *Hauran* actuel. Les consonnes de l'hébreu, en effet, sont exactement les mêmes que celles du nom arabe : חורן = حوران, *Haourân* (cf. Aboulféda, *Tabulæ Syriæ*, édit. Koehler, Leipzig, 1766, p. 106), quoique la ponctuation massorétique ait un peu changé la prononciation, qui devrait être *Ḥôrân.*

L'opinion générale des commentateurs admet cette identification. Quelques savants néanmoins conservent des doutes à ce sujet, et supposent que le *Ḥavrân* d'Ézéchiel correspond plutôt au village de *Haouârîn,* situé au nord-est de Damas, entre Sadad et Qaryeteïn. Cf. K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 28; H. Guthe, *Dr A. Stübel's Reise nach der Diret et-Tulul und Hauran, 1882,* dans la même revue, t. XII, 1889, p. 230. On peut voir, sur Haouârîn ou Khawwârîn, E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien,* Leipzig, 1883, p. 52. Saint Jérôme, *Comment. in Ezech.*, t. XXV, col. 478, fait aussi d'Auran « un bourg de Damas, dans la solitude ». Il est certain que ce passage du prophète, en raison des noms qui, pour la plupart, sont jusqu'ici restés inconnus, est plein d'obscurités. Cependant nous croyons le sentiment général plus conforme au contexte. Au ℣. 18, il s'agit de contrées et non pas de villes, contrées séparées de la terre d'Israël par le Jourdain; ensuite, puisque le fleuve détermine la frontière orientale, elle ne pouvait s'étendre jusqu'à Haouârîn au nord-est. Il ressort néanmoins pour nous de ce même verset que l'Auran d'Ézéchiel a un sens plus large que l'Auranitide de Josèphe : situé entre Damas et Galaad, ce pays devait comprendre, outre l'Auranitide proprement dite, ce qui fut plus tard la Gaulanitide, la Batanée, et peut-être aussi l'Iturée.

II. *Nom.* — Ce nom est diversement interprété. On le rattache généralement à l'hébreu חוּר, *ḥûr,* racine inusitée, dont les dérivés indiquent le sens de « creuser », d'où le mot חֹרִי, *ḥôri,* « troglodyte, » les *Ḥorîm* de la Bible (Septante : Χοῤῥαῖοι; Vulgate : *Horræi* et *Chorræi*). Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 458; J. Fürst, *Hebraïsches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, t. I, p. 386. Il possède alors la signification de « pays de cavernes », ce qui s'explique par les nombreuses grottes ou demeures souterraines qu'habitaient encore au temps de Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 1, les populations de la Trachonitide, et qu'on retrouve de nos jours dans ce pays et dans le Hauran. Wetzstein n'admet pas cette étymologie; car, dit-il, à l'exception du Hauran est et sud-est, où les principales éruptions volcaniques ont été fouillées par les Troglodytes, les grottes servant d'habitation ne sont pas communes dans ce pays. Le vrai pays des cavernes, à l'est du Jourdain, est le nord de Galaad, qui n'appartient pas au Hauran. *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* Berlin, 1860, p. 92. On répond à cela que le nom, donné d'abord à l'ensemble d'une contrée caractérisée par ces phénomènes particuliers, a pu être restreint plus tard à une province à laquelle il convient moins; ce qui n'enlève rien à la justesse de la dérivation primitive.

Wetzstein fait de *Ḥavrân* un mot sabéen, signifiant « pays noir », et importé vers la fin de l'exil par des colons sabéens. Ses arguments, basés sur quelques expressions empruntées aux lexicographes et géographes arabes, sont loin d'être concluants. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, *Anhang : Das Hiobskloster in Hauran und das Land Uz,* von J. G. Wetzstein, p. 597, note 2. M. J. Halévy donne une explication diamétralement opposée. Rattachant le nom à la racine חָוַר, *ḥâvar,* « être blanc, » il le regarde comme dû aux neiges qui couvrent les sommets des montagnes pendant une grande partie de l'année, et comme parallèle à celui du Liban, dont le sens est le même. Voir ARABIE, col. 857. Quoi qu'il en soit, ce nom, nouveau pour les Israélites, était déjà depuis longtemps usité chez les Assyriens, puisqu'on le trouve mentionné dans les inscriptions de Salmanasar II et d'Assurbanipal, avec celui d'autres tribus araméennes, particulièrement les Nabatéens et les Agaréniens.

III. *Géographie.* — L'Auran d'Ézéchiel, avons-nous dit, devait comprendre tout le territoire situé entre le lac de Tibériade et les montagnes du Hauran, de l'ouest à l'est, entre Damas et les monts de Galaad, du nord au sud. Pour la province gréco-romaine de l'Auranitide, il est impossible, avec les auteurs anciens, d'en fixer nettement les limites. Le plus précis d'entre eux est Josèphe, qui la distingue de la Batanée et de la Trachonitide. *Ant. jud.*, XV, x, 1; XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, I, XX, 4; II, XVII, 4; et il est probable, d'après ces passages, qu'elle formait une partie du « pays de Trachonitide », Τραχωνίτιδος χώρα, dont parle saint Luc, III, 1, et qui fut soumis à Philippe; cf. *Ant. jud.*, XVII, XI, 4. Un historien arabe, Boheddin, *Vita et res gestæ sultani Saladini,* édit. Schultens, Leyde, 1732, p. 70, désigne sous le nom de Hauran toute la région qui s'étend à l'est du Jourdain et au nord du *Chériat el-Mandhoûr* (Yarmouk). Actuellement ce nom s'applique à une contrée volcanique, bornée au nord par l'*Ouadi el-Adjem,* qui appartient à Damas; à l'est par le *Diret*

et-Touloûl, le *Safa* et le désert *El-Hara;* au sud par le *Belqâ'a* et les steppes du désert *El-Hamad;* au sud-ouest par le *Djébel Adjloûn;* à l'ouest par le *Djaulan* (Gaulanitide), et au nord-ouest par le *Djédour* (Iturée). Ce pays, dont l'étendue est de quatre-vingts à cent kilomètres du nord au sud, et de soixante à soixante-cinq de l'ouest à l'est, se divise en trois parties distinctes : au nord, le *Ledjah* (Trachonitide); au sud-est, le *Djébel Hauran;* tout autour, mais surtout au sud et au sud-ouest, la plaine *En-Nouqrat el-Haourân* (la pente du Hauran). Pour l'ensemble du pays, voir Amorrhéens, Basan. Pour le Ledjah, voir Argob, Trachonitide. Notre description doit se borner à la montagne du Hauran et à la plaine qui l'avoisine du côté de l'ouest, c'est-à-dire à l'Auranitide proprement dite.

A une centaine de kilomètres au sud-est du grand Hermon, auquel le rattache un plateau accidenté, se dresse le Djébel Hauran, dominant les solitudes de la contrée, et fermant, au nord-est, le pays biblique transjordanien. Il forme un massif de montagnes volcaniques, dont l'axe se dirige à peu près du sud au nord, et dont les cônes principaux sont : l'*Abou Touméïs* (1 550 mètres), le *Djouéïlil* (1 782 mètres) et le *Qoléïb* (1 718 mètres). Tous les pitons de cette chaîne vont en moyenne de 1 100 à 1 800 mètres. Rochers de laves ou amas de cendres, ils ressemblent à des blocs calcinés sortis d'un four : un seul sommet, le Qoléïb, est ombragé de quelques arbres à la cime. On croirait voir la chaîne des Puys d'Auvergne. Le basalte de l'Abou Touméïs, différant d'aspect avec celui du Djaulan et de la Moabitide, est remarquable par ses propriétés magnétiques, qu'il doit sans doute à une forte proportion de fer oxydulé titanifère répandu dans sa masse. Au nord, quatre cônes latéraux, alignés du sud-ouest au nord-est sur une longueur de dix kilomètres, paraissent avoir vomi la vaste nappe basaltique qui compose le Ledjah. Ce sont, du nord au sud, le *Tell Schihan*, le *Tell Gharârat eschschemâliyéh* (le Gharara du nord), le *Tell Djémal* et le *Tell Gharârat el-qibliyéh* (du sud).

L. Thuillier, del^t. Echelle 0 5 10 15 20 25 Kil.

365. — Carte de l'Auran.

La plaine En-Nouqra est un plateau ondulé, coupé par de nombreux ouadis, qui descendent du Djébel Hauran pour former les principaux affluents du Chériat el-Mandhoûr. Le sol se compose de scories de laves et de cendres, répandues sur la contrée par les volcans pendant leur période d'activité, et désagrégées par les agents atmosphériques. On trouve encore de ces fragments non décomposés à trois ou quatre pieds sous terre. Ce sol rougeâtre est en général très fertile, et les fellahs ont peu de peine à recueillir de magnifiques récoltes, si la pluie tombe avec une abondance suffisante. Les céréales qu'on y cultive consistent en une excellente sorte de blé et d'orge : le grain est transporté par les chameaux soit à Damas, soit sur les bords de la mer, à Akka (Saint-Jean-d'Acre) ou à Khaïfa. Malgré les nombreux cours d'eau qui arrosent ce pays, on y rencontre peu de plantations et pas de forêts : autour des villages, les habitants entretiennent seulement quelques vergers, vignes et jardins. La plaine et les pentes de la montagne sont occupées par une population sédentaire adonnée aux travaux agricoles, mais malheureusement exposée aux incursions continuelles des Bédouins. Depuis quelques siècles, les cantons montagneux ont été colonisés par les Druses, et l'immigration venue des districts du Liban a été si considérable depuis 1861, que le Djébel Hauran est quelquefois appelé « montagne des Druses ». Quelques chrétiens, appartenant à la religion grecque orthodoxe, s'y sont établis à côté d'eux.

Le Hauran est remarquable surtout par le grand nombre d'habitations anciennes qu'il renferme : demeures troglodytes ou grottes artificielles creusées sous l'escarpement des rochers; chambres ouvertes dans la surface du plateau rocheux et surmontées d'une solide voûte en pierre; villages souterrains, véritables forteresses presque inexpugnables, comme celui qui se voit encore à *Der'at*, l'ancienne Édraï, une des résidences d'Og, roi de Basan; cf. G. Schumacher, *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 135-148; plan, p. 136. Beaucoup de villages sont formés de maisons de pierre, pour la plupart bien conservées et construites en blocs de basalte admirablement jointoyés. Les portes sont généralement basses et sans ornements; quelques-unes cependant étaient sculptées et ornées d'inscriptions. Elles étaient faites de dalles de pierre, tournant sur un gond pris dans la masse. Les fenêtres étaient obtenues au moyen d'une dalle de dolérite, percée d'ouvertures rondes.

La plaine est couverte dans toutes les directions de villes construites en basalte noir, les unes ruinées, les autres assez bien conservées. *Der'ât* (Édraï), *Bosra* (Bostra), *Salkhad* (Saléchа), *El-Qanaouât* (Canath), *Souéidéh, Ezra, Es-Sanameïn* (Aera) et d'autres localités anciennes ont laissé des vestiges dont les voyageurs admirent l'étendue et la beauté. Les principales d'entre elles sont d'origine syro-macédonienne ou romaine, ou du moins elles furent agrandies et singulièrement embellies au temps des Séleucides et des empereurs. Quelques autres paraissent dater d'une époque un peu postérieure. Les édifices remarquables qu'elles renferment furent élevés dans une période qui s'étend du Ier au VIIe siècle. Au moment de l'occupation romaine, le pays se peupla, et l'activité architecturale ne fit qu'augmenter lorsqu'il eut été réduit en province romaine. De tous côtés s'élevèrent maisons, palais, bains, temples, théâtres, aqueducs, arcs-de-triomphe ; des villes sortirent de terre en quelques années avec cette disposition régulière, ces colonnades symétriques, qui sont comme le cachet uniforme des cités construites en Syrie pendant

l'époque impériale. Le style de tous ces édifices est le style bien connu des colonies romaines, c'est-à-dire le style grec modifié par certaines influences locales, par le souvenir des arts antérieurs ou la nature des matériaux employés. Plus tard, les temples furent convertis en églises, et des sanctuaires nouveaux s'élevèrent. — Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* in-4°, Londres, 1822, p. 285-309; U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* etc., 4 in-8°, Berlin, 1854, t. I, p. 34-134; J. L. Porter, *Five years in Damascus,* 2 in-8°, Londres, 1855, t. II, p. 1-272; *The Giant cities of Bashan,* in-8°, Londres, 1871, p. 1-96; J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* in-8°, Berlin, 1860; E. G. Rey, *Voyage dans le Haouran,* in-8°, Paris, 1860, avec un atlas in-folio; de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle,* 2 gr. in-4° avec planches, Paris, 1866; A. Chauvet et E. Isambert, *Syrie et Palestine,* in-8°, Paris, 1887, p. 494-551; G. Schumacher, *Across the Jordan,* in-8°, Londres, 1886, p. 20-40, 103-242; H. Guthe, *Dr A. Stübel's Reise nach der Diret et-Tulul und Hauran 1882,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XII, Leipzig, 1889, p. 225-302, avec carte.

A la contrée du Hauran appartient, d'après la plupart des auteurs modernes, la patrie de Job, nommée *Ausitide,* Αὐσῖτις, par les Septante, Job, I, 1. Les traditions syrienne et musulmane la placent, en effet, dans la plaine d'*En-Nouqra,* à *Scheikh Sa'ad* ou *Sa'adîyéh,* à quatre ou cinq kilomètres au nord de *Tell 'Achtarâ.* Là plusieurs sites ou monuments portent le nom de Job, *Eyyoub :* une « eau de Job » sortant d'un « bain de Job », une mosquée avec une « pierre de Job », un sanctuaire nommé « la place de Job », avec son tombeau et celui de sa femme; enfin quelques restes de l'ancien « couvent de Job ». Cf. G. Schumacher, *Across the Jordan,* p. 187-198; Fr. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, *Anhang,* p. 551 et suiv. Voir Hus.

IV. *Histoire.* — Si, dans cette contrée singulière, le temps a respecté les demeures de l'homme, l'homme lui-même y a subi de nombreuses révolutions depuis les races les plus anciennes, vaincues par les Hébreux, jusqu'aux Arabes actuels. Voir Amorrhéens, Arabes, Arabie. Le glaive et la captivité dévastèrent plus d'une fois les campagnes et dépeuplèrent les villes. Les inscriptions cunéiformes nous ont conservé le souvenir des ravages exercés dans ces régions par les rois d'Assyrie. L'inscription des taureaux, racontant la guerre faite par Salmanasar II (858-823) à Hazaël, roi de Syrie, nous dit à ce sujet :

15. Dans Damas, sa ville royale, je l'enfermai,
16. ses arbres je coupai. Jusqu'aux montagnes
17. du Hauran j'allai, des villes
18. sans nombre je renversai, je détruisis,
19. je livrai aux flammes; du butin
20. je leur pris sans nombre.

Cf. Bull Inscription, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. 5, n° 6; A. Amiaud et V. Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II,* Paris, 1890, p. 60-61; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 209-210; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 71. Pour se venger de la trahison d'un de ses vassaux, Abiatéh, roi d'Arabie, Assurbanipal (668-625) quitta Ninive au printemps de 642, franchit l'Euphrate et s'enfonça dans le désert à la recherche des rebelles. « Malgré les souffrances de son armée, il traversa le pays de Masch et de Kédar, pillant les bourgs, brûlant les tentes, comblant les puits, et arriva à Damas chargé de butin. Les Arabes terrifiés se soumirent; restaient les Nabatéens, que l'éloignement de leur pays encourageait à la résistance. Le 3 Ab, quarante jours après avoir quitté la frontière chaldéenne, il partit de Damas dans la direction du sud, enleva la forteresse de Khalkhouliti, au pied du plateau que dominent les montagnes du Hauran, et toutes les bourgades du pays l'une après l'autre, bloqua les habitants dans leurs retraites et les réduisit par la famine. » Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., p. 470. Cf. Vigouroux, *ouvr. cité,* p. 293-294.

La domination des Séleucides et des Romains amena la prospérité dans ces contrées. Les cités reprirent une vie nouvelle; de grandes voies, comme celles dont on trouve encore des traces entre Der'ât, Bosra et Salkhad, et de nombreuses colonies leur donnèrent le mouvement et le commerce; quelques-unes s'embellirent de ces monuments dont les restes font toujours l'admiration du voyageur. Après la première actiade (27 à 26 avant l'ère chrétienne, suivant quelques auteurs), Auguste remit à Hérode le Grand l'Auranitide avec la Trachonitide et la Batanée, pour les soustraire aux brigandages de Zénodore. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, x, 1; *Bell. jud.,* I, xx, 4. Zénodore, irrité de ce qu'on le dépouillait d'une partie de ses États, se rendit à Rome pour porter une accusation contre son heureux rival; mais il ne put rien obtenir. Les Arabes, à qui, dans une situation désespérée, il avait vendu l'Auranitide au prix de cinquante talents, se prétendirent injustement dépouillés et disputèrent la possession de ce pays tantôt par de violentes incursions, tantôt par des moyens juridiques. *Ant. jud.,* XV, x, 2. Après la mort d'Hérode, l'Auranitide entra dans la tétrarchie de Philippe. *Ant. jud.,* XVII, XI, 4; *Bell. jud.,* II, VI, 3. Enfin plus tard Agrippa II envoya à Jérusalem trois mille cavaliers auranites, batanéens et trachonites, pour réprimer une révolte soulevée contre le pouvoir romain. *Bell. jud.,* II, XVII, 4. De nombreuses inscriptions araméennes, grecques et latines, ont été recueillies dans le Hauran par les différents voyageurs; aucune d'elles n'est antérieure au Ier siècle avant l'ère chrétienne. Cf. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques,* in-f°, Paris, 1869; W. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* in-4°, Paris, 1870. A. Legendre.

AURANITIDE. Voir Auran.

AURAT François, bénéficier de Saint-Allyre, prêtre habitué de l'Église de Lyon (XVIIe siècle), a donné le *Cantique des cantiques expliqué dans le sens littéral,* in-8°, Lyon, 1689 et 1693, traduction française, avec notes purement littérales. L. Guilloreau.

AUREOLUS, AURIOL. Il est appelé ordinairement Oriol en français. Voir Oriol.

AUREUS (CODEX). L'usage d'écrire les textes les plus précieux sur du parchemin pourpré et en lettres d'or était un usage ancien : nous voyons mentionnés, dès la fin du IIIe siècle de notre ère, des manuscrits d'Homère écrits ainsi sur pourpre à l'encre d'or, « libros homericos purpureos aureis litteris scriptos. » Gardthausen, *Griechische Paläographie,* Leipzig, 1879, p. 84-85. En paléographie latine, on constate que « l'encre d'or a été particulièrement employée du VIIIe au Xe siècle », et surtout pour les Livres Saints. N. de Wailly, *Éléments de paléographie,* Paris, 1838, t. I, p. 374. L'évangéliaire de Saint-Germain-des-Prés du VIIIe siècle, l'évangéliaire de Metz, VIIIe siècle, l'évangéliaire de Charlemagne de l'an 781, tous manuscrits aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, sont d'illustres spécimens de cet usage. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits,* Paris, 1881, t. III, p. 198, 199 et 232. A Constantinople, ce luxe calligraphique fut de mode surtout au Xe et au XIe siècle : la cour byzantine s'en servait pour les instruments diplomatiques d'apparat; l'empereur Constantin IX (1042-1053), écrivant au calife de Cordoue, lui écrivait sur pourpre en lettres d'or. Gardthausen, *Griech. Paläog.,* p. 85. La bibliothèque impériale de Vienne possède un évangéliaire de parche-

min pourpre à lettres d'or provenant du couvent de Saint-Jean de Carbonara, à Naples; ce manuscrit oncial, le plus ancien spécimen de cette calligraphie, est du IXe siècle. Un fac-similé en a été publié par Silvestre, *Paléographie universelle,* Paris, 1840, II, 156. Le signataire du présent article a décrit le premier un manuscrit cursif des quatre Évangiles sur parchemin pourpre et à encre d'or, œuvre calligraphique du Xe siècle, propriété de l'église de l'Annonciation, à Bérat. P. Batiffol, *Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie,* Paris, 1886, p. 15.

Cependant le nom de *Codex Aureus* est de préférence réservé à un manuscrit de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, où il est coté VI, 470, au catalogue de M. de Muralt. L'écriture est minuscule, d'une main byzantine du Xe siècle, au jugement de M. Gregory et de M. Hort. Le parchemin, réparti en quaternions ou cahiers de huit feuillets, est teint en pourpre. Chaque page ne comporte qu'une colonne de dix-huit lignes en moyenne. Les initiales sont avancées dans la marge et sans décor, comme c'était de mode calligraphique à Constantinople au Xe siècle. La marge porte de courtes scolies critiques marquant des variantes, et écrites à l'encre d'argent en petite onciale. Le grec, tant du texte que des scolies, est accompagné de ses accents et de ses esprits, et comporte les abréviations ordinaires à la minuscule de cette époque. Hauteur de chaque feuillet : 207 millimètres. Largeur : 130 millimètres. Nombre des feuillets : 405. Le manuscrit renferme les quatre Évangiles, moins Joa., XI, 26-48, et XIII, 2-23. Les fragments Matth., XX, 18-26; XXI, 45-XXII, 9; Luc., X, 36-XI, 2; XVIII, 25-37; XX, 24-36; Joa., XVII, 1-12, sont des restaurations récentes. Il est probable que ce manuscrit a été écrit à Constantinople. Une tradition sans fondement voudrait faire croire qu'il est de la main de l'impératrice Théodora (842-855). Au commencement du siècle présent, il appartenait au couvent de Saint-Jean, proche de Houmish-Khan et de Trébizonde; l'abbé du couvent, l'archimandrite Silvestre, en fit don à l'empereur de Russie, en 1829. Voir *Revue critique,* 1860, p. 201.

Le texte du *Codex Aureus* ne diffère point de la tradition commune aux manuscrits proprement byzantins, sauf en saint Marc. Le texte de saint Marc qu'il nous présente se rattache étroitement à la tradition textuelle que l'on appelle occidentale, et dont il est un remarquable spécimen à rapprocher du *Codex Claromontanus.* — M. de Muralt a donné une bonne description et un fac-similé du *Codex Aureus* dans le *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque impériale,* Saint-Pétersbourg, 1864. Il en avait collationné le texte pour l'édition donnée par lui du Nouveau Testament grec, Hambourg, 1848. M. Belsheim a publié depuis in extenso le texte de saint Marc : *Das Evangelium des Marcus nach dem griechischen Codex Theodoræ imperatricis purpureus petropolitanus*, Christiania, 1885. Mais l'exactitude critique de cette édition n'est pas irréprochable. Gregory, *Prolegomena,* p. 556-557, au *Novum Testamentum græce,* edit. VIII crit. maj., de Tischendorf, Leipzig, 1890.

P. BATIFFOL.

AURIVILIUS Charles, orientaliste suédois, né à Stockholm en 1717, mort en 1786. Il étudia d'abord les langues orientales sous le savant Tympe, d'Iéna; puis il alla en Italie, et de là à Paris, où il eut pour maître d'arabe Fourmont; ensuite il visita Leyde, et y poursuivit ses mêmes études sous Schulten. De retour en Suède, il continua à Upsal le cours de ses travaux sur les langues orientales. En 1764, il occupait à la chancellerie l'emploi de traducteur d'arabe et de turc, et huit ans plus tard il fut promu au titre de professeur de langues orientales à Upsal. En 1773, il fit partie de la commission chargée d'une nouvelle traduction de la Bible en suédois, et pour sa part il traduisit le Pentateuque, Josué, les Juges, Job, les Psaumes, les Prophètes et les Lamentations. Il avait publié un certain nombre de dissertations relatives à l'Écriture Sainte et à la littérature orientale. Les trente plus remarquables furent réunis par J. D. Michaelis, *Car. Aurivilii Dissertationes ad sacras litteras et philologiam orientalem pertinentes,* in-8°, Goettingen et Leipzig, 1790. — Voir Michaelis, *Neue orientalische und exegetische Bibliothek,* t. V, p. 431.

L. GUILLOREAU.

AUROCHS (hébreu : *re'êm,* ou *rêm;* Septante : μονόκερως; Vulgate : *rhinoceros*, et dans les Psaumes et Is., XXXIV, 7 : *unicornis,* « la licorne »).

I. *Le « re'êm » des Hébreux.* — Voici en quels termes la Bible parle du *re'êm,* dans les huit passages où elle en fait mention. Balaam dit du peuple hébreu : « Sa force est semblable à celle du *re'êm.* » Num., XXIII, 22; XXIV, 8. Moïse caractérise ainsi la descendance de Joseph : « Son premier-né est un taureau, ses cornes sont les cornes du *re'êm;* avec elles il lancera en l'air les nations jusqu'aux extrémités de la terre. » Deut., XXXIII, 17. Au psaume XXI, 22, David fait dire au Messie souffrant, accablé par ses ennemis : « Délivre-moi de la gueule du lion et des cornes du *re'êm.* » Au psaume XXVIII, 6, il fait gronder la voix de l'orage qui « brise les cèdres du Liban et fait bondir les cèdres comme le jeune taureau, le Liban et le Sirion comme le petit du *re'êm* ». On lit dans le livre de Job : « Le *re'êm* consentira-t-il à te servir et à demeurer dans ton étable? Attacheras-tu le *re'êm* au sillon avec ta corde, et aplanira-t-il la terre labourée derrière toi? Pourras-tu compter sur sa vigueur extraordinaire et lui confier tes travaux? T'attendras-tu à ce qu'il te ramène ta récolte et la recueille sur ton aire? » Job, XXXIX, 9-12. Isaïe compare le massacre des Iduméens et des nations idolâtres à l'immolation des animaux dans les sacrifices : « L'épée du Seigneur est pleine de sang; elle s'est engraissée de la graisse et du sang des agneaux et des boucs, des gras rognons des béliers. Les *re'êmim* seront immolés en même temps, avec les plus puissants des taureaux. » Is., XXXIV, 6-7. Enfin au psaume XCI, 11, qui est sans nom d'auteur, le psalmiste remercie Jéhovah de le faire triompher de ses ennemis : « Tu élèves ma corne comme celle du *re'êm.* » Ce psaume appartient au quatrième livre du Psautier, et par conséquent date au plus tard des temps qui ont suivi immédiatement Esdras. De tous ces passages, il ressort que le *re'êm* était un animal bien connu des Hébreux, depuis la sortie d'Égypte jusqu'au retour de la captivité; que cet animal était pourvu de cornes redoutables, qu'on n'avait pu le domestiquer, qu'il n'était pas sans analogie avec le taureau, puisque les auteurs sacrés le mettent en parallèle avec lui, et qu'enfin il appartenait à une race assimilable à celle du bœuf. Rosenmüller a, en effet, remarqué que, dans le passage cité d'Isaïe, « tous les animaux propres aux sacrifices sont rassemblés. » Le *re'êm* y est nommé avec les agneaux, les boucs, les béliers et les taureaux, et l'on sait que les Hébreux ne pouvaient offrir au Seigneur que des victimes de race ovine, caprine ou bovine.

Les interprètes ne sont point d'accord pour déterminer l'espèce à laquelle appartient le *re'êm* de la Bible. On l'a identifié avec la licorne, le rhinocéros, le buffle, l'oryx et l'aurochs. — Dans sept des passages allégués, les Septante traduisent par μονόκερως, l'animal « à une corne », et dans Isaïe seulement ils emploient le mot ἁδροί, « les forts. » Dans le Pentateuque et dans Job, la Vulgate traduit par « rhinocéros »; dans les Psaumes et dans Isaïe, par *unicornis,* l'animal « à une corne ». Au psaume LXXVII, 69, elle traduit aussi « licorne », parce que les Septante, dont notre version des Psaumes est la traduction, ont lu *re'êmîm* au lieu de *râmîm,* « hauteurs. » 1° L'identification du *re'êm,* soit avec le rhinocéros, soit avec la licorne, est aujourd'hui universellement rejetée. La licorne est un animal fabuleux. Elle n'a jamais pu être décrite avec précision, quoique Aristote, *Hist. anim.,* II, II, 8; Pline, *H. N.,* VIII, 21, et d'autres auteurs anciens en aient fait mention. Tout ce que l'on sait, c'est que le trait carac-

téristique de cet animal était d'avoir une corne plus ou moins longue et droite au milieu du front. Ce fait est déjà assez anormal en zoologie; mais, quoi qu'il en soit, il est à remarquer que les versions traduisent par « licorne » des passages où l'on suppose formellement deux cornes à l'animal. Deut., XXXIII, 17; Ps. XXI, 21. La licorne n'est donc pas le *re'em*. Voir LICORNE. — 2° Saint Jérôme n'a pas adopté l'explication des Septante, excepté Is., XXXIV, 7, mais il a cru néanmoins que le *re'em* était un animal à une seule corne et il a traduit toujours, sauf dans le passage d'Isaïe, par rhinocéros. (La traduction des Psaumes dans la Vulgate n'est pas de lui.) Cet animal a, en effet, sur le haut du museau, une corne unique, trapue, formée par l'agglutination d'une grande quantité de poils. Mais les textes bibliques ne peuvent pas plus s'appliquer à cet animal à une seule corne qu'à la licorne elle-même, puisqu'ils parlent de plusieurs cornes, comme



366. — Urus ou *Bos primigenius.*

nous l'avons vu. Deut., XXXIII, 17; Ps. XXI, 22. De plus, le rhinocéros ne vit qu'en Afrique et aux Indes orientales, et comme il appartient à la race des pachydermes, on ne l'aurait pas plus admis dans les sacrifices que le cheval ou l'hippopotame. Voir RHINOCÉROS. — 3° Bochart, Rosenmüller, Winer, etc., pensent que l'animal en question est l'antilope oryx. Bochart, *Hierozoicon*, II, 335, remarque que les Arabes appellent encore *rîm* l'antilope *Oryx leucoryx* du nord de l'Afrique. Mais comme les documents assyriens établissent que le *re'em* était un bœuf sauvage, cette explication doit être aussi abandonnée. Voir ORYX. — 4° D'après Gesenius, Quatremère (*Journal des savants*, mai 1845, p. 269-273), Le Hir, Knabenbauer, etc., le *re'êm* serait le *bubalus ferus* ou buffle. C'est une espèce de bœuf plus sauvage que le bœuf ordinaire, avec des cornes noires rabattues en arrière. Voir BUFFLE, pour les raisons alléguées pour et contre cette identification. — 5° Enfin un grand nombre croient aujourd'hui que le *re'êm* est l'aurochs, l'*urus* de Jules César, le *bos primigenius* des naturalistes (fig. 366). Cette opinion a été soutenue par Arnold Boot, au XVIIe siècle, *Animad. sacr.*, III, 8, Londres, 1644, et suivie depuis par W. Houghton, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1595; Trochon, *Introduction générale*, t. II, p. 90; Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, p. 94; Tristram, *The natural history of the Bible*, 1889, p. 146-150, etc.

II. *Description de l'aurochs.* — Ce mammifère, dont le nom en allemand (*Auer-Ochs*) signifie « bœuf de plaine », forme avec le bison d'Amérique le groupe des « bonases » parmi les « bovidés ». C'est, après l'éléphant et le rhinocéros, le plus gros des mammifères quadrupèdes. Il atteint jusqu'à deux mètres de hauteur et trois mètres trente-trois centimètres de longueur. Il se distingue du bœuf domestique par son front bombé, plus large que haut, par une paire de côtes de plus, par son pelage composé de poils laineux recouvrant les parties inférieures, et de poils longs et grossiers sur le dos et la partie antérieure du corps, et par la position de ses cornes, qui sont attachées latéralement, au-dessous de la crête occipitale, et non au sommet du front. Il a les jambes, la queue et les cornes plus longues, mais le poil plus court que le bison ou bœuf sauvage de l'Amérique septentrionale. L'aurochs est aujourd'hui confiné dans les grandes forêts de la Lithuanie, des Karpathes et du Caucase. Il habitait autrefois sous tous les climats tempérés. Il est probablement le même que l'*urus, bos priscus* ou *bos primigenius* (fig. 366) de l'époque quaternaire, bien qu'on ne puisse en aucune façon voir en lui la souche de l'espèce bovine actuelle, comme plusieurs naturalistes l'avaient avancé. A l'époque de César, les urus se rencontraient dans la forêt Hercynienne. Voici ce qu'en rapporte le célèbre écrivain : « Ils ne le cèdent guère en taille aux éléphants. Ils ont l'aspect, la couleur et la forme du taureau. Ils sont très forts et très agiles, et quand ils aperçoivent quelque homme ou quelque animal, ils fondent sur lui. Il faut se donner beaucoup de peine pour les capturer dans des fosses et pour les tuer... Quant à s'accoutumer aux hommes et à s'apprivoiser, ils en sont incapables, sauf quand ils sont très jeunes. Par la grandeur, les formes et l'aspect, leurs cornes diffèrent beaucoup des cornes de nos bœufs. » *Bell. gall.*, VI, 28.

III. *Le « re'êm » et le « rîmu » assyrien.* — Dans les inscriptions assyriennes, il est souvent question du *rîmu*, dont le nom est écrit en assyrien par des signes idéographiques qui signifient « bœuf de montagne » (voir BŒUF SAUVAGE), et est identique à l'hébreu *re'êm*. Sennachérib est comparé à un *rîmu* vigoureux, et les énormes taureaux qui ornent le vestibule des palais assyriens sont appelés des *rimâni*. Voir Delattre, *L'Asie occidentale et les inscriptions assyriennes*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1884, p. 517. L'identité du *rîmu* assyrien et du bœuf sauvage ne fait doute pour personne, et M. Fried. Delitzsch, après avoir cru que l'animal en question était le bubale, a reconnu ensuite que Fr. Hommel avait parfaitement démontré l'identité du *rîmu* et du bœuf sauvage ou aurochs. Voir W. Lotz, *Die Inschriften Tiglathpileser's, mit Beigaben von Frd. Delitzsch*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 159. La chasse du *rîmu* était en grande faveur chez les anciens rois d'Assyrie. Téglathphalasar, antérieur d'un siècle environ à David, relate ainsi un de ses exploits : « Avec le secours de Ninib, mon protecteur, j'ai tué quatre *rimâni*, puissants, énormes, dans le désert, au pays de Mitani, et dans le territoire d'Araziki, en face du pays de Khatti, » sur la rive droite de l'Euphrate. *Prisme* de Téglathphalasar Ier, VI, 58. Ce même roi chassa aussi le *rîmu* au pied du Liban. *Broken Obelisk*, 5. Comme il ne raconte en détail que les chasses du *rîmu*, de l'éléphant et du lion, et ne fait qu'une mention générale des autres animaux, il en faut conclure que l'aurochs n'était pas moins redoutable au chasseur que l'éléphant et le lion. M. Maspero, dans ses *Lectures historiques*, p. 274, décrit en détail l'une de ces chasses. On poursuivait les aurochs sur le char de guerre ou à cheval. Au cours de la chasse (fig. 367), « le roi s'attache au plus gros, qu'il est presque certain d'avoir blessé au défaut de l'épaule, le gagne peu à peu de vitesse, range adroitement son char à côté de lui, sans ralentir l'allure, et, posant son arc, dégaine l'un des poignards qu'il porte à la ceinture. D'une main il saisit à la volée une des cornes de l'animal, de l'autre il lui enfonce son arme dans la nuque : la lame courte et large divise la moelle épinière à la jonction du cou et de l'épaule, le taureau s'affaisse sur lui-même, en bloc, comme foudroyé. » Au retour, on faisait hommage à la déesse Istar de l'aurochs que le roi avait tué (fig. 368), et l'on gardait dans le trésor, après les avoir préparées avec soin,

la tête et la peau des bêtes qui avaient été frappées. M. Maspero écrit ensuite, p. 278 : « Téglathphalasar Ier se vantait d'en avoir rapporté un bon nombre de Syrie : « Je pris même de jeunes aurochs, ajoute-t-il, et j'en « formai des troupeaux.» C'était une réserve de chasse qu'il voulait se ménager; car il ne prétendait certes pas courber sous le joug ces brutes gigantesques, et les réduire à la condition de bœufs domestiques. D'autres après lui essayèrent sans doute, sinon de les apprivoiser, du moins d'en garder dans des parcs; aucune de leurs tentatives ne paraît avoir réussi; et nous n'apprenons nulle part, dans les annales d'Assyrie, qu'il y ait jamais eu des troupeaux d'aurochs, nés ou simplement entretenus longtemps en captivité. Leur nom n'est déjà plus pour beaucoup de contemporains (d'Assurbanipal, VIe siècle avant J.-C.) qu'un mot dénué de sens précis. Ils ne savent plus trop ce qu'il désigne, un animal réel ou l'un de ces monstres fantastiques dont les races peuplèrent le monde aux premiers jours de la création. Les bas-reliefs commémoratifs sculptés sur les murs des palais sont bientôt seuls à montrer leur figure véritable. »

Toutes ces indications confirment ce que dit la Bible de la force, de la sauvagerie du *re'êm*, et de ses cornes redoutables. Puisque les rois d'Assyrie venaient le chasser jusque dans le voisinage septentrional de la Palestine, les Hébreux devaient bien le connaître. Du reste M. Tristram en a trouvé les ossements fossiles dans le Liban. *The natural history of the Bible,* p. 150. D'après les inscriptions assyriennes, les aurochs devinrent de plus en plus rares, si bien qu'au VIe siècle avant J.-C. on les connaissait à peine. Il n'en est point parlé non plus dans les livres bibliques postérieurs à la captivité, et alors même que le Psaume XCI serait plus récent, la mention si brève qu'il fait du *re'êm* ne permet pas de déterminer si le psalmiste le connaissait directement ou par ouï-dire. En tout cas les autres textes, surtout celui de Job, sont trop précis et trop conformes aux données de l'histoire naturelle, pour qu'on puisse les rapporter à une époque où l'animal n'était plus connu que par la légende. Il y a là un de ces mille détails que les rationalistes négligent soigneusement, quand ils rajeunissent à plaisir la composition des Livres Saints. — Voir W. Houghton, *On the Unicorn of the Ancients,* dans *Annals and Magazine of natural History,* novembre 1862, t. X, p. 363-370, 416-417; F. Hommel, *Die Namen der Säugethiere bei den nichtsemitischen Völker,* in-8°, Leipzig, 1879, p. 227, 409.

H. LESÊTRE.



367. — Roi d'Assyrie chassant le *rîmu.* Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 11.



368. — Offrande à la déesse Istar du *rîmu* tué à la chasse. Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 12.

AUROGALLUS Matthieu, philologue allemand, luthérien, dont le véritable nom était Goldhahn, — Aurogallus en est la traduction latine, — né en 1480 à Comettau, en Bohême. Il étudia le latin, le grec et l'hébreu à l'université de Wittenberg, dont il devint recteur en 1542, et

mourut dans cette dernière ville le 10 novembre de l'année suivante. Il fut l'ami de Luther et l'aida dans sa traduction de la Bible en langue allemande. Voir ALLEMANDES (VERSIONS), col. 376. On a encore de lui : *Liber de hebræis urbium, regionum, populorum, fluminum, montium et aliorum locorum nominibus ex Veteri Testamento collectis*, in-8°, Wittenberg, 1526; édit. augmentée, in-8°, Bâle, 1539; *Grammatica hebrææ chaldeæque linguæ*, Wittenberg, 152 ; *editio auctior*, in-8°, Bâle, 1539. — Voir de Wette-Seidemann, *Luther's Briefe*, t. VI, p. 709. L. GUILLOREAU.

AURORE (Hébreu : *šaḥar*, « ce qui s'élance; » Septante : ὄρθρος, ἑωσφόρος; Vulgate : *aurora, antelucanum, diluculum*). L'aurore est le crépuscule du matin, dont la rapidité et la brièveté croissent à mesure qu'on se rapproche de l'équateur. Les Grecs et les Romains faisaient de l'aurore une divinité chargée d'ouvrir au soleil les portes du monde. Les Hébreux se sont contentés d'en admirer le merveilleux spectacle du haut de leurs montagnes et d'en parler poétiquement. Les Livres Saints tirent de l'aurore de nombreuses métaphores. L'auteur de Job, XLI, 9, compare aux « paupières de l'aurore » les yeux du crocodile. Les yeux de cet animal étaient, chez les Égyptiens, le signe hiéroglyphique de l'aurore. Les rayons divergents qui partent du soleil encore au-dessous de l'horizon sont comme les cils lumineux qui bordent les paupières de l'aurore personnifiée. Ailleurs elle a des ailes, symboles de sa rapidité. Ps. CXXXIX, 9 (hébreu). Dans le titre du Ps. XXI, qui doit être chanté sur l'air de « la biche de l'aurore », les talmudistes pensent que l'aurore est comparée à une biche, *Berachoth*, f. 2, c. 3, soit à cause de sa rapidité, soit parce que les cornes du gracieux quadrupède représentent les rayons du soleil qui va se lever. L'aurore n'est pour les Hébreux qu'un phénomène naturel, œuvre de la puissance divine. Job, XXXVIII, 12; Ps. LXXIII, 16; Amos, IV, 13. C'est le signal de la prière. Sap., XVI, 28. Les rôdeurs de nuit redoutent son apparition, Job, XXIV, 17; mais ce serait une malédiction que d'être privé de sa vue. Job, III, 9; Is., VIII, 20; XLVII, 11.

L'aurore est le symbole de la doctrine qui illumine les âmes, Eccli., XXIV, 44, et de la vertu que Dieu bénit. Is., LVIII, 8. Le roi de Babylone est appelé « fils de l'aurore », à cause de l'éclat de sa puissance et de ses richesses. Is., XIV, 12. Dans un sens beaucoup plus relevé, « l'aurore qui se lève » désigne l'épouse du Cantique, c'est-à-dire l'Église et la très sainte Vierge Marie, Cant., VI, 9, et surtout le Messie lui-même, II Reg., XXIII, 4; Ose., VI, 3, auquel Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, donne le nom d'« Orient », Luc., I, 78, et dont les enfants spirituels sont comme les gouttes de « la rosée de l'aurore ». Ps. CIX, 3 (hébreu). H. LESÊTRE.

AUSITIDE (*Ausites*), nom donné par la Vulgate à la terre de Hus, dans Jérémie, XXV, 20. Voir HUS 2.

AUSPITZ Jacob, Juif de Buda, qui vivait au commencement de ce siècle, a donné *Baër halluhôt*, « Exposition des tables. » C'est une traduction en hébreu, accompagnée de notes tirées de plusieurs rabbins, d'un ouvrage latin sur la géographie de la Palestine et les stations des Israélites dans le désert. Elle parut en 1818, in-8°, sans indication de lieu, mais elle avait été imprimée à Vienne. E. LEVESQUE.

AUSTEN Andreas, théologien protestant allemand, né à Dantzig le 25 juillet 1658, mort à Elberfeld le 6 septembre 1703. Après avoir étudié dans différentes universités, il devint, en 1685, pasteur à Möllenbeck, près de Rinteln, et, en 1686, professeur de grec et de langues orientales à Rinteln. En 1690, il fut appelé comme prédicateur à Elberfeld, et y demeura jusqu'à sa mort. Il publia un certain nombre de dissertations curieuses sur des sujets bibliques : Τριὰς *Quæstionum : 1. An Adamus ante Evam uxorem habuerit quæ appellata Lilith? 2. An* κατακλυσμὸς *Noachi fuerit universalis an particularis? 3. An Moses fuerit cornutus?* in-4°, Rinteln, 1688; — *Samuel personatus, sive Dissertatio de apparitione Samuelis ex I Sam. XXVIII*, in-4°, Rinteln, 1688; *Dissertatio philologica de mortis genere quo Judas proditor vitæ suæ colophonem imposuit*, in-4°, Rinteln, 1688; *Dissertatio philologica de Velamine mulieris, ex I Cor. XI, 10*, in-4°, Rinteln, 1690; *Theses philologicæ de lingua omnium prima, hebræa*, in-4°, Rinteln, 1690. Voir J. C. Adelung, *Fortsetzung zu Jöcher's Gelehrten-Lexico*, t. I, 1784, col. 1283; Frd. W. Strieder, *Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten Geschichte*, t. I, 1781, p. 190-194.

AUTEL, sorte de table en pierre, en terre, en bois ou en métal, sur laquelle on immole des victimes en sacrifice et l'on fait des offrandes à la divinité. Hébreu : *mizbêaḥ*, « ce sur quoi on sacrifie, » de *zābaḥ*, « sacrifier, immoler, » Gen., VIII, 20; cf. Lev., I, 9, 13, 15; I (III) Reg., VIII, 31; II Par., XXIX, 22. Septante : θυτήριον, θυσιαστήριον. On trouve plus rarement l'autel désigné par le mot *bâmâh*, IV Reg., XXIII, 8, le βωμός des Grecs. Les auteurs inspirés réservent d'ordinaire ce nom pour désigner les hauts lieux, *bâmôt*, où se pratiquait le culte idolâtrique, Lev., XXVI, 30; III Reg., XI, 7; IV Reg., XXIII, 8, 9, 15, 19; Is., XXXVI, 7; Ezech., VI, 3; XX, 29, désignation complétée quelquefois par le nom de la divinité, *bâmôt Ba'al*. Num., XXII, 41; Jos., XIII, 17. Voir HAUTS LIEUX. Cependant ce terme est quelquefois employé pour désigner les autels extra-légaux ou les autres lieux sacrés érigés par les Juifs sur les hauteurs en l'honneur de Jéhovah, même après la construction du tabernacle et du temple de Jérusalem. I Reg., IX, 12; III Reg., III, 2-4; IV Reg., XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 35; II Par., XV, 17; XX, 33. — Ézéchiel, XLIII, 15, 16, appelle l'autel *'ărî'êl*. Voir ARIEL, col. 957.

I. L'AUTEL A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — Le premier autel mentionné dans l'Écriture est celui que construisit Noé après la sortie de l'arche, Gen., VIII, 20; mais il est probable, bien qu'il n'en soit pas fait une mention expresse, que l'usage en existait déjà auparavant, et que Caïn et Abel employèrent un autel pour offrir leur sacrifice. Gen., IV, 3-4. — Après avoir élevé des autels commémoratifs à Sichem, Gen., XII, 7, près de Béthel, Gen., XII, 8; XIII, 4, et dans la vallée de Mambré, Gen., XIII, 18, Abraham en dressa un à l'endroit où il fut sur le point d'immoler son fils, et il y offrit un sacrifice sanglant. Gen., XXII, 9, 13. De même Isaac érigea à Bersabée un autel commémoratif. Gen., XXVI, 25. Jacob, à Béthel, fit une libation d'huile sur ceux qu'il éleva, comme un mémorial, *maṣṣêbâh*, après sa vision et à son retour de Mésopotamie, Gen., XXVIII, 18; XXXV, 14; il immola des victimes à Galaad, Gen., XXXI, 54, et à Bersabée. Gen., XLVI, 1. Ces autels, comme tous ceux qu'on éleva dans ces temps primitifs, étaient construits en plein air, dans les bois, sur la cime des hauteurs, Gen., XXII, 2, 9; cf. Ezech., XVIII, 6, 15, soit avec des pierres ramassées sur le sol, soit avec des mottes de gazon, sans apprêts, sans ornements, sans figures, usage qui persévéra jusque chez les Grecs et les Romains, dont les autels étaient quelquefois construits de simple terre. Lucain, *Phars.*, IX, 988; Ovide, *Trist.*, V; *Eleg.*, VI; cf. Horace, *Od.*, III; Pline, *H. N.*, V, 4.

II. PRESCRIPTIONS MOSAÏQUES RELATIVES AUX AUTELS. — Pour prévenir les dangers de corruption auxquels le culte divin était exposé de la part du paganisme, il fallait que toutes les observances rituelles, et particulièrement celles des sacrifices, fussent réglementées dans le détail. Par suite, l'autel, si intimement lié au sacrifice, devait aussi être l'objet de ces minutieuses prescriptions. Dieu les donna à Moïse à deux reprises différentes, posant d'abord les principes généraux de la construction des autels, puis en faisant une application particulière aux deux autels du tabernacle. 1° Les principes sont que l'autel

élevé en l'honneur de Jéhovah doit être d'une très grande simplicité, construit en terre, Exod., xx, 24, ou tout au plus avec des pierres brutes. Exod., xx, 25. Le nombre des autels n'était pas restreint par ce précepte primitif; il semble même que les Hébreux reçurent la faculté d'en élever partout où ils voulaient honorer le nom de Jéhovah. Exod., xx, 24. L'hébreu porte littéralement: « partout où je ferai souvenir de mon nom, » c'est-à-dire partout où j'ordonnerai de célébrer mon culte, ce qui doit s'entendre de toutes les circonstances dans lesquelles, soit par un ordre formel, soit par une autorisation implicite résultant d'une manifestation surnaturelle ou d'un bienfait extraordinaire dont il était opportun de garder le souvenir, les Hébreux étaient amenés à ériger des autels en différents lieux distincts du tabernacle, comme sur le mont Hébal, Jos., viii, 30; cf. Deut., xxvii, 4-6; sur le rocher d'Ophra, Jud., vi, 11, 24-26; à Sichem, Jos., xxiv, 26, 27; à Masphath, I Reg., vii, 9; à Ramatha, I Reg., vii, 17; à Aïalon, I Reg., xiv, 35. Tel était aussi le gigantesque autel élevé par les tribus transjordaniques, Gad, Ruben et la demi-tribu de Manassé, sur les bords du Jourdain, selon le type de celui qui était devant le tabernacle. Jos., xxii, 9-34. — 2° Quand le tabernacle eut été construit, pour prévenir l'idolâtrie à laquelle les Hébreux étaient toujours enclins, et dont ils auraient pu mêler les observances à l'immolation des animaux qui leur servaient de nourriture, Dieu établit, Lev., xvii, 3-5, que tous les animaux qu'on tuerait, même uniquement pour s'en nourrir, lui seraient offerts devant la porte du tabernacle. Cette loi, d'une observation facile tant que les Hébreux voyagèrent dans le désert, fut abrogée par Moïse quarante ans plus tard, lors de l'entrée dans la Terre Promise. Deut., xii, 15. — 3° A cette époque furent renouvelées, et dans des termes presque identiques, les prescriptions données au Sinaï. Exod., xx, 24-25. Les sacrifices devront être offerts « dans le lieu que Jéhovah aura choisi dans une des tribus ». Deut., xii, 13-14. En attendant qu'il fût déterminé et que Jérusalem devînt le seul lieu habituel des sacrifices, la législation du livre de l'alliance subsistait: il était toujours licite d'immoler à Jéhovah là où il avait ordonné « de faire mémoire de son nom », et les expressions de la nouvelle législation, Deut., xii, 13-14, sont telles, que tout en restreignant à un seul lieu l'érection des autels pour le culte ordinaire et officiel, elles n'excluent pas que dans des circonstances extraordinaires on ne pût, même après la construction du temple, ériger accidentellement et transitoirement d'autres autels et y offrir des sacrifices. Le seul passage où le mot d'« autel unique » soit écrit dans la Bible, II Par., xxxii, 12, ne peut être une raison suffisante de nier cette assertion, le sens étant seulement d'opposer l'« autel unique » du culte officiel et ordinaire à Jérusalem avec les autels extralégaux élevés par les Juifs sur les hauteurs; et d'ailleurs celui qui, dans ce passage, allègue cette unicité d'autel en Israël, étant un païen peu au courant des usages religieux des Juifs, il n'y a pas lieu de se baser sur son témoignage.

Il est certain qu'à Gabaon, où le tabernacle resta après la translation de l'arche à Jérusalem, on continua de pratiquer les cérémonies du culte, I Par., xvi, 39; xxi, 29; cf. III Reg., iii, 4, ce qui suppose l'érection d'un autel. Dans les derniers temps des rois, il y eut des tentatives de réformes entreprises par Asa et Josaphat, pour ramener le culte à sa pureté parfaite. Mais leur résultat n'alla pas jusqu'à l'abolition des autels élevés sur les hauteurs en l'honneur du vrai Dieu. III Reg., xv, 14; xxii, 44. Ils subsistèrent du moins jusqu'à Ézéchias et Josias, qui purent les faire disparaître en même temps que les hauts lieux idolâtriques. IV Reg., xviii, 4; xxiii, 4-24. En tout cas, ce ne fut que pour un temps, car l'usage reparut avec les successeurs de Josias. Ces autels extra-légaux, par leur existence transitoire et accidentelle, ne faisaient que mieux ressortir le caractère public, officiel et immuable, des deux autels institués par Jéhovah comme éléments essentiels de l'organisation du culte: l'autel des holocaustes et celui des parfums. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. iii, p. 172-186; de Broglie, *La loi de l'unité du sanctuaire en Israël*, in-8°, Amiens, 1892.

A ces premières prescriptions sur la construction des autels se rattache la prohibition de disposer des degrés pour y monter, Exod., xx, 26, prohibition qui regardait non seulement l'autel de l'alliance construit au pied du Sinaï, Exod., xxiv, 4, mais aussi tous les autres, et pour la même raison. Les vêtements spéciaux imposés plus tard aux prêtres pour monter à l'autel, Exod., xxviii, 42-43, rendirent cette défense inutile, et elle tomba en désuétude. Il y a lieu de penser que dans le temple de Salomon, et ensuite dans celui d'Hérode, la rampe qui conduisait à l'autel était coupée par trois séries de degrés. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. iii, p. 173.

III. L'autel des holocaustes. — Voir Exod., xxvii, 1-8; xxxviii, 1-7. En hébreu: *mizbêaḥ hâʿôlâh*, Exod., xxx, 28; appelé aussi l'autel d'airain, *mizbêaḥ hanneḥôšet*, Exod., xxxix, 39, et quelquefois par excellence *hammizbêaḥ*, « l'autel. » III Reg., ii, 28.

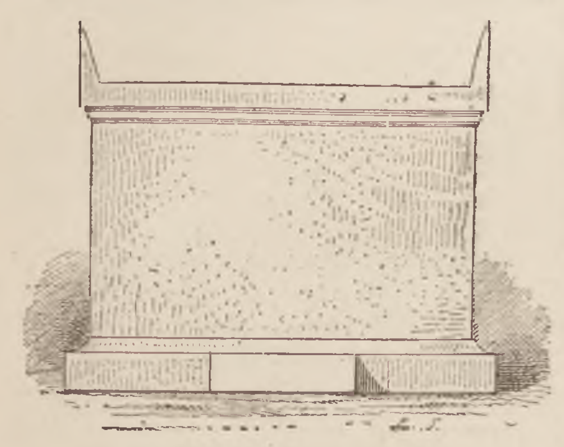
1° *Autel des holocaustes du tabernacle.* — Selon les règles tracées par Dieu à Moïse, Exod., xxvii, 1-8; xxxviii, 1-7, il était de forme quadrangulaire, en bois d'acacia, haut de trois coudées, long et large de cinq, et sur toutes ses faces garni d'un revêtement en airain. Aux quatre angles supérieurs, il se terminait par quatre proéminences ou cornes de même matière, également revêtues d'airain et faisant corps avec lui; en hébreu: « sortant de lui, » c'est-à-dire ne faisant qu'un morceau avec lui. Exod., xxvii, 2. Le nom de « cornes », *qarnôṭ*, leur fut sans doute donné à cause de leur ressemblance avec les cornes des animaux. Quoiqu'on ne puisse dire exactement quelle était la forme de cet ornement, ni si ces cornes émergeaient des parois de l'autel verticalement ou horizontalement, leur nom donne à penser qu'elles s'élevaient verticalement, avec une légère déviation vers le dehors. Sur les autels païens qui nous ont été conservés, elles avaient différentes formes (voir fig. 369 et fig. 377). On versait sur elles le sang des victimes, comme pour signifier que le péché était expié. Lev., iv, 7. Jérémie, voulant signifier un péché d'une gravité inexpiable, dit qu'il est gravé sur les cornes de l'autel en caractères ineffaçables. Jer., xvii, 1. Celui qui les tenait embrassées, fût-il le plus criminel des hommes, était réputé inviolable, III Reg., i, 50; ii, 28, hormis le cas de meurtre volontaire. Exod., xxi, 14. Si les cornes de l'autel ou seulement l'une d'elles étaient brisées, l'autel perdait son caractère sacré. Am., iii, 14.

L'autel des holocaustes était encadré à sa partie supérieure par une sorte de corniche ou bordure, *karkôb*, Exod., xxvii, 5, au-dessous de laquelle descendait, à mi-hauteur de l'autel, une sorte de grille ou treillis d'airain, *mikbâr*, que plusieurs exégètes placent à la partie inférieure, Fillion, *Atlas archéol.*, 2e édit., pl. xcviii, fig. 6, tandis qu'ils entendent par le *karkôb* une sorte de gradin émergeant autour de l'autel, à mi-hauteur et au-dessus de la grille, gradin sur lequel les prêtres pouvaient aller et venir comme sur un chemin de ronde. Cette dernière interprétation peut difficilement s'harmoniser avec les dimensions de l'autel des holocaustes dans la période du tabernacle. Quatre anneaux d'airain fixés aux quatre coins permettaient d'introduire les bâtons destinés à porter l'autel des holocaustes, que personne ne pouvait toucher excepté les prêtres, Exod., xxix, 37; xxx, 29, et les criminels qui s'y réfugiaient. Il était placé dans la cour du tabernacle. Lev., iv, 18.

Les règles de construction semblent n'avoir pas été les mêmes pour l'autel de l'alliance, Exod., xx, 24; xxiv, 4, et celui des holocaustes; car le premier devait être plein et massif, le second creux à l'intérieur. Exod., xxvii, 8;

xxxviii, 7. L'hébreu : « Tu le feras creux, en planches, » Exod., xxvii, 8, donne lieu de penser que cette disposition avait été prise pour la facilité de la translation à travers le désert; mais qu'aux stations, avant d'offrir les sacrifices, on emplissait l'intérieur de petites pierres, ce qui le rendait semblable à l'autel de l'alliance, et c'était alors sur la surface plane de ce remplissage qu'on devait allumer le feu destiné à consumer les victimes. Autrement on ne concevrait pas que les parois du bois ne fussent pas endommagées par ce feu, souvent très ardent. L'expression « descendre de l'autel », Lev., ix, 22, suppose manifestement que l'autel, quand on le dressait pour le sacrifice, était élevé de terre, et que le prêtre y montait par le plan incliné dont il a été question plus haut. Cf. Exod., xx, 26.

Bien que le nom de l'autel des holocaustes, *mizbêah*



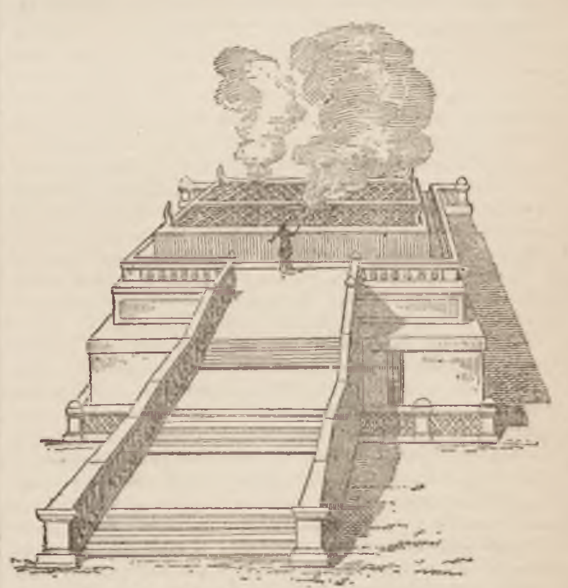
369. — Autel à cornes. Temple d'Isis à Pompéi.

hâ'ôlâh, fût tiré des sacrifices sanglants, qui étaient les plus parfaits, on y offrait aussi tous les sacrifices non sanglants, excepté ceux de parfums, auxquels un autel spécial était réservé. Un feu perpétuel était entretenu sur le foyer, non seulement en vue des holocaustes, mais aussi pour les sacrifices d'hosties pacifiques, dans lesquels une partie de la victime devait être brûlée. Lev., iii, 5; vii, 2. Chaque matin et chaque soir un holocauste y était offert comme sacrifice officiel et régulier; c'était ce qu'on appelait *'ôlaṭ haṭṭâmîd*, « l'holocauste perpétuel. » Num., xxviii, 6, 10, 15, 23. Voir Holocauste.

Différents instruments avaient été prescrits par Dieu pour le service de cet autel, Exod., xxvii, 3; xxxviii, 3, savoir : un bassin, *sîrôṭ*, pour recueillir les cendres du foyer, et des pelles, *yâim*, pour les enlever, Exod., xxvii, 3; xxxviii, 3; des bassins, *mizrâqôt*, *mizrâqîm*, pour recevoir le sang des victimes, Exod., xxvii, 3; xxxviii, 3; des réchauds pour porter les charbons, *mahtôt*, Exod., xxvii, 3; xxxviii, 3; Num., xvi, 6-7; de petites fourches pour remuer le feu ou les chairs brûlant sur le brasier, ou encore pour saisir dans la cuve où elles avaient cuit, la part de viande destinée aux prêtres ou à ceux qui offraient la victime, *mizlâgôt*. Exod., xxvii, 3; xxxviii, 3.

Quand l'autel des holocaustes eut été achevé, avant d'être employé pour le culte divin, il fut solennellement consacré. La consécration eut lieu en même temps que celle des prêtres, et s'accomplit par l'onction avec l'huile sacrée, puis des aspersions sept fois répétées avec le sang du sacrifice pour le péché, offert par les prêtres, et renouvelées pendant les sept jours que dura la consécration des prêtres. Exod., xxx, 25-28; cf. xxix, 12-13; 36-37; xl, 9-10; Lev., viii, 10-15; Num., vii, 1. Après cette cérémonie, l'autel fut inauguré par une série de sacrifices qui durèrent douze jours, pendant lesquels les princes de chaque tribu vinrent offrir à tour de rôle de nombreuses victimes. Num., vii, 10-84. A partir de ce moment, tous les sacrifices durent être offerts sur l'autel des holocaustes.

2° *Autel des holocaustes du temple de Salomon.* — Il est appelé ordinairement « l'autel d'airain ». III Reg., viii, 64; IV Reg., xvi, 14, 15. Il garda sa place dans le parvis, devant le vestibule du temple, Joel, ii, 17, et fut construit d'après les mêmes règles que celui du tabernacle; mais ses dimensions furent augmentées, l'ancien autel ayant paru insuffisant pour plusieurs sacrifices plus considérables. III Reg., viii, 64. On lui donna vingt coudées de long, vingt de large et dix de haut, II Par., iv, 1, c'est-à-dire environ dix mètres carrés de surface sur cinq mètres de hauteur. D'après la tradition et d'après la vision du



370. — Autel des holocaustes, d'après les traditions rabbiniques, dans Surenhusius.

temple symbolique d'Ézéchiel, xliii, 17, on y arrivait par des degrés. Au témoignage du Talmud (Surenhusius, *Mischna*, Amsterdam, 1690-1703, t. ii, p. 260), la rampe en terre qui y conduisait était coupée par trois séries de degrés (fig. 370).

L'autel des holocaustes construit par Salomon fut restauré sous Asa. II Par., xv, 8. Il subit plusieurs fois des profanations. Achaz, après avoir fait élever dans le parvis un autel de forme païenne, comme celui qu'il avait vu à Damas, relégua sur le côté, et probablement dans la direction du nord, l'ancien autel, et le laissa dans l'oubli. IV Reg., xvi, 10-15. Voir Achaz, col. 134. La Sainte Écriture laisse entendre qu'une restauration en fut faite par son successeur, le pieux Ézéchias. IV Reg., xviii, 4-6. Manassé en fut tour à tour le profanateur et le restaurateur. IV Reg., xxi, 4-5; II Par., xxxiii, 4-5, 16. On voit encore aujourd'hui, dans le *Haram esch-Schérif*, une roche appelée par les mahométans *es-sakkrah*, et regardée comme sacrée, parce que, d'après une vieille tradition, elle était enclavée dans l'autel des holocaustes construit par Salomon. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. iii, p. 495.

3° *L'autel des holocaustes du temple de Zorobabel.* — Après le retour de la captivité, l'autel des holocaustes fut reconstruit conformément à l'ancienne réglementation. I Esdr., iii, 2-6; cf. Exod., xxvii, 1-8. D'après Hécatée d'Abdère, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22, « il était de forme quadrangulaire et fait de pierres jointes sans l'emploi du marteau; chacun des côtés était de vingt coudées, et sa hauteur de dix. » Malheureusement l'époque de Néhémie, où la misère était extrême, fut, pendant son absence de Jérusalem, un temps d'indifférence reli-

gieuse, et l'autel des holocaustes, comme le temple lui-même, fut oublié, tandis que les prêtres se dispersaient dans les campagnes pour trouver leur subsistance. II Esdr., XIII, 10. L'oubli fut plus grand encore lorsque, par ordre du général des Perses Bagosès, un impôt fut prélevé pendant sept années sur chaque sacrifice. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1. Avec toutes les choses saintes, il fut profané par Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie. I Mach., I, 23, 57; IV, 38. D'après Josèphe, il dressa dans le temple un autre autel sur lequel on immolait des pourceaux. *Ant. jud.*, XII, V, 4. Judas Machabée, l'ayant trouvé dans ce délabrement après sa victoire sur les Syriens, le fit démolir entièrement, « parce que les Gentils l'avaient souillé, » I Mach., IV, 44-45; et, conservant par respect les pierres dont il était construit, il en érigea un autre avec des pierres neuves non polies, selon les règles données par Jéhovah, Exod., XX, 25; Deut., XXVII, 5-6, de sorte que ce second autel « était semblable au premier ». I Mach., IV, 47, 53. La dédicace solennelle en fut faite « le vingt-cinquième jour du mois de Casleu..., au même jour que trois ans auparavant le temple avait si indignement été profané par Antiochus », Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 6, et il fut établi que, comme chaque année le peuple célébrait le souvenir de la dédicace du temple, il célébrerait aussi en cet anniversaire la dédicace de l'autel. I Mach., IV, 56, 59. Josèphe nomme cette fête φωτα, « lumières, » du grand nombre de flambeaux qu'on y allumait. Josèphe, *Ant jud.*, XII, VII, 7.

L'autel des holocaustes ne subit pas de modification importante depuis Judas Machabée. Josèphe, *Bell. jud.*, V, et la *Mischna, Middôth*, I, 4; III, 1, 2, 4, en font une description sommaire. Il avait cinquante coudées de long, autant de large et quinze de haut, Josèphe, *ibid.* (trente-deux coudées seulement de long et autant de large, d'après le Talmud, *Middôth*, I, 4). Ni le ciseau ni le marteau n'avaient touché ses pierres, et, à la place du revêtement d'airain, on avait garni les parois extérieures d'un enduit solide, qui pouvait facilement être renouvelé; il était de moindres dimensions à sa partie supérieure, dont la surface n'avait que vingt-quatre coudées de côté, ce qui s'explique par les terrasses ou chemins de ronde superposés qui étaient pris sur son épaisseur. Comme à celui du temple de Salomon, on y montait par un plan incliné qui était du côté du midi; mais les quatre cornes étaient, selon les traditions talmudiques, en forme de cubes de bois d'une coudée de côté, et remplis à l'intérieur de pierres, de poix, de chaux et de plomb (selon Josèphe, elles étaient en forme de poteaux d'angle et semblables à des cornes, κερατοειδεῖς γωνίας. *Bell. jud.*, V, V, 6). Près de celle du sud-ouest se trouvait le canal par où s'écoulait le sang des victimes, et une autre cavité qui servait à recevoir les libations.

Jésus-Christ fait allusion à l'autel des holocaustes dans le discours sur la montagne, quand il recommande de ne pas y sacrifier avant d'être réconcilié avec le prochain, Matth., V, 23, 24, et ailleurs, quand il nous apprend que les Juifs avaient l'habitude de jurer par l'autel comme par le temple. Matth., XXIII, 18. Voir aussi I Cor., IX, 13.

IV. L'AUTEL DES PARFUMS (hébreu : *mizbêaḥ haqqeṭôréṭ*. Exod., XXX, 27). — Il était ainsi nommé parce qu'il était exclusivement réservé à l'oblation des parfums qu'on y faisait brûler en l'honneur de Dieu. Nous n'en n'avons pas de représentation antique; on n'a retrouvé que des peintures païennes dans lesquelles on voit brûler des substances odorantes en l'honneur des dieux (fig. 371). L'autel des parfums n'est pas nommé dans la première instruction divine donnée à Moïse pour l'organisation du tabernacle. Exod., XXV-XXVII. Ce n'est qu'après la description des ornements des prêtres et des lévites, après la détermination des rites pour leur consécration, qu'il en est question dans une sorte d'appendice. Exod., XXX, 1-10. Son institution paraît donc avoir été postérieure à celle des autres objets placés dans le Saint, Exod., XXVI, 33-35, et avoir été amenée par l'institution de la grande expiation annuelle. Exod., XXX, 10; Lev., XVI, 12-13. Cf. Exod., XXX, 1-10; XXXVII, 25-28; Lev., IV, 7; III Reg., VI, 20; VII, 48; I Par., XXVIII, 18; Is., VI, 6; I Mach., I, 23; IV, 49, etc.

Cet autel était de proportions minimes, une coudée de long, une de large, soit environ cinquante centimètres de côté, et deux coudées (à peu près un mètre) de haut; il était fait de planches d'acacia (voir ACACIA) revêtues d'un or très pur, d'où son autre nom d' « autel d'or », *mizbêaḥ hazzâhâb.* Exod., XXXIX, 38; XL, 5, 26; III Reg., VII, 48. La partie supérieure était surmontée d'une corniche ou rebord, également en bois couvert d'or, qui empêchait les parfums de se répandre. Comme l'autel des holocaustes, il était muni aux quatre angles de cornes de même matière. Deux anneaux d'or étaient fixés aux côtés, pour passer les bâtons d'acacia couvert d'or qui servaient à le porter. Dans les marches, le tout était recouvert



371. — Autels païens à parfums. Peinture trouvée à Rome. D'après Winckelmann, *Monuments inédits*, pl. 177.

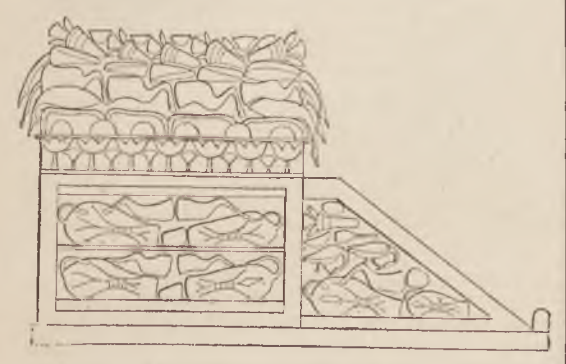
d'une étoffe de couleur pourpre, elle-même protégée par une couverture imperméable en peau de dugong (hébreu : *taḥaš*). Exod., XXV, 5. Voir DUGONG.

Cet autel occupait le milieu du Saint, entre le chandelier à sept branches et la table des pains de proposition, tout près du voile qui fermait le Saint des saints. Il était ainsi en face de l'arche et du propitiatoire, ce qui l'a fait appeler « l'autel de l'oracle », III Reg., VI, 22; cf. Heb., IX, 4; ou encore « l'autel qui est en face du Seigneur », Lev., IV, 18, par opposition à l'autel des holocaustes, qui était « à l'entrée du tabernacle ». Lev., IV, 18.

L'autel des parfums du temple de Salomon est mentionné plusieurs fois dans les livres des Rois, III Reg., VI, 20, 22; VII, 48; IX, 25, tandis qu'il y est seulement fait allusion à l'autel des holocaustes. III Reg., IX, 25. L'auteur des Paralipomènes en parle également I Par., XXVIII, 18; II Par., IV, 19; XXVI, 19. Il était en bois de cèdre, III Reg., VI, 20, et non d'acacia comme celui de Moïse. Il est appelé quelquefois « autel d'or », III Reg., VII, 48, parce qu'il était recouvert d'or. III Reg., VI, 20, 22; II Par., IV, 19. Il avait les mêmes dimensions que celui du tabernacle, tandis que celui qu'Ézéchiel contempla dans sa vision avait trois coudées de haut, deux de long et (Septante) deux de large. Ezech., XLI, 22. Il est également mentionné dans le temple de Zorobabel, où il fut rétabli après qu'on l'eut retiré de la caverne où Jérémie l'avait caché lors de la prise de Jérusalem, II Mach., II, 5, et plus tard par Judas Machabée, après qu'Antiochus IV Épiphane l'eut brisé pour en enlever le parement d'or. I Mach., I, 23; IV, 49. Josèphe, dans l'énumération des objets précieux enlevés par Titus du temple d'Hérode et apportés à Rome, *Bell. jud.*, VII, V, 5, ne dit rien de l'autel des parfums, et lorsqu'il raconte la prise de Jérusalem par Pompée et la visite de celui-ci

dans le temple, il n'en est pas explicitement question, bien que d'autres objets du culte de moindre importance soient signalés, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 6; mais ailleurs le même auteur le désigne sûrement par le mot θυμιατήριον, que plusieurs traducteurs ont mal rendu par l'expression « vase à parfums ». *Bell. jud.*, V, V, 5; cf. *Ant. jud.*, III, VIII, 2; *Bell. jud.*, VI, VIII, 3. C'est par ce mot que l'autel des parfums est désigné dans saint Paul, Hebr., IX, 4. Josèphe, sans le décrire, le met au nombre des trois chefs-d'œuvre contenus dans le sanctuaire, qu'il déclare dignes d'une renommée universelle.

Consacré à l'origine par l'onction de l'huile sainte, Exod., XXX, 25-27, cet autel servait chaque matin et chaque soir à l'oblation du sacrifice de l'encens. Exod., XXX, 7-8. Puis chaque année, dans la grande fête de l'Expiation, Lev., XVI, 14-19; cf. Exod., XXX, 10, il était solennellement purifié. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'). L'autel des parfums servait encore à deux autres cérémonies expiatoires, ayant pour objet d'expier, l'une, quelques fautes spéciales commises par le grand prêtre, Lev., IV, 2-12, l'autre, les



372. — Autel égyptien chargé d'offrandes. Tell el-Amarna. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 96.

péchés d'ignorance du peuple. Lev., IV, 13-14. Le rite consistait à asperger du sang des victimes pour le péché les cornes de l'autel, après avoir aspergé sept fois le voile du Saint des saints. La cérémonie se terminait par l'effusion du sang au pied de l'autel des holocaustes. Lev., IV, 3-21.

V. AUTELS IDOLATRIQUES. — Ceux dont la Sainte Écriture parle le plus souvent sont les autels que les Juifs élevèrent, pour satisfaire leur penchant à l'idolâtrie, en l'honneur des divinités étrangères. III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVII, 11; II Par., XIV, 5; XXVIII, 23-25; cf. XXXIV, 4; Jer., XI, 13, etc. Mais il y est également question de ceux que les peuples voisins érigèrent chez eux, et quelquefois même en Palestine, après s'y être établis en vainqueurs.

1° *Autels idolâtriques des Hébreux.* — Déjà dans le désert du Sinaï ils élevèrent un autel au veau d'or, en souvenir sans doute du bœuf Apis, dont les Hébreux avaient vu les autels et les images, dans leur séjour en Égypte, Exod., XXXII, 5; cf. Act., VII, 41 (voir APIS); puis les autels de Baal, le grand dieu des races sémitiques du nord, Chananéens, Tyriens, Syriens, pour le culte duquel les Hébreux semblent avoir eu un attrait prédominant. Déjà, du temps des Juges, ils lui dressaient des autels. Jud., VI, 25, 28, 32. Gédéon détruisit celui d'Éphra; mais ils se multiplièrent sous les rois soit d'Israël, soit de Juda, excepté sous le règne de quelques princes religieux et zélés, qui les détruisirent pour un temps. III Reg., XVI, 32; IV Reg., X, 18-24; XI, 18; XXI, 3; XXIII, 4, 5, 8; II Par., XXIII, 17; XXXIII, 3, 15. Il faut signaler entre tous l'autel de modèle païen, syrien ou peut-être assyrien, que l'impie Achaz fit ériger dans le temple de Jérusalem, après en avoir pris le dessin à Damas. A cet autel s'attache cette particularité, qu'étant de type idolâtrique, et par conséquent contraire à la loi mosaïque, il fut probablement destiné à l'oblation de sacrifices en l'honneur du vrai Dieu. IV Reg., XVI, 12-15. En même temps qu'ils élevaient des autels à Baal, les Hébreux en dressaient pour honorer sa compagne inséparable, Astarthé. Jud., II, 13; I Reg., VII, 4; III Reg., XI, 5; II Par., XXIV, 18; Jer., XLIV, 18. Il y eut probablement aussi à certaines époques, chez les Hébreux, des autels en l'honneur de Moloch, le dieu des Ammonites, et de Chamos, le dieu des Moabites, au culte desquels les Juifs se laissèrent quelquefois entraîner. Lev., XVIII, 21; XX, 2-5; III Reg., XI, 5-7, 33; Jer., XXXII, 35; Am., V, 26. Manassé érigea aussi des autels « à toute l'armée des cieux dans les deux parvis de la maison du Seigneur ». IV Reg., XXI, 5; cf. XVII, 16; XXIII, 4. Achaz avait également dressé des autels idolâtriques « dans tous les coins de Jérusalem » et dans toutes les villes de Juda. II Par., XXVIII, 24, 25; cf. XXX, 14. Vers l'époque de la captivité, les Juifs, au témoignage de Jérémie, en étaient arri-



373. — Autel assyrien. Musée du Louvre.

vés à avoir autant d'autels idolâtriques qu'il y avait de rues dans Jérusalem. Jer., XI, 13. Enfin par ordre d'Antiochus IV Épiphane furent élevés dans Jérusalem et dans toutes les villes de Juda des autels païens sur lesquels on offrait, par mépris de la loi mosaïque, des pourceaux et des animaux impurs en sacrifices. I Mach., I, 46-50.

2° *Autels idolâtriques des nations étrangères.* — Ceux qui sont signalés dans l'Écriture sont d'abord ceux des Chananéens, que Dieu ordonna aux Hébreux, à différentes reprises, de renverser lors de leur entrée dans la Terre Promise, Exod., XXXIV, 13; Deut., VII, 5; XII, 3; Jud., II, 2, et particulièrement ceux que dressa Balac, roi des Moabites, sur l'ordre de Balaam, sur les hauts lieux consacrés à Baal, et qui étaient assez grands pour contenir chacun un taureau et un bélier. Num., XXII, 41; XXIII, 1-2.

3° *Forme des autels païens.* — Ces autels, aussi bien que ceux des autres peuples, Égyptiens, Assyriens, Grecs, Romains, étaient de forme très variable. Les monuments de l'antiquité païenne en offrent des spécimens de forme quadrangulaire, rectangulaire, polygonale, ronde, ovale. Voir des autels égyptien, fig. 372; assyrien, fig. 373; grec, fig. 374; romain, fig. 375. On peut dire qu'en général les autels orientaux étaient plutôt quadrangulaires, les autels grecs et latins plus souvent ronds; mais les exceptions sont nombreuses. La hauteur n'est pas moins variable. Chez les Grecs et les Latins, les uns ne sont pas plus élevés que le genou d'un homme, d'autres dépassent sa tête. L. Agostini, *Le Gemme antiche figurate*, 2 in-4°, Rome, 1657-1669, t. I, pl. 142.

La distinction des grammairiens entre « petit autel », *ara*, et « autel élevé », *altare* (*alta-ara*), semble confirmée par l'expression de Pline le Jeune : *Inter aras et altaria,* Pline, *Paneg.*, I, 5. Souvent ces autels portaient le nom



374. — Autel grec. Vase antique.
D'après Gerhard, *Auserles. Vasenbilder,* pl. 155.

de la divinité à laquelle ils étaient consacrés. C'est ce que suppose l'inscription de l'autel d'Athènes dont saint Paul tire l'exorde de son discours à l'Aréopage. Act., XVII,



375. — Autel de Pompéi.

22-23. Voir ATHÈNES, col. 1213. On y représentait souvent des festons de feuillage et de fleurs (fig. 376), et sur quelques-uns, comme celui du temple de Samas, à Sippara, on entretenait un feu perpétuel. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. V, p. 306. Plusieurs avaient à leurs angles supérieurs des proéminences analogues aux cornes prescrites pour les deux autels du tabernacle mosaïque (fig. 377). Ces autels étaient placés dans l'intérieur des temples, ou en dehors, comme était l'autel des holocaustes à Jérusalem, ou encore dans les



376. — Autel orné de fleurs.
Peinture du temple d'Isis à Pompéi. Musée de Naples.

rues, comme cet autel des *Lares Viales* retrouvé dans les ruines de Pompéi, adossé au mur extérieur d'une maison. Voir Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques,* p. 45; cf. Plaute, *Aul.*, IV, 1, 20; *Most.*, V, 1, 45; quelquefois à la porte des villes. Act., XIV, 12. Quand ils



377. — Autel à cornes.
Peinture du temple d'Isis à Pompéi. Musée de Naples.

étaient à l'intérieur des maisons, ils se trouvaient ordinairement dans l'atrium et étaient consacrés aux dieux pénates.

VI. AUTEL CHRÉTIEN. — Il est appelé par saint Paul

θυσιαστήριον, *altare*, Heb., XIII, 10, et τράπεζα Κυρίου, *mensa Domini*, I Cor., X, 21, expressions qui désignent soit le sacrifice offert sur l'autel de la loi nouvelle, soit la table de la dernière cène, sur laquelle ce sacrifice fut institué et célébré pour la première fois. La seconde de ces dénominations tomba de bonne heure en désuétude, tandis que la première, traduite chez les Pères latins par *altare*, demeura presque exclusivement reçue. Cf. S. Ignace, *Epist. ad Ephes.*, t. V, col. 736; Origène, *Homil. X in Num.*, t. XII, col. 638; S. Irénée, *Adv. Hæres.*, IV, 18, t. VII, col. 1029; S. Cyprien, *Ep. XL*, t. IV, col. 336. Les Pères latins se servent aussi du mot *ara*.

L'autel sur lequel fut célébré pour la première fois le sacrifice eucharistique fut la table de pierre, ou plus probablement de bois, du Cénacle, où Jésus-Christ fit la dernière Cène avec ses Apôtres. A son exemple, les premiers chrétiens se servirent d'abord de tables de bois, sur lesquelles se faisaient en même temps les agapes. Act., II, 46; XX, 11; I Cor., XI, 20-34. Lorsque celles-ci furent séparées du sacrifice proprement dit, les autels changèrent de forme tout en conservant leur matière primitive. L'autel conservé à Rome dans la basilique de Saint-Jean-de-Latran, et sur lequel, d'après la tradition, saint Pierre offrait le saint sacrifice, est une table de bois en forme de coffret. Rasponi, *De Basilica Lateran.*, Rome, 1656; Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino magno constructis*, Rome, 1693, p. 15. Avec le temps, soit sous saint Sylvestre Ier, soit un peu plus tard, on commença à substituer aux autels de bois des autels de pierre, qui fournissaient, avec une plus grande solidité, un symbole plus frappant de Jésus, la pierre fondamentale et vivifiante de l'Église. I Cor., X, 4. Saint Grégoire de Nysse, *Orat. de baptism. Christi*, t. XLVI, col. 582, et saint Jean Chrysostome, *Hom. XX in II Epist. ad Cor.*, t. LXI, col. 539-540, parlent d'autels de pierre pour le saint sacrifice. Depuis Constantin, on voit aussi les chrétiens élever des autels d'argent et d'or, ou du moins incrustés d'or, d'argent et de pierres précieuses. Anastase Biblioth., *Hist. de vitis Rom. pont.*, *Patr. lat.*, t. CXXVII, col. 1519-1520, 1523-1524; Sozomène, *H. E.*, IX, 1, t. LXVII, col. 1596. Cependant les autels de bois ne disparurent pas complètement (S. Optat de Milève, l. VI, t. XI, col. 1064, 1065, etc.; S. Augustin, *Ad Bonifac.*, *Ep.* CLXXXV, t. XXXIII, col. 805; cf. Martène, *De antiq. rit.*, I, III, 6, n° 5, Reims, 1700, t. I, p. 301), jusqu'à ce que la législation ecclésiastique en vînt à déterminer la pierre comme la matière obligatoire de l'autel. Concile d'Épaone, A. D. 517, can. XXIII. De plus, les chrétiens, qui pendant la période des persécutions avaient pris l'habitude d'offrir le saint sacrifice sur les tombeaux des martyrs ensevelis aux catacombes, continuèrent après Constantin à élever de préférence leurs autels là où reposaient les corps des saints, ou du moins à y renfermer des reliques. S. Ambroise, *Epist. XXII ad Marcellin. soror.*, t. XVI, col. 1023; S. Jérôme, *Cont. Vigilant*, t. XXIII, col. 346-347; S. Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 21, t. XLII, col. 384; Prudence, *Peristephan.*, *Hymn.* III, 212, t. XL, col. 356; *Hymn.* V, 515 et suiv., col. 407. De là vint qu'on donna souvent aux autels chrétiens la forme d'un sépulcre. On en construisit aussi, et dès le Ve siècle, dans lesquels la table de l'autel reposa sur des colonnes en nombre plus ou moins grand, quelquefois sur une seule. C. Kozma de Papi, *Liturgica sacra*, I, 13, 2e édit., in-8°, Ratisbonne, 1863, p. 28-31.

VII. Autel de l'Apocalypse. — Il faut enfin signaler l'autel céleste qui fut montré à saint Jean dans ses visions à Patmos, Apoc., VI, 9; VIII, 3-5; IX, 13; XIV, 18; XVI, 7, et qui pour la forme et l'usage se rapproche de l'autel des parfums de l'Ancien Testament. Comme celui-ci il était « en or » et placé « devant les yeux de Dieu », avec quatre cornes aux quatre angles. Apoc., VIII, 3; IX, 13. Sur le feu qui y brûlait, un ange, remplissant une sorte d'office sacerdotal, Lev., XVI, 12-13, répandait des parfums, qui représentaient les prières des saints. Apoc., VIII, 3. Il est fait allusion à ce passage dans les prières de la liturgie latine de la messe, lorsque le prêtre demande à Dieu que « par les mains de son saint ange les offrandes soient présentées sur l'autel céleste, en présence de la divine majesté ». Au-dessous ou au pied de l'autel apocalyptique, l'apôtre vit les âmes de ceux qui avaient été tués « pour la parole de Dieu », allusion probable à l'effusion du sang des victimes au pied de l'autel, dans l'ancienne loi. Krementz, *Die Offenbarung des h. Johannes*, Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 78, 90, 100.

Voir K. Ch. W. Bähr, *Symbolik der mosaischen Cultus*, t. I, p. 419 et suiv.; Cramer, *De ara exteriore templi secundi*, Lyon, 1697; Cremer, *Antiq. sacr.*, t. I, p. 297 et suiv.; Hamm, *De ara suffitûs*, 1715; Kitto, *The Tabernacle and its furniture*, Londres, 1849; Lamy, *De tabernaculo, de sancta civitate et templo*, Paris, 1720, p. 439 et suiv.; Lempereur, *Mischna, Middôth*, Leyde, 1630; Lightfoot, *Descriptio templi hierosolymitani*, dans ses Œuvres complètes, t. I, p. 549; Van Til, *Commentar. de Tabernaculo mosaïco*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. VIII. P. Renard.

AUTENRIETH (Johannes Hermann Ferdinand von), médecin allemand, né à Stuttgart le 20 octobre 1772, mort à Tubingue le 2 mai 1835. Après avoir voyagé en Italie et dans l'Amérique du Nord, il s'établit à Stuttgart pour y exercer la médecine. En 1797, il fut nommé professeur d'anatomie, de physiologie et de chirurgie à l'université de Tubingue, dont il devint chancelier en 1822. Parmi ses nombreux ouvrages, on remarque : *Ueber das Buch Hiob*, Tubingue, 1823; *Ueber den Ursprung der Beschneidung bei wilden und halbwilden Völkern mit Beziehung auf die Beschneidung der Israeliten*, Tubingue, 1829. — Voir K. Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, in-8°, Tubingue, 1849, p. 254; Guilt, dans *Biographisches Lexicon der Aerzte*, t. I, Vienne et Leipzig, 1884, p. 231-233.

AUTOMNE, l'une des quatre saisons de l'année chez les Grecs et les Latins, celle de la récolte des fruits. La division des quatre saisons était inconnue aux anciens Hébreux (voir Saisons). Il n'est donc parlé de l'automne que dans le Nouveau Testament, dans l'Épître de saint Jude, qui, écrivant en grec, fait allusion à une saison bien connue de ses lecteurs. Il compare, ℣. 12, les hérétiques, qui ne produisent rien de bon, aux « arbres d'automne », δένδρα φθινοπωρινά, parce que les arbres n'ont alors plus de fruits et perdent même leurs feuilles. — Quoiqu'il n'y ait dans l'Ancien Testament aucun mot qui désigne l'automne, saint Jérôme a employé deux fois cette expression dans la traduction des prophètes, Is., XXVIII, 4, et Mich., VII, 1, pour rendre l'hébreu *qaïs*, qui signifie proprement « le temps de la chaleur, l'époque où l'on moissonne et où l'on cueille les figues ». Le traducteur de la Vulgate s'est servi du mot « automne » dans ces deux passages, parce qu'il y est question de la récolte des fruits. F. Vigouroux.

AUTPERT Ambroise, appelé aussi Ausbert et Antbert, commentateur bénédictin du VIIIe siècle, « le plus illustre écrivain qu'ait produit la France en ce siècle d'ignorance, » dit l'*Histoire littéraire de la France*, t. IV, 1738, p. 141. Né en Gaule dans les premières années du VIIIe siècle, et instruit dans les lettres divines à l'exclusion des lettres profanes, il passa en Italie avec les personnages de la cour de Pépin qui, sur l'ordre de ce roi, accompagnèrent en 754 le pape Étienne II à Rome. Quelque temps après, en visitant le monastère de Saint-Vincent, situé sur la rivière de Voltorne, près de Bénévent, il fut si édifié de la sainteté des moines, qu'il s'y fit lui-même religieux. Plus tard, en 776, il en fut élu abbé par une partie de la communauté, tandis que l'autre partie élut un religieux nommé Poton. Le pape Adrien Ier manda à Rome les deux élus,

et Autpert mourut en s'y rendant, le 19 juillet 778. Son œuvre la plus considérable est son *Expositio in Apocalypsim* (Migne, *Patr. lat.*, dans les Œuvres de saint Augustin, t. XXXV, col. 2417-2452). Presque tout y est expliqué dans un sens moral. Deux de ses homélies sur les Évangiles sont dans Migne, *Patr. lat.*, t. LXXXIX, col. 1291-1320.

AUTROCHE (Claude Deloynes d'), littérateur, né à Orléans le 1er janvier 1744, mort dans la même ville le 17 novembre 1823. Il s'est adonné surtout à la traduction des classiques en vers français (Horace, Virgile, Milton, Le Tasse). Ses ouvrages, publiés sous le voile de l'anonyme, sont de médiocre valeur. On a également de lui une *Traduction nouvelle des Psaumes de David en vers français, avec le latin de la Vulgate en regard, suivie de celle des cantiques adoptés par l'Église dans ses offices de la semaine,* par M. d'A***, in-8°, Paris, 1820. En tête de cet ouvrage se trouve un *discours préliminaire* sur le caractère de la poésie de David, où il soutient que le roi-prophète est l'auteur de tous les psaumes. La traduction est faite sur la Vulgate : c'est une paraphrase sans valeur exégétique. — Voir *Les hommes illustres de l'Orléanais,* 2 in-8°, Orléans, 1852, t. I, p. 255. E. LEVESQUE.

AUTRUCHE. Hébreu : *renânîm,* pluriel qui vient de *rânan,* « faire un bruit strident, » et *yâʿên* ou *baṭ hayyaʿănâh,* « fille de l'autruche, » hébraïsme pour désigner



378. — L'autruche.

l'animal lui-même. On n'est pas d'accord sur l'étymologie de *yâʿên.* Gesenius tire ce mot d'un radical inusité *yâʿan,* qui, d'après le syriaque, signifierait « être vorace ». Fr. Delitzsch, *Das Buch Job,* in-8°, Leipzig, 1864, p. 476, traduit *bat hayyaʿănâh,* d'après l'arabe, par « habitant du désert ». Robertson et beaucoup d'hébraïsants font dériver le mot *yâʿên* de *yâʿan* = *ʿânâh,* « pousser des cris plaintifs. » Les deux noms de l'autruche auraient ainsi une signification analogue. Aussi les Septante ont-ils traduit plusieurs fois *yâʿên* par σειρήν, « sirène, » et quelques commentateurs par *ulula,* « chat-huant. » Ces deux traductions, bien que fautives, indiquent qu'on croyait que les noms de l'autruche lui venaient de son cri. Ailleurs les Septante traduisent par στρουθός, στρουθίον; Vulgate : *struthio,* « autruche. »

L'autruche est un oiseau qui appartient à l'ordre des échassiers. Elle est montée sur des pattes hautes et robustes, avec des pieds relativement petits, merveilleusement conformés pour la course (fig. 378). Les ailes sont rudimentaires et impropres au vol. La taille atteint plus de deux mètres, et le poids dépasse quarante kilogrammes. L'autruche est donc un oiseau coureur. Elle défie les meilleurs coursiers, et n'est atteinte que quand elle est exténuée de fatigue, après huit ou dix heures de poursuite. Elle est herbivore, mais d'une voracité telle, qu'elle avale avec ses aliments tous les objets qui se rencontrent. Cette voracité s'explique par la grande dépense de force et de chaleur qu'elle fait dans ses courses. Elle habite les déserts de l'Afrique et de l'Asie occidentale; on en trouve encore au sud-est de la Palestine. L'autruche pond des œufs qui pèsent plus d'un kilogramme; elle les dépose dans le sable chaud et ne les couve que la nuit ou pendant la saison froide. On la chasse surtout pour avoir ses plumes, qui sont d'un grand prix, ou pour domestiquer



379. — Autruche prise à la chasse. Plumes et œufs. Thèbes. D'après Wilkinson, 2e édit., t. I, p. 283.

l'animal lui-même et s'en servir comme de monture. Un dessin égyptien représente un chasseur tenant d'une main le cou de l'oiseau, et de l'autre une corde qui l'attache; un autre chasseur tient en main des plumes et une corbeille contenant de gros œufs (fig. 379). Les Assyriens l'ont aussi représentée sur leurs monuments (fig. 380).

Il y a eu de tout temps des struthiophages. Diodore de Sicile, III, 27, édit. Didot, t. I, p. 144; Strabon, XVI, 11, édit. Didot, p. 657. Aujourd'hui encore beaucoup d'Arabes mangent la chair de l'autruche, tandis que d'autres se contentent des œufs ou de la graisse. Il était défendu aux Hébreux de s'en nourrir, et c'était pour eux un animal impur. Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15. La défense d'en manger leur rappelait la nécessité de renoncer aux habitudes de la vie nomade, et l'horreur de toute cruauté; car on ne peut habituellement surprendre et frapper l'autruche que quand elle couve ses œufs. Le désert est son séjour préféré, et souvent elle court dans les solitudes arides, comme le chameau, d'où le nom de *struthiocamelus,* que lui donnaient les anciens. C'est pourquoi les prophètes prennent l'autruche comme le signe de la désolation qui règne dans les lieux maudits de Dieu. Is., XIII, 21; XXXIV, 13; XLIII, 20; Jer., L, 39.

L'auteur du livre de Job parle deux fois de l'autruche. Dans un premier passage, XXX, 29, imité par Michée, I, 8, il compare les cris de sa propre douleur à ceux de l'autruche dans le désert. La comparaison est très expressive. « Quand les autruches se préparent à la course ou au combat, écrit le voyageur Shaw, *Travels in Barbary,* t. II, p. 348, elles font sortir de leur grand cou tendu et de leur bec béant un bruit sauvage et terrible, semblable à un sifflement. D'autres fois, en face d'un adversaire plus faible, elles ont une voix qui imite le gloussement des volailles domestiques; elles semblent déjà se réjouir et se

moquer de la frayeur de leur ennemi. Dans le silence de la nuit, leur organe vocal paraît avoir un timbre tout différent. Elles font entendre alors un grondement plaintif et horrible, qui ressemble parfois au rugissement du lion, et plus souvent rappelle la voix enrouée d'autres quadrupèdes, principalement du taureau et du bœuf. Je les ai entendues souvent gémir, comme si elles avaient été en proie aux plus affreuses tortures. »

L'autre passage est un portrait poétique de l'animal :

L'aile de l'autruche s'ébat joyeuse,
Mais est-ce l'aile, est-ce la plume de la cigogne?
Elle abandonne ses œufs dans la terre,
Elle les chauffe dans la poussière.
Elle ne pense pas que le pied peut les fouler,
Et que la bête sauvage peut les écraser.
Dure pour ses petits comme pour des étrangers,
Elle n'a pas souci d'avoir travaillé en vain;
Car Dieu l'a privée de sagesse,
Et ne lui a point départi d'intelligence.
Mais, quand il en est temps, elle prend un fier essor,
Et se rit du cheval et de son cavalier. Job, XXXIX, 13-18.



380. — Autruches brodées sur les vêtements d'un eunuque assyrien. Palais nord-ouest de Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 47.

L'aile de l'autruche ne peut, en effet, que s'ébattre et tressaillir, sans aider l'animal à s'élever dans les airs comme la cigogne, et c'est à peine si, quand l'oiseau marche, on sent qu'il a des ailes. L'auteur fait allusion à une autre différence notable entre les deux oiseaux. La cigogne est appelée *ḥăsidâh*, « la pieuse, » à cause de sa tendresse maternelle. Les Arabes disent au contraire de l'autruche qu'elle est impie, parce qu'elle abandonne ses petits, et Jérémie accuse Israël d'être « cruel comme l'autruche du désert ». Lament., IV, 3. Bien entendu, l'un et l'autre oiseau ne fait qu'obéir à l'instinct que lui a donné la Providence. L'insouciance de l'autruche est même « un don précieux dont la sagesse du Créateur l'a gratifiée, pour lui rendre plus facile la vie périlleuse et sauvage du désert. Si l'autruche était prévoyante et tendre, quelle ne serait pas sa douleur lorsqu'elle est forcée d'abandonner ses petits pour échapper au chasseur, contre lequel elle n'a d'autres armes que son cri perçant et sa course rapide comme le vol! » Herder, *Poésie des Hébreux,* v^e dial., traduct. Carlowitz, in-8°, Paris, 1854, p. 93. D'ailleurs les œufs de l'oiseau n'ont pas plus à souffrir de l'abandon et du pillage que ceux des autres. « Dans la zone torride, les autruches se contentent de déposer leurs œufs sur un amas de sable qu'elles ont formé grossièrement avec leurs pieds, et où la seule chaleur du soleil les fait éclore. A peine les couvent-elles pendant la nuit, et cela même n'est pas toujours nécessaire, puisqu'on en a vu éclore qui n'avaient point été couvés par la mère, ni même exposés aux rayons du soleil. » Buffon, *Œuvres,* 27 in-8°, Paris, 1829, t. XIX, p. 340-341. L'autruche passe pour stupide. Son cerveau est, en effet, de très petit volume; elle se croit bien cachée quand sa tête est à l'abri dans un buisson, et elle se laisse facilement prendre au piège. Mais comme la puissance du Créateur éclate dans l'agilité merveilleuse dont il a doué le gracieux coureur! C'est à ce titre que l'auteur de Job l'a si complaisamment décrite. — Voir E. d'Alton, *Die Skelete der straussartigten Vögel abgebildet und beschrieben,* in-f°, Bonn, 1827; M. Th. von Heuglin, *Ornithologie Nordost-Afrika's,* in-8°, Cassel, 1869-1875; J. de Mosenthal et E. Harting, *Ostriches and Ostrich Farming,* in-8°, Londres, 1876; Frd. Gilbert (Y. Rambaud), *L'élevage des autruches,* in-8°, Paris, 1882; *Ostrich farming Reports from the Consuls of the United States,* in-8°, Washington, 1882; Brehm, *Vie des animaux,* trad. de Z. Gerbe, t. IV, p. 449; E. Hobul et A. von Pelzeln, *Beiträge zur Ornithologie Süd-Afrika's,* in-8°, Vienne, 1881.

H. Lesêtre.

AUXILIAIRES. Sous la république, on appelait ainsi les soldats étrangers qui, attachés aux légions, ou formés en corps séparés, étaient obligés de servir les Romains comme prix de la protection qui était accordée à leur patrie d'origine. Sous l'empire le nom d'*auxilia* s'appliquait à tous les corps autres que la légion, qu'ils fussent composés de citoyens ou d'étrangers, excepté toutefois à la garde impériale et aux troupes urbaines. Voir Armée romaine, col. 996, 997. Parmi ces auxiliaires, les uns servaient dans la cavalerie, les autres dans l'infanterie. Ils se distinguaient des soldats romains proprement dits par leur costume et par leurs armes, qui étaient très souvent celles de leur pays d'origine. Tacite, *Hist.,* II, 89. Même entre les auxiliaires armés à la romaine et les cavaliers légionnaires il y avait en général une différence d'armement et de cos-

tume. Tandis que le cavalier légionnaire romain (voir Cavalier romain) porte une cuirasse couverte de plaques de métal, l'auxiliaire (fig. 381) a presque toujours une cuirasse simple; il est armé d'un bouclier rond moins volumineux, d'une lance plus courte; on lui demande plus de vitesse pour la poursuite. On trouve cependant sur certains monuments des cavaliers auxiliaires vêtus d'une cuirasse formée de plaques de métal et portant le grand bouclier carré (Bas-relief de Cherchell. Saglio,



381. — Cavalier auxiliaire de l'armée romaine.

Pierre tumulaire du musée de Worms. Inscription : Argiotalus Smertulitani f[ilius] Hamnis equ[es] alae...

Diction. des antiquités grecques et romaines, fig. 2741). Les cavaliers dont il est parlé Act., xxiii, 23, étaient des auxiliaires.

Le fantassin auxiliaire était aussi moins armé que le légionnaire romain. Voir Légionnaire. Au lieu d'une cuirasse en cuir descendant jusqu'au milieu des cuisses, d'un casque qui enveloppe presque toute la tête, du grand bouclier, de la longue lance (le *pilum*), de la caliga, sorte de brodequin à semelle garnie de clous, l'auxiliaire, tel qu'Hypéranor (fig. 382), faisant partie d'une cohorte d'archers, comme il y en avait en Palestine du temps de Notre-Seigneur et des Apôtres, cf. Matth., viii, 9; xxvii, 27, etc.; Act., xxi, 32, etc., ne porte ni casque ni cuirasse, mais un vêtement court qui laisse toute liberté aux jambes et aux bras; ses brodequins sont plus légers que la chaussure du légionnaire. Il tient dans les mains un arc et une flèche. Les fantassins auxiliaires étaient du reste, comme les cavaliers, différemment armés, selon les pays et les circonstances, et selon le corps dont ils faisaient partie. Même les corps armés à la romaine se distinguaient toujours des légionnaires par un casque et un bouclier de forme particulière, et par la *spatha* (épée longue) et la *hasta*, au lieu du *gladius* et du *pilum* réservés aux Romains. Ils jouaient le rôle attribué aux vélites dans la légion avant les réformes de Marius. Les corps auxiliaires d'infanterie s'appelaient cohortes et étaient composés, les uns de six, les autres de dix centuries (*quingenariæ*, *milliariæ*). Parfois aux fantassins étaient adjoints quelques cavaliers; les cohortes s'appelaient dans ce cas *equitatæ*. Les corps auxiliaires de cavalerie s'appelaient *alæ*. Les corps auxiliaires étaient commandés par des préfets et quelquefois par des tribuns. Voir Harster, *Die Nationen in den Heeren der Kaiser*, in-8°, Spire, 1873; L. Lindenschmit, *Tracht und Bewaffnung des römischen Heeres während der Kaiserzeit*, in-4°, Brunswick, 1882; Hassencamp et Shuenemann, *De cohortibus romanis auxiliaribus*, 2 in-8°, Goettingue et Halle, 1869-1883; Mommsen et Marquardt,



382. — Fantassin auxiliaire de l'armée romaine.

Pierre tumulaire du musée de Kreuznach. L'inscription porte : Hyperanor Hyperanoris f[ilius], cretic[us] Luppa Mil[es] Cho[hortis] T Sag[ittariorum] ann[orum] lx Stip[endiorum] xviii h[ic] s[itus] e[st].

Manuel des antiquités romaines, trad. française, t. xi, p. 191 et suiv. F. Vigouroux.

AVA, AVAH (hébreu : *'Avvâ'*, IV Reg., xvii, 24; *'Ivvâh*, IV Reg., xviii, 34; Is., xxxvii, 13; peut-être aussi *'Ahăvâ'*, I Esdr., viii, 15 et 21 (Vulgate : *Ahava*); Septante : Ἀϊά et Ἀβά), ville conquise par les Assyriens et mentionnée comme telle à côté de Sépharvaïm et d'Ana, dans la proclamation du Rabsacès aux envoyés d'Ézéchias et aux habitants de Jérusalem. IV Reg., xviii, 34; xix, 13; Is., xxxvii, 13. Les habitants d'Ava sont nommés *'Avvîm* dans l'hébreu, Εὐαῖοι dans les Septante, *Hevæi* dans la Vulgate, II (IV) Reg., xvii, 31; mais ils n'ont de commun que le nom avec les tribus des environs de Gaza que subjuguèrent les Philistins. Deut., ii, 23. Transplantés en Samarie par les Assyriens, les Hévéens y introduisirent le culte de leurs idoles Tharthac et Nébahaz. IV Reg., xvii, 24-31. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. iv, p. 163 et 165, la place dans le voisinage de Babylone, tout en ajoutant que sa situation exacte est encore inconnue : c'est aussi l'opinion de Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, t. i, p. 125. Aux endroits allégués, la Bible mentionne, en effet, deux groupes de villes : l'un placé en Syrie, Émath et Arphad; l'autre composé de Sépharvaïm, Ana et Ava; or la première des villes de ce second groupe étant certainement située en Babylonie, Is., xxxvii, 13, il est croyable que les deux

autres étaient dans le voisinage. Dom Calmet laisse incertain si Ava cache un nom de ville ou un nom d'idole, *Commentarius litteralis,* sur IV Reg., XVIII, 34, Wurzbourg, 1791, t. IV, p. 436; mais outre que les Sépharvaïtes n'eurent point d'idole de ce nom, la comparaison avec IV Reg., XVII, 31, où les Hévéens sont les habitants d'Ava, marque bien qu'il s'agit d'une localité. G. Rawlinson, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* t. I, p. 906, et dans *The five great monarchies*, t. I, p. 21, incline à retrouver l'Ava biblique dans la localité actuelle de *Hit*, sur la rive droite de l'Euphrate, l'*Ihih* talmudique, l'Ἀείπολις ou l'Ἴς des Grecs, célèbre par ses puits de bitume; suivant Hérodote, I, 179, c'est de Hit que provenait le bitume qui servit à cimenter les murs de Babylone. Cette hypothèse a l'avantage de rapprocher les deux sites présumés d'Ana et d'Ava, mentionnées côte à côte dans la Bible; mais on n'a encore découvert aucun texte cunéiforme pour la confirmer, et de plus il y a bien quelque difficulté orthographique à ramener à une origine commune les formes Ava, ʿAvvâʾ, ʿIvvâh, ʾAhăvâʾ et Hit. Sur Hit, voir en outre Isidore de Charax, *Mansiones Parthicæ,* dans Müller, *Geographi græci minores,* édit. Didot, t. I, p. 249, avec la carte; ibid., *Tabulæ in geogr. græc. min., pars prima;* Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle,* t. IX, p. 398, 450, 460.

E. PANNIER.

AVANCIN Nicolas, jésuite allemand, né dans le diocèse de Trente (Tyrol) en 1612, mort le 6 décembre 1686. Il entra chez les Jésuites à Gratz, en 1627, et y enseigna la rhétorique, la morale et la philosophie; il occupa dans la suite d'importantes fonctions dans sa compagnie. On a de lui, entre autres ouvrages: *Vita et doctrina Jesu Christi ex quatuor Evangelistis collecta et in piarum commentationum materiam ad singulos totius anni dies distributa,* in-12, Vienne, 1667 et 1674; Paris, 1695, 1850, etc.; ouvrage très répandu et fort goûté des âmes pieuses. Il a été traduit dans un grand nombre de langues, et en particulier en français par le P. Desruelles, Paris, 1672 et 1713; par l'abbé de Saint-Pard, 2 in-12, Paris, 1775; par l'abbé Morguet, 2 in-12, Paris, 1837; par l'abbé Morel, 2 in-12, Paris, 1854, etc. Avancin fut aussi célèbre en son temps comme latiniste, et il composa un grand nombre de poèmes, parmi lesquels on peut signaler le *Psalterium lyricum seu paraphrasis primæ quinquagenæ Psalmorum Davidis ad Horatii modos cantata,* in-12, Vienne, 1693 (œuvre posthume). — Voir *Allgemeine deutsche Biographie,* t. I, p. 698; C. G. Jöcher, *Gelehrten-Lexicon,* t. I, 1750, p. 614; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. I, 1890, col. 668-681.

AVARICE, amour déréglé des biens terrestres. Il n'y a, en hébreu, aucun mot spécial pour désigner ce vice. Le grec πλεονεξία des Septante et le latin *avaritia* de la Vulgate, traduisent ordinairement l'hébreu *bêṣaʿ*, dont la signification propre est « rapine, gain inique, illicite »; mais l'idée d'avarice ressort du contexte, dans un grand nombre de passages où les écrivains sacrés ont employé le mot *bêṣaʿ*. Les écrivains du Nouveau Testament se servent du mot πλεονεξια, Marc., VII, 22; Luc., XII, 15; Rom., I, 29; Eph., IV, 19; V, 3; Col., III, 5; I Thess., II, 5; II Petr., II, 3, 14, et du mot φιλαργυρία, I Tim., VI, 10, pour exprimer l'avarice; l'avare est appelé φιλαργυρος, Luc., XVI, 14; II Tim., III, 2; πλεονέκτης, I Cor., V, 10, 11; VI, 10; Eph., V, 5, et αἰσχροκερδής, « avide d'un gain honteux, » I Tim., III, 3, 8; Tit., I, 7 (l'adverbe αἰσχροκερδῶς est employé I Petr., V, 2; cf. Tit., I, 11). Celui qui n'est pas avare est nommé par saint Paul ἀφιλάργυρος. I Tim., III, 3; Heb., XIII, 5. Ce dernier mot ne se lit dans aucun écrivain grec profane.

L'Ancien Testament réprouve et condamne l'avarice. Exod., XVIII, 21; Job, XXXI, 24-25; Ps. CXVIII (hébreu, CXIX), 36; Prov., I, 19; XI, 28; XII, 27; XV, 27; XXVIII, 16; XXIX, 4; Eccli., VII, 20 (Vulgate); X, 9 (Vulgate; la Polyglotte d'Alcala porte: φιλάργυρος); XIV, 9 (grec, πλεονέκτης); Is., V, 8; XXXIII, 15; LVI, 11; LVII, 17; Jer., VI, 13; VIII, 10; XXII, 17; Ezech., XXII, 12-13, 27; XXXIII, 31; Hab., II, 9; cf. II Mach., IV, 50. — Achan, Jos., VII, 21-26; les fils de Samuel, I Reg., VIII, 3; Nabal, mari d'Abigaïl, I Reg., XXV, 3-39; Giézi, serviteur d'Élisée, IV Reg., V, 20-27; comme du temps des Apôtres Ananie et Saphire, Act., V, 1-11, sont punis de diverses manières à cause de leur avarice. La trahison de Judas, qui livra son Maître par cupidité, est un des exemples les plus terribles des crimes que peut faire commettre l'amour déréglé de l'argent. Matth., XXVI, 15; Marc., XIV, 10-11; Luc., XXII, 3-5; cf. Joa., XII, 4-6. — Notre-Seigneur range l'avarice parmi les vices produits par la malice du cœur, Marc., VII, 22; il recommande à ses disciples de l'éviter, Luc., XII, 15; cf. VI, 24; Jac., V, 1-6, parce qu'il n'est pas possible de servir à la fois Dieu et l'argent, Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13; cet enseignement déplaît aux Pharisiens, qui sont avares, Luc., XVI, 14; mais le Seigneur leur annonce le châtiment qui les attend. Luc., XVI, 15. Les Actes, XXIV, 26, stigmatisent l'avarice du gouverneur Félix. Saint Paul s'élève souvent contre cette espèce de péché. Rom., I, 29; I Cor., V, 10-11; VI, 10; Eph., IV, 19; V, 9; Col., III, 5; I Tim., VI, 10; II Tim., III, 2; Heb., XIII, 5. L'Apôtre, qui a pris grand soin de fuir l'avarice, I Thess., II, 5, en a une telle horreur, qu'il l'appelle « la racine de tous les maux », I Tim., VI, 10, et qu'il la compare à l'idolâtrie, car l'argent est l'idole de l'avare, Eph., V, 5; et il recommande spécialement au clergé de l'éviter. I Tim., III, 3; Tit, I, 7; cf. I Petr., V, 2. Saint Pierre la donne comme un des traits distinctifs des hérétiques. II Petr., II, 3, 14.

F. VIGOUROUX.

AVÉDIKIAN Gabriel, religieux mékithariste de Venise, né à Constantinople en 1751, mort en 1827. De tous les ouvrages qu'il a composés, celui qui fait le plus d'honneur à sa vaste érudition est sans contredit son *Commentaire sur les quatorze Épitres de saint Paul* (Մեկնութիւն ԺԴ Թղթոցն Պաւղոսի), en arménien littéraire, publié à Venise, au couvent de Saint-Lazare, 3 in-4°, 1806-1812. Cet ouvrage, écrit avec beaucoup de talent, dénote chez l'auteur une profonde connaissance de la théologie et des Pères; il suit fidèlement les traces des docteurs de l'Église, en ajoutant souvent les témoignages des anciens auteurs arméniens. Des pensées fortes et élevées, des éclaircissements touchants et pleins de piété, en sont le trait caractéristique; les questions les plus ardues et les plus épineuses lui sont familières: il les examine et les élucide avec soin. Au point de vue littéraire, le style est simple et clair, dégagé de tout ornement superflu, plein de sens et de force. J. MISKGIAN.

AVEN, mot hébreu (*ʾàvén*, « vanité » ou « rien »), appliqué, dans la Bible, au culte idolâtrique, et, par suite, aux idoles elles-mêmes, comme I Reg., XV, 23; Is., LXVI, 3. On se demande s'il n'indique pas un nom propre dans les passages suivants:

1° *Biqʿat-ʾÂvén*, Septante: πεδίον Ὢν; Vulgate: *campus idoli*. Amos, I, 5. Voici comment s'exprime le prophète, annonçant les châtiments que Dieu infligera aux Syriens de Damas, en punition des rudes traitements qu'ils ont fait subir aux tribus transjordaniennes, IV Reg., X, 32, 33:

℣. 4. Je mettrai le feu à la maison d'Azaël,
Et il dévorera les palais de Bénadad.
℣. 5. Je briserai les verrous de Damas,
J'exterminerai l'habitant de la *plaine de l'idole* (*Biqʿat-ʾÂvén*),
Et celui qui tient le sceptre de la *maison de délices* (*Bêt-ʿÊdén*).

On peut voir ici, avec la Vulgate, un nom commun, et tel sera le sens général des versets: Je détruirai par le

feu ces palais que plusieurs rois se sont appliqués à bâtir avec tant de magnificence; les portes de Damas brisées s'ouvriront à l'ennemi; hommes du peuple et princes, habitants des vallées livrées au culte des idoles, et seigneurs aux maisons de délices, seront exterminés ou envoyés en exil. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Amos*, t. xxv, col. 995, nous dit à propos des anciennes versions : « Pour le « champ de l'idole », hébreu : *'Âvén*, les Septante et Théodotion ont traduit par Ὢν; Symmaque et la cinquième version par « iniquité »; Aquila par ἀνωφελοῦς, « inutile, » pour montrer combien serait inutile le secours des idoles lorsque le peuple de Damas serait pris par les Assyriens. » Ajoutons, pour compléter ces renseignements de critique textuelle, que le chaldéen et le syriaque portent, comme le grec, un nom propre.

La plupart des exégètes modernes expliquent *Biq'at-'Âvén* par un nom de lieu. Nous rattachons leurs opinions aux deux catégories suivantes. Les uns cherchent cet endroit dans les environs de Damas. J. D. Michaelis, dans ses notes sur Amos, I, 5, prétend avoir appris d'un ancien habitant de cette ville, qu'aux environs se trouvait une vallée fertile, appelée *Un*, et qu'un proverbe en rappelait les charmes. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 52. Le malheur est que ce témoignage n'a pas été confirmé par des voyageurs qui ont pourtant bien exploré le pays. Pour Keil, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten,* Leipzig, 1888, p. 175, *Biq'at-'Âvén* et *Bêt-'Édén* sont peut-être des résidences royales situées près de la capitale de la Syrie.

Les autres, en bien plus grand nombre, ont pensé à la fameuse plaine de Cœlésyrie, qui s'étend entre le Liban et l'Anti-Liban, et dont la merveille est Baalbek ou Héliopolis. « La *vallée d'Aven,* dit Rosenmüller, est la Syrie Damascène, comprise entre le Liban et l'Anti-Liban, appelée aussi « vallée du Liban, » *biq'at hal-Lebânôn*, dans Josué, XI, 17, κοῖλον πεδίον; *campus concavus* dans Strabon, et Ἀμύκη, c'est-à-dire *'Êméq,* « vallée, » dans Polybe, v. » *Prophetæ minores,* Leipzig, 1827, t. II, p. 22. Voir aussi Bochart, *Phaleg.*, lib. II, cap. VI, VIII. Le nom actuel d'*El-Beqâ'a*, البقاع, répond ainsi au בִּקְעָה, *biq'at*, hébreu. C'est évidemment le même mot, mais un nom commun appliqué plus tard comme nom propre à une contrée qu'il caractérise particulièrement. On ne peut donc rien conclure de là. Calmet en fait « une ville de Syrie, nommée aujourd'hui *Baal Bek.* Apparemment elle s'appelait *Békat Baal* du temps d'Amos. Comme les Hébreux ne daignaient pas prononcer le nom de Baal, ils lui substituaient un nom de mépris, comme *Aven,* « iniquité ou vanité; » ou *Boseth,* « honte, confusion. » De là vient le nom de Bethaven, au lieu de Béthel, et celui de *Jéro-Boseth,* au lieu de *Jéro-Baal.* Les Syriens appellent encore aujourd'hui *Baal Bek* la ville que les Grecs appelaient *Héliopolis,* et qui est située vers l'extrémité de cette longue vallée qui s'étend du midi au nord, entre le Liban et l'Anti-Liban. Cette vallée s'appelle encore aujourd'hui *Bucca* ou *Békath,* suivant la prononciation hébraïque. » *Commentaire littéral sur les douze petits Prophètes,* Paris, 1715, p. 187. Pusey explique autrement le nom de Baalbek, et y voit une abréviation de l'ancien nom *Baal Bik'ah,* « Baal de la vallée, » par contraste avec le Baal-Hermon voisin, si célèbre aussi par son culte idolâtrique. Cf. Trochon, *Les petits Prophètes,* Paris, 1883, p. 143.

Ce nom de *Biq'at-'Âvén,* Ewald et Hitzig l'entendent aussi de Baalbek ou Héliopolis, en se basant sur la traduction des Septante ἐκ πεδίου Ὢν, rapprochée de l'identification de l'*On* égyptien avec Héliopolis, qu'on trouve dans les mêmes traducteurs. Gen., XLI, 45. Ainsi אֹן, *'On,* Gen., XLI, 45 = Ἡλιουπόλεως, donc אָוֶן, Ὢν, Am., I, 5 = *Héliopolis* ou Baalbek. Le raisonnement n'est pas juste, parce que la version grecque a rendu *'Âvén* par Ὢν dans plusieurs endroits où il ne peut être question d'aucune Héliopolis. Cf. Osee, IV, 15; v, 8; x, 5, 8. Il n'est pas plus juste de changer la ponctuation massorétique d'*'Âvén* en *'Ôn.* Cf. J. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* p. 175. Cette application du texte d'Amos à la Cœlésyrie et à la ville qui en faisait l'ornement est cependant admise par Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 519; Grove, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* Londres, 1861, t. I, p. 141; Wolff, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 124-125. D'autres n'y voient qu'une vaine conjecture. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas minores,* Paris, 1886, t. I, p. 257. Voir BAALBEK.

2° *Bâmôt-'Âvén*, Septante : βωμοὶ Ὢν; Vulgate : *excelsa idoli,* « les hauts lieux de l'idole. » Osee, x, 8. Il s'agit évidemment ici des autels élevés aux faux dieux sur la colline de Béthel, appelée Bethaven au ℣. 5.

3° *'Âvén* se lit encore dans le texte massorétique d'Ézéchiel, XXX, 17; mais, d'après le contexte, il indique sans aucun doute la ville égyptienne de *On ;* aussi les Septante et la Vulgate sont d'accord pour traduire par Ἡλιουπόλις, *Heliopolis.* Cependant, comme aucun manuscrit ne porte אֹן, avec *cholem* (cf. J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1786, t. III, p. 151), on peut croire qu'il y a là, dans la pensée du prophète lui-même ou du massorète, une de ces paronomases si fréquentes dans le style prophétique, faisant allusion aux idoles de la ville égyptienne. A. LEGENDRE.

AVENARIUS Jean, vulgairement Habermann, théologien protestant, né à Éger, en Bohême, en 1520, mort à Zeitz le 5 décembre 1590. Il fut successivement pasteur à Plauen, à Gessnitz, près d'Altenbourg, et à Schœnfels; il enseigna aussi l'hébreu à Freyberg (Misnie), puis à Iéna, où il prit le degré de docteur en théologie le 10 février 1574, et la même année il alla professer à Wittenberg. Il n'y resta qu'un an, et obtint, en 1575, la *surintendance* (archevêché) de Zeitz. On a de lui : *Explicatio libri Judicum,* in-4°, Wittenberg, 1617; *Liber radicum seu Lexicon ebraicum,* in-f°, Wittenberg, 1568, 1569 (Casaubon et les rabbins de l'époque faisaient le plus grand cas de cet ouvrage); *Grammatica ebraica,* Wittenberg, 1562, 1570, 1575, 1585, 1597, in-8°; *Enarrationes in Evangelia dominicalia,* in-8°, Wittenberg, 1586; *ibid.*, in-f°, 1589; *Enarrationes in Epistolas dominicales et festivales,* in-8°, Wittenberg, 1585; *Harmonia Evangel., seu Vita Christi ex omnibus Evangelistis,* in-12, Bâle, 1583, 1588; in-8°, Leipzig, 1616, en allemand; *De dictionibus ebraicis quæ in Bibliis aliter scribuntur, aliter leguntur,* in-8°, Wittenberg, 1562. L. GUILLOREAU.

1. **AVENDAÑO** (Alphonse de), dominicain espagnol, originaire de Léon, mort à Valladolid le 11 octobre 1596, profès du couvent de Benavente et prieur de celui de Guadalajara. Très renommé de son temps comme prédicateur, il est plus connu aujourd'hui pour ses deux ouvrages sur la Sainte Écriture, livres un peu lourds, mais très sérieux. 1° *Commentaria in Psalmum CXVIII,* Salamanque, 1584; in-8°, Venise, 1587. Il nous apprend lui-même qu'avant d'écrire sur ce psaume en latin, il l'avait commenté pendant sept années en langue vulgaire, dans des sermons prêchés à Salamanque. 2° *Commentaria in Evangelium divi Matthæi* (sous-titre : *In hoc opere, candide lector, et sensum litteralem explicatum et plures conciones ad populum habitas luculentissime scriptas reperies*), 2 in-f°, Madrid, 1592 et 1593. — Voir Quétif-Échard, *Script. ord. Præd.*, t. II, p. 317 *b*, Antonio, *Bibl. hisp. nova* (1783), t. I, p. 11. M. FÉROTIN.

2. **AVENDAÑO** (Diego de), théologien espagnol, né à Ségovie en 1593, mort à Lima (Pérou) le 31 août 1688. Il entra au noviciat des Jésuites de Lima le 25 avril 1612, et il devint recteur des collèges de Cuzco et de Chuquisaca.

de Saint-Paul et du noviciat à Lima; il fut deux fois provincial du Pérou. On a de lui : 1° *Epithalamium Christi, seu Explanatio Psalmi quadragesimi quarti in qua præcipua catholica religionis elucidantur mysteria et multa ac varia pro sanctorum exornatione, ac formatione morum expenduntur. Opus totum versatur circa titulum, in quo cum Apostolo I Corinth., c. XIV, v. 19, quinque verba auctor loquitur,* in-f°, Lyon, 1653. — 2° *In amphitheatrum misericordiæ expositio Psalmi LXXXVIII in qua magnorum mysteriorum lumina, illustriorum sanctorum elogia, theologici occursus et utilis pro moribus splendet apparatus,* in-f°, Lyon, 1656.

C. SOMMERVOGEL.

AVÈNEMENT (Dernier) de Jésus-Christ. Voir FIN DU MONDE.

AVEROLDI Ippolito, théologien italien, de l'ordre des Capucins, originaire de Brescia, vivait au commencement du XVIIe siècle. Il a publié *Icones nonnullæ ad pleniorem abstrusissimæ litteræ libri Apocalypsis intelligentiam,* Brescia, 1638.

AVEUGLE (hébreu : *'ivvêr,* de *'ûr,* creuser, « celui dont les yeux sont creux. » Septante : τυφλός). Les aveugles ont toujours été nombreux en Orient (fig. 383). Volney comptait au Caire vingt aveugles par cent habitants, *Voyage en Égypte et en Syrie,* 5e édit., 2 in-8°, t. I, p. 195. Il y a quelques années, Jaffa avait cinq cents aveugles sur une population de cinq mille âmes. Les causes de cécité se multiplient à mesure qu'on approche des régions équatoriales; aussi de tout temps les aveugles ont-ils été plus nombreux en Palestine que dans nos pays. Ces causes sont, pour la Palestine en particulier, le vif éclat du soleil, Eccli., XLIII, 4, la blancheur du sol ordinairement calcaire, les poussières ténues qui se produisent pendant les longs étés sans pluie et que le vent projette dans les yeux, la fraîcheur des nuits pour ceux qui couchent en plein air, les maladies et spécialement la petite vérole, le défaut d'hygiène et de propreté, le séjour des mouches et des insectes sur les yeux malades, surtout chez les enfants, enfin, comme dans tous les autres pays, le grand âge. Gen., XXVII, 1; XLVIII, 10; Eccl., XII, 3. La cécité peut être native ou accidentelle. Native, elle est le résultat d'une permission divine. Exod., IV, 11; Joa., IX, 1-3. Accidentelle, elle peut avoir le caractère de châtiment divin, Gen., XIX, 11; Deut., XXVIII, 27, 28; Sap., XIX, 16; Zach., XII, 4; II Mach., X, 30, de vengeance exercée par les hommes, I Reg., XI, 2; Jer., XXII, 12, ou simplement d'épreuve imposée par la divine Providence. Tob., II, 11-13; Act., XIII, 11. Le saint homme Tobie est un modèle de patience et de résignation pour ceux qui sont frappés de cette terrible infirmité.

La cécité rendait inhabile à exercer les fonctions du sacerdoce mosaïque. Lev., XXI, 18. Même les animaux aveugles ne pouvaient pas être offerts en sacrifice. Lev., XXII, 22; Deut., XV, 21; Mal., I, 8. Un proverbe cité II Reg., V, 8 : « L'aveugle et le boiteux n'entreront pas dans le temple, » semble interdire aux aveugles l'accès de la maison de Dieu. (Le texte hébreu porte simplement « la maison », probablement « la citadelle », et non pas « le temple ».) Il n'en est rien cependant, comme l'attestent les Évangiles, Matth., XXI, 14, et comme le montre le contexte, II Reg., V, 6; I Par., XI, 5. C'est sans doute une manière d'exprimer qu'on peut faire une chose qu'on regardait comme impossible. Les Jébuséens avaient tant de confiance dans l'inviolabilité de leur citadelle, que des aveugles et des boiteux, prétendaient-ils, devaient suffire à la défendre. David s'en empara, et par ironie on garda aux défenseurs vaincus le nom d'aveugles et de boiteux. La loi juive prenait les aveugles sous sa sauvegarde. Défense était faite de mettre devant eux un obstacle sur le chemin, Lev., XIX, 14, ou de les égarer. Deut., XXVII, 18. C'était au contraire un grand acte de charité que de se faire « l'œil de l'aveugle », Job, XXIX, 15, et de l'inviter à sa table. Luc., XIV, 13, 21.

Dans l'Évangile, la guérison des aveugles est un genre de miracles par lesquels Notre-Seigneur prouve sa mission divine et symbolise son rôle d'illuminateur des âmes. Ce miracle, impossible aux idoles, Bar., VI, 36, et au démon, Joa., X, 21, a été opéré d'autant plus souvent par le divin Maître, que les malheureux atteints de cécité étaient plus nombreux. Les Évangélistes racontent avec des détails plus ou moins étendus la guérison de deux aveugles sur le chemin de Capharnaüm, Matth., IX, 27-32, de l'aveugle de Bethsaïde, Marc., VIII, 22-26, de l'aveugle-né de Jérusalem, Joa., IX, 1-7, et des aveugles de Jéricho, Matth., XX, 29-34; Marc., X, 46-52; Luc., XVIII, 35-43. Dans ce



383. — Musiciens égyptiens aveugles. Tombeau de Tell el-Amarna.

dernier miracle, saint Luc parle d'un aveugle guéri à l'entrée de la ville; saint Marc d'un aveugle, Bartimée, guéri à la sortie, et saint Matthieu de deux aveugles guéris au départ de Jéricho. Cette apparente divergence dans les récits s'explique aisément. Saint Luc et saint Marc parlent d'aveugles différents, et saint Matthieu, comme il le fait assez souvent, réunit ici deux faits en un seul récit. Il est encore possible que sur les deux aveugles de saint Matthieu, les autres Évangélistes ne mentionnent que le plus connu, dont la guérison, sollicitée à l'entrée de la ville, n'aurait été opérée qu'à la sortie.

La Sainte Écriture parle aussi d'aveugles spirituels, c'est-à-dire d'hommes qui refusent d'ouvrir les yeux de l'âme à la lumière des vérités divines. Tels sont les adorateurs des idoles, Is., XLIII, 8; II Cor., IV, 4, les pécheurs, Joa., III, 19, 20; I Joa., II, 11, les incrédules, Marc., III, 5; Rom., XI, 25; Eph., IV, 18, ceux qui veulent conduire les autres sans en avoir reçu la grâce ou après l'avoir perdue par leur faute, Is., LVI, 10; Matth., XV, 14; XXIII, 16-26; Luc., VI, 39; Rom., II, 19; II Petr., I, 9; Apoc., III, 17, enfin ceux dont l'aveuglement est un châtiment divin, IV Reg., VI, 18; Is., LIX, 10; Lament., IV, 14; Soph., I, 17; Joa., IX, 39-41. Le Messie a eu la double mission de rendre la vue aux corps et d'ouvrir les yeux de l'âme. Ps., CXLV, 8; Is., XXIX, 18; XXXV, 5; XLII, 7, 16-19; Jer., XXXI, 8; Matth., II, 5; Luc., I, 79; VII, 21, 22. Mais encore la grâce de voir clair dans les choses de la foi réclame-t-elle habituellement le concours de la bonne volonté humaine. Il faut « pratiquer la vérité pour venir à la lumière », Joa., III, 21; il faut « se réveiller de son sommeil, ressusciter d'entre les morts », si l'on veut « être illuminé par le Christ ». Eph., V, 14. — Voir Th. Shapter, *Medica sacra,* in-8°, Londres, 1834, p. 138-143.

H. LESÈTRE.

AVILA (François d'), espagnol, docteur en théologie et chanoine de l'église collégiale de Belmonte, au diocèse de Cuenca (Vieille-Castille), vivait dans la seconde moitié du XVIe siècle. Nous devons à cet écrivain aussi pieux que savant un ouvrage malheureusement trop rare aujourd'hui, et qui a pour titre : *Figuræ bibliorum Veteris Testamenti, quibus Novi veritas prædicatur et adumbratur,* in-8°, Antequera, 1574. — Voir Antonio, *Bibl. hisp. nova* (1783), t. I, p. 405.

M. FÉROTIN.

AVIM (hébreu : *Hâ'avvîm,* avec l'article, « les ruines » ou [bourg] « des Hévéens »; Septante : Αἰείν), ville de la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 23. Citée entre Béthel (*Beitin*) et Aphara (*Khirbet Tell el-Fârah*), elle fait partie du premier groupe, qui, dans l'énumération de Josué, XVIII, 21-24, comprend l'est et le nord de la tribu. Sa position est bien indiquée d'une façon générale, mais son identification précise est inconnue. Quelques auteurs pensent que עַוִּים, *'Avvîm,* est une corruption ou une variante de עַי, *'Aï,* ville chananéenne, située à l'orient de Béthel. Voir HAÏ. Peut-être aussi son nom rappelle-t-il le souvenir des Hévéens, ancien peuple du pays de Chanaan. Voir HÉVÉENS.

A. LEGENDRE.

AVIT (Saint), *Alcimius Ecdicius Avitus,* évêque de Vienne, en Gaule, mort vers 523. Il était de famille sénatoriale. On croit que sa mère, Audentia, était sœur de Mœcilius Avitus, empereur d'Occident (456). Son père Hésychius ou Isicius était devenu évêque de Vienne; il lui succéda sur son siège vers 490, et se distingua par ses vertus, par sa doctrine et par son zèle pour la défense de la foi contre les Ariens. Parmi celles de ses lettres qui ont été conservées, quelques-unes, adressées au roi Gondebaud, expliquent des passages difficiles de l'Écriture, en réponse aux questions que ce prince lui avait faites. *Epist.* I-IV, XX, *Patr. lat.,* t. LIX, col. 199 et suiv., etc. On remarque aussi, dans ses Œuvres, *Libri quinque de Mosaicæ historiæ gestis,* en vers héroïques, t. LIX, col. 323-368; le premier livre traite de l'origine du monde, le second du péché originel, le troisième de la sentence portée contre les pécheurs, le quatrième du déluge, et le cinquième du passage de la mer Rouge. Les trois premiers livres ont peut-être suggéré à Milton l'idée du *Paradis perdu;* ils ont du moins avec ce poème de curieuses ressemblances. — Voir *Acta Sanctorum,* 5 februarii, t. I, p. 660-667; *Histoire littéraire de la France,* t. III, Paris, 1735, p. 115-142; R. Peiper, dans *Monumenta Germaniæ hist., auctores antiqui* (1883), t. VI, part. II, p. I-LXXVI; A. Billiet de Candolle, *Études sur des papyrus du VIe siècle,* Genève, 1866, p. 31-106; Parizel, *Saint Avit, évêque de Vienne,* in-8°, Paris, 1859; Binding, *Geschichte des burgundischen Königsreichs,* in-8°, Leipzig, 1868, p. 168.

AVITH (hébreu : *'Avît;* Septante : Γετθαίμ, Gen., XXXVI, 35; Γεθαίμ, I Par., I, 46), capitale d'un roi iduméen, Adad, fils de Badad, Gen., XXXVI, 35; I Par., I, 46. Dans le livre des Paralipomènes, le *ketib* porte עַיּוּת, *'ăyût,* au lieu de עֲוִית, *'ăvît,* texte de la Genèse; mais le *qeri* corrige ce qu'on peut regarder comme une simple transposition; du reste une trentaine de manuscrits donnent *'Avît.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum,* Oxford, 1776-1780, t. II, p. 645. On peut comparer ce nom avec celui de *El-Ghouéitéh,* الغويتة, chaîne de collines qui s'étend à l'est de la mer Morte, au-dessous de l'*Ouadi Enkeiléh,* branche de l'Arnon, entre le *Séil es-Saidéh* et le *Derb el-Hadj* ou « route des Pèlerins ». Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* in-4°, Londres, 1822, p. 375.

A. LEGENDRE.

AVOCAT. Chez les Hébreux, il n'y avait pas d'« avocats de profession », comme nous en voyons dans toutes les nations modernes. — 1° Nous n'en trouvons aucune trace dans l'Ancien Testament. La langue hébraïque n'a pas de mot correspondant à « avocat »; lorsque, dans des temps plus récents, les Juifs eurent à exprimer, dans leurs livres, l'idée d'avocat, ils se servirent de termes grecs. Cf. Buxtorf, *Lexicon talmudicum,* Bâle, 1640, p. 533, 1388, 1509, 1843. Les avocats étaient aussi inconnus dans l'Égypte pharaonique. Diodore de Sicile, I, 76, édit. Didot, t. I, p. 62. Cf. Maspero, *Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la XXe dynastie, Étude sur le Papyrus Abbott,* Paris, 1872, p. 81-85; Devéria, *Le Papyrus judiciaire de Turin,* VI, Partie judiciaire, dans le *Journal asiatique,* août-septembre 1866, p. 154-161; Henry, *L'Égypte pharaonique,* Paris, Didot, 1846, t. I, p. 496. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on rencontre des avocats de profession chez les Égyptiens, grâce sans doute à l'influence des Grecs, surtout depuis la conquête macédonienne. Cf. Revillout, *Études sur divers points de droit et d'histoire ptolémaïque,* Paris, 1880, p. 106, 109, 126. Les lois de Manou, qui, dans leur partie judiciaire (livre VIII), donnent des détails très longs sur ce qui concerne les juges, les témoins, les accusateurs, les accusés, etc., ne font non plus aucune mention des avocats. Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient,* Paris, 1841, p. 402-420.

S'il n'y avait pas, chez les Hébreux, d'avocats de profession, il y avait, à l'occasion, ce que nous pourrions appeler des « défenseurs charitables ». Si bon nombre d'accusés ou de défendeurs pouvaient plaider personnellement leur cause, d'autres ne pouvaient le faire, ou au moins ne pouvaient le faire convenablement, comme les orphelins, les pauvres, les ignorants, les veuves. Quelques auteurs, par exemple, Michaelis, *Mosaisches Recht,* § 298, Francfort-sur-le-Mein, 1775, t. VI, p. 122-125, croient trouver un exemple de ces défenseurs dans Job, disant de lui-même : « Quand je m'avançais vers la porte de la ville, et qu'on me préparait un siège sur la place publique..., chacun me rendait témoignage, parce que j'avais délivré le pauvre qui criait, et l'orphelin privé de secours...

J'étais le père des pauvres, et j'examinais avec un soin extrême la cause que je ne connaissais pas. » Job, XXIX, 7, 11-12, 16. Nous préférons dire, avec d'autres auteurs, comme Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 87, Berlin, 1853, p. 594, que le saint patriarche accomplissait ces actes vertueux comme chef et juge de sa tribu, ce qu'il semble affirmer lui-même, XXIX, 25. Le texte d'Isaïe, I, 17, suppose l'existence des « défenseurs charitables ». S'adressant à ses compatriotes, il dit : « Apprenez à faire le bien, examinez tout avant de juger, assistez l'opprimé, faites justice à l'orphelin, défendez la veuve. » Quelques-uns de ces conseils s'adressent aux juges; mais d'autres, et surtout celui-ci : « Défendez la veuve, » s'adressent en général aux Juifs. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1286; Id., *Der Prophet Iesaia*, Leipzig, 1820, t. I, p. 162-163; Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Iesaiæ Vaticinia*, t. I, Leipzig, 1829, p. 43.

Nous trouvons un exemple frappant de ces défenseurs charitables dans Ahicam. Jer., XXVI, 8-24. Cette « défense charitable » était aussi libre que la charité qui l'inspirait, et elle n'était gênée par aucun règlement. Elle pouvait se produire à chaque moment de la procédure, et même après le jugement, comme nous le voyons par l'exemple de Daniel, que nous pouvons regarder aussi, dans un sens, comme un « défenseur charitable », suscité de Dieu pour sauver l'innocente Susanne. Dan., XIII, 45-64. La *Mischna* a consacré cette liberté de la défense, même après le prononcé de la sentence, même sur le chemin du supplice. « Après le jugement, on emmène le condamné... Alors si quelqu'un s'offre à prouver l'innocence de ce dernier, il agite son mouchoir, et l'on ramène promptement à la ville le condamné. » *Mischna*, traité *Sanhédrin*, VI, 1, édit. Surenhusius, t. IV, p. 233.

A ces « défenseurs charitables » des Hébreux ressemblent assez, sous le rapport qui nous occupe, les *patroni* primitifs des Romains, dont on fait remonter l'origine jusqu'à Romulus. Denys d'Halicarnasse, *Antiq. rom.*, II, *Opera omnia*, Leipzig, 1691, p. 84; Plutarque, *Romulus*, 13, édit. Didot, t. I, p. 29 Ces « patrons » prenaient sous leur protection une ou plusieurs familles de plébéiens, qui devenaient leurs « clients », leur rendaient les services que des hommes instruits et influents peuvent rendre aux gens du peuple, et particulièrement les assistaient et les défendaient dans toutes leurs affaires judiciaires; mais cet office de bienveillance se modifia peu à peu, et devint au bout de quelque temps une profession rétribuée, celle des « avocats », *advocati*, qui dut bientôt être réglementée au point de vue des honoraires; loi *Cincia*, an 205 avant J.-C. Cf. Heineccius, *Antiq. rom.*, I, II, 29; IV, X, 1, Venise, 1796, t. I, p. 68-70; t. II, p. 367; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Advocatio*, Paris, 1873, t. I, p. 81. Nous ne constatons pas de transformation de ce genre chez les Hébreux de l'Ancien Testament, à ce point que la *Mischna*, écrite vers l'an 200 de l'ère chrétienne, ne suppose pas encore la profession d'avocat exercée chez les Juifs.

2° Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ nous est présenté comme notre « avocat », *advocatus*. I Joa., II, 1. La Vulgate a traduit exactement et littéralement le mot grec παράκλητος, qui s'entend d'une manière générale de tout « intercesseur », et qui spécialement, quand il s'agit d'obtenir le pardon d'un coupable, signifie « avocat, défenseur ». C'est le sens qu'a ce mot, soit dans les auteurs classiques, soit dans les auteurs contemporains des Apôtres, par exemple, dans Philon. Cf. Grimm, *Clavis Novi Testamenti*, Leipzig, 1888, p. 336. « Si quelqu'un donc, dit saint Jean, commet un péché, nous avons un avocat, Jésus-Christ, le juste. » L'écrivain sacré emprunte sa comparaison aux coutumes judiciaires. Quand, chez les Grecs et les Romains, auxquels écrivait saint Jean, un homme était accusé et traduit devant les tribunaux, son premier soin était de chercher un « avocat » qui plaidât sa cause auprès des juges et lui obtînt le pardon. Quand le chrétien commet un péché mortel, il mérite la mort éternelle, et c'est, en effet, la vengeance que réclame contre lui le démon, qui est appelé l'« accusateur », *diabolus*, l'« adversaire », *Satan, Satanas*, l'« accusateur de nos frères, qui les accusait devant Dieu jour et nuit ». Apoc., XII, 10. Mais que le pécheur reprenne courage; nous avons un « avocat », Jésus-Christ, d'autant plus puissant qu'il est juste. Si le pécheur recourt à lui avec foi et confiance, le divin avocat plaidera sa cause avec succès et lui obtiendra sa grâce. C'est à ces fonctions d'avocat que saint Augustin, *Epist.* CXLIX, 14, t. XXXIII, col. 636, rattache cette « interpellation » que fait Jésus-Christ au souverain Juge en notre faveur. En effet, dit saint Paul, Jésus-Christ « apparaît maintenant en la présence de Dieu pour nous, — interpelle Dieu pour nous, — vit toujours afin d'interpeller pour nous ». Heb., VII, 25; IX, 24; Rom., VIII, 34. Cette interpellation n'est autre chose que le plaidoyer que notre charitable et puissant avocat fait pour nous auprès du souverain Juge; « il n'interpelle, dit saint Augustin, *loc. cit.*, que pour postuler; » postuler, c'est la fonction propre des avocats, par laquelle ils demandent au juge la grâce de leurs clients. S. MANY.

AVOGADRO Vincenzio Maria, dominicain italien, appelé aussi Avvocati, né à Palerme le 12 septembre 1702; la date de sa mort est inconnue. Après avoir fait ses études à Rome, il enseigna la philosophie au couvent de son ordre à Palerme, et puis la théologie à Girgenti. Il publia un ouvrage dédié à Benoît XIV et qui eut un grand succès, *De sanctitate librorum qui in Ecclesia catholica consecrantur*, 2 in-f°, Palerme, 1741-1742. Le premier volume a pour titre particulier : *Præparatio biblica;* le second, *Demonstratio biblica.* — Voir Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, t. II, p. 1272.

AVORTON (hébreu : *nêfél*). Si quelqu'un, dans une querelle, frappe une femme enceinte et la fait avorter, il est tenu de payer ce qui lui sera demandé par le mari et déterminé par les arbitres. Exod., XXI, 22. Voir col. 476 et 887. Le sort de l'avorton mort-né est pris comme terme de comparaison pour exprimer un sort misérable, Num., XII, 12; Job, III, 16; Ps. LVIII, 9 (Vulgate, LVII, 9, où *nêfél* est traduit par *supercecidit ignis*, en lisant *nâfal 'êš*, au lieu de *nêfél 'êšét*); Eccl., VI, 3-6. Dans le Nouveau Testament, saint Paul, I Cor., XV, 8, se compare, par humilité, à un avorton (ἔκτρωμα), à un enfant faible, né avant terme, pour signifier qu'il se regarde comme inférieur aux autres Apôtres, « le dernier d'entre eux. » I Cor., XV, 9.

AVOTHJAÏR, orthographe, dans la Vulgate, III Reg., IV, 13, du nom de lieu qu'elle écrit ailleurs Havoth Jaïr. Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; Jud., X, 4. Voir HAVOTH JAÏR.

AVVOCATI. Voir AVOGADRO.

AXA (hébreu : *'Aksâh;* Septante : Ἀσχά), fille de Caleb, fils de Jéphoné et compagnon de Josué. Son nom hébreu signifie « anneau de la cheville », ornement de métal que les femmes israélites portaient au-dessus de la cheville. Is., III, 16, 18. Axa est l'héroïne d'un trait de mœurs raconté par le livre de Josué, XV, 16-19, et reproduit par le livre des Juges, I, 12-25. Caleb avait promis de la donner en mariage à celui qui prendrait la ville de Cariath-Sépher. La condition fut remplie par Othoniel, fils de Cénez, qui était frère de Caleb, et par conséquent cousin germain d'Axa. (Nous suivons ici la leçon des Septante. Elle paraît préférable à la traduction de la Vulgate, qui, rendant le mot hébreu par le nominatif *frater* au lieu du génitif *fratris*, fait d'Othoniel, fils de Cénez, un jeune frère de Caleb, qui est lui-même fils de Jéphoné. Num.,

XIII, 7. Dans le cas contraire, Othoniel aurait été l'oncle d'Axa. Ce degré de parenté n'était pas alors un obstacle au mariage. Voir OTHONIEL.) Caleb donna une terre à sa fille, et le mariage fut célébré. Mais la dot parut insuffisante aux nouveaux époux, et ils se concertèrent pour obtenir un meilleur lot. Un jour qu'elle cheminait sur son âne aux côtés de son père, Axa descendit tout d'un coup de sa monture, pour adresser au vieillard une respectueuse requête. « Que te faut-il donc ? lui dit Caleb. — Un bienfait de vous, répondit-elle. Vous m'avez donné une terre qui est au midi et desséchée; ajoutez-y *Gullôṭ* (les sources). » Caleb lui donna alors *Gullôt* d'en haut et *Gullôt* d'en bas. C'étaient probablement deux localités situées dans les environs montagneux de Cariath-Sépher (Dabir) et d'Hébron. Voir GULLOTH. H. LESÊTRE.

AXAPH, ville de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 25. Le nom de cette ville est écrit ailleurs dans la Vulgate Achsaph. Jos., XI, 1; XII, 20. Voir ACHSAPH.

AYGUANI, AYGUANUS Michel. Voir ANGRIANI.

AYLLON (Louis de), docteur en théologie, originaire de Grenade et professeur d'Écriture Sainte au *Colegio mayor* de Séville. Il vivait au XVII[e] siècle et il a publié un livre docte et assez original, intitulé *Elucubrationes biblicæ in Vetus ac Novum Testamentum, litterales, morales et tropologicæ*, in-f°, Séville, 1676. — Voir N. Antonio, *Bibl. hisp. nova* (1783), t. II, p. 21.
M. FÉROTIN.

AYROLI Jacques-Marie, orientaliste et exégète italien, né à Gênes en 1660, mort à Rome le 27 mars 1721. Entré au noviciat de la Compagnie de Jésus vers 1676, il professa l'hébreu au Collège romain, puis occupa la chaire de controverses. On a de lui : *Dissertatio Biblica in qua Scripturæ textus aliquot insigniores, adhibitis linguis hebræa, syriaca, chaldaica, arabica, græca, latina, per dialogismum dilucidantur*, in-4°, Rome, 1704. — *De præstantia linguæ sanctæ oratio habita in Collegio romano*, in-4°, Rome, 1705. — *Synopsis dissertationis Biblicæ in LXX Danielis hebdomadas*, Rome, 1705. — *Discours sur les septante semaines de Daniel* (dans les *Mémoires de Trévoux*, février 1713, p. 296-310. Il le prononça à Rome, le 15 décembre 1712, et y attaqua les théories du P. Hardouin). — *Liber LXX hebdomadum resignatus, seu in cap.* IX *Danielis dissertatio, in qua per genuinam editionis Vulgatæ interpertationem, hebraico textu illustratam, prophetiæ celeberrimæ nodus dissolvitur. Accedunt confirmationes ab anno sabbathico et jubileo*, in-8°, Rome, 1713 (il y a des éditions de 1714 et de 1748 semblables à la première. Le P. de Tournemine inséra cette dissertation dans son édition des *Commentarii* du P. Ménochius). — *Dissertatio chronologica de anno, mense et die mortis Domini nostri Jesu Christi*, in-f°, Rome, 1718. — *Theses contra Judæos de LXX hebdomadis*, in-4°, Rome, 1720. (Il y défend son sentiment contre une dissertation du P. de Tournemine, imprimée dans son supplément de Ménochius.) — *Explication du premier verset du chap.* XII (pour XIII) *du premier livre des Rois* (dans les *Mémoires de Trévoux*, 1721, p. 1369-1387, et dans le *Journal des savants*, 1722, p. 559-574). — *Dissertatio de annis ab exitu Israel de Ægypto ad quartum Salomonis* (dans les *Commentarii* de Ménochius, édit. de Venise, 1722, t. II, p. 408). — Les *Mémoires de Trévoux* rendent compte des divers travaux du P. Ayroli : 1705, p. 1821, 1840; 1716, p. 2123; 1720, p. 657; le P. Zaccaria, dans son *Historia litteraria*, t. XI, p. 233, 236; les *Acta eruditorum* de Leipzig, 1717, p. 422-428; 1748, p. 551-557. C. SOMMERVOGEL.

AYYÉLETH. עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, *'al 'ayyélét hassahar*. Ces paroles, qui composent le titre du Psaume XXII (XXI), ont été rendues littéralement par Aquila : ὑπὲρ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς, et par saint Jérôme : *Pro cervo matutino*. La traduction de Symmaque : ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς, et celle des Septante, reproduite par la Vulgate : ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς, *Pro susceptione matutina*, reposent sur une autre lecture de אילת; les traducteurs auront rapproché ce mot de אֱיָלוּת, *'ĕyâlûṭ*, « force, » lequel se lit d'ailleurs au ℣. 20 du même psaume. Plusieurs interprètes juifs, entre autres Salomon Yarchi (Comment., *h. l.*), et avant lui les talmudistes, ont donné une explication analogue. De plus, se fondant sur le mot שחר, *sahar*, qu'ils traduisaient par « aurore », ils ont assigné ce psaume au sacrifice du matin. Dans l'une et l'autre signification, ce titre de psaume reste obscur, et les efforts des commentateurs ne lèvent pas la difficulté.

Une autre opinion range *'ayyélét hassahar* parmi les instruments de musique, mais les explications qu'on donne en ce sens sont loin d'être satisfaisantes et étymologiquement fondées.

Plus généralement, ces mots du titre, quel que soit le sens qu'on doive leur attribuer, sont regardés, aussi bien que אל־תשחת, *'al ṭashêṭ* (Ps. LVII-LIX et LXXV, hébreu) et יונת אלם רחקים, *yônaṭ 'élém rehôqîm* (Ps. LVI, hébreu), comme les premières paroles ou comme l'indication du modèle sur lequel auront été rythmés les psaumes qui portent en titre ces sortes de formules. L'usage de ces strophes-types existe dans la poésie des divers peuples orientaux. Les Grecs les appellent εἱρμός, *hirmus*, et ils en mettent l'indication en tête de toutes les hymnes liturgiques. Philon semble signaler le même procédé dans les chants des thérapeutes. (*Vit. contempl.*, XI, édit. Paris, p. 893 *c*.) Chez les Grecs comme chez les Asiatiques, l'*hirmus* provient soit de chants populaires anciennement connus, sur lesquels se modelèrent les chants postérieurement composés; soit de textes, scripturaires ou liturgiques, employés dans la prière publique, puis disposés pour le chant, et devenus ensuite le régulateur tonique ou syllabique de l'ode ou du psaume. (Voir Bickell, *Metrices biblicæ regulæ*, p. 1; Bouvy, *Le rythme syllabique des mélodes*, dans les *Lettres chrétiennes*, 1880-1881; Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. CXI; Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 261.) Cette opinion d'ailleurs n'est pas nouvelle; elle est exprimée par Aben Ezra dans son commentaire sur le Psaume IV : « C'est, dit-il, le commencement d'un chant, תהלת שיר, *tehillaṭ sir*, comme *'al tashêt*, *yônaṭ 'élém*, etc. » L'identification de la formule *'al ṭashet* a été très heureusement faite par le P. Bouvy (*Lettres chrétiennes*, t. II, p. 294 et suiv.). Voir TASHET. Il en est autrement de la formule *ayyélét hassahar :* elle n'a pu être déterminée; d'ailleurs la transcription et le rythme même du Psaume XXII (XXI) restent en plusieurs points discutables. Ce fait laisse la place à d'autres explications. La suivante, qui est peu connue, mérite d'être examinée.

Le mot אילת a été rapproché par Jean Harenberg du nom du mode *éolien* de la musique grecque. « Éolien se dit אילת, *'ayyélét*, dans le titre du Psaume XXII, s'il est permis de risquer cette conjecture. Le mode ionien s'appelle יונת, *yônaṭ*, dans le titre du Psaume CVI. » (*Commentarius de musica vetustissima*, dans les *Miscellan. Lipsiæ*, t. IX, 1752.) Il faudrait alors changer la vocalisation et lire אַיֹּלִת, *'ayyolit*, ou אילת, *eyyolit*, *defective*. Cette ingénieuse interprétation, que nous avons retrouvée dans le traité de Gerbert, *De cantu et musica sacra...*, 1774, c. I, p. 5, et dans les notices de Vincent, *Notices sur les divers manuscrits grecs relatifs à la musique..., de la bibliothèque du Roy*, 1847, p. 85, note, mérite d'être signalée. Les superscriptions des psaumes peuvent appartenir à une époque fort postérieure à la composition des pièces qu'elles accompagnent. D'autre part, le système harmonique des Grecs passa de bonne heure en Asie; il y régnait à l'époque de la captivité

des Juifs à Babylone. Il ne serait donc nullement invraisemblable que nous eussions dans le Psautier hébreu l'indication des deux modes qui, avec le dorien, étaient considérés comme les principaux modes de la musique grecque, et dont l'un au moins est reconnu comme une importation asiatique. Le mode éolien (mode de *la*, appelé aussi hypodorien, parce qu'il était apparenté de près au mode dorien, la vraie harmonie grecque), à la sonorité grave et calme, fut illustré douze siècles avant J.-C. par Terpandre, Alcée et Sapho. C'était une des harmonies les plus usitées dans tous les genres de musique.

J. Parisot.

AZ... Voir à As... les noms propres commençant par *Az* qui ne se trouvent point ici à leurs places respectives; certains exemplaires de la Vulgate écrivent avec un *s* des noms que d'autres exemplaires écrivent avez un *z*.

1. AZA (hébreu : *'Uzzâ'*, « force; » Septante : 'Αζώ, 'Οζί), chef d'une famille nathinéenne, qui revint de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 49; II Esdr., VII, 51.

2. AZA, ville des Philistins (hébreu : *'Azzâh*). La Vulgate l'appelle toujours Gaza. Voir Gaza.

3. AZA (hébreu : *'Azzâh;* Septante : Γάζη), ville de la tribu d'Éphraïm. I Par., VII, 28. Ce nom, tel qu'il est écrit dans nos Bibles hébraïques et dans un grand nombre de manuscrits, est le même que celui de Gaza; mais il n'est évidemment pas question de la célèbre ville des Philistins dans un passage où l'auteur sacré décrit les possessions d'Éphraïm. Aussi beaucoup d'auteurs croient ici à une faute de copiste. Soixante manuscrits et plusieurs Bibles imprimées portent עיה, *'Ayâh,* avec *yod.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum,* Oxford, 1780, t. II, p. 656; J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1788, t. IV, p. 174-175. Cependant, parmi les anciennes versions, les Septante, le chaldéen et la Vulgate ont gardé le *zaïn,* comme le texte massorétique actuel; pas une seule n'a retenu le *yod.* « Aussi, conclut J. B. de Rossi, *loc. cit.*, p. 175, dans ce désaccord des manuscrits, il faut s'en tenir à *'Azzâh.* » Quant à la situation de cette ville, on peut la supposer d'une manière générale à la frontière nord ou nord-ouest de la tribu. En effet, les limites tracées par le livre des Paralipomènes sont bien conformes à celles de Josué, XVI, 1-8 : Béthel au sud, Noran ou sans doute Naaratha à l'est, Gazer au sud-ouest, et Sichem au nord. Comme cette dernière ligne s'étendait « jusqu'à Aza », et que, d'après Jos., XVI, 6-7, sa direction vers le nord-est est bien connue, par Thanatsélo et Janoé, il est permis de voir ici sa direction vers le nord-ouest, où un seul point, Machmethath, est mentionné. Jos., XVI, 6; XVII, 7. Voir Éphraïm, tribu et carte.

A. Legendre.

AZAËL, roi de Damas, Amos, I, 4, dont le nom est écrit ordinairement Hazaël dans la Vulgate. Voir Hazaël.

AZAHEL, père de Jonathan, contemporain d'Esdras. I Esdr., X, 15. Voir Asael 4.

AZAL (hébreu : *'Âṣal,* à la pause; Septante : 'Ιασόδ; *Codex Alexandrinus :* 'Ασαήλ; Vulgate : *proximum*), mot obscur employé dans Zacharie, XIV, 5. Dans le verset précédent, le prophète nous montre comment Dieu, pour sauver le reste de son peuple, fera éclater sa puissance. « Ses pieds se poseront en ce jour-là sur la montagne des Oliviers, qui est en face de Jérusalem, à l'orient, et la montagne des Oliviers se fendra par le milieu, du côté de l'orient et du côté de l'occident, par une immense tranchée, et la moitié de la montagne se retirera vers le nord et l'autre moitié vers le midi. » Puis il ajoute au ỳ. 5 : « Et vous fuirez par la vallée de mes montagnes, car la vallée de mes montagnes atteindra *'Aṣal.* » Saint Jérôme nous dit dans son *Commentaire sur Zacharie,* t. XXV, col. 1525 : « Au lieu de *proche,* les Septante ont mis *Asaël;* Aquila a mis le mot même hébreu *Asel* (אצל) par *e* bref (ἀζέλ); Théodotion, ἀζήλ; seul Symmaque a rendu par *proche,* et nous l'avons suivi. » Il faut avouer cependant que cette traduction est difficile à expliquer. Reuss, *Les Prophètes,* Paris, 1876, t I, p. 358, a bien raison de regarder comme « conjecturale, sujette à caution », sa traduction : *jusque tout près* (jusqu'aux portes de Jérusalem).

Un certain nombre de commentateurs anciens et modernes trouvent le sens plus simple avec un nom propre. Azal ou Azel doit alors être identique à *Bêt-Hâ'êṣél* de Michée, I, 11 (Vulgate : *domus vicina,* « maison voisine »), et être cherché dans les environs de Jérusalem, à l'est de la montagne des Oliviers. On ne peut pas contre cela, dit Keil, *Die zwölf kleinen Propheten,* Leipzig, 1888, p. 666, arguer du silence de saint Jérôme, parce qu'une localité comme celle-ci pouvait avoir disparu longtemps avant ce Père. M. Clermont-Ganneau a proposé de reconnaître Azal dans l'*Ouadi Âsoûl* ou *Ouad Yâsoûl* (avec *ṣad*), au sud de Jérusalem. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1874, p. 101-102.

A. Legendre.

AZANIAS (hébreu : *'Ăzanyâh,* « Jéhovah entend; » Septante : 'Αζανίας), lévite, père de Josué, au temps de Néhémie. II Esdr., X, 9.

AZANOT-THABOR (hébreu : *'Aznôṭ-Ṭâbôr,* « les oreilles, c'est-à-dire les sommets du Thabor; » Septante : 'Αθθαθώρ), une des villes frontières de la tribu de Nephthali, vers l'occident. Jos., XIX, 34. Elle devait, comme le nom l'indique, se trouver dans les environs du Thabor, et elle répond bien à l''Αζανώθ qu'Eusèbe mentionne sur les confins de Diocæsarée (Séphoris, *Séfoûriyéh*). Cf. *Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 224; S. Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 874.

A. Legendre.

AZARÉEL. Hébreu : *'Ăzar'êl,* « Dieu secourt. » Nom de six personnes dans l'Ancien Testament. La Vulgate a transcrit trois fois Azaréel, mais elle a changé le nom de trois autres personnages en Azréel, II Esdr., XI, 13; Ezrihel, II Par., XXVII, 22, et Ezrel, I Esdr., X, 41. Voir Azréel, Ezrihel et Ezrel.

1. AZARÉEL (Septante : 'Οζριήλ), un des Benjamites qui abandonnèrent le parti de Saül pour celui de David. I Par., XII, 6.

2. AZARÉEL (Septante : 'Ασριήλ), lévite, fils d'Héman, chef de la onzième classe des musiciens du temple sous David. I Par., XXV, 18.

3. AZARÉEL (Septante : 'Οζιήλ), lévite, musicien sous Néhémie. II Esdr., XII, 35 (hébreu, 36).

AZARIAS. Hébreu : *'Ăzaryâh, 'Ăzaryâhû,* « Jéhovah aide. » Septante : 'Αζαρίας. Nom d'un grand nombre d'Israélites.

1. AZARIAS Ier, fils du grand prêtre Sadoc. III Reg., IV, 2. Josèphe et plusieurs commentateurs le regardent comme le fils d'Achimaas, et par conséquent comme le petit-fils de Sadoc. (On sait que dans les généalogies bibliques « fils » doit se prendre souvent dans le sens de « petit-fils ».) Ce serait alors le même personnage que l'Azarias de I Par., VI, 9 (hébreu : V, 34-35). Voir Azarias 6. D'après les Septante et la Vulgate, il était l'un des secrétaires royaux à la cour de Salomon; et c'est ainsi que beaucoup interprètent le texte hébreu. Cependant, si l'on suit la ponctuation massorétique, si l'on tient compte de l'accent distinctif majeur placé sous le mot *Ṣâdôq,* et de l'absence de la conjonction *ve,* « et, » devant le nom

d'Élihoreph, Azarias n'est pas qualifié du titre de secrétaire, mais bien de celui de *kôhên,* c'est-à-dire conseiller ou ministre principal du roi Salomon. « Azarias, fils de Sadoc [était] le *kôhên.* » III Reg., IV, 2. Quelques exemplaires des Septante font également rapporter *hakkôhên* non à Sadoc, mais à Azarias, en traduisant, il est vrai, par ὁ ἱερεύς. Après la mort de Sadoc, grand prêtre, il paraît lui avoir succédé. C'est à lui probablement, et non à son petit-fils (voir AZARIAS 7), que se rapporte la remarque de I Par., VI, 10 (hébreu, V, 36) : « C'est lui qui remplit les fonctions sacerdotales dans la maison que Salomon bâtit à Jérusalem, » c'est-à-dire c'est lui qui le premier officia dans le temple après sa consécration. Ce passage a pu être déplacé et transporté par un copiste au ℣. 10, à cause de l'identité des noms propres.

2. **AZARIAS,** fils de Nathan, était préposé aux *nissâbîm,* sorte de préfets ou de percepteurs généraux, employés à la cour de Salomon. III Reg., IV, 5, 7. On ne sait si son père Nathan est le prophète de ce nom. II Reg., VII, 1-17, ou le fils de David. II Reg., IV, 14.

3. **AZARIAS,** roi de Juda. Appelé Azarias, IV Reg., XIV, 21; XV, 1, 6, 7, 8, 13, 17, 23, 27; I Par., III, 12, il est plus connu sous le nom d'Ozias. Voir OZIAS.

4. **AZARIAS,** fils unique d'Éthan et arrière-petit-fils de Juda et de Thamar, I Par., II, 8, ou plutôt descendant de Juda en ligne directe, à un degré qui n'est pas précisé.

5. **AZARIAS,** fils de Jéhu et père de Hellès, de la tribu de Juda, un des descendants d'Hesron par Jéraméel. I Par., II, 39.

6. **AZARIAS,** fils d'Achimaas. I Par., VI, 9 (hébreu, V, 34, 35). Ceux qui regardent Azarias Ier, dont il est question III Reg., IV, 2, comme le fils de Sadoc et le frère d'Achimaas, font de celui-ci le neveu de ce premier Azarias. Mais il est plus probable que c'est le même personnage. Achimaas ne paraît pas avoir exercé le souverain pontificat; à l'époque de l'inauguration du temple, la onzième année du règne de Salomon, ce serait Azarias, son fils et l'héritier de sa charge, qui en aurait rempli les fonctions après Sadoc.

7. **AZARIAS II,** grand prêtre, fils de Johanan et petit-fils du précédent. I Par., VI, 10 (hébreu, I Par., V, 36). « Ce fut lui, dit le texte sacré, qui remplit les fonctions sacerdotales dans le temple qu'avait bâti Salomon à Jérusalem. » Cette remarque se rapporte probablement au premier Azarias. Voir AZARIAS 1. Azarias, fils de Johanan, fut vraisemblablement contemporain d'Asa, puisque son fils Amarias était grand prêtre du temps de Josaphat. II Par., XIX, 11.

8. **AZARIAS,** fils d'Helcias, qui fut le promoteur de la réforme de Josias, et père de Saraïas, le dernier pontife avant la prise de Jérusalem par les Chaldéens. I Par., VI, 13, 14. Il est compté parmi les ancêtres d'Esdras. I Esdr., VII, 3.

9. **AZARIAS,** lévite, fils de Sophonie et ancêtre d'Héman, célèbre chantre du tabernacle sous David. I Par., VI, 36.

10. **AZARIAS,** fils ou plutôt descendant d'Helcias. Il fut l'un des premiers habitants de Jérusalem après la captivité, et est appelé prince, chef (*negîd*) de la maison de Dieu : ce qui peut s'entendre ou du chef d'une des classes sacerdotales, ou du chef de toutes les familles sacerdotales, c'est-à-dire du grand prêtre. I Par., IX, 11; cf. I Par., XXIV, 3-6. Dans le passage parallèle, II Esdr., XI, 11, à la place d'Azarias, on lit Saraïa : il y a évidemment, dans l'un des deux livres, une faute de copiste; mais il n'est pas possible de décider quel est le vrai nom.

11. **AZARIAS,** fils d'Oded, prophète envoyé par Dieu au-devant d'Asa, roi de Juda, qui revenait victorieux du combat livré contre Zara, roi d'Éthiopie. II Par., XV, 1-8. Dans un tableau saisissant, l'envoyé divin annonce à Asa les maux qui doivent fondre sur la nation, si elle abandonne le vrai Dieu (℣. 3-6), et l'encourage à garder fidèlement l'alliance théocratique, en lui promettant que le Seigneur l'en récompensera (℣. 7). Cf. col. 1053. Ce tableau tracé par le prophète concerne-t-il le passé (époque des Juges), le présent (règne de Roboam, d'Abia et d'Asa) ou l'avenir (captivité de Babylone, destruction de Jérusalem par les Romains)? Il nous semble, en rapprochant du Deutéronome, XXVIII, 15-68, les paroles du prophète, que ce sont plutôt des menaces en cas d'infidélité (cf. contexte, II Par., XV, 2); menaces qui, il est vrai, par la faute du peuple juif, sont devenues une prophétie remarquable de l'état déplorable où il a été jeté pendant la captivité de Babylone, et surtout depuis la ruine de Jérusalem par les Romains. Au ℣. 8, au lieu de « prophétie d'Azarias, fils d'Oded le prophète », que donne la Vulgate, le texte hébreu actuel porte : « Et la prophétie Oded le prophète. » Il y a là évidemment une lacune. Les mots tombés par distraction d'un copiste devaient probablement être ceux-ci : *'ăšer dibbêr 'Ăzaryâhû ben...,* « la prophétie [que prononça Azarias, fils de] Oded le prophète. »

12. **AZARIAS.** Deux fils de Josaphat portent ce nom, II Par., XXI, 2. Il doit y avoir une erreur de transcription, par exemple : Azarias pour Amarias dans un des deux cas; car il n'est pas croyable que deux fils de Josaphat, vivant en même temps, aient porté le même nom. Il est vrai que, dans le texte hébreu, il y a une légère différence de prononciation : 'Azaryâh et 'Azaryâhû. Mais c'est une variante insignifiante, qui n'empêche pas les deux noms d'être identiques.

13. **AZARIAS.** Un des trois compagnons de Daniel, qui porte aussi le nom babylonien d'Abdénago. (Voir ABDÉNAGO, col. 20.) De famille royale, comme Ananie, élevé comme lui à la cour de Babylone, investi des mêmes fonctions, il en partage les épreuves et la courageuse fermeté. Dan., I, 3-20; II, 17, 49; III, 12-23 et 91-100 (hébreu, I, 33). Dans les Septante et la Vulgate, III, 25-45 et 46-90; I Mach., II, 59. (Voir ANANIE, 5, col. 540.) Avant l'hymne d'action de grâces connu sous le nom de *Benedicite,* et chanté par les trois enfants dans la fournaise, se trouve une prière appelée « prière d'Azarias ». Dan., III, 25-45 (Vulgate). Au nom de la nation entière, Azarias reconnaît la justice de la conduite de Dieu à l'égard de son peuple (℣. 25-33), et, rappelant les magnifiques promesses faites à Abraham, qui contrastent avec la situation actuelle si déplorable (℣. 34-40), il implore la miséricorde divine et demande que la gloire du Seigneur éclate par la restauration du peuple et l'humiliation de ses oppresseurs (℣. 41-45). Sur l'authenticité de la prière d'Azarias, qu'on ne lit pas dans le texte hébreu actuel, voir DANIEL.

14. **AZARIAS.** Dans quelques exemplaires du texte hébreu, II Par., XXII, 6, on lit *'Ăzaryâhû* au lieu de *'Ăhazyâhû* (Ochozias). Plusieurs manuscrits et éditions portent ce dernier nom; et c'est ainsi qu'ont lu les Septante, le syriaque, l'arabe et la Vulgate. C'est du reste la leçon du passage parallèle IV Reg., X, 13. Inutile donc de supposer, avec quelques commentateurs, qu'Azarias était un des noms d'Ochozias; il est plus naturel de supposer une erreur de copiste, facile à comprendre dans la transcription d'un nom propre.

15. **AZARIAS**, fils de Jéroham, un des cinq commandants de cent hommes, appartenant à la garde royale, choisis par le grand prêtre Joïada pour renverser Athalie et élever sur le trône le jeune Joas. II Par., XXIII, 1-21; cf. IV Reg., X, 4-12.

16. **AZARIAS** (hébreu : *'Ăzaryâhû*), fils d'Obed, un des cinq chefs de cent hommes qui, comme le précédent, entrèrent dans le complot formé par le grand prêtre contre Athalie en faveur de l'héritier légitime du trône. Ils massacrèrent cette reine idolâtre en dehors de l'enceinte du temple, et reconnurent Joas pour roi. II Par., XXIII, 1-21; cf. IV Reg., X, 4-12.

17. **AZARIAS III**, grand prêtre sous le règne d'Ozias. II Par., XXVI, 16-20. Il eut le courage de résister au roi, quand celui-ci, au mépris de la loi, voulut pénétrer dans le Saint et offrir l'encens sur l'autel des parfums.

18. **AZARIAS**, fils de Johanam, un des principaux chefs de la tribu d'Éphraïm, sous Phacée, roi d'Israël. II Par., XXVIII, 12-15. Suivant le conseil d'Oded, prophète d'Israël, Azarias et trois autres chefs firent rendre la liberté aux sujets d'Achaz, roi de Juda, faits prisonniers. Ils traitèrent ces captifs avec bonté, et les reconduisirent jusqu'à Jéricho.

19. **AZARIAS**, père de Joël, qui fut l'un des lévites chargés par le roi Ézéchias de purifier le temple. II Par., XXIX, 12.

20. **AZARIAS**, fils de Jalaléel, et l'un des lévites auxquels Ézéchias confia le soin de purifier le temple. II Par., XXIX, 12.

21. **AZARIAS IV**, grand prêtre de la race de Sadoc, sous le règne d'Ézéchias. II Par., XXXI, 10-13. Pendant son pontificat et sous sa haute surveillance, ce sage roi fit faire autour du temple des magasins destinés à conserver les dons, trop abondants pour pouvoir être consommés immédiatement par les ministres sacrés.

22. **AZARIAS**, un des lévites préposés à la garde des revenus sacrés, sous le pontificat du précédent Azarias. II Par., XXXI, 13.

23. **AZARIAS**, fils de Maraioth et père d'Amarias. Il est omis dans la liste des descendants d'Aaron, I Par., VI, 7 et 52, et est nommé parmi les ancêtres d'Esdras. I Esdr., VII, 3.

24. **AZARIAS**, prêtre, fils de Maasias. Au retour de la captivité, il bâtit la partie du mur de Jérusalem située vis-à-vis de sa maison. II Esdr., III, 23-24.

25. **AZARIAS**, un de ceux qui rentrèrent les premiers à Jérusalem avec Zorobabel. II Esdr., VII, 7. Il est nommé parmi les onze personnages cités à la suite du nom de Zorobabel, et qui paraissent être les chefs du peuple. Dans I Esdr., II, 2, le nom d'Azarias est remplacé par celui de Saraïa.

26. **AZARIAS**, un des lévites qui imposait le silence au peuple pendant la lecture de la loi faite par Esdras. II Esdr., VIII, 7-11. Ils lisaient eux-mêmes à leur tour et expliquaient le livre de la loi, ℣. 8.

27. **AZARIAS**, un des prêtres signataires de l'alliance théocratique à la suite de Néhémie. II Esdr., X, 2. C'est probablement le même personnage qu'Azarias 25.

28. **AZARIAS**. Nom que prit l'ange Raphaël, lorsqu'il s'offrit à Tobie pour conduire son fils à Ragès. Tob., V, 18; VI, 6; IX, 1. « Je suis *Azarias* (c'est-à-dire « Jéhovah secourt »), fils du grand *Ananie* (« Jéhovah fait grâce »), » Tob., V, 18, répond l'ange à Tobie, qui lui demande son nom. Il était, en effet, la personnification du secours envoyé par la bonté de Dieu. Calmet, *Commentaire littéral, Esdras, Tobie*, édit. de 1722, p. 261; Cornély, *Historica introductio in V. T. libros*, vol. II, t. I, p. 388; Gutberlet, *Das Buch Tobias*, in-8°, Munster, 1887, p. 157. Voir RAPHAEL.

29. **AZARIAS**, fils d'Osaïas, un des chefs de l'armée qui, après la prise de Jérusalem, accusa Jérémie de tromper le peuple, en le dissuadant de se réfugier en Égypte. Jer., XLIII, 2. Il y entraîna lui-même le prophète avec Baruch, son secrétaire, ℣. 6. Au chapitre XLII, 1, à la place d'*Azarias*, on lit *Jézonias*, fils d'Osaïas. Quelques auteurs regardent ce Jézonias comme le frère d'Azarias, ou comme un second nom d'Azarias. Mais il est plus naturel d'attribuer ce changement de nom à une erreur de transcription, si l'on compare le ℣. 1 du chapitre XLII avec le ℣. 2 du chapitre XLIII, et si l'on observe que les Septante, Jer., XLIX, 1; L, 2, ont également 'Αζαρίας dans les deux passages.

30. **AZARIAS**, un des deux capitaines laissés à Jérusalem par Judas Machabée, pour la garde de cette ville. I Mach., V, 18, 19, 56 et 60. A la nouvelle des succès de Judas, il voulut, malgré la défense qui lui en avait été faite, se mesurer avec l'ennemi, et se porta sur Jamnia. Mais il fut battu par Gorgias, qui sortit de cette place et lui tua environ deux mille hommes. « Il n'était pas, ajoute le texte sacré, de la race de ces hommes par qui Israël devait être sauvé. »

31. **AZARIAS DE RUBEIS** ou Azariah de Rossi, célèbre rabbin juif du XVIe siècle. Voir ROSSI (DE) 1.

E. LEVESQUE.

AZARICAM (hébreu : *'Azrîqâm*, « mon secours s'est levé »), nom dans l'Ancien Testament de quatre personnes que la Vulgate appelle *Ezricam*, excepté II Esdr., XI, 15, où elle nomme Azaricam un lévite, ancêtre de Séméi, qui vivait du temps de Néhémie, et qui est appelé Ezricam I Par., IX, 14. Voir EZRICAM 3.

AZAÜ (hébreu : *Ḥăzô*, nom théophore, où une forme pronominale remplace le nom de Dieu, « Lui (Dieu) voit; » Septante : 'Αζαῦ), un des huit fils que Nachor, frère d'Abraham, eut de Melcha. Gen., XXII, 22. Fut-il la souche d'une tribu, comme plusieurs de ses frères? La Bible n'en dit rien. On a rapproché Ḥăzô de Χαζηνη, contrée située, d'après Étienne de Byzance, édit. Dindorf, in-8°, Leipzig, 1825, t. I, p. 454, près de l'Euphrate, en Mésopotamie, ou d'une autre Χαζήνη, que Strabon, XVI, 1, place en Assyrie, aux environs de Ninive, et qu'Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, part. II, p. 710, et t. II, p. 115, dit être la contrée de Ḥăzô de la Chronique de Denis, patriarche des Jacobites en 775. E. LEVESQUE.

AZAZ (hébreu : *'Azâz*, « fort; » Septante : 'Αζοῦζ), fils de Samma, de la tribu de Ruben. I Par., V, 8.

AZAZEL (*'ăzâ'zêl*), nom hébreu, traduit dans la Vulgate par *caper emissarius*, « bouc émissaire. » Lev., XVI, 8, 10, 26. Voir BOUC ÉMISSAIRE.

AZAZIAS (hébreu : *'Ăzazyâhû*, « Jéhovah fortifie; » Septante : 'Οζιάς), un des lévites préposés à la garde des dîmes et des offrandes du temple. II Par., XXXI, 13.

AZBAÏ, orthographe d'Asbaï dans certains exemplaires de la Vulgate. Voir ASBAÏ.

AZBOC (hébreu : *'Azbûq*; Septante : 'Αζαβούχ), père

d'un Néhémias habitant Jérusalem. Il concourut à la reconstruction des murs de la ville sous Néhémie. II Esdr., III, 16.

AZÉCA (hébreu : *'Ăzêqâh;* Septante : 'Αζηκά, et une fois 'Ιαζηκά, Jos., XV, 35), ville de la tribu de Juda, dans la Séphéla, Jos., XV, 33 et 35, et dans le voisinage de Dummim. I Reg., XVII, 1. Elle est presque toujours nommée avec Socho de Juda, dont elle devait être peu éloignée. Comme cette dernière, elle était située sur les collines qui bordent la vallée du Térébinthe. Jos., XV, 35; I Reg., XVII, 1-2. Elle existait avant l'entrée des Hébreux dans la Terre Promise. Après le combat de Gabaon, les Chananéens furent écrasés par une grêle miraculeuse, et poursuivis par les soldats de Josué jusqu'à Azéca et Macéda. Jos., X, 10. Les Philistins avaient pris position entre Socho et Azéca, quand le jeune David alla visiter ses frères, soldats de l'armée de Saül campée en face des Philistins. C'est dans la vallée voisine que le futur roi d'Israël tua le géant Goliath. I Reg., XVII, 1, 48-51. Roboam fit d'Azéca une des villes fortes de Juda. II Par., XI, 9. Sous le roi Sédécias, elle osa résister aux armées de Nabuchodonosor. Jer., XXXIV, 7. Elle fut relevée après la captivité et habitée de nouveau par les fils de Juda. II Esdr., XI, 30. C'est la dernière mention qu'en fasse l'histoire.

Azéca doit être cherchée non loin de Shouêkeh, l'ancienne Socho; mais sa situation précise ne peut être déterminée avec certitude. Eusèbe de Césarée et saint Jérôme se contentent de dire que l'on trouvait de leur temps « un village nommé Exéca ("Εξηκά) entre (ἀνάμεσον) Éleuthéropolis et Ælia ». *Liber de situ et loc. heb.*, t. XXIII, col. 868. De ce passage M. V. Guérin conclut qu'Azéca « était probablement plus rapprochée de Jérusalem que Socho ». *Judée*, t. III, p. 334. Van de Velde identifie Azéca avec une ruine nommée Ahbek et écrite Akbêh, sans doute par erreur, dans sa carte de la Terre Sainte. *Map of the Holy Land*, 1865; *Memoir*, p. 290 et suiv. Conder écrit Habeik. Cf. *Map of Western Palestine*, 1880, feuille XVII. Le Dr Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., p. 3, propose le *Khirbet esch-Scheketah*, qui est à sept kilomètres vers le sud de Beth-Netîf Il existe aussi, à treize kilomètres nord-ouest de Schouêkéh, des ruines assez considérables appelées *Deir-el-'Ashek* ou *'Ashey*. D'après une indication de Pierre Diacre (XIIe siècle), on pourrait voir Azéca dans *Zacharia* ou *Tell-Zacharia*, à une heure nord-ouest de Schouêkéh : « Au XXIIe mille de Jérusalem, entre Sochchot de Juda et entre *Zechara Mahel*, David tua Goliath le Philistin. » *De locis sanctis*, édit. Gammurini, *Bibliot. dell' Academia storico-giuridica*, t. IV, p. 133.



384. — Tell-Zacharia et l'ouadi es-Sent. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Ahbek et *Habeik* ne ressemblent que de bien loin à Azéca. Le motif qui a déterminé Van de Velde est le voisinage d'une autre ruine, à trois kilomètres nord, qu'il a entendu appeler *Damin*. Il la considère comme le *Dummim* de l'Écriture. Les ingénieurs anglais de l'Exploration Fund ne l'ont plus retrouvée. — Le *Khirbet Schéketah* du Dr Riess désigne sans doute le *Khirbet Abou-esch-Schôk*, « le père des épines, » c'est-à-dire lieu abondant en épines, ruine à sept kilomètres environ au sud-est de Schouêkéh, autant sud-sud-est de Beth-Netîf, et trois kilomètres ouest de Geb'a. Ce lieu correspondrait assez aux indications d'Eusèbe et de saint Jérôme, mais l'identité des noms semble bien douteuse. — 'Ashek est presque absolument identique, mais un peu loin de Schouêkéh et de la vallée du Térébinthe (ouadi es-Sent). Il n'est cependant pas impossible que l'Écriture ait nommé un lieu un peu éloigné, mais plus important et plus connu. — Zacharia est un village de six cents habitants, situé sur un monticule couvert d'oliviers et de vignes, à

peu de distance d'une colline élevée, appelée *Tell-Zacharia.* Il est en face de l'*ouadi es-Sent,* à une heure nord-ouest de Schouêkéh (fig. 384). La frontière des territoires d'Israël et des Philistins devait passer dans son voisinage. Sa situation répond bien aux diverses données de la Bible; mais il est difficile de voir dans *Zachara* ou *Zacharia* une dérivation d'Azéca. Ce nom ou celui de *Caphar-Zacharia* peut cependant lui avoir été donné par suite de l'invention du corps de saint Zacharie, le prophète, dont parle Sozomène. *H. E.*, IX, 16-17, t. LXVII, col. 1628. Le témoignage de Pierre Diacre est peut-être l'expression d'une tradition conservant avec le nom nouveau le souvenir de l'identité ancienne. L'indication d'Eusèbe est de pure critique et contestable. Zacharia est du reste sur la route de Beth-Gébrîn (Éleuthéropolis) à Jérusalem.

L. HEIDET.

AZENBERGER Florian, bénédictin bavarois, né le 2 décembre 1766, mort le 16 avril 1841. Il enseigna avec succès la théologie et l'exégèse sacrée à Salzbourg et à Amberg. Il a résumé ses leçons dans un *Brevis conspectus institutionum hermeneuticæ,* in-8°, Straubing, 1798.

J. PARISOT.

AZER (hébreu : *'Êzér,* « secours; » Septante : Ἰεζούρ), lévite, fils de Josué, prince de Maspha, qui aida à la reconstruction des murs de Jérusalem sous Néhémie. II Esdr., III, 9.

1. **AZEVEDO** (Joaquim de), religieux de l'ordre de Saint-Augustin, né à Villa-Viciosa, en Portugal, mort en 1808. Il fit profession au couvent de *Gracia* de Lisbonne en 1762, et il enseigna la théologie à l'université de Coïmbre jusqu'à l'année 1806. On a de lui : *Pro Vulgata Sacrorum Bibliorum Latina editione contra Sixtinum Aman Liber Apologeticus, in quo omnia Vulgatæ loca, quæ originali textu hebræo a latino Interprete male translata in censura sua contra Vulgatam contendit Amama, expenduntur, congruis explanationibus illustrantur, cum hebræoque conciliantur. Accedunt præter dissertationem prodromam in Vulgatam Latinam editionem, nonnullæ aliæ dissertationes in Sacram Scripturam Veteris Testamenti ex Prælectionibus Auctoris quas ad calcem Apologetici libri non abs re visum est subjungere,* in-f°, Lisbonne, 1722.

B. MORAL.

2. **AZEVEDO** (Louis de), jésuite portugais, mort en 1634, après vingt-huit ans d'apostolat en Éthiopie. Pour aider à la conversion des habitants de ce pays, il traduisit *le Nouveau Testament en langue amharique* ou éthiopien vulgaire. On lui doit aussi une version en ghez du *Commentaire de Tolet sur l'Épître aux Romains,* et de celui de *François Ribera sur l'Épître aux Hébreux,* 1617. Quelques écrivains lui ont attribué la version amharique du commentaire de Blaise de Viegas sur l'Apocalypse, mais ce travail est plutôt du P. Alphonse Mendez. — Voir la *Biblioth. de la Comp. de Jésus,* t. I (1890), col. 735-737.

M. FÉROTIN.

AZGAD (hébreu : *'Azgâd,* « fort en fortune [?]; » Septante : Ἀσγάδ), chef de famille dont les descendants revinrent de la captivité avec Zorobabel au nombre de douze cent vingt-deux, selon I Esdr., II, 12, ou de deux mille trois cent vingt-deux, selon II Esdr., VII, 17. Une autre troupe de cent dix, Johanan à leur tête, accompagna Esdras dans son second voyage en Palestine. I Esdr., VIII, 12. Un représentant de la famille du nom d'Azgad, et chef du peuple, signa avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 15.

AZIAM (hébreu : *'Uzziyâh,* « Jéhovah est ma force; » Septante : Ἀζιά), descendant de Juda, et prince du peuple après le retour de la captivité. II Esdr., XI, 3-4.

AZITORES (André de), cistercien espagnol du XVI[e] siècle, né à Palenzuela, au diocèse de Palencia, profès de l'abbaye de Valdeiglesias. Il a écrit sur la Sainte Écriture un excellent traité, intitulé : *Theologia symbolica sive hieroglyphica, pro totius Scripturæ Sacræ juxta primarium et genuinum sensum commentariis aliisque sensibus facile hauriendis,* in-4°, Salamanque, 1597. C'est le premier volume d'un travail beaucoup plus considérable, qui devait en compter sept autres, d'après les plans de l'auteur; mais celui-ci mourut en 1599, et ses notes manuscrites, conservées à Valdeiglesias, n'ont pas été publiées. — Voir Visch, *Biblioth. script. ord. Cisterciensis* (1656), p. 20 (il se trompe en appelant cet auteur *Azorites*); Antonio, *Bibl. hisp. nova* (1783), t. I, p. 70; Bucelin, *Benedictus redivivus,* Augsbourg, 1679, p. 146.

M. FÉROTIN.

AZIZA (hébreu : *'Ăzyzâ',* « fort; » Septante : Ὀζιζά), de la famille de Jéthua; un de ceux qui répudièrent les femmes étrangères qu'ils avaient épousées durant l'exil. I Esdr., X, 27.

AZMAVETH, hébreu : *'Azmâvét,* « la mort est forte ». Nom de plusieurs personnes et d'une ville dans l'Ancien Testament. La Vulgate a transcrit le nom hébreu, tantôt Azmaveth, tantôt Azmoth. Voir AZMOTH.

1. **AZMAVETH** (Septante : Ἀσμώθ, Ἀζβών), un des vaillants guerriers de l'armée de David, natif de Bérom (hébreu : *Bahurim*). II Reg., XXIII, 31. Au lieu de Azmaveth de Bérom, on lit dans la liste parallèle, I Par., XI, 32 : « Azmoth le Bauramite. »

2. **AZMAVETH** (Septante : Ἀζμώθ), ville mentionnée dans I Esdr., II, 24, parmi celles dont les enfants revinrent de captivité avec Zorobabel. Citée avec Anathoth, Cariathiarim, Béroth, Rama, etc., elle devait évidemment appartenir à la tribu de Benjamin. Elle est également signalée dans II Esdr., XII, 29, où nous voyons que, lors de la dédicace des nouvelles murailles de Jérusalem, elle fut, avec Géba, au nombre des villes qui envoyèrent des chantres sacrés à la cité sainte. Il semble donc résulter de ces deux passages qu'elle était dans le voisinage de Géba (*Djéba*) et d'Anathoth (*Anâta*). Or entre ces deux localités se trouve le village de *Ḥazméh* ou *Ḥizméh*, حزمة, dont la position répond parfaitement, et le nom assez bien, aux données scripturaires. Elle est appelée Bethazmoth (hébreu : *Bêt-'Azmâvét;* Septante : Βηθασμώθ) dans II Esdr., VII, 28. Le petit village de Hizméh couronne une montagne blanchâtre et crayeuse. « Il compte à peine deux cents habitants. Quelques maisons paraissent construites, au moins dans leur partie inférieure, avec des matériaux antiques; plusieurs citernes creusées dans le roc doivent également dater de l'antiquité. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 74-75.

A. LEGENDRE.

AZMOTH (hébreu : *'Azmâvét*). Voir AZMAVETH.

1. **AZMOTH**, nom dans la Vulgate, I Par., XI, 32, du guerrier qui est appelé II Reg., XXIII, 31, Azmaveth. Voir AZMAVETH 1.

2. **AZMOTH** (Septante : Ἀσμώθ, Γαζμώθ), fils de Joada, de la descendance de Saül par Jonathas. I Par., VIII, 36; IX, 42.

3. **AZMOTH** (Septante : Ἀσμώθ), Benjamite, père de Jaziel et de Phallet, vaillants guerriers, habiles à tirer de l'arc. I Par., XII, 3. Peut-être identique à Azmaveth 1. A moins qu'Azmoth n'indique ici une place de ce nom, *Azmaveth,* dont Jaziel et Phallet auraient été originaires, ce qui les aurait fait appeler « fils d'Azmaveth ». Voir AZMAVETH 2.

4. **AZMOTH**, l'intendant des trésors du roi sous le règne de David. I Par., XXVII, 25.

AZOR (Nouveau Testament : Ἀζώρ), fils d'Éliacim, dans la généalogie de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon saint Matthieu. Matth., I, 13.

1. **AZOT** (hébreu : *'Ašdôd,* « forteresse [?]; » Septante : Ἄζωτος), une des cinq grandes villes des Philistins, Jos., XIII, 3, aujourd'hui *Esdud,* à seize kilomètres au nord-est d'Ascalon, à dix milles romains (14 kilom. 80) au sud de Jamnia, d'après la Table de Peutinger, à peu près à moitié chemin entre Gaza et Jaffa. Elle est à cinq kilomètres de la mer Méditerranée. D'après une fable rapportée par Étienne de Byzance, *De urbibus,* édit. Dindorf, t. I, 1825, p. 22, Azot aurait été ainsi appelée par un fugitif des environs de la mer Rouge, qui lui aurait donné le nom de sa femme Aza (עז, *'az,* « biche »). C'est là une étymologie imaginaire, qui ne convient même pas au nom indigène de la cité philistine, *'Ašdôd,* mais tout au plus à la forme grécisée de ce nom, qui nous a été transmise par les écrivains classiques et par les Septante. Hérodote, II, 157; Strabon, XVI, 29, édit. Didot, p. 646; Ptolémée, V, 16, in-f°, Amsterdam, 1605, p. 140; Pline, *H. N.,* V, 14 (69), édit. Teubner, t. I, p. 197; P. Méla, I, 10, collection Nisard, 1845, p. 612.

Azot fut attribuée à Juda, Jos., XV, 46, 47, et, d'après Josèphe, elle se trouvait à la limite de la tribu de Dan. *Ant. jud.,* V, I, 22. Il y avait là des géants de la race des Énacim; les Israélites ne réussirent pas à les chasser, non plus que de Gaza et de Geth, Jos., XI, 22. de sorte que cette ville resta indépendante pendant fort longtemps. — A l'époque des Juges, elle prit part aux guerres contre les tribus d'Israël. Vers la fin de la judicature d'Héli, les Philistins, ayant remporté sur les Hébreux deux grandes victoires, s'emparèrent de l'arche et la portèrent à Azot, dans le temple de Dagon, I Reg., V, 1-2, qui était une de leurs principales divinités. Cf. I Mach., X, 83; Jud., XVI, 23. Ils placèrent le trophée de leur victoire devant l'image de leur dieu, mais ils trouvèrent le lendemain cette idole abattue, le visage contre terre, devant l'arche du Seigneur et le surlendemain renversée de nouveau et brisée (voir DAGON); en même temps un mal épidémique frappait les habitants, tandis que des troupes de rats ravageaient la campagne. I Reg., V, 3-6. L'arche fut transférée à Geth, puis à Accaron; sa présence amena partout les mêmes calamités, et elles ne cessèrent que lorsque les gens d'Azot et des autres cités philistines eurent renvoyé cet objet sacré à Israël, avec des présents expiatoires. I Reg., V, 8-VI, 18.

Le nom d'Azot ne reparaît dans l'Écriture que sous le règne du roi Ozias, neuvième successeur de Roboam. Ce prince fit la guerre aux Philistins, s'empara de Geth, de Jabnia (Jamnia) et d'Azot; il en renversa les murailles, et « construisit des villes en Azot », dit le texte sacré, c'est-à-dire sans doute qu'il s'établit solidement sur tout son territoire. II Par., XXVI, 6. Nous ignorons combien de temps Juda en resta maître. — D'après l'auteur du *De vitis prophetarum,* 16, *Patr. gr.,* t. XLIII, col. 408, Jonas, qui fut contemporain d'Ozias, serait né près d'Azot; mais cette opinion est fausse, car ce prophète était de la Palestine du nord. S. Jérôme, *Præf. in Jon.,* t. XXV, col. 118.

Un mot dit en passant par le prophète Isaïe, XX, 1, nous apprend qu'Azot fut prise sous le règne de Sargon, par le « tharthan » (général) de ce roi de Ninive. Les inscriptions de Sargon nous ont renseignés sur cet événement, qui, jusqu'à ces dernières années, n'avait été connu que par le passage d'Isaïe (716 avant J.-C.). Les Assyriens voulant s'emparer de l'Égypte, et la ville d'Azot se trouvant sur la route qui conduit de l'Asie dans la vallée du Nil, la possession de cette place leur était indispensable. Sargon (722-705 avant J.-C.) donna donc au général qui commandait ses troupes l'ordre de soumettre Azuri, qui en était alors le roi. « Azuri, roi d'Azot, *As-du-di,* dit Sargon, dans sa grande inscription, lignes 90-109, endurcit son cœur pour ne pas payer tribut; il envoya aux rois ses voisins des messages hostiles à l'Assyrie. J'en tirai vengeance, je lui enlevai son pouvoir; j'élevai son frère Achimit à sa place sur le trône. Mais le peuple de Chatti se révolta et refusa de lui obéir; il mit à sa place Yaman, qui n'était pas le maître légitime du trône, et qui, comme ces [rebelles], ne reconnaissait pas ma puissance. Dans la colère de mon cœur, je ne rassemblai pas toutes mes troupes et je n'employai pas toutes mes forces; avec les [seuls] guerriers qui étaient près de moi, je marchai contre Azot. Yaman apprit de loin mon approche; il s'enfuit en Égypte, du côté de Miluhha, et on ne le revit plus. J'assiégeai et je pris Azot, Gimtu, Asdodim; ses dieux, sa femme, ses fils et ses filles, ses richesses, le trésor de son palais et les hommes du pays devinrent mon butin. Je repeuplai de nouveau ces villes, et j'y plaçai les hommes que mon bras avait conquis dans les pays du soleil levant; je les fis habiter là, j'établis sur eux un gouverneur, et ils gardèrent mon obéissance. » J. Oppert et J. Ménant, *Fastes de Sargon,* in-f°, 1863, p. 5-6; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 64-67.

Les habitants d'Azot restèrent aussi soumis aux successeurs de Sargon. Son fils Sennachérib (705-681 avant J.-C.) raconte que, lors de sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, il reçut le tribut de Mitinti, roi d'Azot (Cylindre de Taylor, col. II, ligne 51; *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 90), et qu'il lui donna une partie des villes qu'il prit à Ézéchias (Cylindre de Taylor, col. III, ligne 21; *Keil. Bibliothek,* t. II, p. 94). Asarhaddon (681-668 avant J.-C.), son fils et successeur, énumère « Ahimilki, roi d'Azot », parmi ses tributaires (Prisme brisé, col. V, ligne 18; *Keil. Bibliothek,* t. II, p. 148). Ce même prince figure aussi dans la liste des vingt-deux rois du pays des bords de la mer Méditerranée qui payent tribut à Assurbanipal (668-625 avant J.-C.), fils et successeur d'Asarhaddon (*Keil. Bibliothek,* ligne 12, t. II, p. 240).

Le roi d'Égypte, Psammétique, voulut enlever Azot à la domination de l'Assyrie. Il avait été lui-même vassal de cet empire; mais, étant parvenu à faire refleurir la puissance de l'Égypte, il résolut, pour se mettre à l'abri des invasions ninivites, qui avaient plusieurs fois désolé la vallée du Nil, de s'emparer du pays des Philistins, et en particulier d'Azot, qui était la clef des routes menant d'Asie en Afrique. Il attaqua donc cette ville, et, s'il faut en croire Hérodote, II, 157, qui remarque que c'est le plus long siège dont l'histoire fasse mention, il ne s'en rendit maître qu'au bout de vingt-neuf ans (vers 630 avant J.-C.). Les Assyriens, qui avaient probablement alors à lutter contre les Mèdes, ne purent la secourir. Elle fut détruite par son vainqueur; car Jérémie, qui était contemporain de cet événement, parle, dans son énumération des villes philistines, « de ce qui reste d'Azot, » c'est-à-dire de ses ruines. Jer., XXV, 20. Cf. Hérodote, II, 157. Le texte grec de Judith, II, 28, mentionne Azot parmi les villes qui avaient été remplies de terreur par la campagne de Nabuchodonosor contre l'Asie occidentale. Nous ne savons plus rien d'elle jusqu'après la captivité de Babylone.

Quand les Perses se furent rendus maîtres de l'Égypte, Azot dut être soumise à leur domination, comme le reste de la Palestine. Voir Stark, *Gaza und die philistäische Küste,* p. 228. Cette communauté de gouvernement dut favoriser les mariages des Juifs avec des filles d'Azot dont il est question dans II Esdras, XIII, 23-24. Néhémie nous apprend, à cette occasion, que les habitants d'Azot avaient un langage particulier. II Esdr., XIII, 24. — Alexandre le Grand s'empara de Gaza (Stark, *Gaza,* p. 236-244), et tout le pays se soumit au conquérant. Après sa mort, Azot


385. — Monnaie d'Azot.

passa tour à tour sous la domination de ses successeurs, les Ptolémées et les Séleucides. Une curieuse médaille, qui date probablement de cette époque, montre que cette ville était redevenue alors une place forte (fig. 385). Le droit représente la tête d'un gouverneur appelé Hirom. (Voir *Zeitschrift von Numismatik*, 1876, t. IV, p. 266.) Au revers, on voit là déesse d'Azot, Atargatis ou Astarthé, portée sur deux sphinx ailés et tenant une fleur dans sa main droite. La légende est en langue sémitique, mais écrite en caractères grecs, qu'il faut lire au rebours : IP ΑΣΔΩΔ ΑΣΙΝΑ ou עיר אשדד המבצר, « la ville d'Azot la forte. »

A l'époque des Machabées, Azot était soumise aux rois de Syrie. Judas Machabée (163 avant J.-C.) marcha contre cette ville, la pilla et y brûla les autels des faux dieux avec les idoles qu'on y adorait. I Mach., v, 68. Quelques années plus tard (143 avant J.-C.), Jonathas la traita plus



386. — Vue d'Azot.

durement encore; il y poursuivit le général syrien Apollonius, y mit le feu et la brûla avec le temple de Dagon. I Mach., x, 77-84; xi, 4. Sous Alexandre Jannée, son territoire appartenait au royaume juif. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 4. Pompée l'enleva aux Juifs et le réunit à la province de Syrie. *Ant. jud.*, XIV, iv, 4; *Bell. jud.*, I, vii, 7. Le gouverneur romain Gabinius repeupla Azot l'an 55 avant J.-C. *Ant. jud.*, XIV, v, 3; *Bell. jud.*, I, viii, 4. Hérode le Grand la légua par son testament à sa sœur Salomé (4 avant J.-C.). *Ant. jud.*, XVII, viii, 1; XI, v. Quelques années plus tard (38 de notre ère), l'esprit divin transporta le diacre Philippe dans cette ville, après qu'il eut baptisé l'eunuque de Candace, reine d'Éthiopie, Act., viii, 40, et il dut y prêcher l'Évangile. Elle comptait sans doute alors beaucoup de Juifs parmi ses habitants, ce qui fit que Vespasien l'occupa militairement pendant la guerre judaïque. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, iii, 2. Il y eut des évêques chrétiens à Azot aux ive, ve et vie siècles. Lequien, *Oriens christianus*, t. iii, p. 660-662; B. Gams, *Series episcoporum*, 1873, p. 453.

Mais les prophètes avaient annoncé sa ruine. Amos, i, 8; Sophonie, ii, 4; Zacharie, ix, 6. Elle devait disparaître. Du temps des croisades, elle n'était déjà plus qu'un misérable village, comme nous l'apprend Jacques de Vitry (*Azotus*, dit-il, *nunc ad modici casalis reducta est parvitatem*), *Hist. Hierosol.*, 41, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos*, in-fo, Hanau, 1611, p. 1070-1071. Aujourd'hui, de son antique gloire, il ne lui reste que son nom d'Esdud. Ses maisons sont de construction grossière, la plupart en briques crues, et se composant seulement d'un rez-de-chaussée; le nombre de ses habitants est de quinze à dix-huit cents. La ville ancienne était probablement sur le sommet de la colline, tandis que les masures actuelles sont sur le versant oriental. Les dunes de sable arrivent jusqu'auprès du village. Il est alimenté d'eau par des étangs et par un puits en maçonnerie à l'est.

Bâtie sur une petite éminence (fig. 386) et solidement fortifiée, l'antique Azot était, par sa situation, une place importante. Le monticule sur lequel elle s'élevait est verdoyant et d'un agréable aspect, couvert de jardins, d'oliviers, de figuiers et de palmiers du côté de l'est. A l'ouest s'étend un grand marais. Une colline de sable, couverte de jardins hérissés de cactus, se dresse au nord-ouest, et protège Azot contre le vent de mer; c'est là que s'élevait probablement autrefois la citadelle, cf. I Mach., ix, 15, et peut-être aussi le temple de Dagon. Près du village, au sud-ouest, est un grand caravansérail en ruines. Tout autour croissent l'oranger, le citronnier, le grenadier, le figuier, l'olivier. Le port d'Azot était à l'endroit appelé aujourd'hui *Minet Esdud*, « port d'Azot; » il n'y reste que quelques ruines, et elles ne sont même pas d'une haute antiquité.

Voir Ch. L. Irby et J. Mangles, *Travels in Egypt and Nubia*, ch. iv, in-12, Londres, 1844, p. 56; Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 3 in-8o, Boston, 1841, t. ii, p. 368; H. Reland, *Palæstina*, 2 in-4o, Utrecht, 1714, t. ii, p. 606-609; K. B. Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, 1852, p. 22, 208, 594; K. Ritter, *Erdkunde*, 2e édit., t. xvi, p. 89-101; T. Tobler, *Dritte Wandrung nach Palästina*, 1859, p. 26-32; *Survey of western Palestine, Jerusalem*, p. 441-442; *Memoirs*, t. ii, p. 409-410; 421-422; t. iii, p. 318; Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine*, 1881, p. 157-161, 169-171; Ebers et Guthe,

Palästina, t. II, 1884, p. 177, 179; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, 1886, p. 67-68.

F. Vigouroux.

2. **AZOT** (Montagne d'). Cette montagne, ou plutôt cette colline, mentionnée I Mach., IX, 15, est sans doute le monticule qui s'élève entre Esdud et la mer, et que les Arabes appellent aujourd'hui Er-Ras, الراس, « le Sommet. » Pendant la bataille où il devait succomber, Judas Machabée poursuivit jusque-là l'aile droite de l'armée du général syrien Bacchide, qu'il avait rompue. Divers critiques jugent cependant invraisemblable que le combat ait eu lieu dans les environs d'Azot, en un endroit si éloigné de la Judée. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* 1853, p. 135. Il est impossible de résoudre la question, parce que nous ignorons en quel lieu se livra la bataille. Judas avait son camp à Laïsa (grec : Ἀλασά), et la situation de cette ville est inconnue.

AZRÉEL (hébreu : *'Ăzar'êl;* Septante : Ἐσδριήλ), père ou ancêtre d'Amassaï, l'un des prêtres qui habitèrent à Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esdr., XI, 13. Il parait être le même qu'Adiel, père de Maasaï, dont il est question I Par., IX, 12. Voir Azaréel et Adiel 2.

AZTÈQUE (VERSION) de la Bible. Voir Mexicaine (version).

AZUBA, hébreu : *'Ăzûbâh,* « délaissée. » Nom de deux femmes.

1. **AZUBA** (Septante : Ἀζουβά), femme d'Asa, roi de Juda, et mère de Josaphat. III Reg., XXII, 42; II Par., XX, 31.

2. **AZUBA** (Septante : Γαζουβά), femme de Caleb, fils d'Hesron, de la tribu de Juda. I Par., II, 18, 19.

AZUR, hébreu : *'Azzûr,* « aide. » Nom de trois Israélites.

1. **AZUR** (Septante : Ἀζούρ), un des chefs du peuple qui signèrent avec Néhémie le renouvellement de l'alliance. II Esdr., X, 17.

2. **AZUR** (Septante : Ἀζώρ), Benjamite, père du faux prophète Hananias de Gabaon. Jer., XXVIII, 1.

3. **AZUR** (hébreu : *'Azzur;* Septante : Ἔζερ), père de Jézonias, chef du peuple, contre lequel Ézéchiel reçut l'ordre de prophétiser. Ezech., XI, 1.

AZYME (ἄζυμος : α privatif; ζύμη, « levain »). On appelle *azymes* les pains et les gâteaux faits avec de la pâte non fermentée ou sans levain. Le nom hébreu était *maṣṣâh,* plur. *maṣṣôt,* de la racine מצץ, « être doux, fade. » La Vulgate rend *maṣṣâh* tantôt par *azymus,* et tantôt par l'équivalent *absque fermento,* « sans levain, » par exemple : Lev., II, 4; VI, 16; Deut., XVI, 3 : « Pendant sept jours tu mangeras des *absque fermento* (c'est-à-dire des azymes), pain d'affliction. »

Comme on fait cuire la pâte dès qu'elle est pétrie, on prépare les pains azymes en moins de temps que les autres. Chez les Orientaux, surtout dans les villages et parmi les tribus nomades, où chacun cuit son pain au jour le jour et sans faire de provisions à l'avance, il est des cas où cette préparation rapide est nécessaire, par exemple quand on reçoit un hôte inattendu. C'étaient des *maṣṣôt* que la sorcière d'Endor pétrit et fit cuire à la hâte pour Saül et sa suite, I Reg., XXVIII, 24; il en était de même des pains que Lot servit aux hôtes qui vinrent lui annoncer la ruine imminente de Sodome, Gen., XIX, 3, et tels étaient aussi probablement ceux que Sara avait préparés peu auparavant, dans une circonstance analogue. Gen., XVIII, 6. En Orient, l'usage ordinaire de pains azymes ne s'est pas perdu : « Le pain le plus commun, surtout parmi les populations rurales, dit le voyageur Van Lennep, est un gâteau plat de pâte non levée, pas plus épais qu'une crêpe, de forme circulaire ou ovale et de dix ou douze pouces (environ trente centimètres) de diamètre. » Et après avoir décrit les fours de divers genres, portatifs et en terre, en usage chez les nomades (voir Four, Pain), il ajoute : « Quelques-uns emploient des plateaux de fer qui sont chauffés en les posant sur le feu; d'autres placent les gâteaux non levés directement sur les charbons. Ces pains sont craquants et agréables au goût, mais d'une digestion difficile. On les mange toujours peu après les avoir fait cuire. » *Bible Lands,* 1875, p. 88, 89.

Quand Gédéon présenta à l'ange de Dieu des pains azymes avec un chevreau, Jud., VI, 19-21, ce n'était pas comme un repas servi à un hôte ordinaire; son offrande avait un caractère religieux incontestable; et pour cela les pains offerts, que le feu miraculeux devait consumer, furent préparés sans levain. En effet, les pains azymes, chez les Hébreux, ne comptaient pas seulement parmi les aliments vulgaires; ils avaient une place importante dans leurs institutions religieuses : 1° dans les sacrifices; 2° dans la célébration de la fête de Pâques.

1° *Dans les sacrifices.* — L'offrande des pains ou gâteaux de différentes sortes accompagnait souvent l'immolation de la victime, et même formait une catégorie de sacrifices à part. Lev., II, 4. Or c'était un principe, plusieurs fois répété dans la Loi, que rien de fermenté ne pouvait être offert sur l'autel. Exod., XXIII, 18; XXXIV, 25; Lev., II, 11; aussi tous les pains et gâteaux servant au sacrifice non sanglant, *minḥâh,* devaient-ils être azymes. Lev., II, 4; VI, 16-17 (hébreu, 9-10). Dans les autres espèces de sacrifices où il est question de pains ou gâteaux, il est de même rappelé qu'ils doivent être azymes : Lev., VII, 12, pour le sacrifice de louange; VIII, 2, 26; cf. Exod., XXIX, 2, 23, pour la consécration des prêtres; Num., VI, 15, 17, 19, dans l'accomplissement du vœu des Nazaréens. Si, en certaines circonstances, des pains levés devaient accompagner les sacrifices, c'était simplement pour être présentés comme prémices, *qorbân rê'šit,* pour les prêtres, mais non pour être offerts sur l'autel, Lev., II, 12; XXIII, 17, et c'est par ces passages qu'il faut expliquer Lev., VII, 13-14, qui, dans sa formule raccourcie, paraît contredire la règle générale. — Les prêtres, descendants d'Aaron, avaient seuls le droit de manger ce qui restait des azymes offerts en sacrifice. Lev., VI, 16, 18 (hébreu, 9, 11). On conserva même cette prérogative, dans la réforme religieuse accomplie sous Josias, aux prêtres coupables d'avoir rendu à Dieu un culte illégitime sur les hauts lieux : ramenés dans la capitale, « ils ne montèrent plus à l'autel de Jéhovah à Jérusalem, mais ils mangeaient les maṣṣôt au milieu de leurs frères, » IV Reg., XXIII, 8, 9; ce qui suppose déjà établie la règle posée dans le Lévitique, dans ce prétendu code sacerdotal dont la critique négative veut rejeter la composition après la captivité. — La préparation des azymes, comme celle des autres pains ou gâteaux destinés aux sacrifices, était confiée aux Lévites. I Par., XXIII, 29. (La Vulgate, en ajoutant *sacerdotes autem* au début du verset, attribue ce soin aux prêtres; mais cette addition, inconnue aux autres versions, ne se justifie pas.) — D'après la tradition juive, Josèphe, *Antiq. jud.,* III, VI, 6; Talmud, *Minchot,* V, 2, 3, les pains de propositions, qui ne pouvaient aussi être consommés que par les prêtres, étaient azymes; cependant il n'est rien dit à ce sujet dans Lev., XXIV, 5-9, où est prescrite la manière de les préparer.

2° *A la fête de Pâques.* — Ce n'était pas seulement dans les rites de quelques sacrifices que l'on faisait usage de pains azymes; mais ils étaient prescrits, à l'exclusion de tout autre, pour la nourriture de tous les Israélites pendant les sept jours de la fête de Pâques, en souvenir

de ce qui s'était passé lors de la sortie d'Égypte. Si les azymes des sacrifices ont disparu, chez les Juifs, avec la ruine du temple et du culte mosaïque, l'usage des azymes pascals est toujours religieusement observé. Le commandement à leur égard est plusieurs fois répété, Exod., XII, 8, 15, 17-20, 34, 39; XIII, 3, 6-7; XXIII, 15; XXXIV, 18, où l'on rappelle qu'il a été déjà donné. Il n'est pas étonnant qu'on y revienne encore à l'occasion de la deuxième pâque, Num., IX, 11, et dans le calendrier des fêtes, Num., XXVIII, 17; Deut., XVI, 3, 4, 8; Ezech., XLV, 21. — La manière dont l'usage des pains azymes est expliqué dans l'Exode, XII, a donné lieu à une difficulté : au début du chapitre, Dieu ordonne de manger l'agneau pascal avec des azymes et des laitues amères, ỹ. 8, et d'user de pains semblables pendant sept jours, ỹ. 15. Mais, dans le récit qui suit, si les Israélites sont réduits à manger de tels pains, c'est que, pressés par les Égyptiens, ils durent partir sans attendre que leur pâte eût fermenté, ỹ. 34, 39; l'auteur de ce récit ne connaît donc pas, dit-on, l'ordre divin préalable; il appartient à un autre document que le début du chapitre. — Cette conclusion ne découle nullement du fait constaté; il y a, en effet, une autre explication plus simple et qui s'accorde avec l'opinion traditionnelle sur l'unité d'auteur. Le ỹ. 8 présente l'ordre divin relatif à la première nuit, et c'est le seul que nous soyons obligés de reconnaître comme donné avant l'événement. Le récit des ỹ. 34, 39, n'a pas pour but d'expliquer pourquoi on mangea des azymes avec l'agneau pascal, puisqu'il suppose la sortie d'Égypte déjà réalisée; mais seulement de dire comment on se trouva encore pendant quelque temps dans la nécessité de se nourrir de pains non levés. Pour perpétuer le souvenir de cet événement, Dieu inspira à Moïse l'ordre de se servir de pains semblables pendant sept jours dans la célébration ultérieure de la Pâque; dans ce deuxième ordre, ỹ. 14-20, qui se distingue nettement du premier par le ton, rien n'implique qu'il fut donné comme le premier avant le départ; au contraire, au ỹ. 17, le parfait *hôṣê'ti* doit être plutôt traduit par le passé : « j'ai fait sortir, » que par le futur *educam*, « je ferai sortir, » de la Vulgate.

Bien que ces prescriptions n'aient pas été données simultanément, on comprend que Moïse, écrivant un certain temps après que tous les événements de l'exode s'étaient accomplis, n'ait formé qu'un tout des lois relatives à la Pâque, en joignant à l'ordre donné *pour* et *avant* la première nuit celui qui concernait l'avenir, et en rapportant ainsi ce dernier avant de raconter l'événement qui en fut l'occasion. En somme, il n'y a là rien qui implique diversité de documents, ni même une transposition faite après coup dans un but liturgique, parce qu'il n'y a rien qui dépasse la liberté d'un auteur, même témoin oculaire, qui, écrivant non au jour le jour, mais à une certaine distance des faits, ne s'astreint pas rigoureusement à l'ordre chronologique, et s'en écarte pour un juste motif. Au reste Moïse, dans le Deutéronome, XVI, 3, reprend et résume les deux textes de l'Exode, et montre clairement leur rapport tel que nous l'avons établi : « Sept jours tu mangeras des azymes, pain d'affliction; car avec hâte tu es sorti du pays d'Égypte; afin que tu te rappelles le jour de ta sortie du pays d'Égypte tous les jours de ta vie. »

Quand, dans les livres historiques, on rappelle la célébration d'une fête de Pâques, les azymes sont mentionnés comme un trait caractéristique de la solennité, Jos., V, 11; car dès l'origine elle fut désignée sous le nom de « fête des Azymes », *ḥag ham-maṣṣôṭ*. Exod., XXIII, 15; XXXIV, 18; Lev., XXIII, 6; Deut., XVI, 16; II Par., VIII, 13; XXX, 13, 21; XXXV, 17; I Esdr., VI, 22. De là nous avons le même nom dans le Nouveau Testament : ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, Luc., XXII, 1, ou simplement aussi : « le jour » ou « les jours des Azymes », Luc., XXII, 7; Act., XII, 3; XX, 6; ou encore : « la Pâque et les Azymes. » Marc., XIV, 1. Enfin on comptait ainsi les jours de la fête, par exemple, « le premier jour des Azymes, » Matth., XXVI, 17; Marc., XIV, 12, c'est-à-dire le jour où l'on commençait à manger des pains azymes. — Saint Paul, dans I Cor., V, 7-8, nous découvre le symbolisme des pains azymes, emblèmes de sincérité et de vérité, par opposition au vieux levain, qui représente la corruption du siècle. Il écrivait peut-être cette Épître pendant la fête de Pâques (d'après XVI, 8, un certain temps avant la Pentecôte); ce qui expliquerait la soudaine allusion aux azymes. — Notre-Seigneur, ayant célébré la dernière cène « le premier jour des azymes », se conforma au rite juif et se servit de pains non levés : aussi l'Église latine a-t-elle conservé l'usage de tels pains dans la célébration de l'Eucharistie, sans cependant condamner l'usage de l'Église grecque et de plusieurs Églises orientales, qui emploient des pains levés. — De leur côté, les Juifs observent toujours avec grand scrupule l'ordre de manger des pains azymes pendant la Pâque, et d'écarter de leur maison tout ce qui est fermenté. Le Talmud, dans le traité *Pesakh rischon*, renferme à cet égard de minutieuses prescriptions. Dès le 14 Nisan, veille de la fête, à midi, on doit s'abstenir de manger rien de fermenté, et, dès le 13 au soir, on commence à chercher tous les restes de pains levés ou autres aliments fermentés, pour les jeter ou les brûler. Cf. Maimonide, *Hameṣ u-maṣṣa*, c. 2, dans Otho, *Lexicon rabbin.-philologicum*, 1675, p. 193, 442; Buxtorf, *Synagoga judaica*, p. 290; Schöttgen, *Horæ hebr.*, t. I, p. 598. — Aussi, le 14 Nisan pouvant être considéré comme le premier jour où l'on mangeait des azymes, cf. Exod., XII, 18, Josèphe compte-t-il tantôt huit jours, *Ant. jud.*, II, XV, 1, et tantôt sept, *ibid.*, III, X, 5, pour la fête des Azymes. J. THOMAS.

AZZI, hébreu : *'Uzzi*, abréviation de *'Uzziyâh*, « Jéhovah est une force; » Septante : Ὀζί. Le texte hébreu nomme sept personnes du nom de 'Uzzi. La Vulgate appelle trois d'entre elles Azzi et les quatre autres Ozi. Voir OZI.

1. **AZZI**, lévite, fils de Bani, chef des lévites habitant Jérusalem après le retour de la captivité, au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 22.

2. **AZZI**, prêtre, chef de la famille de Jodaia, au temps du grand prêtre Joacim, sous Zorobabel. II Esdr., XII, 19.

3. **AZZI**, un des prêtres qui assistaient Néhémie à la dédicace des murs de Jérusalem. II Esdr., XII, 41. Il peut être le même que le précédent.

4. **AZZI** (Orazio degli), religieux italien de l'ordre des Mineurs réformés, appelé communément Horace de Parme, de la ville où il était né le 27 avril 1673, il mourut le 11 novembre 1757. On a de lui : *Riflessioni sopra la Genesi*, in-8°, Venise, 1707; *Exposizioni letterali e morali sopra la Sacra Scrittura*, 13 in-4°, Venise, 1736-1746. Les dix premiers volumes s'occupent de l'Ancien Testament, les trois derniers du Nouveau. L'ouvrage est dédié à Benoît XIV. — Voir G. B. Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, t. II, p. 1228; Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, p. 1307.

AZZOGUIDI Valère Félix, savant italien, né à Bologne en 1651, mort en 1728. Il exerça la profession de notaire. On a de lui : *Chronologica et apologetica dissertatio super quæstiones in sacræ Genesis historiam excitatas*, in-4°, Bologne, 1720. — Voir *Acta erudit. Lips.*, 1721, p. 246. B. HEURTEBIZE.

AZZONI Pierre, commentateur catholique, né à Prague en 1721, mort dans cette ville en 1777. Il entra en 1738 dans la Compagnie de Jésus, professa la philosophie et la théologie à Olmutz, et fut, en 1773, supérieur du séminaire de Troppau. Il a publié *Commentarius in Scripturam Sacram*, in-4°, Olmutz, 1763. C. SOMMERVOGEL.

B

B, seconde lettre de l'alphabet hébreu. Voir Beth.

BAAL. Hébreu : *Ba'al*, « maître, seigneur ; » Septante : Βάαλ. Nom d'un dieu chananéen, de plusieurs Israélites et d'une localité ainsi appelée par abréviation. Ce mot entre aussi dans la composition d'un certain nombre de noms propres.

1. BAAL, dieu suprême des Chananéens, adoré par les Israélites infidèles. Son nom se lit souvent dans les inscriptions phéniciennes; on le retrouve aussi dans les inscriptions cunéiformes et chez les auteurs grecs et latins, qui l'appellent communément, d'après la forme babylonienne de son nom, Βήλ, Βῆλος, *Belus*. Il entre dans la composition d'un grand nombre de noms de personnes phéniciens et carthaginois : Annibal (*ḥanniba'l*, « Baal est grâce ») ; Asdrubal (*'azruba'l*, « Baal est secours »), etc. ; araméens : Abdbal, « serviteur de Baal, » qu'on lit sur un cachet d'agate trouvé à Khorsabad (fig. 387), etc. ; assyro-chaldéens : Balthasar (*Bel-sar-uṣur*, « Bel protège le roi »), etc. ; on le trouve même dans quelques rares noms hébreux : *Ba'alḥânân* (Vulgate : *Balanan*), Esbaal, Méribbaal, Baaliada. (Voir ces noms.) Cf. E. Nestle, *Die israelitische Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, in-8°, Harlem, 1876, p. 108-132.



387. — Sceau araméen d'Abdbal.

I. Nom. — Ba'al, d'après l'interprétation unanime des sémitisants, signifie « seigneur, maître, possesseur », non seulement en hébreu, mais aussi dans les autres langues sémitiques. Il ne s'emploie pas uniquement comme nom propre, mais encore comme nom commun, pour désigner le maître, le propriétaire, le possesseur d'une personne ou d'une chose : — 1° « propriétaire d'une maison, » Exod., XXII, 7 ; Jud., XIX, 22 ; d'un champ, Job, XXXI, 39 ; d'un bœuf, Exod., XXI, 28 ; Is., I, 3 ; de richesses, Eccl., V, 13, etc. ; — 2° « mari » *ba'al 'iššâh*, « maître d'une femme, » Exod., XXI, 3, etc. ; — 3° habitant ou citoyen d'une ville, Jos., XXIV, 11 ; Jud., IX, 2, etc. — On peut conclure de là que le nom de Baal, appliqué à Dieu, n'a été primitivement qu'une épithète exprimant son souverain domaine et le considérant comme le seigneur et le maître de toutes choses ; on en a fait ensuite un nom propre et une divinité particulière, le Baal, le Maître par excellence, *hab-Ba'al*, avec l'article. L'article est en effet toujours mis en hébreu devant le nom du faux dieu pour distinguer *Ba'al*, nom propre, de *ba'al*, nom commun. A cause de l'abus que les polythéistes firent de cette expression, l'Écriture, quoiqu'elle aime à appeler Dieu le Seigneur, ne le désigne pas une seule fois par le nom de Baal ; mais elle emploie à la place *'Âdôn*, *'Ădônâï*, dont la signification est la même, et elle ne se sert du mot *ba'al*, en dehors du nom du faux dieu, que comme substantif commun.

Le dieu suprême chananéen Baal, honoré à Tyr et à Sidon, dans toute la Syrie et dans les colonies phéniciennes, se multiplia par la suite des temps, et l'on distingua plusieurs Baals, qui tirèrent leur nom particulier soit du lieu où ils étaient honorés, comme *Ba'al Lebanon*, « le Baal du Liban, » *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, part. I, p. 24-25, etc. ; soit de la fonction qu'on lui attribuait, comme celle de *Ba'al Beriṭ*, « le Baal de l'alliance, » protégeant ceux qui faisaient alliance avec lui (voir Baalberit) ; de *Ba'al Zebûb*, « le Baal des mouches, » protégeant sans doute ses adorateurs contre ces insectes. (Voir Béelzébub.) Aux Baals locaux se rattachent, d'après beaucoup d'orientalistes, les noms de lieux Baalgad, Baal Hamon (hébreu), Baalhasor, Baalhermon, Baalmaon, Baal Pharasim, Baalsalisa, Ba'al Sefôn (Vulgate : Béelséphon), Baalthamar. (Voir ces mots.) Pour le pluriel de Baal, voir Baalim, et pour la forme babylonienne du nom de ce dieu, voir Bel.

Quoique le nom de Baal désignât un dieu particulier, il s'employait aussi pour qualifier une divinité quelconque. Ainsi, dans une inscription phénicienne de Malte, on lit : « Melqart, Baal de Tyr. » Gesenius, *Monumenta Phœniciæ*, 1837, *Melit. I*, p. 96 et pl. 6 ; *Corpus inscript. semit.*, t. I, part. II, p. 151. C'est dans cette acception que Moloch est appelé « Ba'al » dans Jérémie, XXXII, 35. Cf. XIX, 5.

II. Caractères. — Le dieu Baal était le dieu producteur, le principe mâle (fig. 388), associé à la déesse Astarthé, qui était le principe femelle. C'est, d'après l'opinion la plus probable, une divinité solaire ; pour cette raison, lorsqu'elle est représentée dans les derniers temps sous forme humaine, elle est couronnée d'un diadème de rayons (fig. 389), et son emblème est appelé, en hébreu comme en phénicien, *ḥammân*, « solaire » (en hébreu,



388. — Le dieu Baal. Bas-relief d'un autel trouvé à Qanaouat. Fitz-William Museum, à Cambridge.

seulement au pluriel : *ḥammânîm*), Lev., XXVI, 30 ; II Par., XIV, 4 ; XXXIV, 4, 7 ; Is., XVII, 8 ; XXVII, 9 ; Ezech., VI, 4, 6 ; le dieu lui-même est appelé souvent dans les inscriptions (Gesenius, *Monumenta Phœniciæ*, p. 171-172, 349 ; P. Schröder, *Die phönizische Sprache*, in-8°, Halle, 1869, p. 125 ; *Corpus inscript. semit.*, t. I, part. I, p. 154, 179 ; cf. M. A. Levy, *Phönizisches Wörterbuch*, in-8°, Breslau, 1864, p. 19) *Ba'al ḥammân*, « le Seigneur du soleil, » de *ḥammâh*, nom poétique du soleil dans Job, XXX, 28 ; Isaïe, XXIV, 23 ; XXX, 26 ; Cant., VI, 10 ; cf. Ps. XIX (hébreu), 7. Les *ḥammânîm* étaient des cippes ou colonnes de forme conique ou bien pyramidale, destinées à représenter le soleil sous la forme d'une flamme. Hérodote, II, 44, raconte qu'il y en avait deux dans le temple d'Héraclès, c'est-à-dire de Baal, à Tyr. Une inscription de Palmyre, la plus ancienne de toutes les inscriptions religieuses (M. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, 1868, 123 *a*, p. 73), mentionne l'érection d'un חמנא, *ḥammana'*, au dieu Soleil, [א]שמש. Des monnaies romaines de l'époque impériale nous ont conservé l'image du cippe de Baal (fig. 390). D'après les renseignements fournis par l'Écriture, ce cippe était en pierre ou en bois, IV Reg., X, 26, ou même en or. Ose., II, 10. Cf. J. B. Pocari, *Dissert. de simulacris solaribus Israelitarum*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXIII, 1760, p. DCCXXVII-DCCL ; J. Spencer, *Exercitatio de Tyriorum Gammadin et Hammanin*, *ibid.*, p. DCCXLIX-DCCXCII.


389. — Le dieu Baal.
Stèle phénicienne. Musée du Louvre.

Certains commentateurs tirent une preuve du caractère solaire de Baal du texte IV Reg., XXIII, 4 (cf. ỳ. 11), qu'ils traduisent : « Josias fit périr les prêtres qui brûlaient de l'encens à *Ba'al-Šémêš*, » c'est-à-dire à Baal-Soleil. Les auteurs classiques identifient aussi Baal avec le soleil : « Dieu s'appelle Bal en langue punique, dit Servius, et Bel chez les Assyriens ; il est tout à la fois Saturne et le Soleil ». *Commentar. in Virgilium, In Æneid.*, I, 729 ; 2 in-8°, Gœttingue, 1826, t. I, p. 109. Cf. S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VIII, 11, t. LXXXII, col. 316. Voir W. Baudissin, *Baal und Bel*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. II, p. 30. Comme dieu solaire, Baal est « le maître des cieux », *Baal-samin*, titre qu'il porte dans l'inscription d'Omm el-Aouamid (M. de Vogüé, *Inscriptions phéniciennes de Cypre*, dans ses *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868, p. 53), et qui se lit aussi dans les vers puniques du *Pœnulus* de Plaute, *Balsamen*, V, 2, 67, édit. Lemaire, t. III, p. 79, comme dans saint Augustin, *Baalsamen Quæst. in Jud.*, XVI, t. XXXIV, col. 797), ainsi que dans Philon de Byblos, qui dit expressément : « Ils considéraient le soleil... comme le dieu qui était le seul maître du ciel (μόνον οὐρανοῦ κύριον), l'appelant Béelsamen (Βεελσάμην). » *Histor. græc. Fragm.*, édit. Didot, t. III, fragm. 2, n° 5, p. 565-566. Cf. P. Martin, *Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXIX, 1875, p. 131 ; D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 in-8°, Saint-Pétersbourg, 1856, t. I, p. 373 ; t. II, p. 158-159.

Baal-soleil est bienfaisant comme l'astre du jour qu'il personnifie, mais il est aussi malfaisant, parce qu'il brûle et tue. Il est d'abord la source de la fécondité et de la vie ; ses tièdes rayons réchauffent la terre et lui font porter ses fruits. « Je suivrai ceux qui m'aiment, » c'est-à-dire Baal, dit la fille d'Israël infidèle, dans Osée, II, 5 (hébreu, 7), « parce qu'ils me donnent le pain, l'eau, la


390. — Cippe de Baal.
ΑΥΤ ΚΑΙ ΜΑΚΡΙΝΟΣ ΣΕΒ. Tête diadémée de l'empereur Macrin. — ℞. ΙΕΡΑΣ ΒΥΒΛΟΥ. Temple. Cippe de Baal, au milieu d'une cour, derrière le temple.

laine, le lin, l'huile, la boisson. » Les adorateurs du dieu lui attribuent la fertilité de la vigne et du figuier ; cf. Ose., II, 12 (hébreu, 14) ; c'est pourquoi les monuments votifs de Carthage représentent ce dieu entouré de fleurs, de


391. — Stèle punique consacrée à Baal.
D'après Gesenius, *Monumenta*, pl. XXIII, n° 60.
Elle porte l'inscription suivante :

1. Image de Scotbal, ton serviteur, juste, considéré devant
2. Baal, fils de ton serviteur Ḥikamt'al, seigneur du royaume du peuple des Massaliens,
3. [consacrée] à Baal solaire, le Seigneur qui a écouté la voix du peuple.

grappes et de fruits, symboles de sa force fécondante (fig. 391). Cf. Gesenius, *Monumenta Phœniciæ, Numid.*, pl. 21, 22, 23. De même les médailles nous le montrent sous une forme humaine, assis et ayant devant lui un épi et un raisin (fig. 392).

Mais Baal était le dieu de la mort en même temps que le dieu de la vie. Sa chaleur est souvent funeste à l'homme comme aux plantes et aux animaux, surtout dans les pays brûlés de l'Orient, et c'est pour cela que les classiques grecs et latins, qui avaient reconnu en lui à juste titre le soleil, l'assimilaient aussi à Chronos ou Saturne, le dieu qui dévore ses propres enfants, comme nous l'avons vu dans le texte de Servius. Il inspirait ainsi la terreur à ses fidèles, qui honoraient ce dieu cruel par des actes de cruauté, et cherchaient à se le rendre propice par l'immolation de victimes humaines, en particulier d'enfants. Jer., XIX, 5; XXXII, 35. Voir de Baudissin, *Iahve et Moloch*, 1874, p. 39, 50-53. Le rite sanglant par lequel ses prêtres se blessaient et se meurtrissaient eux-mêmes, III Reg., XVIII, 28, se rattache vraisemblablement à ces sacrifices inhumains.

III. CULTE DE BAAL CHEZ LES ISRAÉLITES. — 1° *Histoire.* — Les enfants de Jacob, fort enclins à l'idolâtrie, adorèrent Baal même avant d'entrer dans la Terre Promise.



392. Le dieu Baal sur une monnaie de Tarse.

Buste de Pallas, de face, coiffée d'un casque à triple aigrette. — Baal de Tarse, assis sur un trône. A gauche, dans le champ, épi et grappe ; à droite, feuille de lierre ; au-dessous du trône, T, marque de Tarse.

Le nom de ce faux dieu apparaît pour la première fois dans l'histoire de Balaam. Balac, roi de Moab, conduisit ce fameux devin aux *bamôt* ou hauts lieux de Baal, d'où l'on voyait l'extrémité du camp d'Israël. Num., XXII, 41. Peu de temps après, le perfide devin conseilla au roi Balac de pervertir le peuple de Dieu à l'aide des filles moabites. Num., XXXI, 16. Un grand nombre d'Israélites succombèrent, et leurs séductrices les firent tomber dans l'idolâtrie et adorer le dieu Baal sous une de ses formes particulières, c'est-à-dire comme *Ba'al Pe'ôr* (voir BÉELPHÉGOR). Num., XXV, 1-3. — Quand les Israélites se furent emparés de la terre de Chanaan, ils ne tardèrent pas à rendre un culte à Baal, qu'ils considéraient comme le dieu du pays. L'auteur des Juges le leur reproche dès le commencement de son livre. Jud., II, 11, 13. C'est parce qu'ils servent Baal et Astaroth que Dieu les livre entre les mains de Chusan Rasathaïm, roi de Mésopotamie, Jud., III, 7, 8; des Madianites et des Amalécites, Jud., VI, 25-32; des Philistins et des Ammonites, Jud., X, 6-7, 10; cf. Jud., VIII, 33; IX, 4; I Reg., VII, 3-4; XII, 10. Lorsque, par suite de l'établissement de la royauté, les enfants de Jacob eurent moins de rapport avec les Chananéens, Baal n'eut d'abord parmi eux qu'un petit nombre d'adorateurs; mais, après le schisme des dix tribus, sous Achab, roi d'Israël, son culte fut plus florissant que jamais. Ce prince avait épousé une Phénicienne, Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon et prêtre d'Astarthé, III Reg., XVI, 31; elle était passionnée pour la religion de sa famille, et elle la propagea avec ardeur à Samarie et dans tout le royaume des dix tribus. III Reg., XVI, 31-33. Baal eut alors en Israël jusqu'à quatre cent cinquante prêtres, et Aschérah quatre cents. III Reg., XVIII, 19, 22. Il ne fallut rien moins que le zèle du prophète Élie pour empêcher la perversion entière du royaume du nord. III Reg., XVIII, 16-40. Le texte sacré ne compte que sept mille hommes qui n'eussent pas fléchi le genou devant Baal. III Reg., XIX, 18. Ochozias, fils d'Achab et de Jézabel, continua à servir le dieu phénicien. III Reg., XXII, 54. Son frère Joram, qui lui succéda sur le trône de Samarie, détruisit les emblèmes (*maṣêbâh*) de Baal élevés par son père, IV Reg., III, 2; mais il ne déracina pas complètement son culte, qui ne fut aboli que par Jéhu, le destructeur de la maison d'Achab. IV Reg., X, 18-28. La ruine du royaume d'Israël fut la punition de son idolâtrie. IV Reg., XVII, 16, 18.

Le royaume de Juda n'avait pas échappé lui-même à la contagion. Athalie, la fille d'Achab et de Jézabel, introduisit à Jérusalem le culte de Baal; cf. IV Reg., VIII, 27; elle lui fit élever un temple dont Mathan était le grand prêtre. IV Reg., XI, 18. Le temple, l'autel et les objets idolâtriques qu'il renfermait, furent détruits par le peuple à l'avènement de Joas, IV Reg., XI, 18; II Par., XXIII, 17; mais Achaz, roi de Juda, adora Baal, comme l'avait fait la maison d'Achab. II Par., XXVIII, 2; cf. IV Reg., XVI, 3-4. Son fils Ézéchias détruisit l'idolâtrie dans son royaume, IV Reg., XVIII, 4; elle reparut de nouveau sous son successeur Manassé, qui dressa des autels à Baal et releva les



393. — Hercule tyrien.

Tête laurée d'Hercule, à droite. — ℞. ΤΥΡΟΥ ΙΕΡΑΣ [ΚΑΙ Α]ΣΥΛΟΥ. Aigle, à gauche, avec une palme. Tétradrachme frappé entre l'an 136 et 57 avant J.-C.

hauts lieux renversés par son père. IV Reg., XXI, 3. Josias s'efforça d'anéantir son culte. IV Reg., XXIII, 4-5. Cependant le dieu chananéen eut des faux prophètes et des adorateurs dans Juda jusqu'à la captivité de Babylone, comme nous l'apprend Jérémie, II, 8, 23; VII, 9; IX, 14; XI, 13, 17; XII, 16; XIX, 5; XXIII, 13, 27; XXXII, 29, 35 (Cf. aussi Ezech., VIII, 3, « l'idole de jalousie », c'est-à-dire Baal, d'après saint Jérôme, *In Ezech.*, VIII, 4, t. XXV, col. 78, et un certain nombre de commentateurs). Ce n'est qu'à partir de la captivité que le nom de Baal disparaît de l'Ancien Testament; cf. Soph., I, 4; il n'est plus qu'un souvenir dans le Nouveau, Rom., XI, 4, et, pour les Juifs contemporains de Notre-Seigneur, le Baal qu'avait envoyé consulter Ochozias, roi d'Israël, IV Reg., I, 2, *Ba'al Zebûb,* dieu d'Accaron, est devenu *Béelzeboul,* un objet de dérision et un terme de mépris. Matth., X, 25. Voir BÉELZÉBUB. (Le dieu phénicien est mentionné, il est vrai, II Mach., IV, 19, mais ce n'est plus sous son nom indigène de Baal ou Melqart, « roi de la cité, » c'est sous celui d'Héraclès ou Hercule (fig. 393), avec qui les Grecs l'avaient identifié. Voir HERCULE.)

2° *Rites et cérémonies du culte de Baal chez les Israélites.* — On adora Baal dans un temple, à Samarie, III Reg., XVI, 32; IV Reg., X, 21-27; à Jérusalem, IV Reg., XI, 18. Cf. Jud., IX, 4. Mais on lui rendait surtout un culte sur les hauts lieux, *bamôt,* c'est-à-dire primitivement sur les montagnes et les collines, puis sur des tertres artificiels. Jer., XIX, 5; XXXII, 35; cf. III Reg., XVIII, 20. Là, on lui élevait des autels, Jud., VI, 25; II Par., XXXIV, 4; Jer., XI, 13, au-dessus ou auprès desquels étaient dressés ses *hammânim,* cippes ou colonnes, II Par., XXXIV, 4; IV Reg., X, 26; on lui offrait des sacrifices de taureaux, III Reg., XVIII, 23, et d'autres victimes, IV Reg., X, 24; on brûlait des parfums en son honneur, Jer., VII, 9; XI, 13 (*qattêr labba'al;* Vulgate : *libare,* « faire des libations, » mot qui ne rend pas le sens de l'original); IV Reg., XXIII, 5; on fléchissait le genou devant lui, et l'on baisait ses statues ou ses emblèmes en signe d'adoration et de

respect. III Reg., XIX, 18. (Le mot « main » qu'on lit dans la Vulgate n'est pas dans l'hébreu.) Cf. Ose., XIII, 2 (hébreu : *issâqûn*, « baiser »). Cf. Cicéron, *In Verr.*, IV, 43, édit. Teubner, part. II, t. I, p. 404. On jurait également en son nom. Jer., XII, 16. Quelquefois, comme nous l'avons dit, on lui immolait aussi des victimes humaines. Jer., XIX, 5. Enfin on lui offrait des fumigations de parfums, Jer., XXXII, 29 (*qitterû labba'al*), et même des sacrifices, cf. Jer., XXXII, 29; IV Reg., XXIII, 12, sur les toits en terrasses des maisons, sans doute parce qu'on supposait qu'on était là plus proche de la divinité. Il avait des prêtres nombreux, III Reg., XVIII, 19, spécialement consacrés à son service, formant des classes diverses (*nebî'îm, obdîm, kohănîm*), IV Reg., X, 19, et chargés d'accomplir les rites religieux. Revêtus d'ornements sacerdotaux, IV Reg., X, 22, ces prêtres, appelés quelquefois *kemârîm* (pour les distinguer des prêtres du vrai Dieu, *kohănîm*), IV Reg., XXIII, 5 (Vulgate : *aruspices*); Soph., I, 4, invoquaient le nom de Baal, exécutaient des danses sacrées, en poussant de grands cris, autour de ses autels, meurtrissaient leur propre chair avec des lances et des glaives jusqu'à l'effusion du sang, et égorgeaient les victimes. III Reg., XVIII, 26, 28. Cf. Lucien, *De syria Dea*, 50, édit. Didot, p. 745; Stace, *Theb.*, X, 164-169, édit. Lemaire, t. III, p. 272-273; Lucain, *Pharsal.*, I, 565-567, édit. Lemaire, t. I, p. 91; Tibulle, I, VI, 48-49, édit. Lemaire, p. 74; Lactance, *Div. Inst.*, I, 21, t. VI, col. 233.

Au culte de Baal était ordinairement associé celui de sa divinité parèdre, la déesse Astarthé (la lune), qu'on appelait aussi en Phénicie Baalath, cf. Jos., XIX, 8, de même qu'on appelait en Chaldée Bilith ou Beltis la déesse compagne de Bel.

Voir Selden, *De diis syris*, I, 3, 5; II, 1 (édit. de 1617); G. J. Voss, *De theologia gentili*, II, 3-7 (édit. de 1642); Rumy, dans l'*Allgemeine Encyklopädie*, part. VIII, 1822, p. 397-402; Münter, *Religion der Karthager*, 2e édit., 1821, p. 5-611; Movers, *Die Phönizier*, t. I (1841), p. 169-190, 254-321, 385-498; Diestel, *Der Monotheismus des ältesten Heidenthums*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1860, t. V, p. 719-734; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world*, 2e édit., t. I (1871), p. 110-142; t. II, p. 1-42; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon griechischen und römischen Mythologie*, t. I, 1884, col. 1226. F. VIGOUROUX.

2. BAAL (Septante : Ἰωήλ; *Codex Alexandrinus* : Βάαλ), fils de Réïa, dans la descendance de Ruben. I Par., V, 5.

3. BAAL. Benjamite, quatrième fils de Jéhiel, surnommé Abigabaon, ancêtre de Saül. I Par., VIII, 30; IX, 36.

4. BAAL (hébreu : *Bâ'al*; Septante : Βάαλ), ville située sur les frontières de la tribu de Siméon et mentionnée une seule fois dans l'Écriture. I Par., IV, 33. D'après la liste parallèle de Josué, XIX, 8, elle semble identique à Baalath Béer Ramath. Voir BAALATH BÉER RAMATH.

5. BAAL. La ponctuation de la Vulgate, I Par., V, 23, fait de Baal et d'Hermon deux localités distinctes marquant la frontière de la demi-tribu de Manassé cisjordanique; mais ces deux noms ne désignent qu'un seul et même lieu appelé Baal Hermon. Voir BAAL HERMON.

BAALA, hébreu : *Ba'ălâh*, nom de plusieurs villes et d'une montagne de la Palestine. Outre le sens concret de « maîtresse », ce mot peut avoir la signification abstraite de « propriété ou habitation de Baal »; c'est ainsi qu'il est l'équivalent de *Qiryat-Ba'al*, « ville de Baal, » Jos., XV, 9, 60. A l'état construit, *Ba'ălat*, il se retrouve dans *Ba'ălat-Be'êr*, comme dans les inscriptions phéniciennes, par exemple : *Ba'alat-Gébal*, la Βααλτίς, Βῆλθις, des Grecs. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881, part. I, t. I, p. 4 et suiv. C'est un nom d'origine chananéenne qu'on ne saurait faire valoir contre le monothéisme des Hébreux.

1. BAALA (hébreu : *Ba'ălâh*; Septante : Βάαλ), nom que portait la ville de Cariathiarim, aujourd'hui *Qariyet el-'Énab*, sur la frontière de Juda et de Benjamin, Jos., XV, 9, 10; appelée aussi Cariathbaal, Jos., XV, 60; XVIII, 14. Cette dernière dénomination dut être changée par les Israélites en celle de *Qiryat-Ye'ârîm*, « ville des bois. » L'expression : « Baala, qui est Cariathiarim, » Jos., XV, 9, correspond à celle qu'on trouve plus loin, XVIII, 28 : « Jébus, qui est Jérusalem. » Dans I Par., XIII, 6, on lit *Ba'ălâṭâh*, avec *hé* local; ce que la Vulgate a rendu par « colline de Cariathiarim, » et les Septante par εἰς πόλιν Δαυίδ, « dans la ville de David. » Le récit parallèle de II Reg., VI, 2, qui raconte la translation de l'arche d'alliance, donne, au lieu de Ba'ălah : *mibba'ălê Yehûdâh*, que les Septante ont traduit par ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰούδα, « des princes de Juda, » et la Vulgate par *de viris Juda*, « des hommes de Juda. » Il est probable qu'il y a là quelque faute de copiste. En effet : 1° Tous les textes, excepté la Vulgate, ajoutent « de là » après le verbe « amener »; cet adverbe suppose donc bien l'indication précédente d'une localité. 2° Les Septante, après « des princes de Juda », mettent ἐν ἀναβάσει, « à la montée, » ce qui correspond à l'hébreu בעלה. On lit de même dans la version syriaque : « des hommes de Juda *à Gabaa* (ou *sur la colline*), » et ces derniers mots sont en somme l'équivalent de בעלה. 3° Enfin le texte des Paralipomènes a conservé le nom de *Ba'ălâh*. L'addition יהודה, *Yehûdâh*, est l'abréviation de עיר בני יהודה, *'îr benê Yehûdâh*, « ville des enfants de Juda, » Jos., XVIII, 14, et est faite pour distinguer Baala d'autres villes de même nom, comme *Baalath-Béer* dans la tribu de Siméon, Jos., XIX, 8; I Par., IV, 33, et *Baalath* dans la tribu de Dan. Jos., XIX, 44. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, in-8°, Paris, 1886, p. 309; Keil, *Die Bücher Samuels*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 258. Pour les détails géographiques et historiques, voir CARIATHIARIM.

A. LEGENDRE.

2. BAALA (hébreu : *har hab-Ba'ălâh*, « la montagne de Baalah; » Septante : ὅρια ἐπὶ λίβα; Vulgate : *montem Baala*), montagne située sur la frontière nord-ouest de la tribu de Juda. Jos., XV, 11. Elle est inconnue; mais sa position est bien déterminée par le texte sacré, où elle est mentionnée entre Accaron (*'Akir*) et Jebnéel (*Yebna*). Il faudrait la chercher dans une de ces petites chaînes de collines qui courent parallèlement au rivage de la mer, à travers la plaine des Philistins, et dont la route de Ramléh à Azot longe les pentes orientales. Cependant quelques auteurs, identifiant Séchrona avec Sugheir, à une heure au sud de Yebna, placent la montagne de Baala plutôt sur la rive méridionale de l'Ouadi Surar. Cf. Keil, *Biblischer Commentar über das Alte Testament, Josua*, in-8°, Leipzig, 1874, p. 121. A. LEGENDRE.

3. BAALA (hébreu : *Ba'ălâh*; Septante : Βαλά), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale de la Palestine. Jos., XV, 29. Elle fut plus tard assignée à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 3; I Par., IV, 29. Dans ces deux derniers passages, la Vulgate l'appelle *Bala*, l'hébreu : *Bâlâh*, Jos., XIX, 3, et *Bilhâh*, I Par., IV, 29; les Septante : Βωλά, Jos., XIX, 3, et Βαλαά, I Par., IV, 29; mais ces différents noms n'indiquent évidemment qu'une seule et même ville. On peut s'en convaincre en comparant les trois énumérations indiquées, où elle est régulièrement placée entre Hasersual et Asem : d'une façon immédiate dans Josué, XIX, 3, et I Par., IV, 29; séparée par quelques mots dans Josué, XV, 28, 29. Cf. Reland, *Palæstina*, 1714, p. 153, 609. Le groupe auquel elle appartient n'offre malheureuse-

ment que deux noms bien connus : Bersabée (*Bir es-Sébâ*) et Molada (*Khirbet el-Milh*); il est donc très difficile de l'identifier. Knobel cependant propose de la reconnaître dans le village actuel de *Deir el-Belahh*, دير البلحة, « le couvent de la Datte, » situé sur une petite hauteur, à quelques heures au sud-ouest de Gaza, et dont le nom se rattache à un couvent chrétien détruit et à de belles plantations de dattiers. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. II, p. 223-226. Il n'y a là qu'un rapprochement purement accidentel entre les mots, et cet emplacement nous reporte bien trop à l'ouest, jusque sur les bords de la mer, dont Deir el-Belahh n'est éloigné que de dix-sept cents mètres. Les possessions israélites n'allaient pas si loin. A. Legendre.

BAALAM, ou plutôt Balaam, comme le portent communément les éditions de la Vulgate (hébreu : *Bil'âm;* Septante : Ἰεμβλαάν), ville de la tribu de Manassé occidental, assignée, avec ses faubourgs, aux fils de Caath. I Par., VI, 70 (hébreu, 55). Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Dans la liste parallèle de Josué, XXI, 25, on lit Gethremmon; mais il est très probable que c'est une faute de copiste : celui-ci aura, par distraction, répété le dernier nom propre du verset précédent, où Gethremmon est, comme dans Josué, XIX, 45, rangée parmi les villes de Dan. Les Septante ont mis Ἰεβαθά, peut-être pour Ἰεβαλά. On croit généralement que *Bil'âm* n'est autre que *Yble'âm*, Jéblaam, indiquée, Jos., XVII, 11, parmi les villes de la tribu de Manassé. C'est, en effet, le même mot בלעם, moins le י, *yod,* initial, dans les Paralipomènes. Les Septante, du reste, ont ici traduit par Ἰεμβλαάν; *Codex Alexandrinus :* Ἰβλαάμ. Voir Jéblaam. A. Legendre.

BAALATH (hébreu : *Ba'ălâṭ;* Septante : Γεβεελάν, Jos., XIX, 44; Βαλάθ, III Reg., IX, 18; Βαλαάθ, II Par., VIII, 6; Vulgate : *Baalath,* III Reg., IX, 18; *Balaath,* Jos., XIX, 44; II Par., VIII, 6), ville de la tribu de Dan, Jos., XIX, 44, rebâtie et fortifiée par Salomon. III Reg., IX, 18, et II Par., VIII, 6. Malgré une légère différence de nom dans les versions grecque et latine, due probablement à une simple transposition de lettres, il s'agit ici d'une seule et même localité. Le texte original, en effet, porte partout *Ba'ălâṭ;* et les deux récits parallèles, III Reg., IX, 18; II Par., VIII, 6, indiquent une seule ville sous la double dénomination de Baalath et Balaath; enfin plusieurs manuscrits de la Vulgate donnent, pour Jos., XIX, 44, *Baalath.* Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1864, t. II, p. 63.

D'après l'énumération de Josué, XIX, 41-46, où elle est mentionnée entre Gebbéthon et Jud, Baalath semble bien appartenir à la frontière septentrionale de Dan; mais son emplacement est difficile à déterminer. Jud (hébreu : *Yehud*) est généralement identifiée avec *El-Yehoudiéh,* à l'est de Jaffa. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. I, p. 321-322; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 99. La situation de Gebbéthon (hébreu : *Gibbeṭôn*) est plus problématique; mais on peut, avec les auteurs anglais, *ouvr. cité,* p. 69, la reconnaître dans le village actuel de *Kibbiéh,* au sud-est d'El-Yehoudiéh. C'est donc entre ces deux points ou dans les parages voisins qu'il faut chercher notre ville. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* 1859, p. 291, pense qu'elle se retrouve probablement dans *Deir Ballout,* دير بلوط, formant triangle, au nord, avec les deux localités précédentes. « Ce n'est plus actuellement qu'un village de cent cinquante habitants au plus. Autrefois, à en juger par l'étendue des ruines qui couvrent la colline où il s'élève, ce devait être une ville véritable. La plupart des maisons étaient construites avec des pierres de grandes dimensions, soit polygonales et assez mal aplanies, soit rectangulaires et régulièrement taillées. » V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 130. A propos de cette identification, M. Guérin ajoute : « Le mot arabe *Ballouth,* qui signifie *chêne,* n'a aucun rapport de signification avec le mot hébraïque ou chananéen *Ba'alath,* qui semble faire allusion au culte rendu jadis en ce lieu au dieu Baal. Mais ce n'est point là une objection péremptoire contre le rapprochement de ces deux mots, les Arabes, en effet, ayant pu faire subir au nom antique, dont ils ne comprenaient pas le sens, une modification légère, qui le transformait aussitôt en un terme arabe qui leur était très familier. Une objection qui me paraît plus forte que la précédente, c'est que la ville de Ba'alath est assignée, par la Bible, à la tribu de Dan, et que Deir Ballouth me semble plutôt, par sa position, appartenir à l'ancien territoire de la tribu d'Éphraïm. » Cette difficulté n'est pas si grande que le suppose le savant explorateur, et nous ne voyons rien qui nous empêche de faire rentrer ce point dans les limites de Dan. Voir Dan (tribu et carte). Van de Velde, en proposant cette identification, distingue cette Baalath de celle qui fut fortifiée par Salomon, III Reg., IX, 18; II Par., VIII, 6, parce que Deir Ballouth n'est pas situé près d'une grande route, nécessitant une place forte. La distinction, que n'autorise point le texte sacré, nous paraît inutile; il semble que, par sa position sur les premiers contreforts des montagnes, au-dessus de la plaine de Saron, cet endroit devait avoir une certaine importance, comme le conjecture du reste M. Guérin, d'après les ruines actuelles.

Cependant Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VI, 1, place Baalath plus bas. Reproduisant le récit de III Reg., IX, 18, et II Par., VIII, 6, il nous dit que non loin de Gazara (Gazer) Salomon bâtit deux autres villes, dont l'une s'appelait Βητχώρα, et l'autre Βαλέθ. Gazer est *Tell Djézer,* à droite de la route de Jaffa à Jérusalem, et Betchora semble bien correspondre à Béthoron, בית חרון, *Bêt-Hôrôn,* une des deux villes de ce nom, situées un peu plus haut, à l'est. Baleth est la Βαλέθ, Βάλθ, de l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 237, 239; la *Baaleth, Ballath,* de saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 883, 884, et Deir Ballouth ne peut évidemment en marquer l'emplacement, d'après l'indication de l'historien juif. Mais son expression οὐ πόρρω δ'αὐτῆς, « non loin d'elle [Gazara], » n'est-elle point une conclusion personnelle et trop absolue de ce fait que Baalath est, dans le texte sacré, mentionnée avec Gazer et Béthoron? Si elle était basée sur la tradition, on pourrait alors suivre l'hypothèse des explorateurs anglais, *Names and places,* p. 21, qui croient retrouver Baalath dans *Bel'aïn,* un peu au nord-ouest de Béthoron inférieure.

Parce que Baalath est citée avant Palmyre, III Reg., IX, 18, quelques auteurs ont voulu l'assimiler à Baalbek, remarquable comme celle-ci par ses merveilleuses ruines. Cette opinion n'a aucun fondement; car, dans le récit parallèle de II Par., VIII, 4-6, elle est séparée de Palmyre, et l'ensemble des deux passages favorise plutôt sa proximité de Béthoron. D'après le Talmud de Jérusalem, *Sanhédrin,* I, 2, Baalath était située sur la frontière entre la tribu de Juda et celle de Dan; les maisons étant de Juda et les champs de Dan. Il confond Baala de Juda avec Baalath, et son assertion est absolument fausse, puisque Baala appartenait à l'extrémité méridionale de la Palestine. Voir Baala 3. « Les Talmuds, dit A. Neubauer, se mettent facilement en contradiction avec la Bible, lorsqu'il s'agit de trouver un texte à l'appui de leurs explications soit dogmatiques, soit agadiques. » *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 99, 100.

A. Legendre.

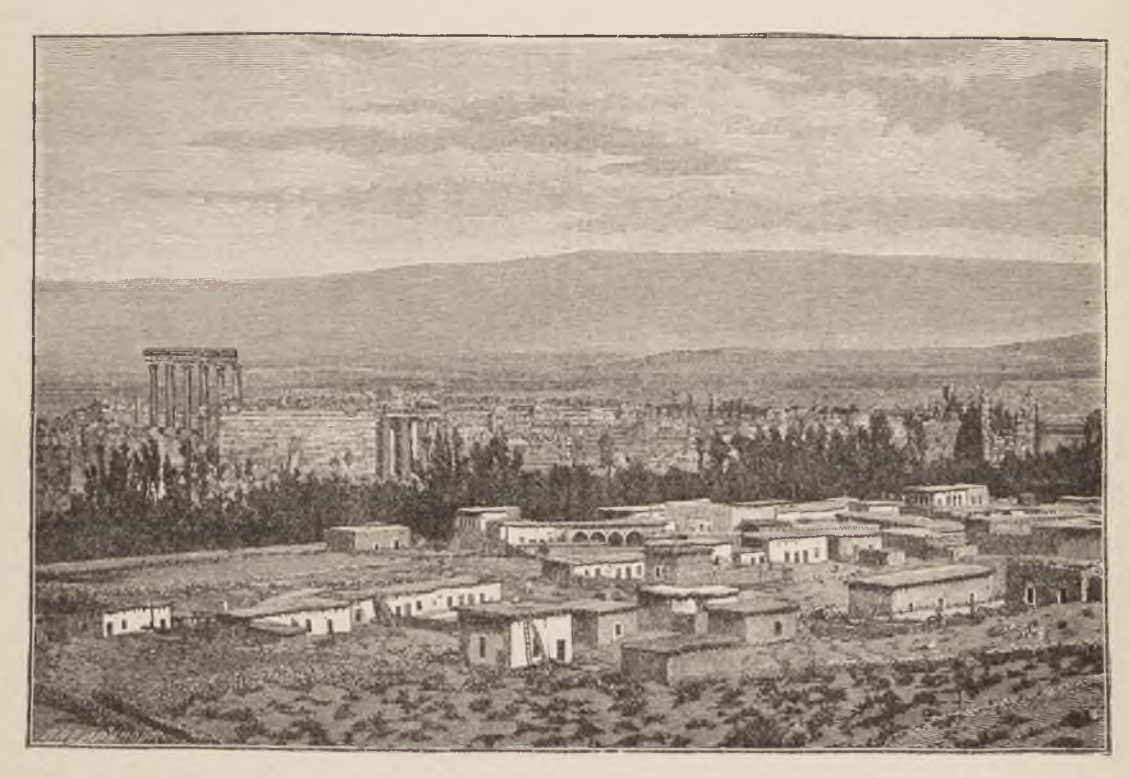
BAALATH BÉER RAMATH (hébreu : *Ba'ălaṭ Be'êr Râmaṭ;* Septante : Βαλὲκ πορευομένων Βαμέθ), ville située sur la frontière de Siméon, vers le midi. Jos., XIX, 8. Dans la liste parallèle de I Par., IV, 33, elle paraît sous la forme contracte *Bâ'al.* Faut-il considérer ces trois mots comme formant un seul mot composé? Rien de plus

confus que les renseignements fournis à ce sujet par le texte et les versions. L'hébreu porte : *Ba'ălat Be'êr Râmaṭ Négéb*, que la plupart des auteurs modernes expliquent ainsi : *Ba'ălat Be'êr, ou Râmaṭ du midi.* Outre le changement des mots *Ba'ălat* et *Râmaṭ* en Βαλέκ et Βαμέθ, facile à comprendre par la confusion de certaines lettres en hébreu ou des fautes de copistes en grec, les Septante ont dû lire בָּאֵי, *bâ'ê*, « les venant, » au lieu de בְּאֵר, *be'êr*, « puits. » Pour *Be'êr Râmaṭ* on lit *Bêṭ Râmaṭ* dans quelques manuscrits hébreux seulement. Cf. J. B. de Rossi, *Scholia critica in V. T. libros*, Parme, 1798, p. 34. La version syriaque donne de même : « *Be'aṭ-Bêṭ-Rama*, qui est au midi. » La paraphrase chaldaïque reproduit plus exactement le texte original : *Ba'ălaṭ Be'êr Râmaṭ Dârôma'*, ce que la version latine de la Polyglotte de Walton rend et ponctue ainsi : « Baghalat, Beer-Ramath au midi. » Enfin nous lisons dans l'arabe : *Bâ'al-Bab et Rama du midi.* La Vulgate offre autant d'incertitudes; quelques éditions distinguent les trois mots : *Baalath, Beer, Ramath;* d'autres suppriment toute ponctuation; d'autres portent : *Baalath, Beer Rameth*, ou *Balathbeer ramath*, ou *Balaad Bercameth.* Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1864, t. II, p. 57.

L'interprétation la plus naturelle est, croyons-nous, celle-ci : « Baalath Béer, » c'est-à-dire « Ramath du midi ». *Ba'ălaṭ Be'êr* signifie « la maîtresse » ou « Baalath (divinité parèdre de Baal) du puits. » Dans cette contrée méridionale de la Palestine, aride et désolée, l'Écriture mentionne plus d'un puits sacré : *Be'êr lahaï rô'i*, « puits du Vivant qui me voit, » Gen., XVI, 14; *Be'êr Šâba'*, Gen., XXI, 31, ou *Be'êr Šeba'*, Gen., XXVI, 33, Bersabée, « puits du Serment. » *Râmaṭ Négéb* ou « la hauteur du midi » serait ainsi un autre nom de Baalath Béer, et correspondrait à *Ramôt-Négéb*, Vulgate : *Ramoth ad meridiem*, une des villes auxquelles David envoya des présents, après sa victoire sur les Amalécites. I Reg., XXX, 27.

Baalath Béer ne saurait être confondue avec Baalath de la tribu de Dan; voir BAALATH; mais elle est peut-être identique à Baloth (hébreu : *Be'alôṭ*), située à l'extrémité méridionale de la tribu de Juda. Jos., XV, 24. Sa position est inconnue. Il est impossible de l'identifier avec *Ramet el-Khalil*, localité qui se trouve à une heure au nord d'Hébron : la tribu de Siméon ne s'étendait pas si haut. Quelques auteurs assimilent Ramath Négeb au *Djébel Araïf*, montagne qui s'élève à environ huit heures au sud de *Aïn Qadis* (Cadès), et séparée du *Djébel el-Makhrah* par une large dépression de terrain. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 125. Si l'on admet cette identification, on pourrait alors chercher Baalath Béer dans la vallée qui sépare les deux montagnes, près des sources appelées *Biâr Mâyin*, dont l'eau est réputée excellente et « douce comme les eaux du Nil ». E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 345. Van de Velde la place à *Tell el-Lekiyéh*, au nord de Bersabée. *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1856, t. II, p. 151-152; *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, 1859, p. 342. Voir RAMOTH NÉGEB.

A. LEGENDRE.

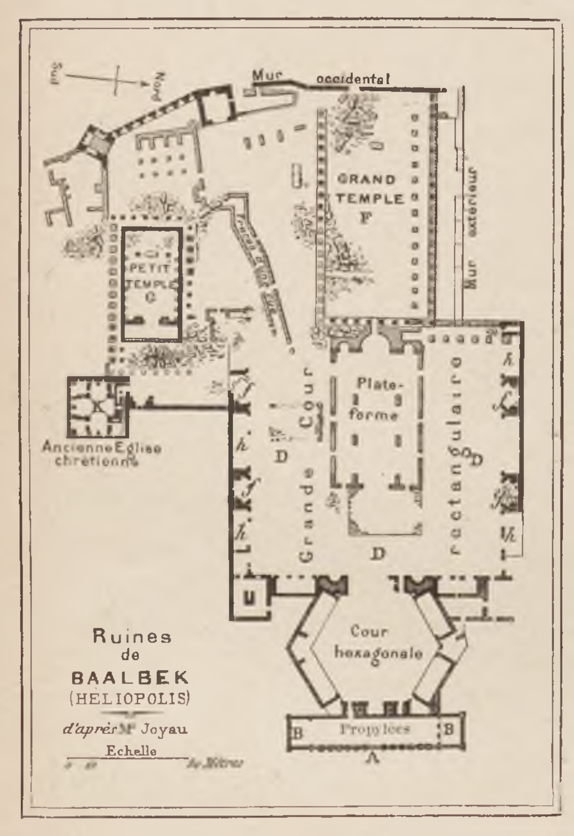


394. — Vue générale des ruines de Baalbek.

BAALBEK, ville de Syrie, située dans la partie moyenne de la grande plaine de Cœlésyrie (*El-Beqâ'a* des Arabes), entre le Liban et l'Anti-Liban, au pied des contreforts occidentaux de cette dernière chaîne, sur le seuil de partage à peine marqué qui sépare le bassin du Léitani et celui de l'Oronte. Elle n'appartient point directement à l'Écriture. Cependant on l'a identifiée avec plusieurs villes mentionnées dans la Bible : pour cette raison, de même que par sa position aux confins de la Terre Sainte et la splendeur de ses monuments, elle

mérite une étude spéciale. Malgré l'éclat qu'elle a jeté à une certaine époque, une assez grande obscurité enveloppe son nom, son origine, son histoire.

I. *Nom.* — Baalbek est l'ancienne *Héliopolis* de l'époque des Séleucides et des Romains, dont parlent Strabon, xvi, p. 753; Pline, *H. N.*, v, 18; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iii, 2, et Ptolémée, v, 14. Le nom d'Ἡλιούπολις, « cité du Soleil, » indique bien le culte auquel la ville, comme son homonyme d'Égypte, était consacrée; mais est-il la traduction exacte de l'ancien nom sémitique, Baalbek, qui reparut avec la conquête musulmane et seul a survécu? Quelques



395. — Plan des ruines de Baalbek

auteurs le pensent et prétendent que *Ba'albek*, arabe بعلبك, veut dire en syriaque « ville de Baal » ou du Soleil. Il est certain qu'il y a correspondance entre *Ba'al* et ἥλιος : le dieu suprême commun aux peuples syro-phéniciens, et particulièrement le dieu chananéen, était Baal, qui, primitivement peu distinct de la nature créée, devint le dieu solaire, et comme tel est appelé, par exemple, dans l'inscription d'Oumm el-Aouamid, *Ba'al Samen.* Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881, part. i, t. i, p. 30. Mais la seconde partie du mot n'est pas aussi facile à expliquer, et l'on n'a jusqu'ici trouvé aucune étymologie bien satisfaisante. D'après A. Schultens, *bek* viendrait de la racine arabe *bakka*, بكّ, « être pressé » comme dans une foule. Cf. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1830, t. i, p. 144. Baalbek signifierait ainsi « presse, c'est-à-dire foule ou assemblée de Baal »; la ville de la Mecque, *Mekkah*, est parfois aussi appelée *Bekkah*. D'autres font de la syllabe *bek* un mot égyptien *baki*, « ville, » et alors Baalbek serait le correspondant exact d'Héliopolis; mais la formation de ces mots hybrides est contraire au génie des langues sémitiques. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. iii, p. 524, note 1; Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, note 1, p. 409. Les formes talmudiques du nom de Baalbek sont בעלבכי et בעלבק, Mischna, *Maaseroth*, i, 1; Talmud de Babylone, *Aboda zara*, 11 *b;* Midrasch, *Kohéleth*, ix. M. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, note 3, p. 320, croit que ce mot est simplement une corruption de בעל־בקעה, *Ba'al-biq'ah.* C'est aussi l'explication de Pusey, qui voit dans ce « Baal de la vallée » un contraste avec le « Baal Hermon » voisin. Voir Aven.



396. — Colonnes du grand temple de Baalbek.

II. *Identifications.* — Les cités bibliques avec lesquelles on a voulu identifier Baalbek sont les suivantes : — 1° *Baalath*, ville fortifiée par Salomon en même temps que Palmyre, III Reg., ix, 18; II Par., viii, 6; telle est l'opinion de Benjamin de Tudèle, regardée comme acceptable par M. Guérin, *La Terre Sainte*, Paris, 1882, t. i, p. 448, et combattue par Robinson, *Biblical Researches*, t. iii, p. 519, et d'autres. Voir Baalath. — 2° *Baalgad*, point extrême, vers le nord, de la conquête israélite, Jos., xi, 17; xii, 7, « au-dessous du mont Hermon, » Jos., xiii, 5; ainsi pense W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1890, p. 233; de même Iken, Michaelis, Rosenmüller et Ritter, cités et réfutés par Robinson, *Biblical Researches*, t. iii, p. 519, 409, 410. Voir Baalgad. — 3° *Baal-Hamon*, lieu mentionné une seule fois dans l'Écriture, Cant., viii, 11, comme vignoble de Salomon; J. Wilson, *The Lands of the Bible*, Londres, 1847, t. ii, p. 384. Voir Baal Hamon. — 4° *Thébath* (hébreu : *Tibḥat*), I Par., xviii, 8. Cf. Chabas, *Voyage d'un Égyptien,*

p. 100-111 ; G. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*, 4e édit., p. 191. Voir Thébath. — 5° *Aven* (*Biq'at-'Avén*, Vulgate : *campus idoli*), Amos, i, 5. Cette dernière opinion compte un assez grand nombre de partisans, parmi lesquels des savants de mérite. Voir Aven. Cependant aucune de ces hypothèses n'est complètement satisfaisante, comme on peut le voir aux articles qui concernent chacune de ces villes.

III. *Description.* — Baalbek n'est plus aujourd'hui qu'une bourgade, située à 1170 mètres d'altitude, et comptant de trois à quatre mille habitants, métoualis, qui existent au monde, » dit, après M. Lortet, E. Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 785. En visitant nous-même les monuments que compare Robinson, nous avons trouvé à Karnak une masse plus imposante et des dimensions plus colossales ; à Baalbek un ensemble plus parfait comme matériaux, richesse de détails, harmonie des proportions ; à Athènes une beauté plus sévère.

Les ruines de Baalbek, dont nous donnons une description sommaire en suivant le plan de M. Joyau (fig. 395), sont en majeure partie contenues dans une enceinte entourée de hautes murailles et orientées de



397. — Murs de l'Acropole de Baalbek.

musulmans, maronites, grecs unis et grecs schismatiques. Elle occupe à peine le quart de l'emplacement que remplissait autrefois l'antique Héliopolis. Elle est entourée d'une vieille muraille ruinée de trois kilomètres de circuit et flanquée de tours carrées. Un ruisseau venant de l'est, le *Ras el-Aïn*, l'arrose et s'échappe vers les ruines des grands temples, pour aller rejoindre le Léontès. Les monuments qui font sa gloire s'élèvent à l'ouest (fig. 394). « Ces temples ont fait l'étonnement des siècles passés et continueront d'exciter l'admiration des siècles futurs, jusqu'à ce que la barbarie et les tremblements de terre aient accompli leur œuvre. Par la grandeur du plan, le fini et la délicatesse de l'exécution, ils semblent surpasser tous les autres dans l'Asie occidentale, l'Afrique et l'Europe. Ils ressemblent à ceux d'Athènes par la légèreté, mais ils les surpassent en grandeur; ils sont vastes et massifs comme ceux de Thèbes, mais ils les surpassent par la légèreté et la grâce. » Robinson, *Biblical Researches*, t. iii, p. 517. « Ce sont les plus belles ruines peut-être l'est à l'ouest. Par sa disposition générale, cette enceinte a une assez grande analogie avec l'Acropole d'Athènes, bien qu'elle n'occupe pas comme celle-ci le sommet d'une colline : de larges propylées, deux vastes cours, l'une hexagonale, l'autre rectangulaire, aboutissent au grand temple, comme les propylées d'Athènes conduisent au Parthénon; puis, vers le sud, le temple de Jupiter est placé à peu près comme l'Érecthéion. Des murailles en pierres énormes, les plus grandes qu'ait jamais remuées l'humanité, supportent ces gigantesques terrassements et ces magnifiques débris (fig. 397). Au nord de l'enceinte, on trouve beaucoup de pierres qui ont neuf mètres de long : six de ces blocs constituent à eux seuls un mur de soixante mètres de longueur, et ils paraissent encore petits à côté de ceux du mur occidental (H). Là, en effet, trois gigantesques monolithes, le fameux *trilithon*, reposant sur des assises de moyenne grandeur, ont 19m 09, 18m 80 et 19m 31 de long sur quatre de haut et autant de large. Placées à sept mètres environ

au-dessus du sol, on a peine à comprendre comment des masses aussi colossales ont pu être transportées et montées à une pareille hauteur. Sous la grande cour quadrangulaire s'étendent d'immenses galeries souterraines, voûtées en très bel appareil romain, mais ayant pour base une masse de construction composée de blocs beaucoup plus forts et plus anciens.

Un escalier monumental, actuellement détruit, mais dont on voit encore quelques restes, donnait, vers l'est, accès aux *propylées* (A). Ce portique avait 54m 86 de long du nord au sud, sur 14 mètres de large de l'est à l'ouest. Il était orné de douze colonnes corinthiennes, dont les bases sont encore en place et portent des inscriptions latines avec les noms d'Antonin le Pieux et de sa mère Julia Augusta. Il était flanqué à droite et à gauche de deux pavillons carrés (B), ornés extérieurement de pilastres corinthiens, et renfermant à l'intérieur chacun une grande chambre, richement ornée de frises et de niches sculptées. Des propylées on entrait par une triple porte dans une première *cour hexagonale* (C) de soixante mètres de diamètre, encadrée par des constructions symétriques ou chambres analogues à celles de la cour rectangulaire. On distingue des traces de niches alternativement cintrées et à fronton, dont les colonnes brisées jonchent la terre de leurs débris. Sur la face occidentale, une porte monumentale, accompagnée de deux autres plus petites, ouvrait sur une seconde cour beaucoup plus vaste, affectant la forme d'un parallélogramme (D), et mesurant cent trente-quatre mètres de long sur cent treize de large. Celle-ci est entourée au sud et au nord d'édifices richement ornés, formant une espèce de galerie avec des chambres semi-circulaires (*f*) et en carré long (*h*). Elle devait offrir un coup d'œil très imposant avec les riches décorations prodiguées par la sculpture, et les nombreuses statues qui la peuplaient, placées dans des niches arrondies vers le sommet en gracieuses coquilles ou surmontées d'un fronton triangulaire. Au centre (E), une élévation de niveau paraît être le reste d'une esplanade portant un autel.

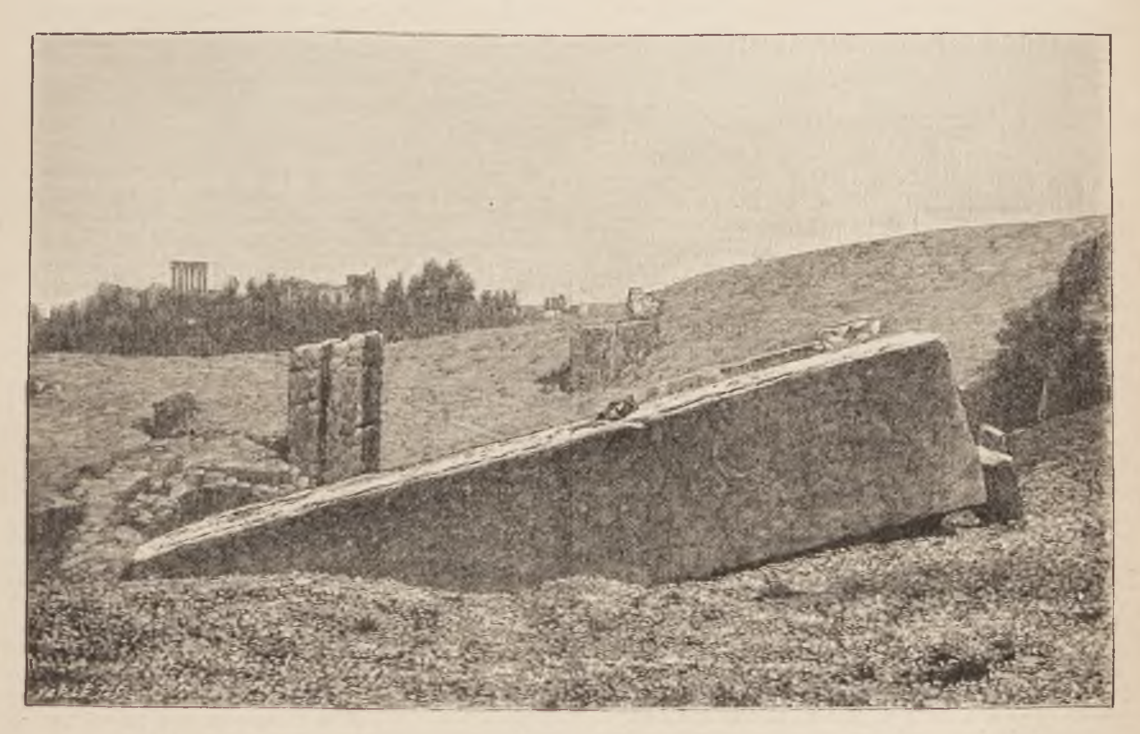
Cette cour conduisait au *grand temple* (F), probablement le temple du Soleil, qui consistait peut-être en un simple mais majestueux péristyle, long de quatre-vingt-neuf mètres sur quarante-huit de large. Il n'en reste plus que des substructions, et des cinquante-quatre colonnes dont il se composait (en défalquant les colonnes d'angle : dix de front et dix-neuf de côté), six sont seules debout actuellement ; mais elles sont incomparables et provoquent l'admiration par leurs dimensions colossales, la perfection de leur poli, la beauté de leur chapiteau corinthien et la magnificence de leur entablement (fig. 396). Mesurant 12m 34 de haut, 7m 04 de circonférence et 23m 06 de hauteur totale, entablement compris, se dressant dans les airs sur une plate-forme, elle-même très élevée, ces colonnes se voient de fort loin, et sous les rayons du soleil, à son lever ou à son déclin, aussi bien qu'aux clartés de la lune, elles produisent un effet des plus saisissants. A quelque distance, au sud, se trouve le *petit temple* (G), ainsi appelé par comparaison, car il est plus vaste que le Parthénon d'Athènes; malgré les ravages qu'il a subis, c'est un des monuments les mieux conservés de la Syrie



398. — Petit temple de Baalbek.

(fig. 398). « Entouré d'un beau péristyle, il mesure 67m 70 de long sur 35m 66 de large. Les colonnes du péristyle étaient au nombre de quarante-deux; dix-neuf sont encore debout, couronnées de leurs chapiteaux corinthiens... Entre le temple et la colonnade régnait un admirable plafond à caissons, dont il subsiste des portions considérables, présentant aux regards des losanges et des hexagones dans lesquels se détachent en relief des têtes d'empereurs ou de divinités, qu'environnent de charmantes guirlandes de fleurs et de fruits. » V. Guérin, *La Terre Sainte,* t. I, p. 462. Le pronaos, du côté de l'est, contenait de plus, sur un second et un troisième rang, plusieurs colonnes cannelées. L'intérieur de la cella répondait par *Tour du monde,* t. XLIV, p. 392. C'est par un procédé de ce genre que les Égyptiens et les Assyriens transportaient des blocs énormes. — Les mêmes collines d'où ont été tirés la plupart des matériaux qui ont servi à bâtir l'antique Héliopolis ont été percées également de nombreuses grottes sépulcrales : souvent même les excavations pratiquées par les carriers ont été transformées en chambres funéraires.

IV. *Histoire.* — La ville célèbre, dont nous venons de parcourir les ruines si remarquables, a une origine incertaine, et son histoire est pendant de longs siècles enveloppée de la plus grande obscurité. La Bible et les monuments antérieurs au christianisme ne nous fournissent



399. — Monolithe des carrières de Baalbek.

la richesse de son ornementation à celle du dehors. En face du pronaos, on voit un bâtiment carré (K) qui paraît avoir été une église chrétienne.

En dehors de l'enceinte, au milieu des jardins, s'élève le gracieux petit édifice connu sous le nom de *temple circulaire.* A l'ouest et au sud-ouest de Baalbek, d'immenses carrières ont été creusées dans les flancs rocheux de plusieurs collines, et c'est de là que les anciens habitants ont tiré les monolithes monstres qui ont servi à élever certaines parties de la muraille de l'acropole. Un de ces blocs, le plus gros, est encore en place, tout prêt à être transporté. Les Arabes le désignent sous le nom de *Hadjar el-qibléh,* « la pierre du midi. » Il mesure 21m 35 de longueur sur 4m 33 de haut et 4 mètres de large (fig. 399). M. de Saulcy a calculé qu'il pouvait peser quinze cent mille kilogrammes, et qu'il faudrait pour le mettre en mouvement l'effort simultané de près de quarante mille hommes. *Voyage autour de la mer Morte,* 2 in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 637. Mais il n'est pas nécessaire d'admettre en fait une telle multitude. « Il est probable, dit M. Lortet, que [les anciens] employaient des instruments fort simples : une route planchéiée de madriers, des rouleaux de bois dur, et, comme instruments de traction, de simples cordes mues par des treuils. » *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le aucun renseignement. Strabon, XVI, p. 753, la cite comme étant avec Chalcis sous la domination de Ptolémée, fils de Mennæus. Pline, *H. N.,* V, 18, la mentionne incidemment comme située près des sources de l'Oronte, entre le Liban et l'Anti-Liban. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, III, 2, nous dit que, à l'époque de la conquête romaine, Pompée, en marchant sur Damas, traversa Héliopolis, déjà soumise, ainsi que Chalcis, sa voisine. Jules César l'ayant transformée en colonie, elle portait sous le règne d'Auguste, comme le témoignent les médailles, les titres de *Colonia Julia Augusta Felix Heliopolis.* Plus tard, Antonin le Pieux y éleva un grand temple en l'honneur de Jupiter. On trouve, sur des médailles frappées à l'effigie de Septime Sévère (fig. 400), l'image d'un temple avec un portique de dix colonnes, et celle d'un second temple avec un péristyle soutenu par de nombreuses colonnes : tous deux semblent correspondre à ceux de l'acropole dont nous venons de parler. Cf. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte,* in-4°, Paris, 1874, p. 6-19; pl. 1. Macrobe, dans ses *Saturnales,* I, 23 (collection Nisard, 1845, p. 216-217), donne de très curieux détails sur le culte et le simulacre du dieu Soleil, adoré à Héliopolis sous le nom de Jupiter, sur l'origine égyptienne de sa statue et les fêtes qu'on célébrait en son honneur. Vénus y recevait aussi d'im-

pures adorations sous le titre de Ἡδονή, « la volupté. » Constantin y mit un terme en introduisant le christianisme dans la cité du Soleil et du plaisir, et en y construisant une grande basilique. Cf. Eusèbe, *De vita Constantini,* III, 58, t. XX, col. 1124. Enfin, dans la première partie du VIIe siècle, Héliopolis, avec toute la Syrie, tomba au pouvoir des Arabes, et c'est alors qu'elle perdit son nom grec pour reprendre celui de Baalbek.

Si les monuments littéraires gardent un tel silence sur l'origine de Baalbek, ses magnifiques monuments de pierre ne nous révèlent-ils donc rien sur son existence dès la



400. — Monnaie de Baalbek.

DIVO SEVERO. Buste de Septime Sévère. — ℟. COL. HEL. Temple vu d'en haut. I. O. M. H.

plus haute antiquité? Voici la réponse de quelques savants. « L'espérance de trouver à Baalbek des monuments syriens antérieurs à l'époque romaine est assez faible, dit M. Renan. Baalbek eut un temple antérieur à l'époque romaine, nul n'en peut douter, puisque l'auteur du traité *De dea Syria* donne à l'ἱερόν égyptien qu'on révérait l'épithète ἀρχαῖον. Or, quand ce traité fut écrit, les temples actuels étaient à peine bâtis. Néanmoins Baalbek n'eut une importance du premier ordre que depuis qu'elle fut devenue colonie romaine. » *Mission de Phénicie*, p. 319-320. Après lui, M. Perrot regarde comme très douteuse la conjecture d'après laquelle les substructions énormes qualifiées de murailles cyclopéennes dateraient d'une époque bien plus ancienne que les temples qu'elles supportent. Et la raison qu'il donne, « c'est le fait que ces blocs prodigieux sont établis sur des assises d'un appareil beaucoup plus petit et très régulier, appareil que l'on hésiterait fort à faire remonter au delà de l'époque des Séleucides, s'il se présentait seul. C'est ainsi que, dans la partie incontestablement romaine des constructions, il y a des matériaux de très grande dimension, comme, par exemple, les jambages monolithes de la porte du temple rond, qui est un édifice de décadence s'il en fut. » *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1885, t. III, *Phénicie,* p. 105-106, note 2.

D'autres regardent certaines parties de l'acropole comme très anciennes. « Les substructions en gros blocs de la muraille cyclopéenne, dit M. E. G. Rey, ont évidemment appartenu à une enceinte sacrée ou τέμενος, remontant à une haute antiquité. L'enceinte sacrée de Jupiter Baétocétien à Hosn Souleïman nous offre le plus beau spécimen d'édifice de ce genre conservé en Syrie, et nous permet de restituer par la pensée les parties disparues de l'édifice primitif de Ba'albek. La coutume d'entourer de la sorte les lieux de dévotion ou de pèlerinage paraît originaire de l'Asie, d'où elle fut importée en Grèce; car Pausanias mentionne fréquemment sous ce nom les enceintes sacrées. Dion Cassius, parlant de la prise de Jérusalem par Caïus Sossius, désigne le Haram et le temple par le mot de τέμενος. Même observation pour le Haram d'Hébron. » *Rapport sur une mission scientifique accomplie en 1864-1865, dans le nord de la Syrie,* in-8°, Paris (1867), p. 8. « Les pierres elles-mêmes, ajoute M. Guérin, sont là qui attestent l'existence de monuments ayant précédé par de longs siècles l'âge des Antonins. La vaste plateforme, par exemple, destinée à soutenir le grand temple.., semble proclamer, par les dimensions colossales des matériaux employés pour la construire, surtout à la face ouest et à la face nord, que c'est là un travail remontant à la plus haute antiquité. » *La Terre Sainte,* t. I, p. 458. Quoi qu'il en soit, nous conclurons en disant avec M. Lortet que « son importance commerciale a dû toujours être très grande. Ainsi que Palmyre, bâtie en plein désert, c'était une ville d'entrepôts, un vaste caravansérail pour les commerçants, un lieu de transit pour les marchandises de l'Asie orientale et de la Syrie ». *La Syrie d'aujourd'hui,* dans le *Tour du monde,* t. XLIV, p. 387.

Outre les ouvrages cités dans cet article, voir Wood et Dawkins, *Ruins of Baalbek,* in-f°, Londres, 1757; J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* in-4°, Londres, 1822, p. 10-16; Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie,* 2 in-8°, Paris, 1825, t. II, p. 111-123; A. Chauvet et E. Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1887, p. 610-621; Bædeker, *Palestine et Syrie,* Leipzig, 1882, p. 518-526. A. LEGENDRE.

BAALBÉRIT (hébreu : *Ba'al Berît;* Septante : Βααλβερίθ), nom d'un Baal particulier, adoré par les Israélites et spécialement par les habitants de Sichem du temps d'Abimélech, fils de Gédéon. Jud., VIII, 33; IX, 4. Il est appelé, Jud., IX, 46 : *'Êl Berît,* « le dieu de l'alliance » (Vulgate : *Dei sui Berith*). *Ba'al Berît* signifie « le seigneur de l'alliance ». On l'a comparé avec le Ζεὺς ὅρκιος des Grecs et le *Deus fidius* des Latins, honorés l'un et l'autre comme le dieu protecteur des serments, présidant aux traités et aux alliances; mais le Baalbérit sichémite semble être plutôt le Baal qui avait fait lui-même alliance avec ses adorateurs. Cf. Jud., IX, 46 (Vulgate). — Bochart, *Canaan,* XVII, p. 859, suivi par Creuzer, *Symbolik,* II, 87 (cf. Étienne de Byzance, au mot Βέρυτος), suppose que *Ba'al Berit* désigne le Baal adoré à Béryte (aujourd'hui Beyrouth), comme *Ba'al ṣôr, Ba'al Tars,* désignent le Baal adoré à Tyr et à Tarse; mais on ne voit pas pourquoi on aurait adoré Baal à Sichem sous le nom de Baal de Béryte. — On ne peut reconnaître non plus dans *Berît* la déesse Bérouth (Βηρούθ) dont parle Philon de Byblos, *Historic. Græc. Fragm*, II, 12, édit. Didot, t. III, p. 136, car son association avec Baal serait inexplicable dans le texte des Juges.

Nous ignorons quel caractère spécial distinguait Baalbérit du dieu Baal, dans la manière dont on les représentait l'un et l'autre; nous ne savons pas davantage quelle était la forme propre du culte qui lui était rendu. L'Écriture raconte seulement qu'après la mort de Gédéon les Israélites adorèrent les Baalim et « se firent pour dieu *Ba'al Berit* », ce que la Vulgate traduit, en paraphrasant : « Ils firent alliance (*fœdus*, traduction de *berît*) avec Baal, afin qu'il fût leur dieu. » Jud., VIII, 33. Au chap. IX, 4, l'auteur sacré nous apprend que Baalbérit avait un temple (*bêt;* Vulgate : *fanum*) à Sichem. Les Sichémites, après s'être révoltés contre la tyrannie d'Abimélech, y cherchèrent un refuge. Jud., IX, 46. La Vulgate, au texte original, qui porte simplement : « Ils entrèrent dans le temple du dieu Bérith, » ajoute ici l'explication suivante : « où ils avaient fait alliance avec lui, et c'est de cette alliance qu'il avait reçu son nom. »

F. VIGOUROUX.

BAALGAD (hébreu : *Ba'al Gâd,* c'est-à-dire lieu où Baal est adoré comme Gâd ou dieu de la fortune, cf. Is., LXV, 11; Septante : Βαλαγάδ, et, Jos., XIII, 5, Γαλγάλ), ville chananéenne. Ce nom ne se lit que trois fois dans l'Écriture, dans le livre de Josué, XI, 17; XII, 7; XIII, 5. C'est le point le plus septentrional qu'atteignirent les Israélites à l'époque de la conquête. Le fruit de la victoire remportée près des eaux de Mérom contre les rois chananéens du nord fut la soumission de tout le pays jusqu'à Baalgad. Le livre de Josué, XI, 17, décrit la position de cette ville en disant qu'elle est située « dans la plaine (*biq'âh*) du Liban, sous le mont Hermon ». Cf. Jos., XII, 7, et

XIII, 5. Mais que faut-il entendre par cette « plaine du Liban », et sous quelle partie de l'Hermon était Baalgad? Les avis sont très partagés.

1° Les uns entendent par la plaine du Liban la vallée qui s'étend entre le Liban et l'Antiliban, connue sous le nom de Cœlésyrie ou Syrie creuse, κοίλη Συρία, et appelée encore aujourd'hui par les indigènes أرض البقاع, *ard el-Beqa'a*; ils supposent, en conséquence, que Baalgad est la fameuse ville de Baalbek. Iken, *Dissert. de Baal-Hermon et Baalgad*, dans ses *Dissertationes philol. theol.*, n° 15, la Haye, 1749, p. 237; J. D. Michaelis, *Suppl. ad Lex. hebr.*, p. 196; Rosenmüller, *Biblische Alterthumskunde*, t. II, p. 280; J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862, t. I, p. 272; Thomson, *The Land and the Book*, 1890, p. 233. Cette opinion est inadmissible, parce que Baalbek n'est pas « sous le mont Hermon », comme le dit expressément le texte sacré, Jos., XI, 17; XIII, 5; de plus, cette ville est à une trop grande distance de la Palestine, et rien n'autorise à penser que Josué ait poussé si loin sa conquête, puisque pour arriver jusqu'à Baalbek il aurait dû s'emparer d'une grande partie du Liban. Voir BAALBEK, col. 1326.

2° Certains exégètes, tels que Kneucker (Schenkel's *Bibel-Lexicon*, t. I, 1869, p. 331), pensent qu'il faut chercher Baalgad à Hasbéyia, sur le flanc occidental de l'Hermon, dans l'ouadi et-Teim, où se trouve la source la plus septentrionale du Jourdain. Voir HASBÉYIA. Mais on ne s'explique guère pourquoi Josué aurait porté si loin ses armes et, d'après Josué, XIII, 5, Baalgad semble avoir été situé au sud de l'Hermon et non à l'ouest.

3° L'opinion la plus vraisemblable place Baalgad à l'endroit qui porte aujourd'hui le nom de Banias, et qui est connu dans le Nouveau Testament sous le nom de Césarée de Philippe. C'est le site qui paraît le mieux répondre aux données du texte sacré. Josué devait poursuivre ses ennemis jusqu'en ce lieu, au pied de l'Hermon, qui se dresse immédiatement au-dessus de la ville et forme la limite naturelle de la Palestine au nord. Il y a là, au-dessus d'une des trois principales sources du Jourdain, une grotte qui, au commencement de notre ère, était dédiée au dieu Pan, et s'appelait *Panium*. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 3. Le culte de Pan avait pu remplacer en ce lieu celui de Baal-Gad. La plaine qui s'étend au sud et au sud-ouest de Banias, « sous l'Hermon, » peut être appelée « la plaine du Liban ». Jos., XI, 17; XII, 7. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, nouv. édit., t. III, p. 519. Voir CÉSARÉE DE PHILIPPE.

4° Plusieurs géographes croient que Baalgad s'appelait aussi Baal Hermon. I Par., V, 23. Voir BAAL HERMON.

F. VIGOUROUX.

BAAL HAMON (hébreu : *Ba'al Hâmôn ;* Septante : Βεελαμών; Vulgate : *ea quæ habet populos*), endroit où Salomon possédait une vigne. Cant., VIII, 11. Ce nom, qui veut dire « lieu de la multitude » (Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 225), ou « Baal de la multitude », ne se trouve qu'en ce seul passage de l'Écriture, d'après le texte hébreu. Les versions ont presque toutes pris ses deux éléments pour des noms communs : Aquila traduit *be-Ba'al Hâmôn* par ἐν ἔχοντι πλῆθος, « dans celui qui a une multitude; » la Peschito : « et ses fruits sont abondants; » la Vulgate : « dans celle qui renferme un peuple nombreux. » Certaines éditions grecques portent : ἐν τῷ δεσπότῃ τοῦ ὄχλου, « dans le maître de la foule; » le *Codex Alexandrinus* donne un nom propre, ἐν Βεελαμών, et est suivi par la version arabe : *Ba'al-'Amoûn*. Il ne s'agit pas ici, comme l'ont cru quelques auteurs, du dieu égyptien *Ammon*, dont le nom hébreu est אָמוֹן, *'Âmôn*. Nah., III, 8.

Il est tout naturel, d'après le contexte, de voir dans Baal Hamon un endroit de la Palestine; mais la difficulté est de savoir où le placer. Tirin, *Commentarius in S. Scripturam*, 2 in-fol., Lyon, 1723, t. I, p. 319, l'assimile sans raison à *Engaddi*, ville située près de la mer Morte et célèbre par ses vignes. Cant., I, 13. « On pourrait peut-être dire aussi, ajoute Calmet, que c'était *Baal-Méon*, au delà du Jourdain, dans un pays de vignobles, entre Jazer et Abel et autres lieux célèbres dans les Prophètes par leurs bons vins. » *Commentaire littéral sur le Cantique des cantiques*, Paris, 1713, p. 275. *Me'ôn*, מְעוֹן, Num., XXXII, 38, est un mot tout différent de *Hâmôn*, הָמוֹן. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édit., Gœttingue, 1866, t. III, note 4, p. 351, regarde comme vraisemblable l'identification de Baal Hamon avec *Hamon* de la tribu d'Aser, Jos., XIX, 28; il y aurait dans Josué une abréviation pareille à celle de Baalsalisa, IV Reg., IV, 42, en Salisa, I Reg., IX, 4. Il y a cependant une légère différence entre *Hâmôn*, par un *hé*, et *Ḥammôn*, חַמּוֹן, par un *heth*. D'autres ont vu dans Baal Hamon la ville de Baalbek ou Héliopolis, dans la plaine de Cœlésyrie. J. Wilson, *The Lands of the Bible*, 2 in-8°, Londres, 1847, t. II, p. 384. Rosenmüller, après avoir, dans sa *Biblische Geographie*, partagé cet avis, avec Iken et Michaelis, se range à l'opinion suivante, la plus commune et la plus simple, dans ses *Scholia*, Leipzig, 1830, p. IX, t. II, p. 425. On ne comprend guère, en effet, selon la remarque de Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 519, comment Salomon aurait choisi Baalbek comme endroit favorable pour ses vignes, surtout pour des vignes d'une telle étendue et d'une telle valeur (chacun des gardiens qui les louait devant lui payer mille pièces d'argent. Cant., VIII, 11).

On rapproche généralement Baal-Hamon du lieu mentionné dans le texte grec de Judith, VIII, 3, Βαλαμών, qui semble bien une contraction de *Ba'al Hâmôn*. Il est dit dans ce passage du livre sacré que le mari de Judith fut enseveli avec ses pères ἐν τῷ ἀγρῷ τῷ ἀναμέσον Δωθαΐμ καὶ Βαλαμών, « dans le champ qui se trouve entre Dothaïm et Balamon. » Or Dothaïm ou Dothan (hébreu : *Dôtân* ou *Dôtain*, Gen., XXXVII, 17) se retrouve aujourd'hui avec le même nom à *Tell Doutân*, au sud et non loin de la plaine d'Esdrelon. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 219-222. On pourrait donc reconnaître Balamon dans *Khirbet Bel'améh*, ruines couvrant un petit plateau au nord-est de *Tell Doutân*, au sud de *Djénin*, et où plusieurs auteurs placent aussi Belma, Judith, VII, 3, et Jéblaam, Jos., XVII, 11. Voir BELMA, JÉBLAAM.

A. LEGENDRE.

BAALHASOR (hébreu : *Ba'al Ḥâṣôr*, « maître » ou « lieu du douar »; « village de Baal, » suivant plusieurs auteurs; Septante : Βελασώρ), localité de la Palestine, où Absalom possédait un domaine avec de nombreux troupeaux, et où, dans un grand festin donné à l'occasion de la tonte de ses moutons, il fit tuer son frère Amnon, pour venger l'outrage fait à sa sœur Thamar. II Reg., XIII, 23. Cet endroit, d'après le texte sacré, se trouvait « près d'Éphraïm ». L'expression hébraïque *'im-'Éfrâïm* correspond bien à celle qu'on lit Gen., XXXV, 4, *'im Šekém*, « près de Sichem; » Vulgate : *post urbem Sichem*, et indique la proximité d'Éphraïm. Mais ce nom ne désigne pas l'une des douze tribus d'Israël; on y reconnaît plutôt généralement une ville nommée Éphron (hébreu : עֶפְרוֹן, *'Éfrôn*, au *ketib;* עֶפְרַיִן, *'Éfraïn*, au *qeri*), dans II Par., XIII, 19; *Ephrem*, dans l'Évangile de saint Jean, XI, 54; Ἐφραίμ, dans l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 257, et identifiée avec *Tayyebéh*, au nord-est de Béthel, par Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 447, et V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 47. Or, au nord-nord-ouest de *Tayyebéh* se trouve Tell Asour, en arabe تل عصور, *Tell 'Aṣour*, avec *aïn* et *ṣâd*, suivant Robinson, édit. de

1841, t. III, append., p. 232; تل ازور, *tell 'Azour,* avec *aleph* et *zâ,* suivant M. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 209, dont le nom, surtout écrit de la première manière, correspond bien à la seconde partie de Baalhasor, hébreu : חָצוֹר, *ḥâṣôr.* C'est une colline élevée, du sommet de laquelle on embrasse un magnifique horizon depuis la vallée du Jourdain à l'est jusqu'à la Méditerranée à l'ouest. Les vestiges des maisons qui la couvraient autrefois ont complètement disparu sous les vignes rampantes qui y croissent actuellement. — Plusieurs auteurs seraient disposés à placer également à Tell Asour la ville d'Asor, habitée par les Benjamites après leur retour de la captivité. II Esdr., XI, 33. Nous avons déjà dit que ce site nous paraît moins conforme aux données du texte sacré que *Khirbet Hazzûr.* Voir ASOR 6. A. LEGENDRE.

BAAL HERMON, BAALHERMON (hébreu : *Ba'al Ḥermôn;* Septante : τὸ ὄρος τοῦ Ἀερμὼν, Jud., III, 3; Βαὰλ, Ἑρμὼν, I Par., V, 23). Ce nom se lit deux fois dans l'Écriture, Jud., III, 3, et I Par., V, 23. Dans ce dernier passage, les Septante et la Vulgate divisent Baal et Hermon et en font, mais sans raison, deux noms propres distincts. — 1° Dans les Juges, il est dit expressément que Baal Hermon est une montagne. Elle tirait probablement son nom de quelque sanctuaire de Baal et faisait partie de la chaîne de l'Hermon. Il est impossible de l'identifier avec certitude. Si Baal Hermon est synonyme de Baal Gad, comme le croient beaucoup d'interprètes, dont l'opinion s'accorde bien avec Josué, XI, 17; XII, 7; XIII, 5, cette montagne serait la pointe méridionale de la chaîne de l'Hermon, ce qui convient parfaitement au contexte, qui indique la frontière septentrionale de la Palestine. — 2° Dans les Paralipomènes, Baal Hermon n'est pas qualifié de montagne, et un certain nombre de commentateurs pensent que ce nom désigne une ville qui, d'après la plupart, est la même que Baal Gad, Jos., XI, 17; XI, 7; XIII, 5, c'est-à-dire probablement Banias ou Césarée de Philippe. Rien ne prouve cependant que le Baal Hermon des Paralipomènes ne soit pas une montagne comme celui des Juges. Mais du reste il importe peu de trancher cette question, car si Baal Hermon était une ville, elle était certainement située au pied de la montagne de ce nom, et l'indication géographique de la frontière occidentale de la demi-tribu de Manassé, qui nous est donnée par l'historien sacré, reste la même dans tous les cas. Voir BAALGAD. F. VIGOUROUX.

BAALI, mot hébreu, avec le pronom possessif de la première personne, *ba'ăli,* conservé dans la Vulgate, et signifiant « mon seigneur, mon maître », Osé., II, 16 (hébreu, II, 18). Dieu dit dans ce prophète : « En ce jour-là, [Israël], tu m'appelleras *'iši* (mon mari; Vulgate : *vir meus*), et tu ne m'appelleras plus *ba'ăli.* » *'Iši* est sans doute une expression plus tendre que *ba'ăli,* quoique *ba'al* s'emploie aussi, dans l'Écriture, pour désigner le mari. Exod., XXI, 3, 22; II Sam. (II Reg.), XI, 26; Prov., XII, 4; XXXI, 11, 23, 28; Esth., I, 17, 20; Joel, I, 8. De plus, *'iši* a l'avantage de ne rappeler aucun souvenir idolâtrique, tandis que *ba'ăli* peut faire penser au dieu Baal. « J'ôterai de sa bouche les noms des Baalim, » continue le Seigneur. Osé., II, 17. Cf. II, 8, 13.

BAALIA (hébreu : *Ba'alyâh,* « Jéhovah est maître; » Septante : Βααλιά), un des guerriers de Benjamin, habiles à tirer de l'arc, qui vinrent rejoindre David à Sicéleg. I Par., XII, 5.

BAALIADA (hébreu : *Be'élyâdâ',* « le Seigneur connaît; » Septante : Ἐλιαδέ; *Codex Alexandrinus :* Βαλλιαδά), fils de David, un des treize enfants qui lui naquirent à Jérusalem, I Par., XIV, 7. Dans II Reg., V, 16, il est appelé Élioda (hébreu : *'Élyâdâ'*); dans I Par., III, 8, Éliada; la version syriaque et les Septante (*Codex Vaticanus*) et même un manuscrit hébraïque ont également Éliada dans I Par., XIV, 7; cette substitution de Ba'al à 'Él dans le nom hébreu de ce dernier passage est donc due probablement à une faute de copiste.
E. LEVESQUE.

BAALIM, forme plurielle de *Ba'al,* conservée dans plusieurs passages de la Vulgate. Jud., II, 11; III, 7, etc. Dans le texte original, ce mot est précédé de l'article *hâ,* de même que le singulier *Ba'al,* toutes les fois qu'il est pris comme nom propre désignant la divinité chananéenne. Les Baalim, d'après quelques-uns (Ort, *Dienst des Baal in Israel,* Leyde, 1864), sont les diverses formes du dieu Baal; d'après le plus grand nombre, ce sont ses représentations ou ses emblèmes, les *ḥammânîm* et les *maṣṣebôt.* Ce sens est incontestablement celui de plusieurs passages, I Reg., VII, 4; II Par., XXVIII, 2, et il n'y a pas de raison d'entendre ce mot autrement ailleurs.

BAALIS (hébreu : *Ba'ălis,* « fils de la joie; » ב, abréviation de בֶּן, *Bén-'ălis;* Septante : Βελεισσά), roi des Ammonites, à l'époque de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. Il envoya Ismaël, fils de Nathanias, pour tuer Godolias, mis par le vainqueur à la tête des Juifs laissés à Jérusalem. Jer., XL, 13-14. Une vingtaine de manuscrits hébraïques, un du Targum et Josèphe, *Ant. jud.,* X, IX, 3, lisent *ba'ălim;* le ם, *mem* final, se confond facilement avec le *samech,* ס. E. LEVESQUE.

BAALMAON. La ville ainsi appelée par la Vulgate, Jos., XIII, 17, est appelée ailleurs Baalméon et Béelméon. Voir BAALMÉON.

BAALMÉON (hébreu : *Ba'al-Me'ôn;* Septante : Βεελμεών), ville à l'est du Jourdain. Elle est appelée dans la Vulgate Baalmaon, Jos., XIII, 17, et Béelméon. I Par., V, 8; Ezech., XXV, 8. Le texte hébreu la nomme *Bêt Baal-Me'ôn,* Jos., XIII, 17, et *Bêt-Me'ôn* (Vulgate : *Bethmaon*), Jer., XLVIII, 23. Cette ville était dans la plaine de Madaba et faisait partie du royaume amorrhéen de Séhon, roi d'Hésébon. Conquise par Moïse et les Israélites, elle fut, ce semble, détruite d'abord, puis relevée par les Rubénites, à qui elle avait été donnée en possession. Cf. Num., XXXII, 38; Jos., XIII, 17; I Par., V, 8. Dans la suite, les Moabites s'en emparèrent, et elle devint l'une de leurs places importantes. Jer., XLVIII, 23; Ezech., XXV, 9. Ces deux prophètes lui annoncèrent qu'en punition de la joie à laquelle elle s'était livrée avec les principales villes de Moab, à l'occasion de la ruine de Juda, elle serait détruite avec elles.

Au IVe siècle de l'ère chrétienne, Baalméon était redevenue une grande bourgade. « Béelméon, au delà du Jourdain, dit Eusèbe, que rebâtirent les fils de Ruben, est un très grand village, près de la montagne des eaux thermales, en Arabie; elle est nommée Béelmaous, et est au neuvième milliaire (13 kilomètres et demi) de Jébus (Esbus, Hésébon). C'est la patrie d'Élisée. » Faire de Baalméon la patrie d'Élisée est une erreur, et Béelmaous est sans doute une prononciation ou une transcription à l'usage des Grecs et des Latins, comme Esbus pour Esbon. Saint Jérôme traduit ce texte en le modifiant un peu : « Béelméon, dit-il,... près de Baaru, en Arabie, d'où des eaux chaudes sortent naturellement de terre; elle est nommée Béelmaous et est à neuf milles de Besbus » (*a Besbus,* sans doute pour *ab Esbus.* Voir HÉSÉBON). *Liber de situ et nom. loc. hebr.,* t. XXIII, col. 880.

On reconnaît généralement le Baalméon de l'Écriture et des Pères dans le Ma'in d'aujourd'hui. Cf. Kiepert, *Neue Handkarte,* 1875; de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* t. I, p. 288; Bædeker, *Palestine et Syrie,* p. 322; Joh. Fahrngruber, *Nach Jerusalem,* t. II, p. 132; Riess, *Bibel-Atlas* et *Biblische Geogr.;* Van de

Velde, *Map of the Holy Land,* 1865, etc. Le dernier cependant place Ma'in beaucoup trop près de Hesbân.

Ma'in est évidemment le nom biblique de Ma'on, partie essentielle de Baal-Ma'on. Ma'in est à trois lieues sud-sud-ouest de Hesbân, l'antique Hésébon, à deux lieues sud du Djébel-Néba, sur une large colline, vers l'extrémité sud-ouest de la plaine de Madaba, et domine la profonde vallée appelée de son nom Zerka Ma'in, que l'on voit s'enfoncer à quelque distance. C'est près des bords du Zerka, à quatre heures de Ma'in, que sortent les sources chaudes nommées aujourd'hui Hammâm-ez-Zerka, « les bains du Zerka, » connues jadis des Grecs sous le nom de Callirhoë, et chez les Juifs, selon Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 3, sous celui de Baaras, le Baaru de saint Jérôme. Ma'in n'est aujourd'hui qu'un vaste champ de ruines d'environ deux kilomètres de pourtour. Le sol est perforé de nombreuses et grandes citernes, la plupart taillées entièrement dans le roc, à la manière des anciens. On remarque au sud une vaste piscine à l'apparence également antique. Au milieu des habitations ruinées, cinq ou six chambres à voûtes demeurent debout. Deux ou trois ont le linteau de pierre de leur porte orné d'une rosace dont l'étoile se rapproche de la figure d'une croix. Autour d'une grande construction située au nord-est, dont il reste quelques chambres, et dont les pierres des angles sont taillées en bossage, gisent, au milieu des autres débris, quelques tronçons de colonnes et des chapiteaux. Ma'in sert quelquefois, pendant la nuit et aux jours de pluie, de refuge aux troupeaux des tribus errantes de la contrée et à leurs bergers. Ce sont ses seuls habitants.

L. HEIDET.

BAAL PHARASIM, BAALPHARASIM (hébreu : *Ba'al-Perâṣîm ;* Septante : 'Επάνω διακοπῶν, II Reg., v, 20; Βαὰλ Φαρασίν, Διακοπὴ Φαρασίν, I Par., XIV, 11), localité où David, peu de temps après son sacre comme roi d'Israël, remporta une victoire sur les Philistins II Reg., v, 20; I Par., XIV, 11. Le nom lui-même, qui doit son origine à ce fait historique, a son explication dans ces paroles du saint roi, après son triomphe : « Jéhovah a brisé (*pâraṣ*) mes ennemis devant moi, comme un torrent (*péréṣ*) d'eaux [qui brise tous les obstacles sur son passage]. C'est pourquoi ce lieu fut appelé Baal Pharasim. » Les Septante, en traduisant ἐπάνω διακοπῶν, « au-dessus des coupures, » ont dû lire *ma'al*, מַעַל, au lieu de *ba'al*, בַּעַל. C'est probablement cette même localité que mentionne et à cette même victoire que fait allusion Isaïe, XXVIII, 21, quand il montre Dieu se tenant debout sur le *mont Perâṣîm,* « mont des divisions. » Cet endroit, qui jusqu'ici est resté inconnu, devait se trouver non loin de la vallée de Raphaïm, puisque c'est là que les Philistins étaient venus déployer leurs troupes. II Reg., v, 18; I Par., XIV, 9. Or la vallée de Raphaïm est aujourd'hui la plaine qui s'étend au sud de Jérusalem, sur la route de Bethléhem.

A. LEGENDRE.

BAALSALISA (hébreu : *Ba'al Šâlišâh ;* Septante : Βαιθαρισά), localité mentionnée dans le IVe livre des Rois, IV, 42, où nous lisons que, pendant que le prophète Élisée se trouvait à Galgala, un homme de Baalsalisa vint le trouver et lui apporta « des pains des prémices, vingt pains d'orge et du froment nouveau, dans sa besace ». Ces pains furent multipliés miraculeusement par la bénédiction de l'homme de Dieu, de sorte que cent personnes en mangèrent, et il y en eut de reste. IV Reg., IV, 43-44.

La permutation des mots *Baal* et *Beth,* dans les noms composés des localités, est très facile (voir Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 611); c'est pour cela que nous lisons dans les Septante, ainsi que dans l'*Onomasticon, Bethsarisa* au lieu de *Baalsalisa.* Le Targum de Jonathan traduit les mots hébreux *'éréṣ šâlišâh,* I Sam. (I Reg.), IX, 4, et *Ba'al šâlišâh,* II (IV) Reg., IV, 42, par *éra Dérôma,* c'est-à-dire « terre du midi » ou « de Déroma ». La Peschito, IV Reg., IV, 42, porte la leçon de ܓܢܒܪܐ, *Ganibôro,* « ville des géants. » L'arabe de la Polyglotte de Walton s'éloigne ici de la Peschito, pour suivre le Targum de Jonathan; car elle traduit ارض الداروم, « terre de Daroûm ». Les Talmuds, sans se préoccuper du site précis de Baalsalisa, « rapportent que les fruits y mûrissent plus tôt que dans les autres parties de la Palestine. Dans un second passage, les Talmuds accordent la même précocité au territoire de Jéricho, ce qui fait supposer à tort à M. Schwarz, *Das heilige Land,* p. 122, que Baal Schalischa doit se trouver dans le *Ghor* (Jéricho). » A. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 97. Quelques-uns ont confondu Baalsalisa avec Ségor; car Salisa, disent-ils, d'après les traditions des Juifs rapportées par saint Jérôme, *Heb. Quæst. in Gen.,* XIV, 3, 30, t. XXIII, col. 959 et 966, est identique avec Ségor, laquelle, étant située dans une vallée, Gen., XIX, 22, 30, prit la dénomination de Baalsalisa, qui signifie « vallée de Salisa ». En outre Ségor portait auparavant le nom de Bala, Gen., XIV, 2 et 8, en hébreu *Béla',* parce qu'elle avait été secouée trois fois par un tremblement de terre et engloutie, d'après les traditions rabbiniques confirmées par saint Jérôme, *loc. cit.,* et *In Isa.,* XV, 5, t. XXIV, col. 169. Or *Béla',* par métathèse, peut très facilement se changer en *Ba'al,* lequel, ajouté au mot de Salisa, forme le nom composé de Baalsalisa. Cf. Calmet, *In I Reg., IX, 4.*

Plusieurs croient, au contraire, que Baalsalisa tire son nom de la région de Salisa, I Reg., IX, 4, dans laquelle elle était située. Voir SALISA. Cf. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* t. II, p. 8; Neubauer, *La géographie du Talmud,* p. 98; L. C. Gratz, *Théâtre des divines Écritures,* trad. franç., Paris, 1870, t. II, p. 8. — Calmet, *In I Reg., IX, 4,* et *IV Reg., IV, 42,* pense que Baalsalisa, qui pour lui est une même localité avec Salisa, devait se trouver dans la tribu de Dan, au sud-est de Diospolis et au nord de Jérusalem. Quelques auteurs modernes la confondent avec Khirbet Kefr Thilth, à vingt milles environ au nord-est de Lydda. Conder, *Bible Handbook,* p. 404; G. Armstrong, C. W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* 1889, p. 22.

Mais il est plus probable qu'il faut identifier Baalsalisa avec l'actuelle Khirbet Sirisia, سريسيا, ou Asrisia, اسريسيا, dans le territoire d'Éphraïm, à quinze milles environ au nord-est de Lydda; on est ainsi d'accord avec Eusèbe et saint Jérôme, *Lib. de situ et nom.,* t. XXIII, col. 884, qui nous attestent que cette localité était appelée de leur temps Bethsarisa, et se trouvait à environ quinze milles romains au nord de Diospolis, dans la région thamnitique, dont le chef-lieu était la ville de Thamna (*Khirbet Tibnéh*). Cette opinion, loin d'être contredite par le Targum de Jonathan et la version arabe de la Polyglotte de Walton, en reçoit une nouvelle confirmation; car Khirbet Sirisia se trouve réellement au midi de la Samarie et dans le territoire de Lydda, par conséquent dans la Daroma supérieure. Il est vrai que l'*Onomasticon* indique toujours la région de Daroma vers le midi d'Éleuthéropolis (Beit-Gibrin); mais il est vrai aussi que « les Talmuds distinguent deux provinces de Daroma : Daroma supérieure et inférieure, et confondent le mot Darom (ou Daroma) avec Lod ». Neubauer, *La géographie du Talmud,* p. 62 et 63.

« Kharbet Asrisia [est] situé sur une colline qu'environne une vallée; il consiste seulement en une trentaine de petites enceintes en gros blocs, les uns assez bien taillés, d'autres presque bruts, qui sont les restes d'habitations renversées. Quelques citernes creusées dans le roc sont à moitié cachées par les broussailles, qui ont envahi l'emplacement de cet ancien village. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* t. II, p. 144.

J. MARTA.

BAALTHAMAR (hébreu : *Ba'al Tâmâr ;* Septante :

Βαάλ Θαμὰρ), localité située non loin de Gabaa de Benjamin. C'est près de Baalthamar que, le troisième jour du combat, se réunit l'armée des onze tribus d'Israël marchant contre Gabaa, pour châtier le crime commis par les habitants de cette ville sur la femme d'un lévite. Jud., xx, 33 et 34.

Selon quelques exemplaires grecs, on pourrait croire que Baalthamar était à l'occident de Gabaa; ils portent, en effet : « Tous les hommes se levèrent de leur place et se groupèrent à Baalthamar ; et l'embuscade d'Israël s'avançait depuis son endroit, de l'occident de Gabaa, ἀπὸ δυσμῶν Γαβαά. » Les autres ont Μαραγαβέ, et ne traduisent pas Μαραα. La Vulgate semble séparer l'armée en deux corps, placés l'un à Baalthamar, et l'autre en embuscade à l'occident de Gabaa. Le texte hébreu porte : » Et toute l'armée d'Israël se leva de son endroit et se rangea à Baalthamar ; et Israël en embuscade s'élança depuis son endroit, de la campagne de Gabaa (*ma'arêh Gaba'*) ». Au lieu de *ma'ârêh Gaba'*, les traducteurs grecs et celui de la Vulgate ont lu *ma'ărâbâh Gaba'*, « l'occident de Gabaa. » Il est douteux que cette lecture soit fondée. Eusèbe et saint Jérôme ne déterminent pas la position de Baalthamar; ils se contentent de nous dire qu'à leur époque existait, dans le voisinage de Gabaa un petit village du nom de Bethamari ou Βησθαμάρ. *Liber de situ et nom. loc. hebr.*, t. xxiii, col. 883.

On trouve aujourd'hui à l'est de Tell-et-Foûl, regardé généralement comme le site de Gabaa, une vallée nommée Ouadi Samri ou Zamri, « la vallée de Zamri. » Le *thav* hébreu, le *tsa* arabe et le θ grec, se prononçant souvent *s* et *z*, Samar ou Zamri peuvent être regardés comme identiques à Thamar et à Thamri. Cette vallée commence immédiatement sous le tell, et va rejoindre l'Ouadi Pharah. Sur le bord et au nord de cette vallée, à un kilomètre nord-est de Tell-et-Foûl, se trouve une première ruine appelée 'Adaséh, mais où tout est relativement récent. Trois cents mètres plus loin, encore au nord-est, est un sommet élevé du nom de Ras-et-Thaouîl. On y voit de nombreuses citernes taillées entièrement dans le roc, à la manière des anciens Hébreux, des grottes servant de retraite aux troupeaux, des pierres dispersées. C'est la seule ruine de village antique sur les bords de l'Ouadi Zamri. Il est assez probable que c'est le Baalthamar du livre des Juges, le Bethamari de saint Jérôme, et Bessamar d'Eusèbe. L. Heidet.

BAANA. Hébreu : *Ba'ănâh*, « fils de l'affliction, » ב, *b*, abréviation de בן, *bên*; Septante : Βαανά. Nom de personnes.

1. BAANA, fils de Remmon, de la ville de Béroth dans la tribu de Benjamin. Il était chef de bande comme son frère Réchab. Tous les deux pénétrèrent dans la maison d'Isboseth, fils de Saül, pendant qu'il se reposait au milieu du jour, et était seul, sans défense. Ils le tuèrent et portèrent sa tête à David, qui résidait à Hébron, se donnant comme ses vengeurs et les instruments de la Providence. David, témoignant son horreur pour ce crime, ordonna de mettre à mort les meurtriers, et, après leur avoir fait couper les mains et les pieds, il les fit pendre près de la piscine d'Hébron. II Reg., iv, 2, 5-9.

2. BAANA, père de Héled, de Nétophath, qui était un des vaillants de l'armée de David. II Reg., xxiii, 29; I Par., xi, 30.

3. BAANA (hébreu : *Ba'ănâ'*, même signification que *Ba'ănâh, aleph* final à la place de *hé*), fils de Huzi, était un des douze intendants de Salomon. Son district comprenait le territoire d'Aser et Baloth. III Reg., iv, 16.

4. BAANA, un des principaux d'entre les Juifs qui revinrent avec Zorobabel de la captivité de Babylone. I Esdr., ii, 2; II Esdr., vii, 7.

5. BAANA, un des chefs du peuple, et l'un des signataires de l'alliance théocratique, à la suite de Néhémie. II Esdr., x, 27. Il est peut-être le même personnage que le précédent.

6. BAANA (hébreu : *Ba'ănâ'*), père de Sadoc, qui bâtit une partie des murs de Jérusalem au retour de la captivité. II Esdr., iii, 4.

BAASA (hébreu : *Ba'esâ'*, d'étymologie incertaine, signifiant, d'après Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 228, « malfaisant ; » d'après Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, p. 209, « hardi ; » certains manuscrits lisent : *Ba'esâ'*, « actif ; » Septante : Βαασά), troisième roi d'Israël et fondateur de la seconde dynastie. III Reg., xv, 33; II Par., xvi, 1; cf. Jer., xli, 9. Fils d'Ahias, de la tribu d'Issachar, et d'une famille si obscure, que Jéhu dit de lui qu'il sortit de la poussière, III Reg., xvi, 2; il servit d'abord dans l'armée de Nadab, fils et successeur de Jéroboam, et obtint, sans doute par sa vaillance, un grade élevé. Mais son ambition le conduisit au crime. Tandis que le roi d'Israël assiégeait les Philistins dans leur ville forte de Gebbéthon, Baasa excita contre lui une de ces révoltes militaires qui, en Israël comme ailleurs, étaient alors fréquentes, et mettaient la couronne à la disposition des soldats. Cf. III Reg., xvi, 9, 16; IV Reg., ix, 14. Nadab fut tué, et Baasa, arrivé au trône, fit mettre à mort tous les parents mâles de Jéroboam, comme l'avait prédit le prophète Ahias le Silonite. III Reg., xv, 29; cf. xiv, 10. Son règne ne fut qu'une guerre continuelle contre Juda, III Reg., xv, 16, 32 ; elle consista d'abord en simples escarmouches de frontière, puis elle s'étendit, et Baasa la poursuivit avec acharnement, jusqu'à ce qu'il se fût emparé de toute la partie septentrionale du royaume de Juda. Devenu maître de ce territoire, probablement dans la vingt-troisième année de son règne, il voulut s'y établir solidement, en faisant fortifier Rama, qui commandait la route de Jérusalem. III Reg., xv, 17. De là, car Rama n'est qu'à deux heures de la ville sainte, il aurait tenu perpétuellement en échec la capitale de Juda. Mais les travaux de fortification n'étaient pas encore achevés, lorsqu'il se vit obligé d'abandonner son entreprise ; Asa, roi de Juda, qui n'avait osé prendre les armes et marcher contre son puissant rival, venait de lui susciter un adversaire plus redoutable, Bénadad, fils de Tabrémon, roi de Syrie. Celui-ci avait été autrefois l'allié de Baasa ; mais Asa, à force de présents, réussit à le tourner contre Israël. III Reg., xv, 18-19; II Par., xvi, 2-3. Ses généraux envahirent le royaume de Baasa, et s'emparèrent de plusieurs villes fortes du nord, ainsi que de tout le pays de Nephthali. III Reg., xv, 20; II Par., xvi, 4. Baasa, obligé d'abandonner Rama, se retira à Thersa, sa capitale. III Reg., xv, 21; II Par., xvi, 5.

Au point de vue religieux, le règne de Baasa ne fut pas meilleur que celui de ses prédécesseurs. Il se livra à l'idolâtrie, « fit le mal devant le Seigneur, et marcha dans la voie de Jéroboam. » III Reg., xv, 34; xvi, 2. A cause de cela, Dieu lui déclara par Jéhu, son prophète, que sa maison serait exterminée, ce qui s'accomplit sous le règne d'Éla, son fils, par les mains de Zambri, commandant d'une partie de l'armée royale. III Reg., xvi, 7-13. Il est à noter que, d'après la Vulgate, III Reg., xvi, 7, Baasa, pour se venger de cette menaçante prophétie, fit mettre à mort le prophète; mais les mots : *hoc est Jehu filium Hanani prophetam,* « c'est-à-dire : Jéhu, fils d'Hanani, le prophète, » ne se trouvent ni dans l'hébreu, ni dans les Septante, ni dans le chaldéen, où le verset se termine par « il le tua ». Or cette dernière expression s'applique, non pas à Jéhu, mais à Jéroboam, dont Baasa avait fait mourir tous les descendants. Voir Jéhu 1. Baasa mourut et fut enseveli à Thersa, superbe cité, Cant., vi, 3 (selon l'hébreu), dont il avait fait sa capitale. III Reg., xv, 21; xvi, 6. Il avait régné vingt-quatre ans, III Reg., xv, 33,

de la troisième à la vingt-sixième année du règne d'Asa, roi de Juda, III Reg., xv, 33; xvi, 8, de 950 à 927 avant J.-C., ou, selon une autre chronologie, de 953 à 930. Le second livre des Paralipomènes, xvi, 1, porte que Baasa assiégea Rama la trente-sixième année d'Asa; cf. xv, 19; tandis qu'on lit, II Reg., xvi, 8, qu'Éla, fils de Baasa, succéda à son père la vingt-sixième année d'Asa : c'est probablement vingt-six qu'il faut lire aussi dans les Paralipomènes. La chronologie de cette époque est d'ailleurs fort douteuse. P. Renard.

BAAZ Jean, évêque luthérien de Vexio, en Suède, né en 1581, mort en 1649. C'est par la publication d'une histoire ecclésiastique de la Suède, en 1642, qu'il se fit surtout connaître. Comme œuvres scripturaires il avait déjà composé : *Tabula chronologica sacrorum Bibliorum*, in-4°, Halmstad, 1618; un commentaire sur l'Apocalypse en suédois, in-8°, Kalmar, 1629. — Voir Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel historique*, 9e édit., Paris, 1810, t. ii; J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, in-f°, Paris, 1723, t. ii, p. 621. E. Levesque.

BABAÏ l'Archimandrite, écrivain nestorien, abbé du grand couvent du mont Izla; il exerça comme tel une grande influence, de l'année 568 à l'année 627 environ. C'est lui notamment qui gouverna l'Église nestorienne durant la persécution qui suivit la mort du catholique Grégoire de Kaskhar, en 607. — Suivant le catalogue d'Ébedjésu, il ne composa pas moins de quatre-vingt-trois ouvrages, parmi lesquels un *Commentaire* sur le texte entier des Saintes Écritures; malheureusement, à l'heure actuelle, on n'a encore rien retrouvé de cet écrit. Voir, sur cet auteur et ses ouvrages, Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii, I, p. 88-97. Trois hymnes de Babaï l'Archimandrite ont été éditées dans le Bréviaire chaldéen publié à Mossoul, en 1866, par les soins de Mgr Ébedjésu Chayat, p. 39, 42, 47. — Cet auteur est aussi désigné sous le nom de Babaï l'Ancien, pour le distinguer de Babaï de Nisibe. Ce dernier exerça également une grande influence au commencement du viiie siècle, vers 720. Il fonda différentes écoles importantes; mais il n'a rien laissé dans ses écrits, que nous sachions, qui se rapporte directement à la Bible. Cf. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii, 1, p. 177 à 181. R. Graffin.



401. — État actuel des ruines de Birs-Nimroud.

BABEL (TOUR DE). — 1° *Histoire.* — La Genèse, xi, 1-9, rapporte qu'après le déluge les hommes parlaient une langue unique et vivaient groupés dans la terre de Sennaar, en Babylonie, « et ils s'entre-dirent : Allons, faisons des briques et les cuisons au feu, » et ils se servirent de brique en guise de pierre, et de bitume en guise de ciment. Car ils s'étaient dit : « Allons, bâtissons une ville, avec une tour dont le faîte aille jusqu'aux cieux : ainsi nous ferons-nous un nom, de crainte que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre. » Cette entreprise ayant déplu à Jéhovah, il « descendit pour considérer la ville et la tour que bâtissaient les fils de l'homme, et il se dit : Voici, c'est [encore] un peuple unique, avec une seule langue pour eux tous; allons, descendons, confondons leur langage, de sorte qu'ils n'entendent plus la langue l'un de l'autre ». Et Jéhovah les dispersa de là sur la face de toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi appela-t-on son nom

« *confusion* (*Babel*), car Jéhovah avait là confondu le langage de toute la terre ». — Bérose, prêtre chaldéen de l'époque des premiers Séleucides, avait laissé un récit analogue dont il nous reste deux versions fort peu divergentes, l'une transmise par Abydène, l'autre par Alexandre Polyhistor, *Historic. græcor. Fragm.*, édit. Didot, t. II, p. 502; t. IV. p. 282; Eusèbe, *Chron.*, I, 18, t. XIX, col. 123; *Præp. Ev.*, IX, 14. t. XXI, col. 701. La comparaison entre les fragments de Bérose et les textes cunéiformes, partout où elle a été possible, a toujours montré que celui-ci avait puisé réellement ses récits aux sources babyloniennes, et non pas dans les textes hébreux, comme on l'avait prétendu pour infirmer la valeur de ses témoignages corroborant les récits bibliques. — A la vérité, le récit babylonien de la construction de la tour de Babel n'a pas encore été découvert, et l'on n'en a pas non plus retrouvé de trace certaine sur les cylindres babyloniens. George Smith, dans sa *Genèse chaldéenne,* a bien publié un texte qu'il croyait, comme Chad Boscawen et Sayce le croient encore, avoir trait à cet événement; mais le texte est si fruste, que la traduction n'offre qu'un mince degré de probabilité; en outre, il s'y rencontre des mots de sens peu connu, et précisément celui de *tammasle* [?], qui est traduit par « langage ». Frd. Delitzsch fait remarquer que la traduction des mots les plus décisifs pour le sens du morceau est ce qui laisse le plus à désirer. Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* 1876, p. 120-124, et Anmerk., p. 310.

Un texte de Nabuchodonosor, fils de Nabopolassar, est allégué avec plus de succès, soit pour le fait lui-même, soit pour la localisation de la tour de Babel et son identification avec le Birs-Nimroud actuel (fig. 401), à Borsippa, à douze kilomètres des ruines de la ville proprement dite, à dix-huit de celles de la cité royale de Babylone. Ce texte mentionne principalement deux temples, l'un nommé *E-sakila* (maison au sommet élevé), au nord de Babylone, sur la rive gauche de l'Euphrate, et dont les ruines forment le *Babil* actuel; l'autre sur la rive droite, nommé *E-zida* (maison stable), à Borsippa, localité peut-être autrefois comprise dans l'agglomération de Babylone, dont les ruines forment le Birs-Nimroud. Nabuchodonosor les fit réparer tous les deux et orner d'une manière somptueuse. Le dernier, en particulier, n'avait jamais été achevé : un roi antérieur (*maḫru*) (cf. *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. XXXVIII, col. II, l. 62) l'avait commencé, dit Nabuchodonosor, mais l'avait laissé inachevé à la hauteur de quarante-deux coudées; les eaux pluviales, pénétrant les briques d'argile crue, l'avaient même fait tomber en ruines. Nabuchodonosor le répara entièrement, puis l'acheva. Cette traduction, qui est certaine, ne laisse aucune place à la confusion des langues, à laquelle le savant M. Oppert avait cru y voir une allusion; ni à la date reculée « depuis les jours du déluge », que le même savant croyait voir attribuée à la pyramide : la formule « après le déluge » n'est pas inconnue à la langue assyrienne, où elle se lit *arki abubi; ultu umi rukuti,* employé par Nabuchodonosor, est une formule d'usage fréquent, signifiant « depuis des jours éloignés ». Ces jours éloignés, et l'absence de désignation du *sarru maḫru,* du « roi antérieur », sont les seuls traits qui permettent d'attribuer à cette inscription quelque relation avec la tour de Babel. Cf. *Cuneif. Inscript. of West. Asia,* t. I, pl. 41, col. I, l. 27; col. II, l. 15.

2° *Site de la tour de Babel.* — Le récit biblique nous apprend, comme Bérose, que la tour de Babel s'élevait à Babylone. C'est pourquoi H. Rawlinson la place aux ruines de Tell-Amram (Smith-Sayce, *Chaldæan Account of the Genesis,* 1880, p. 74, 171), dont M. Oppert fait les ruines des jardins suspendus; Eb. Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* t. I, p. 138, incline plus visiblement, suivant l'opinion de Pietro della Valle au siècle passé, pour l'amoncellement de ruines appelé le Babil, tandis que dans *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. I, p. 108, il laisse le choix entre le Babil et le temple de Borsippa ou Birs-Nimroud. Le nom de Babil semble être un souvenir traditionnel, et la situation du Babil dans Babylone même paraît aussi convenir aux exigences du texte biblique. — M. Oppert s'arrête au Birs-Nimroud, *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 200-216; Id., *Études assyriennes,* p. 91-132, après Ker Porter et Rich, ainsi que A. H. Sayce, *Lectures on the religion of the ancient Babylonians,* p. 112, 113, 405-407. La tradition talmudique est en faveur de Borsippa : « Un homme à qui l'on demandait de quel pays es tu? ayant répondu : de *Borsoph* (Borsippa). — Ne réponds pas ainsi, mais dis que tu es de *Bolsoph,* parce que c'est là que Dieu a confondu la langue de toute la terre

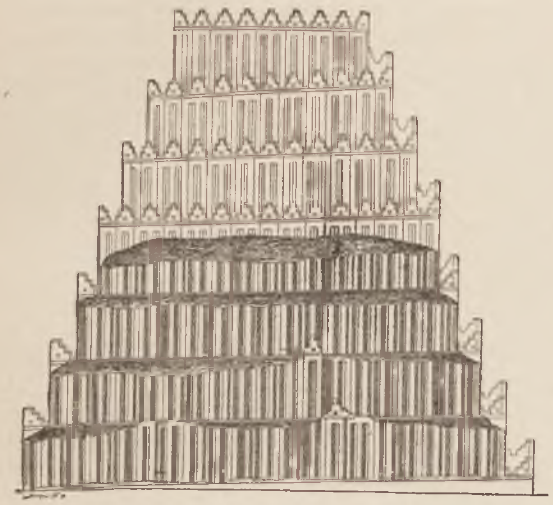

402. — Tour à étages.
Bas-relief assyrien. D'après G. Smith.

(*b'lal s'pha*). » Cependant entre l'époque de la composition du Pentateuque et celle de la compilation des légendes qui remplissent le Talmud de Babylone, d'où Buxtorf a tiré ce récit, *Lexicon talmudicum,* col. 313, il serait désirable d'établir quelques étapes : or la Bible n'a plus aucune allusion à la tour de Babel, même dans les oracles des prophètes contre Babylone. Il faut aussi avouer que beaucoup des localisations proposées par le Talmud pour la Babylonie sont fausses. De plus, Sippara est à douze kilomètres au sud-ouest de l'ancienne Babylone : la Bible ne paraît pas supposer une telle distance. Il est vrai que Sippara est enfermée dans l'enceinte extérieure, telle que la représente M. Oppert; mais outre que cette immense étendue de Babylone paraît suspecte à beaucoup de savants (cf. G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. II, p. 534-535), il n'est guère probable que ces limites extrêmes fussent atteintes au temps où nous reporte la Genèse.

3° *Forme de la tour.* — Bien qu'on ne connaisse donc pas avec certitude l'emplacement de la tour, il est facile de s'en faire une idée, car elle devait être bâtie suivant le plan unique adopté en Babylonie pour les constructions de ce genre (fig. 402), et dont on retrouve les vestiges dans les plus anciennes des pyramides d'Égypte, telles que celles de Saqqarah et de Meydoum. Ce sont de véritables cubes de maçonnerie, carrés ou rectangulaires, empilés par ordre de dimensions décroissantes : un plan incliné ou un escalier mène d'un étage à l'autre. Le nombre des étages varie; les plus anciennes tours, celles d'Ur des Chaldéens et d'Arach, par exemple, n'en ont que deux ou trois; le Birs-Nimroud en comptait sept, outre la haute terrasse sur laquelle se dressait le monument. Cf. Hérodote, I, 181; G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. II, p. 547; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, p. 381-407. Chaque étage était peint d'une

couleur différente, suivant la planète à laquelle il était consacré. Généralement les angles de l'édifice, et non point, comme pour les pyramides d'Égypte, les faces, étaient exactement orientés aux quatre points cardinaux. Ces pyramides étagées, au haut desquelles il y avait un sanctuaire, servaient à la fois de temple et d'observatoire; des gradins ou une sorte de rampe faisaient communiquer extérieurement un étage avec l'autre, peut-être y avait-il aussi un escalier intérieur.

Ces pyramides étaient bien, comme le dit la Bible, construites en briques; l'intérieur était formé de briques séchées au soleil, mais il était protégé par un revêtement de briques cuites, où le bitume, fort abondant en Babylonie, servait de ciment. La remarque qu'en fait la Genèse



403. — Tour à étages de Khorsabad. La partie la plus noire est encore subsistante; la partie supérieure plus claire est un essai de restauration. D'après V. Place.

est d'autant plus digne d'attention, que l'auteur hébreu n'avait pu, ni en Égypte ni en Palestine, être familiarisé avec cet usage du bitume. — Les tours à étages se nommaient en Assyrie *zikurat* ou *zigurat*, soit de la racine *dekro*, en syriaque « être pointu », comme veut Schrader; soit d'une racine *zakaru*, « être élevé, » d'après Haupt; soit, suivant une étymologie très intéressante, proposée par M. Vigouroux, de la racine *zakaru*, « se souvenir, » par allusion à la parole que la Bible met dans la bouche des constructeurs : « Allons, bâtissons une ville et une tour et *faisons-nous un nom.* » Quant au nom particulier de la tour des Langues, voir, à l'article BABYLONE, l'étymologie de *Babilu*. Voir aussi, à l'article spécial, la CONFUSION DES LANGUES. — Aucune de ces tours étagées n'a été conservée d'une manière complète; mais les bas-reliefs assyriens où l'on en voit la représentation, ainsi que les restes relativement bien conservés de la tour de Khorsabad, au nord de Ninive, ont permis les restaurations qu'on voit dans Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 137-148 et pl. 30 et 33 (fig. 403). Des tours de Babylone et de Borsippa, le Babil n'offre plus qu'une sorte de quadrilatère irrégulier et raviné par endroits, de cent quatre-vingts à deux cents mètres de côté, d'environ quarante mètres de hauteur; au nord et à l'est se découvrent les traces d'une vaste enceinte. Le Birs-Nimroud a encore quarante-six mètres de hauteur, bâti sur un plan rectangulaire et surmonté d'un énorme pan de mur dont la hauteur est de onze mètres et demi et qui provient de Nabuchodonosor, comme l'indiquent les inscriptions des briques : tous ces débris portent les traces d'un violent incendie qui les a vitrifiés. Suivant Hormuzd Rassam, une éruption volcanique aurait même fendu l'édifice, vitrifiant ainsi les briques au contact des flammes et de la lave. On comprend aisément que les Juifs de l'époque talmudique aient vu dans ces ruines à la fois si anciennes, si imposantes, et portant des marques si étonnantes de la colère céleste, les restes de la Tour de Babel. — Voir, outre les auteurs cités, Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 333-368; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 106-114; Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 115-118. E. PANNIER.

BABER Henry Hervey, philologue anglais, né en 1775, et mort le 28 mars 1869. En 1812, il fut nommé conservateur des livres imprimés au British Museum. Cette année même, il publia *Psalterium græcum e Codice ms. Alexandrino*, in-f°, Londres. Son principal ouvrage est une édition du *Vetus Testamentum græcum e Codice ms. Alexandrino, typis ad similitudinem ipsius codicis scripturæ fideliter descriptum*, 4 in-f°, Londres, 1816-1828. Les trois premiers volumes contiennent le texte; le quatrième, les prolégomènes et les notes. — Voir Cowtan's *Memories of the British Museum*, Londres, 1872; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, in-8°, Londres, t. II, p 307. E. LEVESQUE.

BABINGTON Gervase, évêque anglican, né à Nottingham en 1551, mort le 17 mai 1610. Il étudia à Cambridge, entra dans les ordres et devint chapelain du comte de Pembroke. Il fut nommé évêque de Landaff en 1591, d'Exeter en 1594, et de Worcester en 1597. Dans la collection de ses œuvres publiées après sa mort, *Works of G. Babington*, in-f°, Londres, 1622, on remarque : *Certaine, plaine, briefe and comfortable notes upon everie chapter of Genesis; — Comfortable notes upon everie chapter of Exodus; ... of Leviticus; ... upon Numbers; ... upon Deuteronomy.*— Voir Jones, *Christian Biography*, p. 16. B. HEURTEBIZE.

BABION Pierre, théologien anglais, qui florissait vers 1317, selon J. Pits (ou vers 1366, d'après le témoignage de J. Boston, moine augustin de Bury-Saint-Edmonds, en 1410, consigné dans le catalogue de J. Bale). Poète, orateur et écrivain distingué, ses compositions furent très estimées de ses contemporains. Ses qualités sont résumées dans ces deux vers de Pits :

Ingenium felix, inventio, lucidus ordo,
Gratia, majestas, ad rem bene congrua verba.

Il s'adonna aux sciences sacrées, où il se fit également un nom. Son principal ouvrage en ce genre est un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, selon le sens historique, moral et allégorique. Ce commentaire avait été imprimé dans les anciennes éditions des œuvres de saint Anselme de Cantorbéry jusqu'à l'édition de Lyon, en 1630, où Théophile Raynaud prouva qu'il n'appartenait pas à ce saint docteur. On le trouve aussi dans les œuvres d'Anselme de Laon (col. 657), *Patr. lat.*, t. CLXII, col. 1227-1499, mais tronqué de plusieurs pages en tête, et d'une page au moins à la fin. Le commentaire complet se trouve dans un manuscrit très ancien, conservé à la Bibliothèque nationale, fonds latin, in-f°, n° 624. Il est sur parchemin, en belle écriture, et compte 165 feuilles; chaque page est partagée en deux colonnes. En tête de l'ouvrage se lit le nom de l'auteur : *Expositio Babionis super Matthæum;* et le commentaire débute par ces mots : *Dominus ac redemptor noster...* — Voir J. Bale, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ catalogus*, 2 t. en 1 vol. in-f°, Bâle, 1557-1559, p. 467; John Pits, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, in-4°, Paris, 1619, p. 406; Th. Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, in-f°, Londres, 1748, p. 59; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, 3 in-f°, Leipzig, 1722, t. III, p. 799; P. Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia*

critica sacra et profana, 4 in-f°, Madrid, 1740, t. I, p. 430; L. Stephen, *Dictionary of national biography*, t. II, p. 317. E. LEVESQUE.

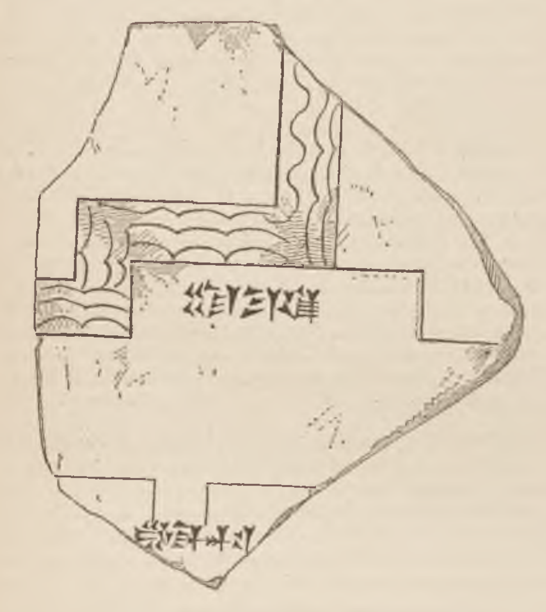
1. BABYLONE (hébreu : *Bâbél;* Septante : Βαβυλών; Vulgate : *Babylon;* textes cunéiformes : forme non sémitique :

Tin-tir (Bois de vie);

formes sémitiques :

(idéographique) (phonétique)
Bab ili (porte des dieux) *Ba-bi-l(u)*.

I. NOM. — L'étymologie du nom de la ville nous est donnée par la Genèse, XI, 9 : à la suite de la confusion



404. — Plan fragmentaire de Babylone, traversée par l'Euphrate. D'après une tablette cunéiforme.

des langues, on nomma la ville inachevée *Babel*, c'est-à-dire « confusion ». Tous les rationalistes et beaucoup d'assyriologues, comme Eb. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 113-114; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 213, combattent l'étymologie biblique pour y substituer celle qu'indiquent les textes babyloniens, *Bab-ili*, « porte de Dieu ou des dieux ; » mais rien ne prouve que l'étymologie donnée par Moïse ne soit pas la plus ancienne, et par conséquent la vraie : les Orientaux, pour bien des raisons différentes, changent facilement les étymologies des noms propres, souvent même au risque de les déformer un peu. Cf. *Journal asiatique*, janvier 1893, p. 88. En outre, si un auteur hébreu avait fourni cette étymologie, il nous l'eût donnée, d'après les principes de sa propre langue, sous la forme *pilpel* des verbes עע comme *bâlal*, « confondre, » et non pas sous la forme contractée assyro-babylonienne *Bâbel*, pour *Balbel*. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 360-362. On peut ajouter que si l'étymologie *Bab-ili* (porte de Dieu) n'eût pas été factice, et par conséquent la moins ancienne, les Babyloniens n'auraient pas coupé le mot en trois syllabes, au mépris de la division des deux mots constitutifs, *Ba-bi-lu;* c'est ainsi que dans le nom de ville *Dur-ili* (forteresse de Dieu) les textes respectent toujours la coupure, et n'écrivent jamais *Du-ri-li*.

II. HISTOIRE. — Laissée inachevée après la dispersion des constructeurs de la tour, Babylone fut terminée plus tard ; elle apparaît déjà comme faisant partie de la tétrapole méridionale de Nemrod, Gen., X, 10; cependant la domination babylonienne ne paraît établie sur la partie inférieure de la Mésopotamie que sous la dynastie *pal-Tintir* (dynastie de Babylone), qui régna d'environ 2409 à 2146 avant J.-C., et dont le roi le plus célèbre fut Hammourabi. Épargnée par l'invasion élamite des Koudourides, la monarchie babylonienne contribua à expulser les envahisseurs de la Chaldée et de tout le Sennaar, en y établissant sa propre autorité. Voir encore sur les origines de Babylone les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 10 janvier 1893, p. 108. Dès lors l'histoire de Babylone se



405. — Plan des ruines de Babylone. D'après M. Oppert.

confond avec celle de l'empire babylonien. La Bible ne s'occupe plus de Babylone avant la ruine du royaume d'Israël; elle nous apprend alors que le vainqueur assyrien transplanta en Samarie des colons babyloniens, qui joignirent au culte du vrai Dieu celui de leurs idoles, et s'y firent des *Sochothbenoth* (voir ce mot), IV Reg., XVII, 24, 30. Plus tard un roi de Babylone, Mérodach-Baladan, cherche à faire alliance avec Ézéchias contre les Assyriens, et l'envoie féliciter de sa guérison; c'est alors qu'Isaïe annonce à Ézéchias la captivité de Babylone. IV Reg., XX, 12-19; Is., XXXIX, 1-8. C'est dans la capitale chaldéenne que Manassé est jeté en prison par le roi d'Assyrie. II Par., XXXIII, 11-13. Enfin la destruction du royaume de Juda, par Nabuchodonosor, y amène à plusieurs reprises des convois de Juifs prisonniers, que Jérémie console et fortifie dans la foi par la lettre insérée dans Baruch, VI, 1-72 et par celle de Jérémie, XXIX. C'est surtout la captivité de Babylone qui a rendu cette ville célèbre dans l'histoire sainte. Jer., XX, 4, 12; Matth., I, 11, 17; Act., VII, 43. Ézéchiel habita la Babylonie; Daniel y exerça même une charge élevée à la cour; c'est à Babylone ou dans les environs que se placent l'érection de la statue de Nabuchodonosor et la délivrance des enfants de la fournaise, Dan., III; l'histoire de Susanne,

Dan., XIII; le récit des fourberies des prêtres de Bel, et la mort du dragon, Dan., XIV; enfin le double épisode de la fosse aux lions, VI et XIV, 27-42. Après la prise de Babylone par Cyrus, une portion des captifs rentrèrent en Palestine aux différentes migrations mentionnées dans les livres d'Esdras et de Néhémie; mais celui d'Esther nous montre que beaucoup aussi préférèrent continuer à vivre dans l'empire perse. Le gouvernement des Séleucides, puis des Parthes, ne leur y fut généralement pas défavorable (voir cependant Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, IX, 9, et G. Rawlinson, *The sixth great oriental monarchy*, Londres, 1873, p. 240-244), de sorte que la Babylonie devint plus tard pour eux un refuge et un centre d'études.



406. — Ruines de Babil.

III. Description. — Si la situation de Babylone sur le bas Euphrate a toujours été connue, il n'en est pas de même de l'étendue de la cité. Le point de départ est donné par quelques ruines remarquables, le Babil, le Kasr ou palais; mais où étaient les limites, les murs de la ville? Suivant Hérodote, ces murs auraient eu 480 stades de circuit ou 88 800 mètres, 200 coudées de hauteur et 50 d'épaisseur, ou 92 et 23 mètres; d'après Ctésias, duquel se rapprochent Strabon et Diodore de Sicile, le circuit n'était que de 360 stades (66 600 mètres); mais les hauteurs sont extraordinairement différentes : Ctésias donne 200 coudées (92 mètres), Pline 200 pieds (61 mètres), et Strabon 75 (23 mètres); ils étaient, comme toutes les constructions babyloniennes, de briques séchées au soleil, avec revêtement de brique cuite, du bitume en guise de ciment, et des lits de roseaux pour donner de la cohésion et drainer l'humidité de l'argile crue. Il y avait cent portes d'airain. Cf. Jer., L, 15; LI, 53, 58. M. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 234, croit avoir retrouvé les traces d'une double enceinte enfermant l'une 513 kilomètres carrés, l'autre 290. Comme ces traces ne sont pas évidentes, la plupart des savants anglais révoquent en doute le plan proposé par M. Oppert. Pour donner à Babylone une étendue égale au département de la Seine, ce savant y comprend les localités environnantes, particulièrement Borsippa; mais un texte de Bérose, corroboré par Strabon, XVI, I, 6 et 7, édit. Didot, p. 629, et surtout par les inscriptions cunéiformes elles-mêmes, distingue soigneusement les deux villes. Bérose nous apprend que Cyrus, après la prise de Babylone, s'en alla faire le siège de Borsippa. *Histor. græc. Fragm.*, t. II, p. 508.

L'Euphrate, endigué entre deux quais de brique bitumée, et coulant entre deux hauts murs percés de vingt-cinq portes, traversait la ville (fig. 404); un immense pont, et, s'il faut en croire Diodore de Sicile, un tunnel voûté, rejoignait les deux quartiers. Entre beaucoup de monuments remarquables, généralement assez bas et d'une architecture très massive, rehaussés d'enduit peint et de briques émaillées, ou couverts de plaques métalliques, bronze, argent et or, on admirait le grand temple ou tombeau de Bel et plusieurs palais.

La divinité particulièrement adorée à Babylone était Mardouk, le Mérodach de la Bible, la planète de Jupiter, qu'on appelait couramment Bel, « seigneur », le *Belos* ou *Belus* des écrivains classiques, le Bel des prophètes, Is., XLVI, 1, etc., distinct d'une autre divinité nommée Bel l'ancien, et mentionnée aussi dans Jérémie, L, 2. Le temple de Bel, consacré au seigneur Mardouk ou Mérodach, était surtout remarquable par sa tour à étages ou pyramide, décrite par Hérodote, I, 183, édit. Didot, p. 60, et Strabon, XVI, 1, 5, édit. Didot, p. 628, qui lui prête des dimensions fort extraordinaires. Dans la chapelle qui couronnait la pyramide, Diodore place trois statues colossales en or, de Jupiter, Junon et Rhéa, sans doute celles de Mardouk, Mylitta-Zirbanit, son épouse, et peut-être Ištar; deux serpents d'argent, deux lions, trois coupes et une large table d'or massif. Tout cela fut pillé par les Perses lors de la conquête de Babylone, ainsi que le sanctuaire du

bas de la pyramide. On croit généralement que ses ruines forment le *Babil* actuel (fig. 406). Néanmoins M. Oppert identifie la tour de Bélus avec le Birs-Nimroud (fig. 401).

Le grand palais était situé également sur la rive gauche de l'Euphrate, au sud du tombeau de Bel : ses ruines forment le *kasr* actuel, rectangle long de 400 mètres et large de 350; mais le plan du palais est absolument méconnaissable. Du milieu de ces amas de décombres on a retiré l'inscription suivante : « Palais de Nabuchodonosor, roi de Babylone, restaurateur du temple E-sak-ila et du temple E-zida, qui marche dans l'adoration de Nébo et Mérodach, ses maîtres, fils de Nabopolassar, roi de Babylone. A l'est de ces palais on croit voir les traces d'un vaste réservoir mentionné par Nabuchodonosor sous le nom de *Iabur-sabu*. Cet ensemble, qui formait la cité royale, était entouré d'un côté par l'Euphrate, de l'autre par deux lignes de remparts se rencontrant presque à angle droit du côté est, et dont la partie nord aboutissait au Babil. Autour, et, semble-t-il, principalement au sud, se groupait l'immense population de Babylone. Hérodote, I, 180, édit. Didot, p. 59, a remarqué leurs maisons à trois ou quatre étages, alignées en rues parallèles et perpendiculaires au cours de l'Euphrate. A Djumjumah, près de Hillah, on a retrouvé, en 1876, les tablettes commer-



407. — Tell-Amran-Ibn Ali. D'après Rich.

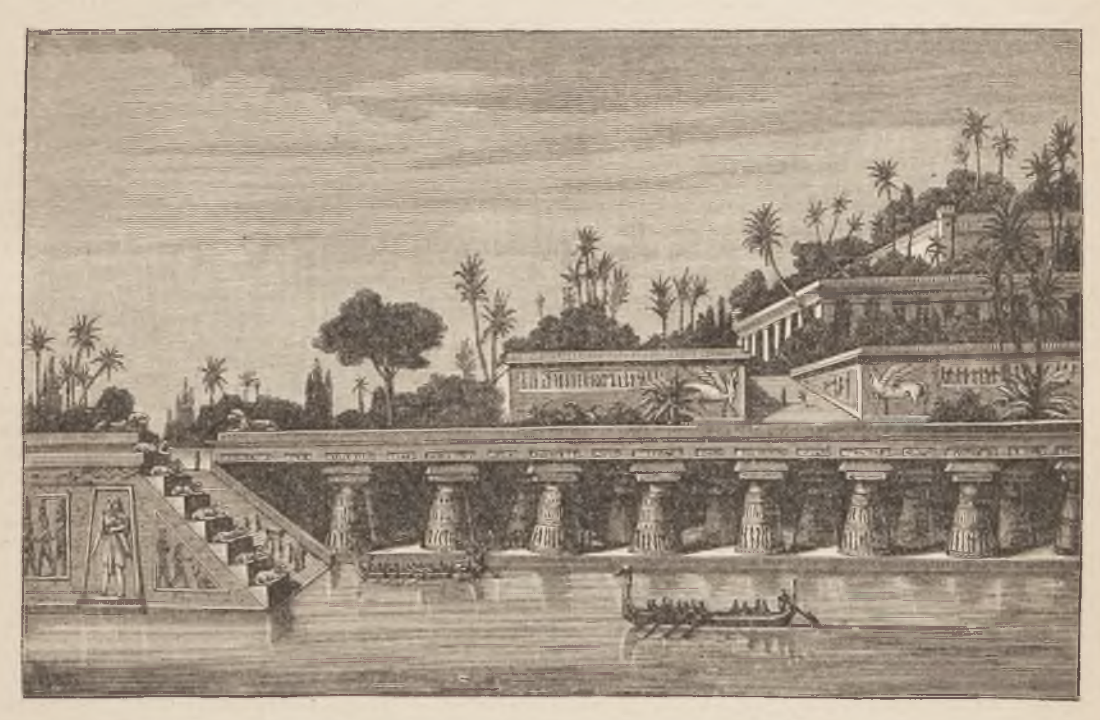
lone. » Des éclats de briques couvertes d'enduit peint ou d'émail, quelques fragments de pierre sculptée, un lion colossal en basalte d'un très mauvais dessin (si toutefois ce lion est d'origine babylonienne) : tels sont les restes de la gloire de Nabuchodonosor. Un tamarisque poussé au sommet de ces ruines est, aux yeux des indigènes, le reste des jardins suspendus : M. Oppert les place au sud du kasr, au Tell-Amran-Ibn-Ali, autre ruine de forme grossièrement triangulaire, d'environ 500 mètres de base et de 400 de hauteur (fig. 407). On peut voir par les bas-reliefs assyriens ce qu'étaient ces jardins, espèces de terrasses supportées par des arches et des piliers massifs, et s'étageant les uns au-dessus des autres (fig. 408), de façon à rappeler les montagnes couvertes de forêts que désirait revoir l'une des épouses de Nabuchodonosor. Mais G. Rawlinson, qui n'admet pas que 4 acres (moins d'un demi-hectare) de jardins suspendus aient pu donner 37 acres de ruines, voit dans le Tell-Amran le palais des prédécesseurs de Nabuchodonosor, déjà mentionné par Bérose. Si l'on n'y a trouvé ni maçonnerie ni statue, on en a retiré des briques estampillées au nom de différents anciens rois de Babylone. ciales des Egibi, commerçants babyloniens, dont on peut suivre les transactions pendant environ deux siècles. Sur la rive droite de l'Euphrate, en face du Tell-Amran, des ruines encore bien visibles dessinent les contours d'un palais où les briques sont estampillées au nom de Nériglissor (*Nergal-sar-uṣur*). Englobant Borsippa dans Babylone, M. Oppert place à cet endroit, au Birs-Nimroud, le temple et la tour de Bel dont parle Hérodote, et les identifie avec les restes de la tour de Babel (voir ce mot), tandis que H. et G. Rawlinson la confondent avec le temple de Bel-Mérodach décrit par Strabon, et la placent au Babil.

Malgré sa force et sa puissance, malgré le luxe de ses habitants, Is., XIV, 8 et suiv.; XLVII, 1-2; Jer., LI, 39; Dan., VI, 1, malgré la vitalité dont elle fit preuve, réparant bien des fois les désastres des longs siéges qu'elle eut à subir, elle finit par succomber, et par voir se réaliser à la lettre les menaces des prophètes juifs : Is., XIII, 19-23; XIV, 4-12; XLVII; Jer., LI, 58. Voir le reste de son histoire à l'article BABYLONIE; voir aussi TOUR DE BABEL.

Dans le Nouveau Testament, le nom de Babylone est

encore employé dans la salutation finale de la Ire épître de saint Pierre, v, 13, vraisemblablement pour désigner Rome et non la Babylone mésopotamienne; moins encore Séleucie, ou la Babylone d'Égypte, ou même Jérusalem. Voir PIERRE (PREMIÈRE ÉPÎTRE DE SAINT).

L'Apocalypse désigne Rome sous le nom allégorique de « la grande Babylone. » XIV, 8; XVI, 19; XVII, 5; XVIII, 2, 10, 21; au chap. XVII, 9, sont mentionnées les sept collines sur lesquelles elle est bâtie; au ℣. 18, sa domination sur les rois de la terre. L'idolâtrie, la corruption et la puissance matérielle assimilaient ces deux villes; ce que Babylone fut pour Jérusalem, la Rome persécutrice l'était pour l'Église. E. PANNIER.



408. — Jardins suspendus de Babylone. Essai de restitution.

2. **BABYLONE** d'Égypte, localité de la basse Égypte que les Coptes et quelques rares interprètes modernes regardent comme le lieu d'où saint Pierre data sa première Épître : ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή. I Petr., v, 13. — Près du vieux Caire se voit une ancienne forteresse, connue des Européens sous le nom de « citadelle de Babylone ». Un des six couvents enclavés dans son enceinte, nommé Deir-Babloun, rappelle l'ancien nom de cette forteresse, auquel a succédé le nom arabe de *Kasr eššemma,* « Château de la lumière. » D'autre part, une liste gréco-copto-arabe des sièges épiscopaux de l'Égypte, conservée à Oxford, identifie Babloun et El-Fostat, c'est-à-dire le vieux Caire. De Rougé, *Géographie de la basse Égypte,* in-8°, Paris, 1891, p. 155. La position de Babylone est donc déterminée. Sur l'origine de son nom se sont formées plusieurs légendes grecques : Des Babyloniens emmenés captifs par Sésostris, ou des guerriers entrés en Égypte avec Sémiramis, Diodore de Sicile, I, 56; Ctésias, *Fragm.,* édit. Dindorf, l. II, 13, ou avec Cambyse, Josèphe, *Ant. jud.,* I, XV, 1, auraient fondé cette ville et l'auraient appelée Babylone, du nom de leur patrie. Il est possible qu'à une certaine époque elle ait été habitée par des prisonniers étrangers, si nombreux dans la basse Égypte après les conquêtes de la XVIIIe et de la XIXe dynastie; mais son origine est plus ancienne. H. Brugsch, *Dictionnaire géographique,* p. 625, et J. de Rougé, *Géographie de la basse Égypte,* p. 87, l'avaient assimilée à une localité du midi de *On,* qu'ils appelaient *Kherau.* Mais elle pourrait peut-être mieux s'identifier avec *Hâbenbon,* souvent mentionnée dans les textes hiéroglyphiques, une des localités, plus ou moins distantes entre elles, dont la réunion formait la cité de On (Héliopolis) ou en dépendait. La ressemblance de son, surtout sous la forme de la variante *Béber* ou *Bébel,* avec le nom de Babel, a vraisemblablement donné lieu à la légende relative à l'origine de cette ville; une transformation semblable s'est opérée pour une cité voisine, Tourou, changée en Troja par les Grecs. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient,* 4e édit., p. 24, 261; V. Loret, dans *La grande encyclopédie,* t. IV, p. 1050. Hâbenbon était une enceinte fortifiée, protégeant son temple célèbre et ses habitations et dominant le Nil, dont le lit était alors plus rapproché. Les Romains comprirent l'importance de cette position à la tête du Delta; ils la fortifièrent et y placèrent une des trois légions chargées de la garde de l'Égypte; c'était la XIIIe *gemina,* selon la *Notitia imperii.* En 640, elle fut prise par les musulmans; et à l'ouest de Babylone, à l'endroit où Amrou, durant le siège, avait dressé sa tente, ils bâtirent une ville, *El-Fostat,* « la Tente, » qui fut la capitale de l'Égypte jusqu'à la construction du Caire actuel. Ce n'est qu'au Ve siècle qu'on voit un évêché à Babylone. Le Quien, *Oriens christianus,* t. II, p. 556. Cette Église n'a donc pas une origine apostolique, et peut encore moins attribuer sa fondation à saint Pierre, qui n'a jamais prêché l'Évangile en Égypte. Ce n'est donc pas de ce lieu que le prince des Apôtres écrivit sa première Épître : d'après l'opinion la plus commune, Babylone n'est pas autre que Rome. Voir PIERRE (PREMIÈRE ÉPÎTRE DE SAINT). Cf. dans la *Description de l'Égypte,*

t. II, Paris, 1818, ch. XIX, p. 1-4, la description de Babylone. E. LEVESQUE.

BABYLONICUS PETROPOLITANUS (CODEX), manuscrit des derniers prophètes (c'est-à-dire Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes), écrit selon le système de ponctuation dit babylonien. Trouvé en 1839, dans la synagogue de Tschufutkale, en Crimée, par le Caraïte Abr. S. Firkowitsch, il fut présenté à la Société historique et archéologique d'Odessa (d'où le nom *Odessenus*, qui lui a été quelquefois donné); en 1862, la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg en fit l'acquisition. C'est un petit in-folio en parchemin de deux cent vingt-quatre feuillets; chaque page a deux colonnes; chaque colonne vingt et une lignes ordinairement, et chaque ligne, lorsqu'elle est complète, de quatorze à dix-huit lettres. La division des sections est nettement marquée au moyen des alinéas. L'écriture, très ferme, de belle apparence, aux lettres de six à sept millimètres de hauteur, est un peu penchée sur la gauche. Quelques lettres ont une forme particulière : ainsi le *zaïn* est plus court, le *yod* plus long que dans nos manuscrits occidentaux; dans le *hé*, le jambage de gauche, placé au-dessous de la barre transversale, la rejoint complètement, en sorte qu'il ressemble à notre *ḥeth*; ce qui différencie alors le *ḥeth*, c'est que ses deux jambages enserrent la ligne transversale et la dominent. (Voir le fac-similé, fig. 409.) La différence est plus considérable pour les voyelles : ce n'est plus le système de Tibériade ou de Palestine, usité dans les manuscrits jusque-là connus. Ce système, moins parfait, ne comprend que six voyelles, d'une forme particulière, et toutes placées au-dessus des consonnes. (Voir POINTS-VOYELLES.) Il est à remarquer qu'on ne voit pas de voyelles au nom de Jéhovah, יהוה; il est seulement accentué. Le pronom הוא, *hû'*, se rencontre très souvent pour le féminin הִיא, *hî'*, des manuscrits de recension palestinienne, etc. Les marges à droite et à gauche, en haut de la page et entre les deux colonnes, contiennent la petite Massore; la marge d'en bas est réservée à la grande Massore. L'écriture de ces notes est de dimension bien moindre que celle du texte.

Ce manuscrit porte sa date. Le copiste a signé la fin de son travail à la page 224 *a*. Il dit l'avoir terminé au mois de Tischri de l'an 1228 (ère des Séleucides), ce qui correspond à l'automne de l'an 916 de notre ère. C'est donc l'un des plus anciens manuscrits *datés* d'un texte hébreu ponctué de l'Ancien Testament. Hermann Strack a donné la photolithographie de ce précieux manuscrit : *Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus*, in-f°, Saint-Pétersbourg, 1876.

Les variantes apportées par ce manuscrit ne font pas sans doute subir de nombreux et surtout d'importants changements au texte reçu; cependant elles pourraient être utilisées avec profit en plus d'un endroit. On remarque que parfois ses leçons s'accordent avec les Septante et la Vulgate contre le texte actuel.

Voir la préface de Strack, dans l'édition du Codex citée plus haut; Eph. Pinner, *Prospectus der der Odessäer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörenden ältesten hebräischen und rabbinischen Manuscripte, ein Beitrag zur biblischen Exegese*, in-4°, Odessa, 1845, p. 18-28; Ginsburg, *Transactions of the Society of biblical Archæology*, in-8°, Londres, 1876, t. V, part. I, p. 129-176. E. LEVESQUE.

BABYLONIE. Hébreu : *Bâbêl* ou *'éréṣ Bâbêl;* Septante : Βαϐυλωνία, ou simplement Βαϐυλών; Vulgate : *Babylonia*, dans Baruch et les deux livres des Machabées, I Mach., VI, 4; II Mach., VIII, 20; ailleurs simplement *Babylon*, Dan., II, 48, ou *regio, provincia Babylonis,* Dan., III, 1, 12, 97, dans un sens plus restreint; d'autres fois elle est désignée par des appellations géographiques qui n'en indiquaient à l'origine qu'une portion, *terra Chaldæorum, Sennaar;* inscriptions cunéiformes :

Šumer *Akkad ;*

(période archaïque)

mat Su- me- ri u Ak- ka- di- i;

(époque de Cyrus)

mat Kal- di;

mat Babili.

I. GÉOGRAPHIE. — Akkad paraît avoir désigné à l'origine le nord de la Babylonie, Sumer ou Sennaar le sud; la Chaldée semble avoir désigné le centre. Les limites de la Babylonie, c'est-à-dire du territoire dépendant de Babylone, ont varié dans la suite des siècles. Strabon y englobe l'Assyrie elle-même; mais à l'époque biblique, et à l'époque où nous reportent les textes assyro-babyloniens, la Babylonie proprement dite ne s'étend pas au delà de l'endroit où le Tigre et l'Euphrate, après s'être rapprochés, commencent à se séparer de nouveau, entre le 33° et 34° de latitude. Elle est donc bornée au nord par l'Assyrie, à l'est par l'Élam et la Susiane, au sud par le golfe Persique, à l'ouest et au sud-ouest par le désert d'Arabie. Ce pays étant un terrain d'alluvion formé par les dépôts du Tigre, de l'Euphrate et des autres cours d'eau tributaires du golfe Persique, il était naturellement d'étendue beaucoup plus restreinte à l'époque où nous reportent les premières inscriptions : le Tigre et l'Euphrate, au lieu de se confondre comme aujourd'hui où ils forment le Schatt-el-Arab, avaient chacun une embouchure spéciale, et le golfe persique pénétrait beaucoup plus haut vers le nord-ouest dans les terres. La Babylonie était arrosée par l'Euphrate, dont elle possédait les deux rives; le Tigre, dont elle possédait les deux rives à sa sortie d'Assyrie, et seulement la rive droite dans sa portion méridionale, l'autre appartenant à l'Élam. Dans ces limites, l'Euphrate ne reçoit aucun affluent, le Tigre en reçoit sur la rive gauche un bon nombre : les plus considérables sont le Schirvan et le Holvan, qui, avant de se jeter dans le Tigre, se réunissent pour former le Tornadotus des anciens, le Gyndès d'Hérodote, le *Turnat* des inscriptions cunéiformes, actuellement *Diyaléh;* les plus méridionaux, le Kerkhan et le Karoun, appartiennent à l'Élam. Voir la carte, fig. 410. Ce système hydrographique est complété par les bras de l'Euphrate qui s'échappent vers le Tigre dans la partie septentrionale, tandis que dans la Babylonie méridionale ce sont les bras du Tigre qui viennent rendre à l'Euphrate ce qu'il en avait reçu. Là où les deux fleuves n'arrivent pas à se rencontrer, ces bras perdus forment des marais d'eau stagnante, principalement vers le sud. La fonte des neiges sur les montagnes de l'Arménie ou de la Perse amène une forte crue des deux fleuves depuis mars jusqu'à juin; de juin à la mi-septembre, les eaux décroissent. Dans l'intervalle, la basse Babylonie, l'ancien Sennaar, est un véritable marécage. De nombreux canaux, dont on rencontre encore aujourd'hui fréquemment les restes, ménageaient et utilisaient cette surabondance d'eau et la conduisaient dans les parties naturellement arides. Le *Nahar-malka* et le *Pallakopas* étaient les deux plus célèbres, le premier joignant l'Euphrate au Tigre, l'autre rejetant à la mer le trop plein de l'Euphrate par la rive droite. Maintenant le soleil de l'été dessèche seul une partie de ces lagunes malsaines, et brûle en même temps la végétation herbacée qui s'y

בעדינו הרעה ביום ההוא
אקים את סכת דויד
הנפלת וגדרתי את פ
פרציהן והרסתיו אקים
ובניתיה כימי עולם למע
יירשו את שארית אדום
וכל הגוים אשר נקרא
שמי עליהם נאם יהוה
עשה זאת הנה
ימים באים נאם יהוה
ונגש חורש בקצר ודרך
ענבים במשך הזרע
והטיפו ההרים עסיס
וכל הגבעות תתמוגגנה
ושבתי את שבות עמי
ישראל ובנו ערים נשמות
וישבו ונטעו כרמים ו
ושתו את יינם ועשו גנות
ואכלו את פריהם ונט
ונטעתים על אדמתם
ולא ינתשו עוד מעל

אדמתם אשר נתתי להם
אמר יהוה אלהיך
[illegible]
[illegible]
[illegible]
חזון עבדיה כה אמר
אדני יהוה לאדום שמועה
שמענו מאת יהוה וציר
בגוים שלח קומו ונקומה
עליה למלחמה הנה קטן
נתתיך בגוים בזוי אתה
מאד זדון לבך השיאך
שכני בחגוי סלע מרום
שבתו אמר בלבו מי
יורדני ארץ אם תגביה
כנשר ואם בין כוכבים
שים קנך משם אורידך
נאם יהוה אם גנבים
באו לך אם שודדי לילה
איך נדמיתה הלוא יגנבו
דים אם בצרים באו לך

CODEX BABYLONICUS PETROPOLITANUS

(Amos, IX, 10 – Abdias, I, 5.)

Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg

Réduction 1/10e


BIBLIOTHECA
UNIV. JAGELL.
CRACOVIENSIS

développe au printemps avec une rapidité prodigieuse. Le thermomètre, qui ne tombe guère au delà de 5 degrés au-dessous de zéro en hiver, remonte rapidement et se tient à plus de 40 degrés au-dessus le reste de l'année; il atteint même souvent 50 degrés, ce qui, joint à l'humidité provenant des marais, rend le climat très malsain, surtout pour les Européens. En novembre et décembre, il tombe des pluies continuelles; les autres saisons ne connaissent que des orages passagers, mais d'une violence inouïe, principalement de mai en novembre . le vent soulève alors le sable du désert, qui vient recouvrir le terrain abandonné par les eaux stagnantes. Ce pays, qui, laissé de la sorte à lui-même, ne produit guère que d'énormes roseaux, souvent reproduits sur les bas-reliefs assyriens, était autrefois d'une fertilité extraordinaire : *ager totius Orientis fertilissimus.* Pline, *H. N.*, VI, 30; XVIII, 45. Hérodote, I, 193, remarque qu'au lieu du figuier, de la vigne et de l'olivier, qui lui font totalement défaut, il a en surabondance les céréales et le froment, ainsi que les dattes et le sésame. Actuellement on trouve sur les berges du fleuve le tamarisque, le grenadier et l'acacia; et dans les jardins on cultive les arbres fruitiers, orangers, grenadiers, etc. Quant aux arbres mentionnés dans le psaume *Super flumina Babylonis,* il paraît que ce sont des saules pleureurs (*Salix babylonica* des botanistes, *gharab* des Arabes). Karl Koch, *Dendrologie,* Erlangen, 1872, IIe part., p. 507. La faune comprend le lion, le léopard, l'hyène, le chacal, le buffle, la gazelle, nombre d'espèces de poissons et d'oiseaux aquatiques, etc.

Le sol, tout d'alluvion, ne contient guère de richesses minérales; le nord offre cependant, principalement aux environs de Hit sur l'Euphrate, le naphte et le bitume, qui servaient de ciment pour les anciennes constructions babyloniennes, comme le fait remarquer l'Écriture, dont les vieux monuments confirment pleinement le témoignage. Au lieu de la pierre et du marbre qui leur manquaient, les Babyloniens utilisaient l'argile, dont ils faisaient des briques soit cuites au feu, soit seulement séchées au soleil, Gen., XI, 3; dans ce dernier cas, des lits de roseaux mêlés au bitume ou à l'argile et de nombreuses ouvertures en forme de meurtrières, des *aérodues,* laissaient une issue à l'humidité; et le revêtement de l'édifice



410. — Carte de la Babylonie.

était fait en briques cuites et muni de puissants contreforts. De la sorte, les constructions étaient fort massives et les murs fort épais; cette épaisseur avait pour résultat de maintenir dans les habitations un peu de fraîcheur, comme on en trouve dans les *serdabs,* espèces de caves où les habitants se réfugient maintenant. Ces constructions massives, aujourd'hui tombées en ruines, forment des *tells* ou véritables monticules, qui seuls interrompent la monotonie de ces plaines marécageuses. L'absence de calcaire faisait remplacer les bas-reliefs d'albâtre, si souvent employés dans les palais assyriens, par une ornementation plus simple : des dessins géométriques composés de saillies et de rainures, ou encore formés par de petits cônes d'argile encastrés dans le revêtement des murs, enfin des briques émaillées ou un simple enduit qu'on décorait de peintures aux vives couleurs, mentionnées dans Ézéchiel, XXIII, 5-16. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, p. 256-263; 272-324.

Ces *tells* marquent le site des villes les plus célèbres de la Babylonie; les plus importantes étaient au sud, dans

le pays de Sumer ou Sennaar proprement dit : Eridu, actuellement Abu-Sharein, au milieu des marais du bas Euphrate, sur la rive gauche; *Uru*, l'*'Ur-Kasdim*, Ur des Chaldéens de la Bible (Gen., XI, 28), la Mugheir actuelle, sur la rive droite de l'Euphrate, la patrie d'Abraham; *Uruk*, l'Arach biblique, la Warka actuelle, plus haut, sur la rive gauche, et l'une des villes de la tétrapole méridionale de Nemrod; Larsa, l'Ellasar de l'histoire d'Abraham (hébreu, Gen., XIV, 1), actuellement *Senkéréh*, sur la rive gauche; puis au nord, dans le pays d'Akkad, à cheval sur l'Euphrate, *Babilu*, la *Babel* biblique, Babylone; en remontant encore et non loin de la rive gauche de l'Euphrate, sur un canal, Akkad et Sippar, sorte de ville double, mentionnée dans la Bible sous les noms d'Achad et Sépharvaïm.

On trouve encore des ruines considérables à Nipour, entre les deux fleuves, actuellement Niffer et Kutû, la Cutha biblique (?), actuellement Tell-Ibrahim, d'après Smith et H. Rawlinson. Il faut y ajouter le site considérable de Tell-Loh, dont le nom ancien, écrit en idéogrammes, est lu par les uns *Sir-pur-la*, par les autres *Lagas*.

Voir Él. Reclus, *Géographie universelle*, t. IX, p. 398-411, 432, 450-460; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 169-196, 196-232; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 1-42; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 1-18; Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 1-14; Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, in-8°, Londres, 1853.

II. Ethnographie, langage. — Comme l'Assyrie était une colonie babylonienne, il suffira de se reporter aux titres correspondants de l'article Assyrie, en les complétant pour ce qui regarde spécialement la Babylonie à l'aide des quelques observations suivantes. Bérose, *Historicorum græcorum Fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 496, nous représente la Babylonie comme peuplée par des races diverses : son témoignage est pleinement confirmé par la Bible, qui nous y montre à la fois des Chamites, Gen., X, 6-13, ou plus exactement des Couschites comme Nemrod, et des Sémites tels que Tharé et Abraham. Gen., X, 22-25, et XI, 11-32. Les noms royaux et les inscriptions cunéiformes anciennes nous montrent que la prépondérance passa peu à peu à l'élément sémitique de la population, et assez tardivement. On trouve, en effet, en Babylonie deux sortes d'inscriptions différentes, et qui, d'après presque tous les assyriologues, appartiennent à deux idiomes différents, l'un à flexion, du groupe sémitique ou à racines trilittères, le babylonien proprement dit; l'autre agglutinant, qu'on nomme akkadien, sumérien, ou encore proto-chaldéen. Les plus anciens textes sont rédigés en ce second idiome, par exemple, ceux de la collection de Sarzec, au Louvre : les modernes sont en babylonien proprement dit; il y a aussi des textes bilingues, historiques, religieux, etc., rédigés dans l'un des deux idiomes, puis traduits dans l'autre.

L'idiome sémitique babylonien différant à peine de la langue assyrienne, l'un et l'autre ont été étudiés simultanément au mot Assyrienne (langue). Quant à l'autre idiome, sumérien, akkadien ou proto-chaldéen, il appartient, comme les langues altaïques, au groupe agglutinant. Les racines, généralement monosyllabiques, deviennent substantif, adjectif ou verbe, suivant la place qu'elles occupent et suivant les préfixes ou affixes qui les accompagnent : « vivre, » *ti*; « vie, » *nam-ti*; « il a vécu, » *in-ti*. — La déclinaison est remplacée par un mécanisme de postpositions, rejetées ainsi que les pronoms suffixes, et une terminaison plurielle, *ra*, de très rare emploi, non seulement après le substantif, mais après son qualificatif ou même après tout le membre de phrase qui s'y rapporte : « *à* Bau enfant du ciel, » *Bau dumu Ana*-ra; « *aux* grands dieux, » *dingir galgal-ene*-ra. La conjugaison se forme en plaçant le pronom soit avant, soit après la racine verbale, mais sans adhérence absolument parfaite; le pronom régime se place même régulièrement entre le pronom sujet et la racine verbale : « il *l'a* bâti, » *in-nan-ru*; « il a bâti, » *in-ru*. Les pronoms personnels ou possessifs appartiennent au thème *ma* pour la première personne, *za* pour la deuxième, *na* pour la troisième, mais avec voyelle variable; la troisième personne a aussi des formes dérivées en plus grand nombre que les deux autres. La négation est *nu*, placée avant le verbe et souvent contractée en une seule syllabe avec le pronom sujet. On a même constaté des variations dialectales, que les uns croient représenter le sumérien langue du sud et l'akkadien langue du nord, et que d'autres croient représenter le même idiome, sous une forme primitive et sous une forme plus récente. Plusieurs noms suméro-akkadiens sont passés, par l'intermédiaire des Assyriens, jusque dans la langue hébraïque : par exemple, *tur-tan*, le Tharthan de Sennachérib. IV Reg., XVIII, 17.

L'écriture est la même au fond que l'assyrienne; toutefois, dans les inscriptions les plus anciennes, les caractères n'ont pas encore la forme du coin ou clou; ce sont des lignes qui dessinent plus ou moins exactement l'objet dont on veut, soit suggérer l'idée, soit reproduire la prononciation, par idéographie ou par phonétisme. Quand la forme du clou apparaît, les caractères sont généralement un peu plus complexes que dans l'écriture assyrienne; cette forme archaïque et compliquée est même reproduite de préférence dans des inscriptions de la dernière période : par exemple, dans celle de Nabuchodonosor dite « de la Compagnie des Indes », *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 53. — Voir Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques, deuxième série, études accadiennes*, 1873-1880; J. Oppert, *Études sumériennes, sumérien ou accadien*, dans le *Journal asiatique*, 1875, t. V, p. 267-318; 442-500; P. Haupt, *Die akkadische Sprache* (tiré du 5e congrès des orientalistes), Berlin, 1883; Fr. Hommel, *Die sumero-akkadische Sprache und ihre Verwandtschaftsverhältnisse*, 1884.

III. Religion. — La religion babylonienne ne différait guère de celle de l'Assyrie, seulement le caractère local du polythéisme régnant dans les deux pays paraît avoir été beaucoup plus accusé en Babylonie qu'en Assyrie. A. H. Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*, 1887, p. 89, 91, 125, 142, etc. Assur, la divinité éponyme de l'empire assyrien, n'était naturellement pas le dieu des Babyloniens; mais, dès les temps des plus anciennes inscriptions, nous voyons que les autres dieux vénérés en Assyrie avaient en Babylonie l'origine première de leur culte : Eridu était consacrée au dieu *Ea*, l'esprit de l'abîme; Ur au dieu lunaire *Sin*; Larsa au soleil *Šamas*; Arach à *Istar* (la planète Vénus) et à la déesse *Nana*, II Mach., I, 13, 15; Nippour au dieu *Bel*; Cutha à *Nergal*, dieu lion, IV Reg., XVII, 30, seigneur des tombeaux; Borsippa à *Nabo*; Sippar et Achad à *Šamas* et *Anunit* (voir Anammélech et Adrammélech); Babylone à *Marduk*, désigné communément sous le simple titre de *bel*, « seigneur, » Hérodote, I, 181, fils du dieu Ea et époux de la déesse *Zirbanit* ou *Zarpanit*. Au-dessus de tout ce panthéon, il semble planer une sorte de divinité commune à tous les Sémites, *Ilu*, l'*'Êl* hébreu, phénicien, himyarite, etc., dont la personnalité paraît tellement effacée, que plusieurs auteurs, à l'encontre, il est vrai, de la généralité des assyriologues, le regardent comme une simple abstraction, l'expression de l'idée de dieu en général, et non pas un nom propre, tandis que d'autres croient y voir un dieu distinct, correspondant à peu près à l'Assur des Assyriens. Du reste la qualité de dieu suprême, « maître du ciel et de la terre, roi de tous les autres dieux, » passe facilement de l'un à l'autre dieu du panthéon babylonien, chaque dieu local étant généralement considéré par ses adorateurs comme le maître des dieux. Diodore de Sicile, II, 30, 3; Philon de Byblos, dans *Historicorum græcorum Fragmenta*, t. III, p. 567,

568, 570-571; Eb. Schrader, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1884, t. I, p. 109-110, 135; et Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* 1885, t. I, p. 11; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p 164 et 165; Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire,* t. I, appendice, p. 525-526.

Ainsi qu'en Assyrie, le culte se pratiquait dans les temples proprement dits et sur des tours ou pyramides à étages. Daniel, XIV, 2-25, et Baruch (lettre de Jérémie, VI, 9-42) ont exactement décrit les cérémonies, les processions et les offrandes en aliments et en parfums. Hérodote, I, 183. La littérature religieuse et les légendes, les différents récits de la création, celui de Cutha, analogue à celui de Bérose, *Historicorum græcorum Fragmenta,* t. II, p. 497, et celui d'Assurbanipal, analogue à celui de Damascius; la légende d'Izdubar-Gilgamès avec le récit du Déluge; la lutte de Mardouk et Tiamat : tous ces textes, que nous ont conservés les scribes ninivites, étaient originaires de la Babylonie. Sayce, *Lectures on the religion of the ancient Babylonians,* p. 367-412; *Records of the past,* new ser., t. I, p. 122-153; t. VI, p. 107-114; Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* 1876, p. 252-255.

IV. HISTOIRE. — L'histoire de la Babylonie est moins bien documentée et moins suivie que celle de l'Assyrie; néanmoins nous avons sur l'empire babylonien un grand nombre de données certaines.

1° *Données bibliques.* — La Genèse nous montre la fondation de Babylone et les commencements de son empire, ainsi que la colonisation de l'Assyrie par les tribus du Sennaar, Gen., XI, 2-9; X, 8-13; elle nous représente également Abraham sortant de la Chaldée, de la ville d'Ur, Gen., XI, 31; puis bientôt nous apprenons que ce pays tombe sous le joug élamite à l'époque de Chodorlahomor. Gen., XIV, 1-2. A cette époque les relations cessent totalement entre les deux peuples, et l'Écriture, à part l'allusion au manteau de Sennaar, Jos., VII, 21 (hébreu), ne nous parle plus de Babylone qu'après la destruction de Samarie : c'était l'époque où la Babylonie était tombée sous le joug de son ancienne colonie, et nous apprenons que Sargon transféra en Samarie des captifs babyloniens, originaires de Babylone, Cutha, Avah et Sépharvaïm. IV Reg., XVII, 24. Sous Ézéchias, les envoyés du roi de Babylone viennent faire alliance avec lui contre l'Assyrie et Sennachérib, toujours menaçants : Isaïe nous apprend avec quelles attentions Ézéchias reçut ces envoyés de Mérodach-Baladan, IV Reg., XX, 12-18; Is., XXXIX, 1-7; c'est alors qu'il prédit la captivité à Babylone, au moment même où le royaume babylonien était dans la situation la plus critique par le fait de l'Assyrie, qui semblait aussi être l'ennemi le plus redoutable de Jérusalem. Dès le règne de Joram (?), Abdias avait annoncé la ruine d'Édom, qui fut accomplie, en partie du moins, par Nabuchodonosor; Abdias, 1-9, ne nous dit pas qui se chargera d'exécuter les châtiments qu'il annonce. On peut en dire autant des deux premiers chapitres d'Amos, quoique ces deux prophètes paraissent s'occuper plutôt des conquêtes assyriennes. Michée, qui prophétisait du règne de Joatham à celui d'Ézéchias, annonce sans plus d'explication que Jérusalem sera détruite, III, 12; VII, 13; mais, IV, 10, il déclare que c'est à Babylone que la fille de Sion sera captive, et que là cependant Dieu la rachètera des mains de ses ennemis; Jérusalem sera même rebâtie, VII, 11. Isaïe, qui commença à prophétiser vers la même époque, est plus explicite. Il annonce, outre la captivité à Babylone, XXXIX, 1-7, la fin de cette captivité et la délivrance par Cyrus, XLIV, 26-28; XLV, 1-15; la reconstruction de Jérusalem et du temple, XLIV, 26-28; la destruction de Babylone, XLVI, XLVII, etc.; XIII, 1-XIV, 23; XXI, 1-10. De plus il annonce la ruine des Philistins, de l'Égypte, de Tyr, XXIII, à laquelle les Babyloniens contribuèrent pour leur part. Nahum, qui prophétisa sous Manassé et sous Assurbanipal, peu après la prise de Thèbes, en Égypte, au temps de l'apogée de la puissance ninivite, prédit la chute de Ninive, sans ajouter toutefois que Babylone y aura la grande part. Sophonie, sous Josias, fait la même menace, II, 13, annonçant aussi en termes généraux la désolation de Jérusalem et de Juda, I, 1-18. Vers la même époque ou un peu plus tard, Habacuc, dans sa première partie, s'occupe exclusivement de Babylone et de l'empire chaldéen, dont il décrit en termes généraux les succès, I, 1-11, et la chute, I, 12-II, 20. Jérémie, au contraire, s'occupe en détail des Babyloniens; il assistait du reste à l'agonie du royaume de Juda, rappelant vainement à ses compatriotes la soumission aux décrets de Dieu et à ses châtiments, et cherchant à les prémunir contre la politique désastreuse, et toujours en faveur à Jérusalem, qui consistait à s'appuyer sur l'Égypte pour lutter contre Babylone, comme, au temps d'Isaïe, on croyait aussi devoir s'appuyer sur l'Égypte pour lutter contre Ninive. Il annonce donc la prise de Jérusalem par les Chaldéens, IV, 5-VI, 30; XXI, 1-10, etc., et la captivité, X, 13; XX, 3-6, etc; il ajoute que cette captivité ne durera que soixante-dix ans, XXV, 8-14; XXIX, 10-14; XXX, 1-XXXI, 40; XXXII-XXXIII; il annonce aussi la chute de Babylone, L-LI, avec le secours des Mèdes, LI, 11, et leurs alliés les rois d'Ararat, de Menni et d'Ascénez, LI, 27. Comme dans Isaïe, les peuples circonvoisins sont également menacés, principalement l'Égypte, XLIII, 8-13; XLIV, 29-30; XLVI, 13-28, où les Juifs se réfugiaient, et dont le prophète annonce la conquête par Nabuchodonosor. La partie historique de Jérémie constate l'accomplissement de la partie prophétique relative au royaume juif, XXVIII, XXIX, XXXIV, 6-7; XXXIX, 1-XLI, 13; LII. — Baruch répète les idées de Jérémie : les captifs juifs sont châtiés, I-III; mais bientôt ce sera le tour de leurs ennemis, IV-V. Le chapitre VI est une lettre de Jérémie décrivant fort exactement l'idolâtrie babylonienne. — Ézéchiel est le prophète de la période babylonienne par la forme comme par le fond : sa vision des chérubins rappelle un motif des plus fréquemment répétés dans l'art assyro-babylonien; la vision des ossements desséchés nous transporte dans un de ces cimetières chaldéens, comme il s'en trouvait, avec des proportions tout à fait extraordinaires, autour des grandes villes de la basse Babylonie, Arach (Warka), Ur, etc. Quant au fond, de I-XXIV, il ne fait guère qu'annoncer la prise et la destruction finale de Jérusalem par Nabuchodonosor, avec ses diverses circonstances : famine, IV, 9-17; incendie, X; fuite du roi Sédécias, XII, 3-16, etc.; de XXV-XXXII, il annonce les conquêtes étrangères de Nabuchodonosor, principalement celle des villes phéniciennes et de Tyr, XXVI-XXVIII, et celle de l'Égypte, XXIX. Toute la suite est consacrée à annoncer la fin de la captivité, le retour de Babylone et le rétablissement du royaume juif. — Daniel fut à la fois le prophète et l'historien de la chute de la monarchie babylonienne. Les quatre premiers chapitres ont trait au règne de Nabuchodonosor, à sa gloire, ses superstitions, ses cruautés, l'orgueil avec lequel il contemple cet empire et cette capitale magnifique, dont l'étendue et l'éclat sont l'œuvre de ses mains; le chapitre V nous transporte brusquement au règne de Nabonide, avec Balthasar pour vice-roi, et nous fait assister à la prise de Babylone par Darius le Mède (voir ce nom); puis Cyrus monte personnellement sur le trône de Babylone. Les prophéties qui suivent, VII-XII, annoncent les dominations perse, grecque, romaine et messianique, qui succéderont à l'empire babylonien.

2° *Renseignements de sources profanes.* — Les textes cunéiformes complètent ou expliquent ces renseignements fournis par la Bible. Les auteurs classiques, Hérodote, Ctésias, Diodore de Sicile, etc., sont peu utiles pour l'histoire babylonienne. Les renseignements fournis par Bérose le sont beaucoup plus; malheureusement son ouvrage est en grande partie perdu. *Historicorum græcorum fragmenta,* t. II, p. 496-509. Les textes cunéiformes, provenant soit de

Babylonie, soit d'Assyrie, les ont heureusement complétés et éclaircis; toutefois les documents babyloniens le cèdent en deux points aux documents assyriens : la plupart des inscriptions royales s'occupent plus à relater les constructions de chaque souverain que les faits politiques ; de plus, elles sont datées souvent par un événement remarquable, ouverture d'un canal, construction d'un temple, cérémonie religieuse, etc., qui ne nous apprennent rien au point de vue chronologique, tandis que la chronologie assyrienne est exactement fixée par la liste des *limu* ou éponymes. A la vérité, les Babyloniens ont dressé des listes des événements employés comme date, année par année, mais jusqu'ici on n'en possède que quelques petits fragments peu utilisables. V. Scheil, *Les formules de chronologie en Chaldée et en Assyrie*, dans la *Revue biblique*, avril 1893, p. 216. Plusieurs listes royales ont permis cependant d'arrêter les grandes lignes de l'histoire babylonienne jusqu'au xxve siècle avant J.-C. Le point fixe de cette histoire est l'ère de Nabonassar, en 747, qui sert de point de départ au canon chronologique de l'astronome alexandrin Ptolémée, et qui est au contraire presque le point d'arrivée de nos listes babyloniennes.

Des inscriptions babyloniennes, utilisées par les Assyriens, rapportaient l'origine du monde, l'histoire du déluge, la colonisation de l'Assyrie; puis on entrait dans la période historique proprement dite. Izdubar-Gilgamès, le héros de la légende du déluge, paraît correspondre au Nemrod biblique. Nous voyons par les inscriptions qu'à l'origine la Babylonie formait un réseau de petites principautés plus ou moins indépendantes les unes des autres. Vers l'an 3800 régnaient à Akkad, l'Achad biblique, Sargon l'ancien et Naram-Sin son fils; des inscriptions astrologiques nous montrent que dès lors ils firent des conquêtes assez lointaines, en Syrie et jusqu'à la péninsule sinaïtique (?). A une époque également fort ancienne, peut-être même plus ancienne encore, Tell-Loh (Si-pur-la[?]) était la capitale d'un petit royaume où l'on a retrouvé beaucoup d'inscriptions et de ruines curieuses, avec une série royale dont le nom le plus connu est celui de Gudéa. En même temps la ville d'Ur, la patrie de Tharé, possédait une dynastie puissante, à laquelle Tell-Loh finit même par appartenir. Les souverains d'Ur prennent le titre de roi de Sumer et d'Akkad, qui paraît indiquer une domination ou du moins une suzeraineté sur la Babylonie entière, du nord au sud. Ur-Bagaš (?) et Dun-gi (?), son fils, ont, en effet, laissé des constructions à Ur, à Arach, à Larsa, à Nippour, à Cutha, etc., ainsi que leurs successeurs; mais les grandes villes babyloniennes conservaient souvent leur roi, qui devenait simplement vassal de celui d'Ur; il arrivait même de temps en temps que les rapports étaient renversés, et que des princes comme ceux de 'Isin prenaient le titre de roi d'Ur et de toute la Babylonie.

La Babylonie eut ensuite à subir, vers le xxiiie siècle, une invasion élamite, conduite par des princes Koudourides, ainsi nommés du premier élément de leur nom royal (Koudour-Lagamar, Koudour-Nankounta, etc.). Une inscription d'Assurbanipal nous apprend que Koudour Nankounta envahit la Chaldée et pilla Arach vers 2245; plusieurs inscriptions de Koudour-Maboug et Rim-Akou, son fils, nous apprennent qu'ils maintinrent leur domination au moins sur la partie méridionale de la Babylonie et la Syrie : la Bible, corroborant de son témoignage ces données historiques, nous les montre s'étendant jusqu'aux régions transjordaniennes. Larsa, l'Ellasar biblique, suivant l'hébreu, Gen., xiv, 1 (voir Amraphel et Arioch), fut la capitale babylonienne de ces conquérants, qui de là exercèrent leur suprématie ou leur suzeraineté sur les autres villes chaldéennes, Arach, Ur, Éridou, Lagaš; ils allèrent jusqu'à prendre le titre de roi de Sumer et d'Akkad, quoiqu'ils ne paraissent pas avoir occupé la Babylonie même. Une dynastie nationale dont nous avons tous les noms se maintint de 2419 à 2115 avant J.-C. C'est à cette dynastie, et probablement à Hammourabi, qu'on doit l'expulsion des envahisseurs. Hammourabi a laissé de nombreuses inscriptions qui nous apprennent que sous son règne la Babylonie fut florissante, qu'il s'appliqua à construire des temples, à creuser des canaux, des forteresses, etc. C'est durant cette période que les enfants de Tharé, ancêtres des Hébreux, quittèrent la Chaldée et la ville d'Ur, pour se diriger, par la Mésopotamie septentrionale, vers la Palestine. A cette même époque, le triomphe de la partie sémitique de la population chaldéenne sur la partie chamitique ou couschite devint définitif : la langue suméro-akkadienne cessa d'être d'usage vulgaire et passa à l'état de langue morte et savante.

Une seconde invasion vint bientôt interrompre la prospérité de Babylone, celle des *Kašši*, les Cosséens ou Cissiens de la géographie classique, descendus de montagnes à l'est du Tigre. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 31, 124, 128; *Die Sprache der Kossäer*, p. 62-63; Pognon, dans le *Journal asiatique*, 1883, t. ii, p. 422-425 ; Id., *Inscription de Bavian*, p. 122-124; *Records of the Past*, new ser., t. i, p. 16; t. v, p. viii, 107 et suiv.; *The Academy*, 13 août 1892, p. 133. Leur domination sur la Babylonie dura près de six siècles (1747-1170), durant lesquels leurs inscriptions montrent qu'ils s'assimilèrent la langue, la civilisation et la religion de leurs sujets; mais elles sont muettes sur le côté politique, et ce sont les inscriptions assyriennes dites *synchroniques* qui nous apprennent que dès lors l'Assyrie commença la lutte contre la Babylonie, son ancienne métropole. C'est durant cette même période que la Babylonie entra en relations avec l'Égypte. Les conquêtes des pharaons de la xviiie dynastie, principalement Tothmès III et Aménophis II, dans le Routennou, le Naharanna ou la Syrie, jusqu'à Cadès et Charcamis, leur permirent de soumettre passagèrement au tribut quelques princes babyloniens ou du moins assyriens, et de mentionner comme vassaux les princes d'Assur, Singar ou Senkéréh, et peut-être Arach. Maspero, *Histoire ancienne*, 1886, p. 198-204; G. Rawlinson, *History of ancient Egypt.*, t. ii, p. 234-235, 255; *Records of the Past*, *Annals of Tothmes III*, t. ii, p. 46, 49, 61, new ser., t. v, p. 25-42. Mais les tablettes de Tell el-Amarna, tout en confirmant le fait de rapports suivis entre l'Égypte et la Babylonie, nous montrent que les monarques kassites de Babylone traitaient avec les pharaons sur le pied d'égalité; elles nous permettent aussi de constater qu'à cette époque la civilisation, et probablement l'autorité de Babylone, s'étendaient sur toute la partie occidentale de l'Asie : la langue babylonienne, plus ou moins modifiée, était alors la langue de chancellerie de toute la Syrie et de la Palestine, y compris Jérusalem, dont les Hébreux n'avaient pas encore fait la conquête. Mais comme les inscriptions historiques chaldéennes de cette époque font, pour ainsi dire, totalement défaut, nous ignorons la marche de ces agrandissements successifs de l'influence ou de la domination babylonienne; toutefois les inscriptions de Tell el-Amarna, émanées un peu de partout, ne laissent aucun doute sur le fait lui-même. *Records of the Past*, new ser., t. ii, p. 57-71; t. iii, p. 55-90; t. v, p. 54-101; t. vi, p. 46-75; P. Delattre, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, décembre 1890, p. 127 et suiv.; H. Winckler, *Der Thontafelfund von El-Amarna*; Halévy, dans le *Journal asiatique*, 1890, t. xvi, p. 298 et tomes suiv.

En tout cas, l'autorité de l'Égypte cessa d'être réelle en Babylonie, si elle l'y fut jamais, dès la xixe dynastie, surtout vers la fin de cette dynastie, qui marque pour l'Égypte une période d'abaissement. Alors l'Assyrie, qui n'était dans l'origine qu'une colonie babylonienne, commence avec Babylone une série de luttes qui finit par l'extinction de la monarchie assyrienne. Ces luttes, interrompues par des traités de paix peu durables, commencent dès le xive siècle ou la fin du xve. — Babylone secoue le joug des Kassites vers 1170; peu après, de 1055 à 1049, nous voyons roi de Babylonie un Élamite dont le nom nous est

inconnu, non moins que les circonstances qui le portèrent au trône. — En 1049, la Babylonie ressaisit son indépendance; mais les renseignements historiques nous font à peu près défaut, si l'on en excepte ce qui a trait aux luttes avec l'Assyrie, qui se poursuivent jusqu'à l'ère de Nabonassar. C'est en 747 que ce roi, en babylonien *Nabunaṣir,* monta sur le trône; toutefois aucun texte n'indique que les Babyloniens eux-mêmes aient réellement pris cette époque comme point de départ de leur comput chronologique. — L'Assyrie était alors une formidable puissance, dont les conquêtes avaient déjà entamé la Syrie et la Palestine. Théglathphalasar, qui y régnait, envahit la Babylonie, dont il se déclara d'abord suzerain; bientôt il en prit même le titre de roi, et la gouverna deux ans (728-726). Les textes babyloniens le désignent quelquefois sous le nom de *Pulu,* le Phul de l'Écriture, le Πῶρος du canon de Ptolémée. Salmanasar, aussi nommé en Babylonie *Ululâ* (726-721), régna également sur l'Assyrie et la Babylonie; mais dès les premières années de Sargon, son successeur, Mérodach-Baladan, appuyé par l'Élam, secoua le joug assyrien et remonta sur le trône de Babylone (721-709). Sargon finit par le détrôner, et prit comme ses prédécesseurs le titre de roi d'Assyrie et de Babylone (709-704). Sennachérib, son fils, ne régna personnellement sur Babylone que deux ans (704-702); puis (702 à 688) plusieurs monarques nationaux y prirent le titre de roi, les uns comme vassaux de l'Assyrie, les autres tout à fait indépendants; parmi ces derniers, il faut noter Mérodach-Baladan (702), le même qui envoya une ambassade à Ézéchias, adversaire, comme Mérodach-Baladan lui-même, de Sennachérib. Les Élamites, ennemis des Assyriens, entretinrent à Babylone toutes ces agitations, auxquelles Sennachérib mit fin en s'emparant de nouveau de la Babylonie, en jetant en prison le roi national Musézib-Mardouk, en battant l'Élam, et en reprenant lui-même le gouvernement de la Babylonie (688-680). Asarhaddon, son fils (680-667), régna sur les deux pays jusqu'en 668, époque où il abandonna l'Assyrie à Assurbanipal, continuant lui-même jusqu'à sa mort, survenue un an plus tard, de gouverner Babylone. Assurbanipal donna comme roi aux Babyloniens son propre frère, *Šamaš-šum-ukin,* le Σαοσδουχῖνος de Ptolémée (667-647). Celui-ci ayant suscité contre son aîné une formidable coalition de tous les tributaires de l'Assyrie, y compris Manassé, roi de Juda, vit ses alliés battus tour à tour, puis son propre royaume ravagé, enfin fut pris et brûlé vif. Assurbanipal réunit encore une fois entre ses mains les deux monarchies (647-625). C'est à Babylone, où il résida lui-même assez longtemps, que Manassé de Juda lui fut amené prisonnier.

Tandis, que vers cette époque et sous les faibles successeurs d'Assurbanipal l'Assyrie eut beaucoup à souffrir d'une invasion des Cimmériens et d'une révolte des Mèdes, Babylone, au contraire, prospéra entre les mains de son roi Nabopolassar, *Nabu-abal-uṣur* (625-604), au point que, quand Ninive fut de nouveau assiégée par Cyaxare le Mède, Nabopolassar se joignit à lui pour en finir avec la suzeraineté de l'Assyrie. Ensemble ils prirent et pillèrent Ninive, mirent fin à la monarchie assyrienne et s'en partagèrent les dépouilles (606 [?]). Babylone hérita de l'Élam, de la vallée de l'Euphrate, de sa suzeraineté ou du moins de ses prétentions sur la Syrie, la Palestine et l'Égypte. Ce dernier pays était alors aux mains d'un prince national, Néchao II (XXVIe dynastie), qui voulut aussi profiter de la chute de Ninive pour se rendre maître de la Syrie, afin de n'être plus exposé à voir pénétrer jusqu'au cœur de l'Égypte les invasions mésopotamiennes. Il envahit donc la Palestine, battit et tua Josias de Juda à Mageddo, IV Reg., XXIII, 29; II Par., XXXV, 20, conquit le pays jusqu'à l'Euphrate, et commença à assiéger Charcamis. Nabopolassar envoya contre Néchao son fils Nabuchodonosor, qui battit les troupes égyptiennes à Charcamis (606[?]), reprit possession de la Syrie, occupée par Néchao, et de la Palestine, où il reçut la soumission de Joakim, et poursuivit le roi d'Égypte jusqu'à Péluse. C'est là que Nabuchodonosor apprit la mort de son père; il traita donc avec Néchao, se réservant de reparaître plus tard dans la vallée du Nil, et revint en toute hâte à Babylone prendre possession du trône.

Nabuchodonosor (604-561) eut l'un des règnes les plus glorieux et les plus longs de la monarchie babylonienne, et son souvenir éclipsa celui de ses faibles successeurs. Les circonstances l'obligeaient à reprendre pour son propre compte le plan des monarques assyriens Asarhaddon et Assurbanipal : assurer sa domination sur toute l'Asie occidentale, et dans ce but soumettre l'Égypte. Malheureusement les Phéniciens et les Juifs, excités par l'Égypte sans doute, supportaient impatiemment le joug babylonien et négociaient avec Néchao. Instruit de ces intrigues, Nabuchodonosor (602) revint en Palestine, battit Joakim, lui imposa un fort tribut et en exigea des otages. Joakim s'étant révolté de nouveau, comptant sur l'appui de l'Égypte et des Phéniciens de Tyr, attira une seconde fois contre lui l'armée babylonienne : Jéchonias, qui venait de remplacer son père sur le trône (599), fut détrôné, envoyé prisonnier avec dix mille hommes à Babylone, et remplacé par Sédécias. Ce dernier, profitant de quelques embarras survenus à Nabuchodonosor sur les frontières de l'est, renouvela la tentative de ses prédécesseurs, sans plus de succès. Nabuchodonosor revint mettre le siège devant Jérusalem (588), détruisit la ville et le temple. Ce prince fit de nombreuses campagnes, mais il se signala surtout comme infatigable bâtisseur. L'orgueil qu'il en conçut et le châtiment qui le suivit sont racontés dans les Livres Saints, et aussi, fragmentairement, dans les auteurs anciens.

Nous savons peu de chose des successeurs de ce prince : Evilmérodach (561-559), fils de Nabuchodonosor, fut détrôné et mis à mort par son beau-frère, gendre du même monarque, Nériglissor, *Nergal-sar-uṣur* (559-556), qui travailla aussi activement à l'embellissement de la capitale; mais comme à sa mort il ne laissait pour héritier qu'un enfant, le Labosorrakos de Bérose, on pronostiqua que cet enfant régnerait en tyran, et on le mit à mort. Sans doute que sous ces pronostics des astrologues chaldéens se cachait la crainte de n'avoir pour défenseur qu'un enfant, au moment où, sur la frontière de l'est, Mèdes ou Perses donnaient déjà des sujets d'inquiétude. Le chef de la conspiration, Nabonide ou *Nabu-nahid,* fils d'un grand dignitaire sacerdotal de l'empire, monta sur le trône (555-538); mais il s'occupa beaucoup de restaurer les temples anciens de la Chaldée, et trop peu, semble-t-il, de la puissance croissante des Perses; de plus, le bon accord cessa vite entre lui et ceux qui l'avaient porté à l'empire. Cyrus, qui venait de joindre à son royaume de Perse celui du Mède Astyage profita de cet accroissement de puissance pour déboucher par le nord de la Mésopotamie. Au lieu de marcher à sa rencontre, Nabonide envoya pour protéger la frontière babylonienne son fils Baltassar, *Bel-šar-uṣur,* qui paraît avoir été associé à l'empire même avant cette époque. Mais Cyrus n'envahit la Babylonie proprement dite que huit ans plus tard, en 538. Nabonide, s'étant porté à sa rencontre, fut battu à *Rutu,* et se replia sur Babylone. Cyrus l'y suivit, l'y assiégea, et s'empara de la ville un jour de fête, en y pénétrant par le lit de l'Euphrate desséché, et sans doute aussi aidé des intelligences qu'il avait dans la place et avec le concours des ennemis de Nabonide. Baltassar fut tué; quant à Nabonide, Cyrus le fit prisonnier et l'envoya gouverner la Carmanie en qualité de satrape. *Gubaru,* le Gobryas d'Hérodote, vraisemblablement Darius le Mède de Daniel, fut nommé satrape de Babylone : telle fut la fin de l'empire chaldéen restauré par Nabopolassar, illustré par le long règne de Nabuchodonosor.

Les principales villes chaldéennes gardèrent néanmoins

leur importance jusque sous les Séleucides et les Parthes : Babylone resta même une des capitales de l'empire des Perses. A plusieurs reprises elle tenta de reconquérir son indépendance : Cambyse dut réduire Bardès et un prétendu Nabuchodonosor ; Darius, Nidintabel, puis Arahou, qui se donnèrent comme fils de Nabonide ; en 508, encore sous Darius, Babylone secoua le joug pour vingt ans, mais fut reconquise et démantelée. Une nouvelle révolte la fit saccager par Xerxès. Alexandre voulait la reconstruire et en faire sa capitale; mais la mort l'en empêcha. Séleucus Nicator reprit son projet, mais après un court séjour dans cette ville, il bâtit non loin de là et sur le Tigre une nouvelle capitale, Séleucie. Plus tard, les Parthes en construisirent une troisième en face de Séleucie et sur l'autre rive du Tigre, Ctésiphon. Bien que ruinée, saccagée, abandonnée par les nouveaux souverains, Babylone conserva encore les restes de ses temples, de sa religion, de son antique civilisation, sa langue et jusqu'à son écriture cunéiforme, au delà même de l'ère chrétienne : on possède une inscription datée de l'an III de Pacorus, 81 ans après J.-C. Mais peu à peu la ville se dépeupla, elle tomba en ruines, et ces ruines, comme celles de toutes les vieilles cités chaldéennes qui l'entouraient, servirent de carrières et de matériaux de construction pour toutes les cités arabes qu'on éleva depuis dans ces régions. Le reste du pays demeura à l'abandon : les canaux se comblèrent, de sorte que le sable et les eaux stagnantes des marais couvrent maintenant en grande partie le territoire de l'empire chaldéen.

Soit directement, soit par l'intermédiaire de ses colonies, cet empire contribua pour sa bonne part à la civilisation du monde occidental. Une famille de Chaldéens, sous la conduite de Tharé, vint se fixer en Palestine; on sait quelle place à part tient dans l'histoire de l'humanité cette famille chaldéenne, qui devint le peuple juif. Dès cette époque du reste, la langue, l'écriture, et sans doute aussi les arts babyloniens, étaient déjà plus ou moins répandus dans l'Asie occidentale, Syrie, Palestine et Cappadoce. Les Assyriens, — autre colonie chaldéenne, — s'étaient chargés de les propager dans les contrées plus à l'est et au nord. Au point de vue scientifique, les bibliothèques de textes cunéiformes récemment exhumées montrent que les anciens n'avaient point exagéré en attribuant aux Chaldéens l'invention des sciences, mathématiques, astronomie et astrologie : c'est d'eux que nous viennent les anciennes mesures, la division actuelle du temps et de l'espace d'après le système sexagésimal.

L'emplacement de Babylone n'a jamais été ignoré, comme l'a été celui de Ninive : le Babil, le Birs-Nimroud, indiquent par leur nom seul que l'on a toujours reconnu dans ces gigantesques amas de décombres les restes de la vieille capitale. Au sud de Babylone, Niffar (Nippour), Warka (Arach), Senkeréh (Larsa), Mughéir (Ur), furent explorés dès 1849-1855, par les Anglais Loftus et Taylor. En 1851-1854, une expédition y fut envoyée par le gouvernement français, sous la conduite de M. J. Oppert, qui releva le plan de l'ancienne Babylone : la plupart des antiquités découvertes sombrèrent malheureusement dans le Tigre. En 1876, George Smith acheta pour le musée Britannique de Londres environ trois mille tablettes, les *Egibi-tablets,* provenant de Babylone, et fort utiles pour la chronologie. De 1879-1882, Hormuzd Rassam explora Abou-Habba (Sippara), la Sépharvaïm biblique, où il trouva le temple du Soleil et ses inestimables archives; le palais de Nabonide, à Borsippa; Tell-Ibrahim (Cutha). De 1875 à 1880, M. E. de Sarzec fouilla avec grand succès le site nommé actuellement Tell-Loh, l'ancienne Sirpourla ou Lagaš, où il découvrit un palais, des statues, des inscriptions, etc., remontant à la plus haute antiquité. De 1884 à 1885, l'expédition américaine de Wolfe fouilla aussi la Chaldée; et la ville de Niffar-Nippour fut explorée par Peters.

Voir, outre les auteurs cités col. 1169, W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana,* 1857; H. Winckler, *Geschichte Assyriens und Babyloniens,* 1892; J. Ménant, *Babylone et la Chaldée,* 1875; J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* 1862; E. de Sarzec, *Découvertes en Chaldée,* Paris, 1884 et suiv.; A. Amiaud, *The Inscriptions of Telloh,* dans les *Records of the Past,* new ser., t. I et II; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, Berlin, 1890. E. PANNIER.

BABYLONIEN (hébreu : *bĕn Bâbél,* « fils de Babylone », Ezech., XXIII, 15, 17, 23; *'ansê Bâbél,* « hommes de Babylone », II (IV) Reg., XVII, 30; *Bablaï,* I Esdr., IV, 9; Βαβυλωνιος, Baruch, VI, 1; Dan., Bel, XIV, 2, 22, 27), habitant de Babylone ou de la Babylonie, ou bien originaire de cette ville et de ce pays. La Vulgate a traduit par Babylonien le nom de Babil ou Babylone que porte le texte original, IV Reg., XX, 12.

BACA (Vallée de) (hébreu : *'Êméq habbâkâ'* ; Septante : τὴν κοιλάδα τοῦ κλαυθμῶνος; Vulgate : *Vallis lacrymarum*), vallée par laquelle le poète sacré voit en esprit passer les pèlerins qui se rendent à la sainte montagne de Sion. Ps. LXXXIII (hébreu, LXXXIV), 7. Ce texte est assez obscur, et l'on se demande s'il faut faire de *Bâkâ'* un nom propre ou un nom commun. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebr.*, p. 205, rattache ce mot à la racine inusitée בָּכָא, *bâkâ'*, identique à בָּכָה, *bâkâh,* « pleurer, » et traduit *'Êméq habbâkâ'* par « vallée des pleurs ». Il n'admet pas cependant le sentiment des interprètes qui voient ici une vallée de deuil en général : l'article défini placé devant *Bâkâ'* indique une vallée spéciale, et donne à l'expression *'Êméq habbâkâ'* le caractère d'un nom propre. A cette signification première de « pleurer » pourrait se joindre celle de l'arbre appelé *baka.* Certains auteurs, en effet, disent que בָּכָא, *bâkâ',* a le sens de « dégoutter » (comme des larmes); d'où le nom pluriel בְּכָאִים, *bekâ'im,* employé II Reg., v, 23, 24; I Par., XIV, 14, pour désigner un arbuste d'où découle un suc résineux semblable au baume. Cet arbuste, appelé en arabe بكا, *bakâ,* aurait donné son nom à la vallée. Cf. F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament,* in-8°, Leipzig, 1890, p. 109; Fr. Delitzsch, *Biblical commentary on the Psalms*, trad. F. Bolton, 3 in-8°, Édimbourg, 1881, t. III, p. 6; G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. I, p. 128, au mot *Bacha.* Delitzsch, *ouvr. cité,* p. 5, refuse à *'Êméq habbâkâ'* la signification de « vallée de larmes », parce qu'en hébreu « pleurs » se dit בְּכִי, *beki,* בֶּכֶה, *békéh,* בָּכוּת, *bâkût,* et non pas בָּכָא, *bâkâ'*. D'un autre côté cependant il faut remarquer que toutes les anciennes versions, Septante, Vulgate, paraphrase chaldaïque, syriaque, arabe, ont rendu *bâkâ'* par un nom commun, et ont vu ici l'idée de *pleurs,* de *deuil.* « La Massore, ajoute Rosenmüller, note que ce mot est écrit une fois avec *aleph,* lorsqu'il aurait dû être écrit avec *hé* final. On sait que ces deux lettres permutent souvent; ainsi רָפָה, *râfâh,* II Reg., XXI, 16, 22, avec *hé,* est écrit avec *aleph,* רָפָא, *râfâ',* dans le passage parallèle, I Par., XX, 4, 6, 8. » *Scholia in Vetus Testamentum, Psalmi,* Leipzig, 1823, t. III, p. 1467.

Si maintenant nous étudions le contexte, voici comment la strophe du Ps. LXXXIV doit se traduire d'après l'hébreu :

ỳ. 6. Bienheureux l'homme (ou ceux) dont la force est en toi;
Des routes (sont) dans leur cœur.
ỳ. 7. Passant par la vallée de Baka,
Ils la changent en un lieu de sources;
ỳ. 8. La pluie (la) couvre aussi de bénédictions.
Ils vont de force en force;
Ils apparaissent devant Dieu dans Sion.

D'après plusieurs auteurs récents et autorisés, l'idée développée dans cette strophe est celle d'un pieux pèlerinage dont le sanctuaire de Sion est le terme; nombreux sont les obstacles, mais avec l'aide de Dieu on est sûr de les surmonter. Ces « routes » que les Israélites fidèles « ont au cœur », c'est-à-dire qui sont l'objet constant de leurs pensées et de leurs affectueux désirs, ne représentent pas une marche morale ou mystique; les « sentiers » tout court ne désignent pas ordinairement les « voies de Dieu ». Elles indiquent plutôt l'ensemble des chemins qui, de tous les points de la Palestine, conduisent à Jérusalem. Au moment venu, c'est-à-dire aux principales fêtes de l'année, les pieux pèlerins les parcourent avec courage, sans se laisser arrêter par les difficultés. Leur foi et leur saint enthousiasme transforment, pour ainsi dire, en fraîches et délicieuses oasis les endroits les plus arides qu'ils doivent traverser, — comme la vallée de Baka, — et produisent sur ces déserts le même effet qu'une pluie bienfaisante ou une source d'eaux vives. Cf. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1892, t. IV, p. 259-260; H. Lesêtre, *La Sainte Bible, le livre des Psaumes,* Paris, 1883, p. 401; J. A. van Steenkiste, *Liber Psalmorum,* Bruges, 1886, t. II, p. 746-747.

En somme, on peut prendre *Baka* pour un nom propre avec un sens symbolique. Mais où se trouvait cette vallée? on n'en sait rien. L'*Ouadi el-Bakâ,* وادي البكاء, « vallée des pleurs, » signalé par Burckhardt dans la contrée du Sinaï, doit son nom à une circonstance toute particulière et n'a aucun rapport avec le cantique sacré. Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 619. E. Renan, dans sa *Vie de Jésus,* Paris, 1863, p. 69, place cette localité à *Aïn el-Haramiyéh,* à peu près à mi-chemin entre Naplouse et Jérusalem, et, d'après lui, dernière étape des pèlerins qui venaient du nord à la ville sainte. « La vallée est étroite et sombre; une eau noire sort des rochers percés de tombeaux qui en forment les parois. C'est, je crois, la « vallée des pleurs », ou des eaux suintantes, chantée comme une des stations du chemin dans le délicieux psaume LXXXIV, et devenue, pour le mysticisme doux et triste du moyen âge, l'emblème de la vie. Le lendemain, de bonne heure, on sera à Jérusalem; une telle attente, aujourd'hui encore, soutient la caravane, rend la soirée courte et le sommeil léger. » Renan donne à *bâkâ'* le sens de « suinter »; mais Delitzsch, *ouvr. cité,* p. 6, fait justement remarquer que cette idée est rendue dans Job, XXVIII, 11, par בְּכִי, *beki,* et non par בָּכָא, *bâkâ'*. Ensuite cette application ne concorde pas avec le texte sacré, qui nous représente la vallée de Baka comme une contrée aride, ce que n'est pas *Aïn el-Haramiyéh,* dont l'auteur assombrit un peu le tableau.

A. LEGENDRE.

BACBACAR (hébreu : *Baqbaqqar;* Septante : Βακβακάρ), lévite de la descendance d'Asaph, un des premiers habitants de Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 15. Selon la Vulgate, il aurait été charpentier : *carpentarius.* Mais le texte hébreu porte *ḥérés,* dont la signification est sans doute « ouvrage d'artisan », mais qui ici est plus probablement un nom propre. Pour donner à ce mot le sens d'artisan, il faut changer les points-voyelles et lire « *ḥârâš* ».

BACBUC (hébreu : *Baqbûq,* abrégé de *Baqbuqyâh* (cf. II Esdr., XI, 17; XII, 9, 25, hébreu), « Jéhovah dévaste, dépeuple, » allusion à la captivité de Babylone; Septante : Βακβούκ), Nathinéen dont les fils revinrent de la captivité avec Zorobabel. I Esdr., II, 51; II Esdr., VII, 53 (hébr., 35).

BACCHIDES (Septante : Βακχίδης, « fils de Bacchus »), un des généraux de l'armée syrienne sous Antiochus Epiphane, qui avec Timothée fut défait par Judas Machabée. II Mach., VIII, 30. Il devint gouverneur de Mésopotamie, I Mach., VII, 8, et fut honoré du titre d'ami du roi (col. 480) à la cour de Démétrius Soter. Ce prince l'envoya à trois reprises différentes en Palestine à la tête d'une nombreuse armée. La première fois, ce fut pour mettre le traître Alcime en possession du souverain pontificat (col. 339). Après s'être emparé de Jérusalem, il fit mettre à mort une foule de zélateurs de la loi, et, laissant au nouveau pontife un corps de troupes syriennes capable de le défendre contre les entreprises des Machabées, il retourna à Antioche. I Mach., VII, 8-20. Mais, quelques mois après, Alcime était expulsé, et Nicanor, battu à Capharsalama, trouvait la mort dans un second combat près de Béthoron. I Mach., VII, 25-47. Bacchides dut revenir avec de nouvelles forces. Il rencontra dans la haute Galilée l'armée des Juifs, réduite à 800 hommes. Judas par sa valeur qui suppléait au nombre allait encore l'emporter, lorsqu'il se vit tourné par l'ennemi et tomba glorieusement sur le champ de bataille de Laïsa. I Mach., IX, 18. Délivré de ce redoutable ennemi, Bacchides put rétablir la domination syrienne dans le pays malgré Jonathas, qui continuait à tenir les montagnes du Sud. Celui-ci même n'échappa que grâce à son audace. I Mach., IX, 45. Maître de presque toute la Palestine, le général de Démétrius fortifia plusieurs places, y laissa des garnisons, prit des otages et s'en retourna près de son maître, qui devait avoir reçu la lettre écrite par le sénat romain en faveur des Juifs. I Mach., IX, 52-57. Deux années à peine écoulées, la faction syrienne le rappela. Le succès ne répondant pas à l'espérance, dont il s'était flatté, d'anéantir l'insurrection, il tourna sa colère contre les Juifs infidèles qui l'avaient appelé. Jonathas, voyant qu'il voulait la paix, lui envoya des ambassadeurs : les conditions furent acceptées, et Bacchides s'en revint dans son pays. I Mach., IX, 72.

E. LEVESQUE.

BACCHUS (grec : Διόνυσος; Vulgate : *Liber*), II Mach., VI, 7; XIV, 33, fils de Jupiter et de Sémélé, d'après la fable (fig. 411). Bacchus (Βάκχος, de βάζω, « bavarder ») est un surnom sous lequel fut adoré à Rome le dieu grec du vin, Dionysos. Le culte de ce dieu, étroitement lié à celui de Déméter, la terre mère ou nourrice, eut d'abord pour objet de glorifier la force génératrice que le soleil communique à la terre, et qui fait naître de son sein les deux principaux aliments de l'homme, le froment et le fruit de la vigne, le pain et le vin. Ce culte paraît



411. — Bacchus. Peinture de Pompéi.
Real Museo Borbonico, Naples, 1830, t. VI, pl. 53.

s'être maintenu pendant de longs siècles, à Éleusis, dans sa pureté primitive; mais partout ailleurs, et dans Athènes même, aux fêtes de Dionysos, il fut l'apothéose de l'ivresse et de ses plus déplorables conséquences, le transport furieux et les excès du libertinage. Plusieurs des surnoms de Dionysos font allusion aux effets du vin pris outre mesure : Βρισαῖος, de βρίθω, « être appesanti; » Ἴακχος, Ἰήιος, d'ἰάχω, « crier; » ἰή, « clameur. » C'était honorer le dieu que de s'enivrer, ou au moins de simuler l'ivresse pendant les Lénéennes et les Dionysiaques (fig. 412).

Les noms des compagnes du dieu ne sont pas moins significatifs; ce sont les Ménades, μαινάδες, « femmes en délire, » et les Thyades, θυάδες, « celles qui bondissent avec fureur, » de θύω, « se précipiter. » Tout se réunissait pour les mettre hors d'elles-mêmes, le chant, la musique, la danse et jusqu'à l'heure de la fête. A l'entrée de la nuit, un dithyrambe chanté sur un mode phrygien violent et passionné pressait les femmes d'aller errer jusqu'au jour dans les solitudes des montagnes voisines. Des danses lascives, telles que la cordace et la sicinnis, Lucien, *De salt.*, XXII, exécutées au son des flûtes, des syrinx, des crotales, des cymbales et des tambours, mêlaient aux accents de la voix le fracas d'une délirante musique. Ces sons pressés, bruyants, et cette danse voluptueuse, ne tardaient pas à exciter l'enthousiasme déjà préparé par l'ivresse, puis la stupeur et l'extase. Dans cet état, les femmes, qui ne s'appartenaient plus, devenaient capables des actes les plus sauvages. Écoutez les Bacchantes d'Euripide : « Oh! quelle joie, dans les montagnes, portant la sainte peau de cerf, ou de suivre le chœur rapide, ou de s'en séparer, pour se jeter sur la terre et y déchirer de ses mains les chairs saignantes des boucs! » Euripide, *Bacchantes*, p. 135. Voir la traduction dans Patin, *Tragiques grecs*, t. III, p. 420. C'étaient les malheureuses bêtes amenées pour le sacrifice qu'elles dépeçaient toutes vivantes. Plus de six siècles après Euripide, Arnobe, t. V, col. 1118, reprochait les mêmes fureurs aux Ménades ses contemporaines. « Dans ces bacchanales, dit-il,



412. — Bacchantes. Peinture de vase, fabrique d'Hiéron.
D'après Gerhard, *Trinkschalen und Gefässe des königl. Museum zu Berlin.* Taf. IV et V.

auxquelles vous donnez le nom d'Omophagies, vous enroulez des serpents autour de vous, et pour faire voir que vous êtes remplies de la majesté d'un dieu, vous mettez en pièces, de vos dents ensanglantées, malgré les cris des victimes, les viscères de quelques boucs. »

On célébrait les Omophagies (repas de chair crue) en l'honneur de Dionysos Omestès (mangeur de chair crue); or il fallait à ce dieu, même chez les Grecs, des victimes humaines. La veille de la bataille de Salamine, pendant que Thémistocle offrait sur sa trirème un sacrifice aux dieux, on lui amena trois jeunes prisonniers d'une beauté remarquable, qu'on disait neveux de Xerxès. Aussitôt le devin Euphrantide prit l'amiral par la main et lui ordonna d'immoler ces jeunes gens à Bacchus Omestès. Thémistocle obéit. Plutarque, *Themist.*, XIII.

Si le dieu de l'ivresse inspire la cruauté, il excite plus



413. — Bacchus sur une monnaie de Maronée (Thrace).

Tête de Bacchus, couronné de pampres. — ℞. ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ ΜΑΡΩΝΙΤΩΝ. Bacchus, debout, tenant un raisin de la main droite.

directement encore au libertinage. Les poètes grecs l'ont bien compris; on le voit par le langage qu'ils prêtent à leurs Ménades (Euripide, *Bacch.*, 400 et suiv.; Aristophane, *Acharn.*, 1085), et aussi par les processions qu'on célébrait en l'honneur du dieu dans la fête des Dyonisiaques ou Bacchanales. Dans les *Acharniens*, Aristophane décrit une de ces fêtes. Un personnage de la pièce, Dicéopolis, organise, au début de la comédie, une procession bachique en miniature; sa fille marche la première, faisant fonctions de canéphore; un esclave la suit, portant un emblème obscène, et Dicéopolis ferme la marche, en chantant un hymne digne du dieu qu'on honore. *Acharn.*, 260. Les processions véritables (θίασοι) étaient encore plus scandaleuses : des silènes ouvraient la marche, des satyres étaient disséminés sur les flancs de la colonne pour y maintenir l'ordre, distingués les uns et les autres par leurs honteux attributs; et vers les derniers rangs de la pompe mystique, l'impur symbole, de dimensions colossales, apparaissait, porté en triomphe sur un char splendide. Athénée, v, 27-32, édit. Teubner, 1887, t. I, p. 438-449; Hérodote, II, 48, 49. Les hommes et les femmes, qui jouaient le rôle de Ménades, portaient le thyrse et étaient couronnés de lierre, la plante consacrée à Bacchus, surnommé κισσοδέτος, « ceint de lierre. » *Hedera gratissima Baccho*, « le lierre est très agréable à Bacchus, » dit Ovide, *Fast.*, III, 767. Cf. Longus, *Past.*, III, 7; Nonnus, *Dionys.*, VIII, 8; Plutarque, *De Isid. et Osir.*, 37. Le dieu lui-même était figuré comme un jeune homme efféminé (θηλύμορφος, Euripide, *Bacch.*, 353; Eusèbe, *Chronic.*, II, t. XIX, col. 397-398), avec une guirlande de lierre autour de ses cheveux. Strabon, XV, p. 1038. Une médaille de Maronée représente une tête de Bacchus couronné de lierre (fig. 413). Voir J. Nicolai, *De ritu antiquo Bacchanal.*, dans Gronovius, *Thesaurus antiquitatum græcarum*, t. VII, p. 173-220.

Ce culte sensuel et sanguinaire fut introduit en Asie par les Séleucides. A cause de son caractère licencieux, il devait particulièrement répugner aux Juifs fidèles; aussi leur persécuteur, Antiochus IV Épiphane (175-164 avant J.-C.), ne trouva-t-il rien de mieux, pour les initier aux mœurs païennes, que de les forcer à prendre part aux processions dionysiaques (διονύσια), la tête couronnée de lierre. II Mach., VI, 7. La participation forcée à ce culte impie inspira aux Juifs une telle horreur, que, quelques années plus tard (161-160 avant J.-C.), Nicanor les menaçait, comme d'une des choses qui pouvaient leur être le plus pénibles, de consacrer à Bacchus le temple de Jérusalem. II Mach., XIV, 33. Le troisième livre des Machabées, XI, 29, dans la Bible grecque, raconte que Ptolémée IV Philopator (222-204 avant J.-C.) avait auparavant, à Alexandrie, fait marquer des Juifs au fer rouge « d'une feuille de lierre, insigne de Bacchus », παρχσήμω Διονύσου κισσοφυλλω

Malgré cette antipathie si marquée des Juifs pour le culte de Bacchus, les Grecs et les Romains s'imaginèrent néanmoins que c'était ce dieu que les descendants de



414.—Bacchus sur une monnaie d'Ælia Capitolina (Jérusalem).

IMP ANTONINO AVG P P P (*Pio Patri Patriæ*). Buste d'Antonin le Pieux, à droite, couronné de laurier, avec le *paludamentum*. — ℞. COL AE[L]IA CAP. Bacchus, debout, tenant un raisin de la main droite et une lance de la main gauche; à ses pieds une panthère.

Jacob honoraient dans la fête des Tabernacles, parce qu'ils habitaient alors dans des tentes de feuillage, etc. Plutarque, *Sympos.*, IV, 6, 2. Tacite avait mieux jugé, malgré les erreurs dans lesquelles il est tombé au sujet des Juifs, lorsqu'il avait dit, *Hist.*, V, 5, qu'on ne pouvait assimiler les rites judaïques aux cérémonies dionysiaques : « nequaquam congruentibus institutis. » Cf. J. Nicolai, *De phyllobolia*, XIV, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXX, col. MCCLXV. Les païens n'en voulurent pas moins considérer Jérusalem comme l'un des sièges du culte de Dyonisos, et les monnaies d'Ælia Capitolina représentent ce dieu avec la panthère (fig. 414). Voir F. Madden, *Coins of the Jews*, 1881, p. 252-253. C. DESROZIERS.

BACCI André, médecin et philosophe, mort en 1587, surnommé Elpidianus, du lieu de sa naissance, Sant' Elpidio, dans la marche d'Ancône; il professa la botanique à Rome, et fut le médecin de Sixte-Quint. Après la mort de ce pontife, le cardinal Ascanio Colonna l'attacha à sa personne. Parmi ses écrits, qui lui valurent une grande réputation, nous citerons seulement : *Discorso dell' Alicorno, della natura dell' Alicorno et delle sue excellentissime virtu*, in-4°, Rome, 1573, 1587; in-8°, 1582; — *Delle 12 Pietre preziose che risplendevano nella veste del sommo sacerdote*, in-4°, Rome, 1581. — Voir Saxius, *Onom. litter.*, t. III, p. 462, 654.

B. HEURTEBIZE.

BACELAR Antoine, appelé aussi Barcellos, mineur observant portugais, a publié : *Evangelium apologeticum pro consanguinitate S. Jacobi cum Christo Domino*, in-4°, Coïmbre, 1631. P. APOLLINAIRE.

BACÉNOR (Grec : Βακχήνωρ), officier de cavalerie dans l'armée de Judas Machabée. II Mach., XII, 35. Quelques exégètes ont entendu la locution grecque : « τῶν τοῦ Βακχήνορος, » du nom de la compagnie à laquelle appartenait Dosithée, le cavalier qui poursuivit Gorgias.

BACHIÈNE Guillaume Albert, ministre protestant et

géographe, hollandais, né à Leerdam en 1712, mort en 1783. En 1733, il était nommé prédicateur de la garnison de Namur, et, en 1737, ministre à Eulenburg, où il resta jusqu'en 1759. Appelé à Maestricht, il y professa l'astronomie et la géographie. Il a laissé une importante description de la Terre Sainte, sous le titre de *Aardrijkskundige Beschrijving van het Joodsche Land*, 1765, 9 cah. et 12 cartes. B. HEURTEBIZE.

1. BACMEISTER Lucas, ministre luthérien, né à Lunebourg, en Saxe, le 18 octobre 1530, mort le 9 juillet 1608. Il étudia la théologie à Wittenberg, et fut précepteur des fils de Christian III, roi de Danemark. Il fut ensuite professeur et ministre à Rostock, où il mourut âgé de soixante-dix-huit ans. Nous citerons de lui : *Disputatio complectens summam et ordinem doctrinæ in epistola ad Hebræos traditæ, de sacerdotio et sacrificio Christi, instituta, ut studiosi ad lectionem ejus epistolæ invitentur*, in-8°, Rostock, 1569; *Brevis explicatio in historiam passionis, mortis et resurrectionis Christi*, in-8°, Rostock, 1572, 1577; *Explicatio Threnorum*, in-8°, Rostock, 1603. Ce dernier ouvrage est quelquefois attribué à son fils. — Voir P. Tarnovius, *Oratio de vita et obitu L. Bacmeisteri*, in-4°, Rostock, 1608; Dupin, *Bibl. des auteurs séparés de l'Église romaine du* XVII*e siècle*, Paris, 1719, t. II, p. 34; Krey, *Rostocker Gelehrten*, t. IV, p. 33, Appendix, p. 26.
B. HEURTEBIZE.

2. BACMEISTER Lucas, fils du précédent, théologien et ministre luthérien, né à Rostock en 1570, mort en 1638. Il étudia d'abord le droit, puis la théologie, et en 1600 il fut admis à professer à Rostock. En 1604, il était surintendant de cette ville, et l'année suivante était reçu docteur en théologie. Il fut ensuite surintendant des églises de Gustrow. Ses ouvrages ont souvent été confondus avec ceux de son père. Parmi ses écrits, nous mentionnerons : *Explicatio septem Psalmorum pœnitentialium et Psalmorum XVI, XVII, XXI, XXII*, in-8°, Rostock, 1603; *Explicatio typorum Veteris Testamenti adumbrantium Christum ejusque personam, sacerdotium et beneficia*, in-8°, Rostock, 1604. — Voir Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Rostock, 1608, art. *Bacmeister;* J. Custerus, *Memoria L. Bacmeisteri oratione parentali posteritati consecratæ*, in-4°, Rostock, 1639. B. HEURTEBIZE.

1. BACON Jean. Voir JEAN DE BACONTHORP.

2. BACON Roger, frère mineur, docteur d'Oxford, fut un des savants les plus merveilleux du XIIIe siècle, où on lui donna le surnom de *Docteur admirable.* Toutes les sciences lui étaient familières; mais il paraissait se livrer avec plus d'inclination à l'étude des mathématiques et de la chimie, au point qu'il s'est trouvé en mesure de prévoir les progrès qu'elles feraient jusqu'au siècle présent. Par suite, il fut, dit-on, accusé de magie, et eut à se rendre à Rome pour se justifier, ce à quoi il réussit. Il est mort, croit-on, en 1284, laissant des œuvres extrêmement nombreuses, parmi lesquelles on distingue : 1° *Super Psalterium*, dont le manuscrit est indiqué au catalogue de la bibliothèque Bodléienne, folio 148, cod. 2764, n. 7. — 2° *De Vulgata editione SS. Bibliorum ad Clementem papam.* Ibid., folio 88, cod. 1819, n. 218. — 3° *De Sacræ Scripturæ profundis mysteriis.* Catalogue de la bibliothèque Gray, à Londres, t. II, fol. 42, cod. 22. Les écrits de Bacon contiennent aussi de précieux renseignements pour l'histoire de la Vulgate latine. Voir E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages*, in-8°, Paris, 1861; L. Schneider, *Roger Bacon*, in-8°, Augsbourg, 1873; P. Martin, *La Vulgate latine au* XIII*e siècle, d'après Roger Bacon*, in-8°, Paris, 1888.
P. APOLLINAIRE.

BACUEZ Nicolas Louis, né à Loison (Pas-de-Calais) le 3 février 1820, mort au séminaire de Saint-Sulpice, à Issy, le 31 août 1892. Il fit de solides études au petit séminaire d'Arras, et, en 1842, vint au séminaire de Saint-Sulpice achever son éducation ecclésiastique. Entré dans la compagnie de Saint-Sulpice, il fut envoyé à Rodez, puis à Lyon, pour y enseigner successivement la philosophie et la théologie morale. Il devint ensuite supérieur du séminaire de philosophie à Angers et à Nantes. Appelé à Paris, en 1864, pour un cours d'Écriture Sainte, il le fit jusqu'à la fin de l'année scolaire 1891-1892. Il a publié plusieurs ouvrages de piété remarquables, et de plus des *Questions sur l'Écriture Sainte, ou Programme détaillé pour servir de guide dans l'étude des Saints Livres, avec indication des difficultés à résoudre, des recherches à faire et des ouvrages à consulter, à l'usage des jeunes ecclésiastiques et des prêtres du ministère, par un directeur du séminaire de Saint-Sulpice*, 2 in-8°, Paris, 1874. Les solutions ne sont pas données, mais l'ensemble des questions met sur la voie. Son but était d'éveiller l'esprit, de lui faire trouver la vérité, selon la méthode de Socrate. Mais on attendait la réponse à ces questions; il la donna sous forme de Manuel pour le Nouveau Testament : *Manuel biblique, Nouveau Testament*, 2 in-12, Paris, ouvrage devenu classique dans les séminaires de France et de l'étranger. La première édition est de l'année 1878, et depuis, jusqu'à la mort de l'auteur, sept éditions toujours améliorées ont paru. Érudition et modération, précision et piété : telles sont les qualités de ce Manuel, fruit de longues réflexions et de patientes recherches. Il procède par questions et par réponses, estimant que cette méthode, malgré ses inconvénients, est plus avantageuse pour l'enseignement. Voir C. Le Gentil, *M. Bacuez, directeur au séminaire Saint-Sulpice*, in-12, Arras, 1892. E. LEVESQUE.

BADACER (hébreu : *Bidqar*, pour *Ben deqar*, « perforant ; » Septante : Βαδεκάρ), *šâlîš* (voir col. 979) de Jéhu, roi d'Israël. Il reçut l'ordre de jeter le corps de Joram, fils d'Achab, dans le champ de Naboth de Jezraël. IV Reg., IX, 25, 26.

BADAD (hébreu : *Bedad;* Septante : Βαρὰδ), père d'Adad, un des rois de l'Idumée. Gen., XXXVI, 35; I Par., I, 46.

BADAÏAS (hébreu : *Bêdeyâh*, probablement abréviation de *'ăbêdeyâh*, « serviteur de Jéhovah ; » Septante : Βαδαία), un des fils de Bani qui, au retour de la captivité, se séparèrent des femmes qu'ils avaient prises contre les prescriptions de la loi. I Esdr., X, 35.

BADAN. Hébreu : *Bedân*, peut-être abrégé de *'Abdân*, comme en phénicien : *Bodostor*, pour *Abdastor ;* d'autres préfèrent l'étymologie *Bén-Dân*, « fils de Dan, Danite. » Nom de personnes.

1. BADAN (Septante : Βαράκ), personnage mentionné comme juge d'Israël dans un discours de Samuel au peuple. I Reg., XII, 11. On croit que ce nom de Badan ne désigne pas un juge distinct de ceux que nous connaissons par le livre qui porte leur nom ; car on ne saurait guère admettre que la Bible, en racontant leur histoire, ait gardé un silence absolu sur un homme que Samuel place à côté des plus illustres libérateurs; et cette omission serait encore plus invraisemblable si l'on admet, comme le font plusieurs, que Samuel est l'auteur du livre des Juges. Aussi les interprètes s'accordent-ils généralement à dire qu'il faut reconnaître dans le nom de Badan quelqu'un des juges dont les Livres Saints nous ont conservé le souvenir. Mais l'accord cesse quand il faut décider lequel d'entre eux est désigné par ce nom de Badan.

Quelques-uns veulent que ce soit Abdon, Jud., XII, 13-15, parce qu'on trouve dans les deux mots Abdon et

Badan les mêmes consonnes *b, d, n*. Certains autres identifient Badan avec Jaïr, Jud., x, 3, qu'on aurait appelé Badan, I Par., VII, 17, peut-être afin de le distinguer (si toutefois ce sont deux individus différents) d'un autre Jaïr, descendant comme lui de Manassé. Num., XXXII, 41. Mais la solennité des circonstances dans lesquelles Samuel parle au peuple, et l'importance du rôle qu'il attribue aux héros dont il parle, ne permettent guère de croire qu'il soit question ici soit d'Abdon, soit de Jaïr, deux juges dont l'Écriture ne nous raconte aucun exploit particulier.

Beaucoup d'exégètes, adoptant la leçon de la paraphrase chaldaïque, voient dans Badan un surnom de Samson. Le fléau des Philistins étant de la tribu de Dan, Badan équivaudrait à Ben-Dan ou Be-Dan, et signifierait « fils de Dan », c'est-à-dire Danite. Mais, comme le fait observer dom Calmet, *In* I Reg., XII, 11, « il est sans exemple et contraire à toute l'analogie de la langue sainte de nommer un Danite Bé-Dan, non plus qu'un homme de Juda Bé-Juda, ou un homme d'Éphraïm Bé-Éphraïm. » Ce sentiment ne paraît pas d'ailleurs pouvoir se concilier avec Hebr., XI, 32; voir ci-dessous.

D'autres enfin pensent que Badan a été écrit pour Barac, par suite d'une erreur de copiste, à cause de la similitude des lettres *d*, ד, et *r*, ר; *n* final, ן, et *qoph*, ק. Cette explication offre bien quelques difficultés chronologiques, puisque d'abord, d'après I Reg., XII, 10[a], Badan serait postérieur à la servitude des Chananéens, et que, en second lieu, il serait venu après Gédéon. I Reg., XII, 11. Mais ces difficultés n'ont pas ici l'importance qu'elles pourraient avoir ailleurs, parce que Samuel, dans son discours, ne s'astreint nullement à suivre l'ordre chronologique. Ainsi l'oppression des Moabites y vient après celle des Chananéens, I Reg., XII, 9, qu'elle a précédée d'après Jud., III, 12-30; IV. De même le prophète ne fait pas correspondre exactement les noms des peuples ennemis d'Israël avec les noms des libérateurs qui les ont vaincus. I Reg., XII, 9, 11. De plus, tandis qu'il mentionne Gédéon et Jephté, il passe sous silence les Madianites et les Ammonites, battus par eux. Rien d'étonnant par conséquent si Badan vient après l'oppression chananéenne, et si, dans l'énumération des Juges, il est placé après Gédéon. Saint Paul, Hebr., XI, 32, qui répète avec une légère modification le passage de I Reg., XII, 11, nomme aussi Barac après Gédéon, qui lui est certainement postérieur; de même qu'il nomme Samuel après David, sans doute pour le rattacher aux « prophètes », dont il ouvre la série.

Ce passage de saint Paul offre un argument sérieux, quoique indirect, pour l'identification de Badan et de Barac; car, selon toute apparence, c'est un emprunt fait à I Reg., XII, 11; or, à l'endroit même où Samuel place Badan, saint Paul met Barac. A cette preuve indirecte s'en ajoute une autre directe, tirée des Septante, du syriaque et de l'arabe, qui lisent Barac, I Reg., XII, 11; et c'est d'après les Septante sans doute que saint Paul a mis Barac dans son énumération. Enfin certaines Bibles hébraïques portent aussi le nom de Barac; c'est donc probablement le nom qu'il faut lire au lieu de Badan. L'omission de Barac serait d'ailleurs bien surprenante dans un texte où le seul général ennemi nommément désigné est précisément Sisara, celui auquel Barac infligea une défaite si mémorable, tandis que la mention de son nom dans ce passage est au contraire toute naturelle. E. PALIS.

2. **BADAN** (Septante : Βαδάμ; *Codex Alexandrinus* : Βαδάν), fils d'Ulam, le fils de Galaad dans la descendance de Manassé. I Par., VII, 17.

BADEHORN Sigismond, théologien luthérien, né à Grossenhayn le 21 mai 1585, mort à Grimma le 6 juillet 1626. Il fit ses études à Leipzig, où il devint professeur de langue hébraïque. On a de cet auteur : *Armatura Davidica*, in-4°, Leipzig, 1620; *Explicatio psalmi XXV*, in-4°, Leipzig, 1622. — Voir Adelung, Suppl. à Jöcher, *Allgem. Gelehrten-Lexicon;* Diettmann, *Chursächsische Priesterschaft*, t. II, p. 1071. B. HEURTEBIZE.

BADER Carl, bénédictin d'Ettal, en Bavière, vivait dans la première moitié du XVIII[e] siècle. Il reste de lui : *Saul, Israelitarum ex-rex*, 1708; *Samson Philistæorum flagellum*, 1709; *Patientia calamitatum victrix in Job, Hussæo principe*, 1711. — Voir Ziegelbauer, *Hist. rei litterariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV (1754), p. 622; Adelung, Suppl. à Jöcher, *Allgem. Gelehrten-Lexicon.*
B. HEURTEBIZE.

BADET Arnaud, dominicain français de la province d'Aquitaine, mort après 1534. Théologien renommé, il remplit divers emplois importants dans son ordre, et en 1531 fut nommé inquisiteur général. Nous avons de cet auteur : *Margarita Sacræ Scripturæ*, in-4°, Lyon, 1529. — Voir Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II (1721), p. 96, 332. B. HEURTEBIZE.

BADUEL Claude, théologien calviniste, mort en 1561. Né à Nîmes, il dut son éducation à la reine de Navarre, sœur de François I[er]. Jeune encore, il obtint une chaire à Paris, qu'il conserva jusqu'à ce qu'il revînt dans sa ville natale, comme recteur d'un collège qui venait d'y être fondé. En 1555, il se retira à Genève, afin d'y professer librement les erreurs calvinistes qu'il avait embrassées avec ardeur. Il devint même ministre de cette secte, et enseigna dans cette ville la philosophie et les mathématiques. C'est à ce théologien que sont dues les annotations qui accompagnent les livres deutérocaniques dans la Bible publiée, en 1557, par Robert Estienne : *Biblia utriusque Testamenti* (*latine Vetus juxta editionem Vulgatam... additis quoque notis Claudii Baduelli in libros Veteris Testamenti quos protestantes vocant apocryphos*). On cite encore de lui : *Orationes quatuor natalitiæ de ortu Jesu Christi*, Lyon, 1552.
B. HEURTEBIZE.

BAENG Pierre ou Bængius, théologien suédois, né à Helsinborg en 1633, mort évêque luthérien de Wiborg en 1696. Il fut professeur à l'université d'Abo. On a de lui un commentaire latin assez estimé : *Commentarius in epistolam ad Hebræos*, in-4°, Abo, 1671.
G. THOMASSON DE GOURNAY.

BAËR Frédéric Charles, théologien protestant, né à Strasbourg le 15 novembre 1719, et mort dans cette ville le 23 avril 1797. Parmi ses ouvrages, nous mentionnerons : *Dissertation philologique et critique sur le vœu de Jephté*, in-8°, Paris et Strasbourg, 1765. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. I, p. 150.
B. HEURTEBIZE.

BAEZA (Diego de), commentateur espagnol, né à Ponferrada en 1600, mort à Valladolid le 15 août 1647. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Salamanque, en 1618. Il enseigna la philosophie à Palencia et à Valladolid. Appliqué ensuite à la prédication, il y acquit une grande réputation. Il a publié : *Commentaria moralia in Evangelicam historiam*, 4 in-f°, Valladolid, 1623-1630; réimprimé à Venise, Paris, Lyon, Cologne. Le premier volume contient « Divi Josephi, B. Mariæ et Christi magnalia »; le deuxième, « Vocationes et conversiones a Domino Jesu peractæ, omnia illius miracula et nobiliores prophetias adimpletas; » le troisième, « Prophetiæ a Jesu dictæ et nondum adimpletæ, ejus sermones et in illis apertiores similitudines; » le quatrième, « Parabolæ et historiæ adductæ a Jesu. » — *Commentaria allegorica et moralia de Christo figurato in Veteri Testamento*, 7 in-f°, Valladolid, 1632 et suiv.; réimprimé à Lyon, Paris et Venise. Le premier volume comprend Adam, Jacob, Isaac et Daniel; le deuxième, Moïse; le troisième, Abraham et Josué; le quatrième, David; le

cinquième, Salomon, Absalom et Caïn ; le sixième, Esther, Joseph, Susanne, Michée et Naboth ; le septième, qui est posthume, Jérémie. — Ces ouvrages du P. Baeza eurent une grande vogue, surtout parmi les prédicateurs.

C. SOMMERVOGEL.

BAGATHA (hébreu : *Bigtâ'* ; en persan : *Bagâta*, « fortuné ; » Septante : Βαραζί), un des sept eunuques à la cour d'Assuérus. Esth., I, 10.

BAGATHAN (hébreu : *Bigtân* et *Bigtânâ'* ; en perse : *Bagadâna*, « don de Dieu » ; Septante, Γαβαθά [avant le chap. I ; ailleurs ils omettent ce nom]), un des deux eunuques de la cour d'Assuérus, qui formèrent le dessein d'assassiner le roi (voir col. 1143). Mardochée eut connaissance du complot, qu'il découvrit au roi par l'intermédiaire d'Esther ; et les deux eunuques furent pendus. Ils étaient « gardiens du seuil » du palais ; les Septante, qui omettent leur nom, les appellent ἀρχισωματοφύλακες, « chefs des gardes du corps. » Ils prétendirent que le motif de leur mécontentement était la préférence que le roi montrait pour Mardochée. Mais il n'est pas probable que ce dernier fût déjà connu d'Assuérus ; car, après la découverte du complot, il ne reçoit aucune récompense ; il ne paraît pas avoir attiré l'attention du roi. Esth., II, 21 ; VI, 2 ; XII, 1.

E. LEVESQUE.

BAGOAS, forme grecque du nom de l'eunuque d'Holopherne, dont le nom est écrit Vagao dans la Vulgate. Judith, XII, 11, 13, etc. Voir VAGAO.

BAGUE, anneau que l'on porte au doigt. Voir ANNEAU, 2°, col. 633.

BAGUETTE. Voir BÂTON et VERGE.

BAHEM (variantes : *bahen*, *baen*), mot employé par la Vulgate, I Mach., XIII, 37 : « Nous avons reçu la couronne d'or et le *bahem* que vous nous avez envoyés. » C'est ainsi qu'elle rend le grec βαίνην, ou mieux βάϊν. (Grotius fait de βαΐνη un dérivé de βάϊς ; mais βαΐνην du *Codex Vaticanus* vient plutôt de la répétition fautive du relatif ἥν : βαίνην ἥν, pour Βάϊν ἥν.) Βάϊς signifie « palme » ; les auteurs classiques l'emploient en ce sens. Cf. A. Sophocles, *Greek lexicon of Roman and Byzantine periods*, in-8°, Boston, 1870, p. 295. C'est un mot d'origine égyptienne : les nervures médianes des frondes du palmier-dattier s'appelaient en ancien égyptien *baï*, , en copte *baï*. V. Loret, *La flore pharaonique*, in-8°, 2e édit., 1892, p. 35. La palme se nommait *ba* et *ban*. — Les commentateurs ont très diversement expliqué le mot *bahem* de la Vulgate. Pour les uns, ce serait un ornement composé d'anneaux d'or et de perles en forme de collier. Cf. du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 1733, t. I, col. 925. Pour d'autres, c'est un vêtement, une robe baie ; c'est ainsi du reste que le mot grec a été rendu par le syriaque : ܫܠܚܝܘܬܐ, *šelaḥiuto'*, « robe. » C. A. Trommius, *Concordantiæ græcæ*, p. 239. Sous la forme de la variante *baen*, le mot de la Vulgate ne semble qu'une transcription du grec βάϊν. Le mieux est donc de lui donner le même sens. D'ailleurs, au ℣. 51 du même chapitre, la Vulgate traduit le mot βαΐον, synonyme de βάϊς, par « rameau de palmier ». Enfin ce qui rend certaine cette traduction, c'est le passage parallèle II Mach., XIV, 4. On offre à Alcime « une couronne d'or et une branche de palmier » (grec : φοίνικα).

E. LEVESQUE.

BÄHR Carl Christian Wilhelm Félix, théologien protestant né à Heidelberg le 25 juin 1801, mort à Offenburg le 15 mai 1874. Il fit ses études à Heidelberg et à Berlin de 1818 à 1822, devint en 1824 diacre à Pforzheim et en 1829 pasteur à Eichstetten. En 1838, il fut choisi comme membre du conseil ecclésiastique de Carlsruhe et prit une part active à toutes les affaires ecclésiastiques du duché de Bade jusqu'au 1er mars 1861, où il prit sa retraite. Il a fait le commentaire de III et IV Rois, *Die Bücher der Könige*, in-8°, Bielefeld, 1868, dans le *Theologisch-homiletisches Bibelwerk* de J. P. Lange. On a de plus de lui *Commentar zum Kolosserbrief*, in-8°, Bâle, 1833 ; *Symbolik des mosaischen Cultus*, 2 in-8°, Heidelberg, 1837-1839 ; 2e édit., 1874, ouvrage qui a valu une grande réputation à son auteur ; *Der salomonische Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heiligen Architektur überhaupt*, in-8°, Karlsruhe, 1848.

BAHR Joseph Friedrich, théologien protestant, né en 1713, mort en 1775. Il étudia à Leipzig, et fut successivement diacre à Bischofswerda (1739), pasteur à Schœnfeld (1741), et enfin surintendant. On a de lui, entre autres ouvrages : *De sapientissimo legis et Evangelii nexu*, Leipzig, 1749 ; *Lebensgeschichte Jesu Christi*, 1772 ; *Paraphrastiche Erklärung des Buches Hiob*, in-4°, Leipzig, 1764, ouvrage qui contient des notes savantes et explique avec succès plusieurs passages difficiles.

L. GUILLOREAU.

BAHRDT Karl Friedrich, théologien protestant, né le 25 août 1741 à Bischofswerda, dans la haute Saxe, mort à Halle le 23 avril 1792. Sa conduite déréglée l'empêcha toujours d'acquérir une instruction sérieuse ; il cachait ce défaut de science solide par l'abondance et la facilité de sa parole, de l'esprit et une grande assurance et hardiesse d'opinion. Adversaire déclaré de la théologie orthodoxe protestante, il niait le surnaturel et professait le déisme pur. Professeur successivement à Leipzig, à Erfurth, à Giessen, etc., il ne put se maintenir nulle part, à cause de la singularité et de l'impiété de ses doctrines et des désordres de sa conduite. Il lui fut enfin permis de se fixer à Halle (1779) : c'est là qu'une mort prématurée vint mettre un terme à ses scandales. Parmi ses nombreuses productions, qui ne lui ont guère survécu, on peut citer comme œuvres scripturaires : *Commentarius in Malachiam cum examine critico*, in-8°, Leipzig, 1768 ; *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, II *tomi*, in-8°, Lubeck, 1769-1770 ; *Die neuesten Offenbarungen Gottes verteutsch*, 4 in-8°, Riga, 1773 (col. 380) ; *Apparatus criticus ad formand. interpret. Vet. Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1775 ; *Die kleine Bibel*, 2 in-8°, Berlin, 1780 ; *Briefe über die Bibel in Volkston*, 6 part. in-8°, Berlin, 1782-1783 ; *Das Neues Testament oder Belehrung Gottes des Jesu und seiner Apostel.*, 2 in-8°, Berlin, 1783 ; *Ausführung der Plans und Zweckes Jesu in Briefen*, 12 part. in-8°, Berlin, 1784-1793 ; *Griechisch-deutsches Lexicon über das Neue Testament*, in-8°, Berlin, 1786 ; *Fata et res gestæ Jesu Christi græce ex IV Evangeliis ordine chronologico*, in-8°, Berlin, 1787 ; *Die letzten Offenbarungen Gottes*, 2 t. in-8°, Francfort, 1791. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. II, p. 401-402 ; Prutz, *K. Fr. Bahrdt*, dans Raumer's *Historisches Taschenbuch*, année 1850.

E. LEVESQUE.

BAHURIM (hébreu : *Baḥurim* ; Septante : Βαραχίμ et Βαουρίμ), petite localité à l'est de Jérusalem. Abner y passa en conduisant Michol, fille de Saül, de Gallim à Hébron ; c'est de là qu'il renvoya son mari, Phaltiel, II Reg., III, 16, peut-être parce que la localité se trouvait sur les frontières de la tribu de Benjamin, et qu'il n'osait pas l'emmener sur le territoire de Juda, qui reconnaissait déjà l'autorité de David. — C'est du même endroit que sortit Séméi, à l'époque de la révolte d'Absalom, lors de la fuite de David, pour lui jeter des pierres et des malédictions, en marchant à côté de lui sur les hauteurs qui dominaient le chemin. II Reg., XVI, 5-13. La circonstance que Séméi était un Benjamite semble indiquer de nouveau le territoire de Benjamin. — Peu après, nous y rencontrons les deux messagers fidèles de David, Achimaas et Jonathan ; ceux-ci, étant poursuivis par les satel-

lites d'Absalom, se cachent à Bahurim, dans une citerne. II Reg., xvii, 18. — On croit encore avec vraisemblance qu'il faut tenir Bahurim pour la patrie d'Azmaveth le Baharumite, un des vaillants guerriers de David. I Par., xi, 33; cf. II Reg., xxiii, 31. Voir Azmaveth 1.

Le chemin que suivit David en descendant du mont des Oliviers, II Reg., xv, 32; xvi, 1, ne saurait être que l'ancien chemin de Jérusalem à Jéricho, qui traverse cette montagne, et sur laquelle on trouve encore des traces d'une voie romaine. Cette route, après avoir traversé l'ouadi el-Laḥḥâm, passe près d'une ruine, Khirbet bouqei' dân, sur le versant septentrional de l'ouadi er-Rawâbi, et, après avoir traversé aussi ce torrent, elle le suit du côté du midi, sur une distance d'environ vingt minutes. Sur tout ce trajet, le chemin, en longeant l'ouadi, est dominé du côté méridional par un massif de hautes collines, aux flancs assez raides. Les six sommets qu'on remarque, séparés par de larges cols, portent (de l'ouest à l'est), les noms suivants : *Râs zaiyin, Djébel el-azouar, Râs ez-zambî, Ed-dahr, El-mountâr, Râs 'arqoub eṣ-ṣaffâ.* Sur le versant méridional du Râs ez-zambî et du col suivant, on trouve les traces d'une ancienne localité; la ruine s'appelle Khirbet ez-zambi.

Il n'y a pas de doute que ce ne soit sur ces hauteurs qu'il faille placer la scène des violences de Séméï : plus loin, dans la direction de Jéricho, la route reste constamment sur un plateau, jusqu'au point où elle s'unit à la route actuelle; aussi le chemin suivi par Abner, II Reg., iii, 16, ne saurait se trouver plus loin vers l'est. Bahurim par conséquent devra s'identifier avec l'une des deux ruines indiquées, les seules que nous ayons pu trouver dans ces environs. Mais le choix entre les deux est difficile. Si Barclay, dans Smith's *Dictionary of the Bible,* t. i, p. 162, semble se prononcer pour Khirbet bouqei' dan, c'est qu'il ne devait pas connaître l'autre ruine. L'endroit nommé, étant plus loin vers l'ouest, semble plutôt devoir être sur le chemin de Gallim à Hébron, — quoique l'autre endroit aussi soit traversé par un sentier venant du nord. — Ensuite si l'ouadi er-Rawâbi, comme il y a lieu de le croire, formait ici la limite des deux tribus, le Khirbet ez-zambî n'aurait plus appartenu à la tribu de Benjamin. D'autres circonstances néanmoins sont en faveur de cet autre lieu. Le texte de II Reg., xvi, 5 et 13, ne laisse pas supposer que Séméï, en sortant de Bahurim, devait traverser un ouadi pour monter à la hauteur où il pouvait suivre le roi son ennemi. Aussi le Khirbet ez-zambî, se trouvant sur le col et sur le versant méridional de la colline, répond mieux à un renseignement donné par Josèphe, *Ant. jud.,* VII, ix, 7, d'après lequel les deux messagers de David, pour se cacher à Bahurim, devaient s'écarter de leur chemin (ἐκτραπέντες τῆς ὁδοῦ).

D'autres hypothèses, émises par divers savants, ne nous semblent aucunement répondre aux données du texte sacré. Abou-dîs, suggéré par Schubert, Guérin, Liévin de Hamme, est au sud-est d'El 'Âzarîyéh (Béthanie), et ne pouvait par conséquent appartenir à la tribu de Benjamin; cette opinion encore supposerait que David, aussi bien que ses deux messagers, aurait fait un immense détour, peu compatible avec les circonstances de leur fuite précipitée. — Cette dernière remarque s'applique également à Khirbet 'Âlmît, qui est à six kilomètres environ au nord-est de Jérusalem, au delà de 'Anâta. Aussi y cherche-t-on en vain la hauteur dominant le chemin au sortir de Bahurim, — détail topographique exigé par II Reg., xvi, 5 et 13. — Il est vrai que cette hypothèse (défendue par Schwarz, Marti, Conder, von Hummelauer) a en sa faveur l'autorité du Targum de Jonathan, qui dans le texte des livres de Samuel remplace constamment Bahurim par Alémeth. Cf. I Par., vii, 60 (hébr., vi, 45); cf. Almon, Jos., xxi, 18. Mais, pour les raisons déjà données, nous ne saurions voir dans cette assertion du Targum qu'une simple erreur, due à la circonstance que les deux mots Bahurim et Alémeth peuvent l'un et l'autre se traduire par « jeunesse ». Nous ne croyons pas du reste que ce soit là la vraie signification de ces noms. Il est préférable de traduire, avec Fürst, Alémeth par « lieu caché » et Bahurim par « lieu profond, enfoncement de terrain ». Et l'on peut remarquer en passant que d'après cette explication le nom de Bahurim convient mieux au site du Khirbet bouqei' dân qu'à celui du Khirbet ez-zambî; les deux noms sont même à peu près synonymes : *bouqei' dân* signifiant « vallon des moutons. »

Les renseignements des auteurs du moyen âge manquent trop de précision et d'autorité pour les discuter ici. Cf. Tobler, *Topographie,* t. ii, p. 767. — Pour plus de détails, on peut consulter notre article *Aus der Umgegend von Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. xiii, 1893, p. 93-107, 114-118.

J. P. van Kasteren.

BAIE. Les lexicographes hébreux expliquent par baie le mot *gargerîm,* pluriel de *gargar,* qui ne se lit qu'une fois dans la Bible hébraïque, Is., xvii, 6. Il désigne dans ce passage le fruit de l'olivier. L'olive est ainsi appelée par le prophète, à cause de sa forme ronde, de la racine *gârar,* qui a, entre autre sens, celui de « rouler ». La Vulgate a traduit *gargerîm* par « olives ».

BAIER Johann Jakob, médecin et naturaliste, né à Iéna le 14 juin 1677, mort à Altdorf le 14 juillet 1735. Il étudia la médecine dans sa ville natale, et, après avoir visité le nord de l'Allemagne, fut reçu docteur à Iéna. Il fit partie du collège des médecins de Nuremberg. En 1703, il fut nommé professeur de physiologie et de chirurgie à Altdorf, et directeur du jardin botanique de cette ville. Un an après sa mort parurent ses *Animadversiones physico-medicæ in Novum Testamentum,* in-4°, Altdorf, 1736. — Voir Adelung, Suppl. à Jöcher, *Allgem. Gelehrten-Lexicon.*

B. Heurtebize.

BAÏF (Jean Antoine de), poète français, né en 1530 à Venise, où son père était ambassadeur, mort en 1592. Ami de Ronsard, il voulut introduire dans les vers français la cadence et la mesure des vers grecs et latins, en particulier dans son *Psaultier commencé en intention de servir aux bons catholiques contre les Psalmes des hæretiques* (Jean Antoine de Baïfs *Psaultier, metrische Bearbeitung der Psalmen* zum ersten Mal herausgegeben von Dr E. J. Groth, dans la *Sammlung französischer Neudrucke,* n° 9), in-12, Heilbronn, 1888.

BAIKTILAITH. Voir Bectileth.

BAILEY Anselme, théologien et musicographe anglais, mort en 1794, publia une édition de l'Ancien Testament en anglais et en hébreu : *The Old Testament English and Hebrew, with remarks critical and grammatical on the Hebrew and corrections of the English,* 4 in-8°, Londres, 1774.

B. Heurtebize.

BAINES Ralph, philologue anglais, né dans le Yorkshire, mort en 1560. Il fut professeur royal d'hébreu à Paris, et devint plus tard évêque de Coventry et de Lichtfield, sous la reine Marie; mais pendant le règne d'Élisabeth il perdit cet évêché. Il a laissé : *Libri tres commentariorum in Proverbia Salomonis ex ipsis Hebræorum fontibus manantes,* in-f°, Paris, 1555; *Prima rudimenta in linguam hebræam,* in-4°, Paris, 1550. — Voir *Biblioth. Gesneriana,* p. 752.

L. Guilloreau.

BAIN. Les bains sont plusieurs fois mentionnés dans l'Écriture, et ils sont même prescrits dans certains cas par Moïse, qui avait attaché à ces purifications un caractère religieux. Lev., xiv, 8-9; xv, 5-8, etc.; xvii, 16; xxii, 6; Num., xix, 7, 19; Deut., xxiii, 11. Le grand prêtre devait se baigner (hébreu : *râḥaṣ*) avant sa consécration et avant et après le sacrifice d'expiation. Exod., xxix, 4;

Lev., VIII, 6; XVI, 4, 24. Cf. Hérodote, II, 37. La chaleur du climat de l'Orient et la grande quantité de poussière qui en est la suite rendent les bains nécessaires pour conserver la santé et pour éviter en particulier les maladies de peau. Ézéchiel, XVI, 4, parle du bain des enfants nouveau-nés; il est question des bains de toilette dans Ruth, III, 3; dans le second livre des Rois, XII, 20; dans Judith, X, 3; cf. Ezech., XXIII, 40; ils étaient complétés par des onctions de parfums, comme nous le voyons dans tous ces passages et Dan., XIII, 17. Néhémie raconte que, pendant que les Juifs de son temps reconstruisaient les murs de Jérusalem, ils ne quittaient leurs vêtements que pour se baigner. II Esdr., IV, 23. Plusieurs commentateurs entendent, Marc, VII, 4, en ce sens que les Pharisiens se baignaient, quand ils revenaient de la place publique. Cf. Luc., XI, 38.

1° Lorsqu'on le pouvait, on se baignait dans l'eau courante, comme les Égyptiens le faisaient dans le Nil, Exod., II, 5; comme le font aujourd'hui les habitants de Jérusalem à la fontaine de la Vierge. Moïse prescrit de se laver « dans des eaux vives », pour certaines purifications. Lev., XV, 13. Élisée ordonne à Naaman de se baigner sept fois dans le Jourdain pour se guérir de la lèpre. IV Reg., V, 10. Saint Jean-Baptiste, prenant le bain comme symbole de la purification des péchés et de la pénitence, baptise dans le Jourdain ceux qui suivent sa prédication. Matth., III, 6-11; Marc., I, 5. Voir BAPTÊME.

Cependant, comme les rivières sont très rares en Palestine, on prenait plus communément les bains dans les maisons. A Jérusalem, Bethsabée se baignait dans sa maison, II Reg., XI, 2, Susanne, à Babylone, dans son jardin, Dan., XIII, 15; Hérode, dans son palais, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XV, 13, édit. Didot, t. I, p. 570. On se lavait aussi sans doute quelquefois par de simples affusions d'eau, comme on le voit sur une peinture égyptienne (fig. 415). Ce n'est que dans les derniers temps qu'il y eut des bains publics proprement dits en Judée, à l'imitation des Grecs et des Romains. Ils durent être établis, du temps d'Antiochus IV Épiphane, en même temps que les gymnases et les éphébies. Cf. I Mach., I, 15; II Mach., IV, 9-13; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 1, t. I, p. 457. Cf. *Mischna, Nedar.*, V, 5. Toutefois il est probable que les piscines mentionnées dès le temps d'Isaïe servaient à cet usage. Is., XXII, 9, 11; IV Reg., XX, 20; II Esdr., III, 15-16; Joa., V, 2; IX, 7 (κολυμβήθρα, *natatoria*, « lieu où l'on se baigne »).

Josèphe parle d'un château d'Hyrcan à l'est du Jourdain, où il y avait, dans la cour, des eaux jaillissantes, et d'un palais d'Hérode à Jéricho, auprès duquel étaient de vastes piscines destinées à procurer le plaisir du bain et de la natation aux hôtes du roi. *Ant. jud.*, XII, IV, 11; XV, III, 3, t. I, p. 456, 578. Cf. J. Harmburger, *Real-Encyclopädie des Judenthums*, Neustrelitz, 1874, p. 146. Il y avait des bains dans le dernier temple, pour l'usage des prêtres, au-dessus des chambres appelées *Abtines* et *Happarvah*. Voir *Yoma*, III; Lightfoot, *The Temple in the days of our Saviour*, XXIV, *Works*, Londres, 1684, t. I, p. 2013. Des allusions à l'art de nager se lisent dans Isaïe, XXV, 11, et dans Ézéchiel, XLVII, 5. Cf. Act., XXVII, 42.

2° Quant aux bains minéraux, quelques commentateurs ont cru qu'il y était déjà fait allusion dans la Genèse, XXXVI, 24, où il est parlé de la découverte d'une source d'eaux chaudes, d'après la traduction généralement admise de la Vulgate, celles de Callirhoé, dans l'ouadi Zerka-Maïn, ou de l'ouadi el-Ahsor, au sud-est de la mer Morte, ou de l'ouadi Hamad, entre Kérek et la mer Morte. Le nom d'Émath (*Ḥammaṭ*), Hammoth-Dor, Jos., XIX, 35; XXI, 32, doit tirer aussi son origine d'eaux thermales: on identifie cette localité avec les sources chaudes de Tibériade, appelées Emmaüs. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XXI, 6, t. II, p. 140; *Ant. jud.*, XVIII, II, 3, t. I, p. 696. Ces sources, comme celles de Gadara, capitale de la Pérée, et de Callirhoé, à l'est de la mer Morte, *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5, t. II, p. 80, étaient bien connues et utilisées du temps des Hérodes. Cf. Pline, *H. N.*, V, 15, édit. Lemaire, t. II, p. 475; Ammien Marcellin, XIV, 8, 11, édit. Teubner, p. 29.



415. — Bain en Égypte. Thèbes. D'après Prisse d'Avesne, *Monuments égyptiens*, pl. XLV.

3° Les bains de pieds étaient d'un usage très fréquent en Palestine, où la coutume de porter des sandales, qui laissaient à nu la partie supérieure du pied, et la nature du sol, très poussiéreux, les rendaient indispensables. Ils sont déjà mentionnés plusieurs fois dans la Genèse, XVIII, 4; XIX, 2; XXIV, 32; XLIII, 24. Voir aussi Exod., XXX, 19; Jud., XIX, 21; I Reg., XXV, 41; II Reg., XI, 8; Tob., VI, 2; Cant., V, 3; I Tim., V, 10. Cf. Luc., VII, 44; Joa., XIII, 5. De même que c'étaient des serviteurs ou des esclaves qui versaient l'eau pour se laver les mains, IV Reg., III, 11, c'étaient des inférieurs qui essuyaient ordinairement les pieds. I Reg., XXV, 41; Joa., XIII, 5, 6; I Tim., V, 10.

BAISER, signe naturel d'affection. En hébreu, *nešîqâh*

(Septante et Nouveau Testament : φίλημα; Vulgate : *osculum*), mais le substantif est d'un usage rare, Cant., I, 2; Prov., XXVII, 6, dans l'Ancien Testament; on y emploie presque toujours le verbe *nâšaq* (φιλέω, καταφιλέω; *osculor, deosculor*).

I. A toutes les époques, le baiser a été en Orient une marque de respect aussi bien que de tendresse et un mode de salutation. L'Écriture le mentionne souvent. — 1° Entre les parents et leurs enfants. Gen., XXVII, 26, 27; XXXI, 28, 55; XLVI, 29; XLVIII, 10; L, 1; Exod., XVIII, 7; Ruth, I, 9, 14; II Reg., XIV, 33; III Reg., XIX, 20; Tob., VII, 6; X, 12; XI, 7, 11; Luc., XV, 20.— 2° Entre frères, proches parents, époux ou amis intimes, soit à l'arrivée, Gen., XXIX, 11, 13; XXXIII, 4, XLV, 14, 15; Exod., IV, 27; Jud., XIX 4; I Reg., XX, 41; Cant., I, 1, 10; VIII, 1; Tob., IX, 8; Esth., XV, 15, soit au départ et à la séparation, III Reg., XIX, 20; Tob., X, 12. Cf. Prov., VII, 13. — 3° Le baiser comme salutation, tantôt sincère, tantôt perfide, entre personnes de même rang, quoique non parentes, est indiqué II Reg., XX, 9; Matth., XXVI, 49; Marc., XIV, 45; Luc., VII, 45; XXII, 47-48; Act., XX, 37. Cf. Prov., XXVII, 6. — Il est aussi une marque de condescendance, réelle, II Reg., XIX, 39, ou affectée, comme dans le cas d'Absalom embrassant ceux qui viennent à lui pour se rendre populaire. II Reg., XV, 5. Cf. II Mach., XIII, 24. — 4° Il est un signe de respect de la part d'un inférieur envers son supérieur. Luc., VII, 38, 45. L'Ancien Testament parle du baiser comme d'une marque de vénération et d'adoration envers les idoles. I (III) Reg., XIX, 18 (hébreu); Ose., XIII, 2 (hébreu). On rendait également hommage aux faux dieux en se baisant la main en leur honneur. Job, XXXI, 27. Cf. Lucien, *De salt.*, 17, édit. Didot, p. 348; Hérodien, IV, 15, édit. Teubner, p. 123; Pline, *H. N.*, XXVIII, 5 (25), édit. Teubner, t. IV, p. 166. Les vaincus baisaient la poussière, Ps. LXXI (hébreu : LXXII), 9; Is., XLIX, 23, des pas de leurs vainqueurs (si toutefois l'on ne doit pas prendre ces expressions dans un sens métaphorique). Cf. Mich., VII, 17; Xénophon, *Cyrop.*, VII, 5, 32. Un certain nombre d'interprètes considèrent comme un acte de respect le baiser donné par Samuel à David, lorsqu'il le sacre roi, I Reg., X, 1; plusieurs traduisent aussi dans ce sens l'hébreu : *nasku bar*, « embrassez le fils, » Ps. II, 12, et même, Gen., XLI, 40, les paroles obscures du Pharaon à Joseph : « Que tout mon peuple baise sur ta bouche. » Ces interprétations, surtout pour le dernier passage, ne sont pas généralement admises; la traduction de la Vulgate, Gen., XLI, 40 : « Tout le peuple obéira au commandement de ta bouche, » est préférable. — Métaphoriquement, le baiser est l'image de l'attachement à une chose, Prov., IV, 8; Tit., I, 9, de l'entente et de la concorde. Ps. LXXXIV (hébreu, LXXXV), 11.

II. Dans le Nouveau Testament, plusieurs épîtres de saint Paul se terminent par ces mots : « Saluez-vous les uns les autres par un saint baiser. » Rom., XVI, 16; I Cor., XVI, 20; II Cor., XIII, 12; I Thess., V, 26. Voir aussi I Petr., V, 14. Ce baiser n'était pas seulement une salutation amicale, c'était aussi un acte symbolique de charité chrétienne. Voir S. Jean Chrysostome, *Hom. XXX in II Cor.*, XIII, 12, t. LXI, col. 606. A ce titre, il a été conservé dans la liturgie chrétienne, et « le baiser de paix » se donne encore dans les messes solennelles.

III. L'Écriture ne nous dit pas ordinairement si l'on donnait le baiser sur la bouche, la joue, le front, le cou, cf. Act., XX, 37, ou la main. Elle mentionne le baisement de la barbe, II Reg., XX, 9, qui est encore aujourd'hui commun chez les Arabes, où les femmes et les enfants embrassent la barbe de leur mari ou de leur père. Les Proverbes, XXIV, 26, parlent du baiser sur la bouche. L'Ecclésiastique, XXIX, 5, fait allusion au baisement de la main, comme saint Luc, VII, 38, 45, au baisement des pieds. Cf. Matth., XXVIII, 9.

IV. On ne baisait pas seulement les personnes, on baisait aussi les choses. Esth., V, 2. C'est une coutume orientale de baiser par respect les décrets royaux. Wilkinson, *Popular Account of the ancient Egyptians*, t. II, p. 203. L'Ancien Testament mentionne le baisement de la terre comme marque d'obéissance envers un supérieur. I Reg., XXIV, 9; Ps. LXXI (hébreu, LXXII), 9; Is., XLIX, 23; Mich., VII, 17. — Voir G. Gœzius, *Philologema de osculo*, et J. Lomejerus, *Dissertatio de osculis*, dans Bl. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXX, col. MCLIX-MCCXVIII.

BAKE Reinhard (en latin *Bakius* ou *Backius*), théologien protestant, né à Magdebourg le 4 mai 1587, mort dans cette ville le 19 février 1657. Il se distingua comme prédicateur. On a de lui : *Evangeliorum dominicalium expositio*, en quatre parties. Ouvrage souvent réédité : in-4°, Schleusingen, 1640; in-4°, Lubeck, 1651, 1659; Francfort, 1677, 1689; in-4°, Leipzig, 1697. — *Commentarius exegetico-practicus posthumus in Psalterium Davidis*, édité par son fils, Ernest Bake, in-f°, Francfort, 1664, 1666, 1683. L'auteur y a entassé beaucoup de matières prises chez d'autres commentateurs, mais il manque d'ordre et de jugement. — Reinhard Bake est mentionné dans l'*Indice* des livres prohibés par l'Inquisition espagnole, publié à Madrid, en 1790. L. GUILLOREAU.

1. **BALA** (hébreu : *Bilhâh;* Septante : Βαλλά), servante que Rachel avait reçue de son père Laban, lors de son mariage avec Jacob, Gen., XXIX, 29, et que Rachel elle-même, désolée de rester stérile, se substitua près de son mari pour avoir des enfants par cette voie indirecte, comme avait fait autrefois Sara se substituant Agar près d'Abraham. Gen., XVI, 2. Bala devint en réalité pour Jacob une épouse de second rang, comme le dit expressément le texte : « Elle (Rachel) lui donna Bala pour femme, » polygamie qui fut tolérée jusqu'à Jésus-Christ. Il faut remarquer l'expression employée par Rachel : « Allez à elle, afin que je reçoive entre mes bras le fruit de son sein, et que j'aie des enfants par elle, » ou, selon l'hébreu : « afin que j'aie une maison (une postérité) par elle. » Gen., XXX, 3. Bala eut de ce mariage deux enfants, que Rachel reçut, comme elle l'avait dit, et auxquels elle imposa les noms de Dan et Nephthali. Gen., XXX, 6, 8; cf. Gen., XXXV, 25; XLVI, 25; I Par., VII, 13. Dans la suite, et alors que Jacob habitait en Chanaan, Bala déshonora son époux par des relations criminelles avec Ruben, fils aîné de Jacob. Gen., XXXV, 22. Il semble que, malgré cette faute, Jacob lui laissa sa confiance, car elle paraît avoir été chargée par lui de l'éducation de Joseph, après que celui-ci eut perdu sa mère. Gen., XXXVII, 2. Sur son lit de mort, Jacob prononça des paroles de malédiction contre son séducteur. Gen., XLIX, 3-4. Quelques exégètes doutent, mais sans fondement, que Bala, la complice de Ruben, ait été la même que Bala mère de Dan et de Nephthali. P. RENARD.

2. **BALA** (hébreu : *Bêlaʿ*, voir aussi BÉLA; Septante : Βαλέκ), fils d'Azaz, de la tribu de Ruben, et habitant d'Aroer. I Par., V, 8. Voir AROER 1, col. 1024.

3. **BALA** (hébreu : *Bélaʿ;* Septante : Βαλάκ), ville située sur les bords de la mer Morte, appelée depuis Ségor (hébreu : *Ṣôar*). Gen., XIV, 2. Voir SÉGOR.

4. **BALA** (hébreu : *Bâlâh;* Septante : Βωλά), ville de Juda, donnée plus tard à Siméon. Jos., XIX, 3. C'est la même que Baala, Jos., XV, 29, et I Par., IV, 29. Voir BAALA 3.

BALAAM (hébreu : *Bilʿâm;* Septante : Βαλαάμ), fils de Béor, que saint Pierre appelle Bosor, II Petr., II, 15. Il habitait en Mésopotamie, Num., XXIII, 7; Deut., XXIII, 4, et non au pays des Ammonites, comme le porte la Vulgate, Num., XXII, 5, sans doute par une fausse interprétation du mot *ʿammô*, « son peuple. » La ville de Péthor,

sa patrie, Num., XXII, 5, et Deut., XXIII, 4, selon l'hébreu, (la *Pitru* des inscriptions cunéiformes), était située au confluent de l'Euphrate et du Sagur (lign. 38-40 de l'obélisque de Salmanasar). Voir PÉTHOR.

I. BALAAM EST APPELÉ PAR BALAC, ROI DE MOAB. — Balaam passait pour un homme doué d'un pouvoir surhumain et capable d'opérer les plus grands prodiges : on attribuait une efficacité absolue à ses malédictions comme à ses bénédictions. Num., XXII, 6. Sa réputation s'étendait fort loin, par delà les frontières de la Mésopotamie et jusqu'aux rivages de la mer Morte. Aussi Balac, roi de Moab, pensa-t-il devoir recourir à lui lorsqu'il se crut menacé par les Israélites, déjà vainqueurs de Séhon, roi des Amorrhéens, et d'Og, roi de Basan. Il lui envoya une ambassade composée d'anciens de Moab et de Madian, Num., XXII, 7, pour le prier de venir maudire ce peuple, qu'il se sentait impuissant à repousser par la seule force des armes. Les anciens croyaient pouvoir triompher de leurs ennemis par la vertu de certaines formules de malédiction. Cf. Macrobe, *Saturn.*, III, 9. Balaam ne voulut pas se rendre à cette invitation sans avoir consulté le Seigneur, la nuit suivante. On ne saurait dire si c'est Moïse qui met ici le nom de Jéhovah sur les lèvres de Balaam, ou si celui-ci entendit, en effet, consulter le vrai Dieu et non de fausses divinités; cf. plus loin, § V, col. 1392, et § VIII, col. 1398. Quoi qu'il en soit, ce fut Jéhovah qui, personnellement ou par l'intermédiaire d'un ange, vint vers Balaam, — l'Écriture ne dit pas de quelle manière, — et lui défendit de partir. Cette défense arrêta Balaam, et les envoyés de Balac revinrent seuls vers leur maître. Le roi de Moab ne se laissa pas décourager par l'insuccès de son ambassade; il en fit partir une seconde, plus imposante que la première : les députés, plus nombreux, étaient aussi des personnages plus considérables, « des princes, » Num., XXII, 35; à la place du prix ordinaire de la divination apporté par les premiers, Num., XXII, 7, ils étaient chargés d'offrir à Balaam telle récompense qu'il voudrait. Num., XXII, 15-17. Le fils de Béor protesta bien que tout l'or du monde ne pourrait rien contre les ordres de Dieu, en réalité l'appât des richesses l'avait séduit; au lieu de renvoyer les messagers sur-le-champ, puisqu'il connaissait la volonté de Dieu, il les fit rester pour attendre qu'il consultât encore le Seigneur pendant la nuit, selon sa coutume. Dieu lui donna alors la permission de partir, mais à la condition de ne faire que ce qu'il lui commanderait. C'était lui interdire de maudire Israël, cf. Num., XXII, 12; mais, aveuglé par la cupidité, il s'autorisa de cette permission, extorquée par son importunité, dit Origène, *Homil. XIII in Num.*, t. XII, col. 674-675, pour aller agir contre la volonté de celui qui la lui donnait; et il partit décidé à obtempérer aux désirs de Balac, comme le prouvent la colère de Dieu provoquée par son départ (Num., XXII, 22, selon l'hébreu) et la réprimande de l'ange, ℣. 32.

II. L'ANESSE DE BALAAM. — SON COLLOQUE AVEC SON MAÎTRE. — Le Seigneur fit sentir sans retard cette colère à Balaam par un des plus merveilleux prodiges dont la Bible nous ait conservé le souvenir. Un ange se tint, une épée nue à la main, dans le chemin par où Balaam, monté sur son ânesse, passait avec deux de ses serviteurs. A la vue de l'ange, l'animal s'effraya, et il s'en alla à travers champs, malgré les coups que lui donnait Balaam; mais l'esprit céleste se transporta plus loin et vint l'attendre dans un chemin resserré entre deux murs de pierre qui bordaient les vignes; l'ânesse, en le voyant encore, se jeta contre un mur et meurtrit le pied de son maître, qui se mit de nouveau à la frapper. Enfin l'ange se plaça dans un défilé où l'espace manquait pour s'écarter à droite ou à gauche, et cette fois l'ânesse s'abattit. Balaam la frappa plus fort que jamais. « Et le Seigneur ouvrit la bouche de l'ânesse et elle parla : Que t'ai-je fait? Pourquoi m'as-tu frappée déjà trois fois? Et Balaam répondit : C'est parce que tu l'as mérité et que tu t'es moquée de moi; que n'ai-je une épée pour te tuer! L'ânesse lui dit : Ne suis-je pas ta bête, sur laquelle tu as toujours eu coutume de monter jusqu'à ce jour? Dis-moi si je t'ai jamais fait quelque chose de pareil. Et il dit : Jamais. » Num., XXII, 28-30.

Ce récit a donné lieu à des objections de tout genre. Les uns l'ont rejeté comme inacceptable; mais, dès lors qu'on admet le surnaturel et le miracle, pourquoi refuser de croire que Dieu a employé ce moyen pour forcer Balaam à exécuter ses volontés? D'autres ont supposé que ce passage est interpolé, sans toutefois en apporter d'autre preuve que son caractère extraordinaire. Il en est qui admettent l'authenticité du texte, mais dénaturent le fait raconté, dans lequel ils veulent voir un mythe, une allégorie, une fiction poétique ou bien un songe. D'après ces derniers, tout se serait passé en vision, soit sur le chemin, soit peut-être même dans la maison de Balaam et avant son départ. De telles interprétations sont en contradiction avec le sens naturel du texte, qui porte toutes les marques d'un récit historique. Cf. II Petr., II, 15-16.

III. L'ANGE DU SEIGNEUR ET BALAAM. — L'amour de l'argent avait aveuglé Balaam au point de l'empêcher de voir la main de Dieu dans ce qui se passait; l'ange dut lui ouvrir les yeux comme il avait ouvert les yeux de l'ânesse, et se dévoiler à ses regards. A la vue de l'ange et de l'épée qui brillait dans sa main, il se prosterna le front dans la poussière. L'envoyé de Dieu lui déclara qu'il était venu pour s'opposer à son voyage, à cause des mauvaises intentions qui le lui avaient fait entreprendre, et pour être son adversaire. L'ange ajouta qu'il l'aurait tué, si l'ânesse ne se fût détournée. Balaam confessa ouvertement sa faute à celui qui l'avait déjà lue dans le secret de son cœur, et se déclara prêt à retourner sur ses pas; mais l'ange lui ordonna, au contraire, de continuer son chemin avec les princes de Moab, et il joignit à cet ordre la défense de prophétiser autre chose que ce qui lui serait prescrit : la langue de Balaam va désormais ne se mouvoir que selon la volonté de celui qui a fait mouvoir la langue de sa monture. Num., XXII, 31-35, 38; XXIII, 12, 20, etc. Cf. Jos., XXIV, 9.

IV. BALAAM AUPRÈS DE BALAC. — Aussitôt que Balac apprit l'arrivée de Balaam, il s'avança à sa rencontre jusqu'à une ville « située sur les dernières limites de l'Arnon » (Ar-Moab, d'après les commentateurs modernes), d'où il l'amena ensuite dans une autre « ville à l'extrémité de son royaume » (hébreu : dans la ville de *Ḥuṣôṭ*), dont on n'a pu établir le site avec certitude. Num., XXII, 36, 39. Balaam paraissait être toujours dans les dispositions où l'avaient mis les événements accomplis pendant son voyage : « Pourrais-je dire autre chose que ce que Dieu me mettra dans la bouche? » Num., XXII, 38, dit-il au roi, qui lui reprochait son retard à venir, et lui parlait de la récompense à attendre. Le lendemain de son arrivée, Balac le conduisit dès le matin sur les hauteurs de Baal (hébreu : *Bâmôt-Bâ'al*), au nord de Dibon, afin qu'il pût voir de là l'extrémité du camp des Israélites et les maudire. Num., XXII, 41.

V. LA PROPHÉTIE DE BALAAM. — C'est sur cette montagne que Balaam commença de prononcer cette prophétie touchant les glorieuses destinées d'Israël qui a rendu son nom si célèbre. Elle se compose de quatre oracles, encadrés dans autant de récits dont l'agencement, sauf pour le dernier, est identique : d'abord les préparatifs, consistant dans le choix du lieu, l'offrande d'un sacrifice et la consultation de Dieu, omise cependant avant le troisième oracle; ensuite l'oracle proprement dit; enfin un dialogue entre Balac et Balaam. Ces oracles sont quatre petits poèmes admirables par la construction de la période poétique, la force et la concision du style, l'éclat et la variété des images, l'élévation et la magnificence de la pensée.

1° *Premier oracle.* — Balaam fit dresser par Balac sept autels, et ils mirent ensemble un veau et un bélier sur

chaque autel; puis, laissant auprès des victimes Balac et les princes de Moab, il s'en alla à l'écart, pour recevoir les ordres de Dieu. Num., XXIII, 1-3. On s'est demandé à qui était offert ce sacrifice; la réponse n'est pas douteuse en ce qui regarde Balac; il n'entendait pas évidemment sacrifier à Jéhovah, le Dieu de ses ennemis; mais à Baal, probablement le même que Chamos. Num., XXI, 29. Quant à Balaam, il semble dire à Jéhovah que c'est à lui que les victimes ont été immolées, Num., XXII, 4, et cela paraît bien plausible après la leçon qu'il avait reçue sur le chemin du pays de Moab. Sa conscience de païen lui permettait du reste d'honorer à la fois deux dieux différents, ou bien peut-être son désir de plaire à Balac lui suggéra-t-il l'idée d'un sacrifice qui serait offert à Baal par ce prince, tandis que lui, Balaam, l'offrirait en son cœur au Dieu d'Israël, dont il était, bon gré mal gré, le serviteur et l'organe dans cette circonstance. Il voulait d'ailleurs essayer, ajoute Théodoret, *Quæst. XLII in Num.*, t. LXXX, col. 391, d'amener Jéhovah à changer de dessein, comme s'il avait affaire à ses fausses divinités. Jéhovah avait bien révoqué la défense qu'il lui avait faite de suivre les envoyés de Balac, Num., XXII, 12, 20; pourquoi ne révoquerait-il pas maintenant la défense de maudire Israël? C'est peut-être ce dont Balaam veut s'assurer en allant consulter le Seigneur au moyen « des présages ». Num., XXIII, 3, 15; XXIV, 1. Cette pratique superstitieuse de « chercher des présages », Num., XXIV, 1, a fait penser à beaucoup d'interprètes que Balaam allait consulter le démon, et que ce n'est pas lui, mais Moïse, qui parle ici de Jéhovah. Mais d'autres croient que c'est bien au vrai Dieu qu'il allait s'adresser, quoiqu'il le fît à la manière des devins; car il savait qu'il ne devait parler qu'au nom et d'après les instructions du Dieu d'Israël. Num., XXII, 20, 35, 38; XXIII, 12, 26. Ce qui est hors de discussion, c'est que la réponse attendue fut dictée et imposée par Jéhovah.

De retour auprès de Balac, Balaam la lui transmit dans la forme solennelle qui convenait à un oracle. Il ne pouvait pas, disait-il, maudire celui que Dieu n'avait point maudit. Vainement on l'avait dans ce but fait monter sur les hauteurs; il ne s'y tiendra que pour admirer ce peuple unique entre tous les peuples; nation choisie que la bénédiction divine fait innombrable comme la poussière. Cf. Gen., XIII, 16. « Puissé-je, ajoute Balaam, mourir de la mort de ces justes! puisse la fin de ma vie ressembler à la leur! » Num., XXIII, 10. Ce souhait du fils de Béor se rapporte-t-il à la vie future, comme le veulent quelques-uns? A en juger par l'ensemble du Pentateuque et par l'économie de l'Ancien Testament, on peut croire que Balaam exprime ici le désir d'une fin paisible, couronnant une vie longue et prospère. Cf. Gen., XXV, 8. Ce désir devait être cruellement frustré, Num., XXXI, 8, parce que Balaam, dit saint Bernard, *Serm. XXI in Cantic.*, 2, t. CLXXXIII, col. 873, « souhaitait la fin des justes, mais il n'en voulait pas les commencements, » c'est-à-dire la vie vertueuse qui conduit à cette fin. Pour le moment cependant il était fidèle à la mission que Dieu lui avait donnée, et il déclara à Balac qu'il ne pouvait y manquer, lorsque le roi s'indigna de ce que, appelé pour maudire, il bénissait.

2° *Deuxième oracle.* — Pénétré, comme on l'était communément chez les païens, de l'importance du site en fait de prestige, Balac pensa qu'un changement de lieu amènerait un changement dans les réponses de la divinité. Il conduisit donc Balaam sur une hauteur des monts Abarim, le mont Phasga, et le fit monter au sommet, en un endroit d'où il ne pût voir qu'une partie du camp d'Israël, ou bien, au contraire, d'où il pût voir toute l'armée ennemie: deux sens opposés du ℣. 13, dont chacun a ses partisans parmi les exégètes. « Mais Dieu n'est pas, comme l'homme, sujet à changer ses desseins, » Num., XXIII, 19, dit Balaam en revenant de consulter le Seigneur, après avoir offert un sacrifice semblable au premier. Le Dieu qui a fait sortir Israël de l'Égypte est toujours avec lui. Il n'y a point d'enchantement ni de charme contre ce peuple, ou, selon une autre interprétation à laquelle on peut ramener ce que dit Théodoret, *Quæst. XLIII in Num.*, t. LXXX, col. 394, il n'a pas besoin de cet art, cf. Deut., XVIII, 10-22; il saura en son temps (par ses prophètes) ce que Dieu doit accomplir, disent les Septante, ce Dieu dont la protection le rend invincible. Num., XXIII, 21-24.

3° *Troisième oracle.* — Ce second échec ne découragea pas Balac; il voulut faire une troisième tentative. Il fit donc descendre Balaam du Phasga et le mena à l'ouest, plus près du camp d'Israël, sur le mont Phogor, qui regarde le désert, *Yešimôn*, Num., XXI, 20; XXIII, 28, c'est-à-dire une région désolée, située au nord-est de la mer Morte. Cette répétition des sacrifices pour obtenir une réponse favorable est encore un trait commun au paganisme oriental et à celui de la Grèce et de Rome. Le jour où il fut tué, Jules César avait offert successivement cent animaux sans arriver au *litamen* désiré (Florus, *Hist. rom.*, IV, 2); Paul-Émile ne l'obtint qu'au vingtième sacrifice. Sept autels furent dressés sur le Phogor et reçurent les victimes; mais cette fois Balaam n'alla plus « chercher des présages »; ses deux insuccès précédents lui avaient assez prouvé que Jéhovah ne cesserait pas de vouloir qu'il bénît Israël. Num., XXIII, 27-XXIV, 1. Saisi de l'esprit de Dieu, il bénit donc pour la troisième fois son peuple, mais d'une manière plus solennelle et dans le langage le plus magnifique: « Qu'ils sont beaux tes pavillons, ô Jacob! qu'elles sont belles tes tentes, ô Israël! » Num., XXIV, 5. Balaam décrit ensuite la prospérité d'Israël, sa puissance, ses victoires, les bénédictions qu'il a héritées des patriarches ses pères; « son roi sera plus grand qu'Agag, et son royaume sera exalté. » Num., XXIV, 7, selon l'hébreu.

Quelques interprètes ont vu dans les deux parties du ℣. 7 une prophétie messianique, et les Septante semblent leur donner raison; au lieu de traduire la première partie comme la Vulgate: « L'eau coulera de son seau (hébreu: de ses deux seaux), et sa postérité se répandra comme les eaux abondantes, » ils lisent: « Un homme sortira de sa race, et il commandera à de nombreuses nations. » Ce sens est conforme à celui du chaldéen et du syriaque. Les paroles de la seconde partie: « Son roi sera rejeté à cause d'Agag, et son royaume lui sera enlevé, » pourraient s'appliquer à Saül; mais le sens n'est pas le même dans l'hébreu actuel, qui porte: « Son roi sera plus grand qu'Agag, et son royaume sera exalté. » Ce passage assez obscur, diversement lu et interprété, a été entendu du Messie par le chaldéen: « Leur roi... sera plus fort que Saül..., et le royaume du roi Messie grandira. » On peut dire du moins que le Messie et son royaume sont indirectement désignés ici dans la prophétie de la prospérité du royaume d'Israël, qui figurait et préparait le royaume spirituel du Christ. Agag est, d'après plusieurs interprètes, le titre des rois d'Amalec. Voir col. 259.

Ce troisième oracle, qui renchérissait sur les deux premiers, mit le comble au mécontentement de Balac. Car non seulement Balaam bénissait de plus en plus ses ennemis, mais il venait encore d'appeler sur Moab les malédictions célestes par ces dernières paroles de son discours: « Maudit sera, [ô Israël,] celui qui te maudira! » Le roi ordonna donc à Balaam de s'en retourner dans son pays, non sans lui avoir fait remarquer qu'en écoutant Jéhovah il avait perdu la magnifique récompense qui lui était destinée; mais Balaam rappela à Balac qu'il ne pouvait parler que conformément aux ordres du Seigneur, comme il l'avait tout d'abord déclaré à ses envoyés. « Cependant, ajouta-t-il, je donnerai, en retournant vers mon peuple, un conseil concernant ce que votre peuple fera à celui-ci à la fin. » Num., XXIV, 14. L'hébreu porte: « Je vous donnerai avis de ce que ce peuple fera contre le vôtre dans les derniers temps, » ce qui ne permettrait pas de voir déjà dans ce verset l'intention de Balaam de donner un conseil qui pût être nuisible aux Israélites; ces paroles seraient plutôt une transition au dernier oracle. Cf. Num., XXIV, 17.

4° *Quatrième oracle.* — Balaam reprit aussitôt son discours sans aucun préliminaire. Ce dernier oracle est le plus beau de tous; il a une portée bien plus haute et plus étendue que les précédents. On dirait que le souffle prophétique attendait ce moment, où Balaam, libre de toute préoccupation du côté de Balac, se livrerait sans réserve à l'inspiration divine, pour le soulever et l'emporter dans une région nouvelle. Quatre visions successives passent sous ses yeux, et divisent ainsi cet oracle en quatre sections, comprises dans les ℣℣. 17-19, 20, 21-22, 23-24, du chapitre XXIV, et précédées d'un court préambule, ℣℣. 15-16, dans lequel Balaam rappelle sa mission en un langage assez obscur. Cf. ℣℣. 3-4.

1. « Je le verrai (hébreu : je le vois), mais pas maintenant; je le contemplerai (hébreu : je le contemple), mais pas de près. Une étoile sortira de Jacob, et un sceptre s'élèvera du milieu d'Israël; et il frappera les chefs (hébreu : les deux côtés) de Moab, et il dévastera tous les enfants de Seth (*set*, c'est-à-dire « confusion, tumulte »). Et l'Idumée sera en sa possession, et l'héritage de Séir passera à ses ennemis; mais Israël agira vaillamment (prévaudra en richesse et en force, d'après les Targums). De Jacob viendra le dominateur (appelé plus haut « étoile » et « sceptre »); il perdra les restes de la ville. » Num., XXIV, 17-19.

2. Balaam, après avoir annoncé le Dominateur à venir, se tourna vers le pays des Amalécites, les premiers des Gentils qui avaient attaqué Israël, Exod., XVII, 8, et il prophétisa leur ruine, qui arriva sous Saül. I Reg., XV, 2-33. Ils furent presque exterminés sous ce prince, et si plus tard ils reparaissent quelquefois encore, c'est sous forme de tribus isolées ou de bandes de pillards; mais jamais plus comme constitués en corps de nation. I Reg., XXVII, 8; XXX, 1.

3. Balaam porte ensuite les yeux du côté des Cinéens et leur prédit qu'ils seront emmenés en captivité par les Assyriens. Quels étaient ces Cinéens? Il est impossible de rien préciser, faute de données suffisantes, sur les peuples qui portent ce nom dans la Bible, voir CINÉENS; mais on peut du moins penser qu'ils étaient de même race que ceux dont Balaam voyait en ce moment le « nid » (*qên,* allusion à *Qêni,* « Cinéen »). Le nom de la ville d'Accaïn (hébreu : *Haqqaïn*), Jos., XV, 57, au sud-est d'Hébron, cf. Jud., I, 16, identifiée par les explorateurs anglais de l'*Ordnance Survey* avec le village moderne de Youkin ou Yakin, rappelle le nom des Cinéens, et, du haut du mont Phogor, Balaam voyait très bien le rocher sur lequel était construite cette ville. Voir ACCAÏN, col. 105. La prophétie fut probablement accomplie contre les Cinéens de la Galilée par Théglathphalasar, IV Reg., XV, 29, et contre ceux de la Judée par Nabuchodonosor; car le mot « Assyriens » doit se prendre dans un sens large, comme on le voit par I Esdr., VI, 22, et ici même, ℣. 24.

4. En effet, étendant cette fois le regard de son esprit bien au delà de l'horizon visible dans lequel il s'était renfermé jusque-là, Balaam annonce, dans le ℣. 24, la ruine des Assyriens par des conquérants venus de l'Italie, c'est-à-dire de l'Occident (hébreu : *Kittim*). Or les Grecs et les Romains n'ont pas détruit la puissance assyrienne, mais les empires qui s'étaient élevés sur le territoire où elle dominait autrefois. Ces nouveaux conquérants devaient aussi, d'après le voyant, ruiner les Hébreux. Par ce mot, il faut entendre les peuples d'au delà de l'Euphrate, d'après l'étymologie. Keil est d'avis, d'après Hofmann, que ces deux noms, Assur et Héber, s'appliquent ici à l'ensemble des enfants de Sem : ceux des régions orientales (y compris les Élamites), représentés par Assur; ceux des contrées occidentales, désignés sous la dénomination d'Héber. Keil, *The Pentateuch* (traduction anglaise), t. III, p. 198-199. A leur tour ces derniers vainqueurs périront, « et pour toujours, » ajoute l'hébreu. C'est par cette prédiction que se termine toute la prophétie de Balaam.

VI. DU CARACTÈRE MESSIANIQUE DU QUATRIÈME ORACLE. — Si l'on veut bien comprendre ce quatrième oracle, qui est la partie de beaucoup la plus importante de la prophétie et en constitue le point culminant, il faut ne pas perdre de vue les dernières paroles de Balaam à Balac, ℣. 14, par lesquelles il lui avait promis de lui découvrir ce qu'Israël ferait à son peuple « dans les derniers jours » (hébreu), expression qui dans le langage de la Bible se rapporte d'ordinaire au règne du Messie, déjà réalisé ou préparé par les événements de l'histoire d'Israël. Gen., XLIX, 1; Is., II, 2; Jer., XXX, 24; Ezech., XXXVIII, 8, 16; Hebr., I, 2 (grec). Aussitôt après avoir prononcé ces paroles, Balaam rappelle, ℣. 15-16, d'une manière plus solennelle encore que précédemment, ℣. 3-4, l'esprit prophétique qui le remplit et la sagesse divine qui le fait parler. Alors son regard, plongeant dans l'avenir le plus lointain, y découvre une étoile qui sort de Jacob, cf. Apoc., XXII, 16, un sceptre qui s'élève d'Israël, un Dominateur dont l'origine céleste est symbolisée par l'étoile, comme le sceptre indique sa dignité royale et sa puissance. Cf. Gen., XLIX, 10. Ce Dominateur est le terme extrême vers lequel toutes les parties de l'oracle convergent; et ses victoires successives ne sont que la préparation graduelle de son triomphe final et de son règne éternel. Du sommet du Phogor, Balaam voit successivement tomber sous les coups du Dominateur tous ses ennemis, et le cercle de sa vision s'élargit à mesure, jusqu'à embrasser les plus grands empires du monde, s'écroulant les uns sur les autres pour faire place enfin à l'empire de celui que le voyant appelle l'Étoile de Jacob. De ce point de vue, la prophétie de Balaam apparaît dans une grandiose unité, et son accomplissement total est manifeste, tandis qu'il se montre imparfait ou difficile à reconnaître, si l'on se renferme dans l'histoire nationale des peuples mentionnés. Si l'on veut, par exemple, avec certains interprètes, voir David dans le dominateur du ℣. 19, on ne peut lui attribuer toutes les victoires prophétisées. Car c'est à Saül et non à David qu'est due principalement la ruine des Amalécites; les Moabites eux-mêmes, vaincus et soumis par David, II Reg., VIII, 2, secouèrent plus tard le joug d'Israël, IV Reg., I, 1; III, 4-5, et purent encore lui nuire, IV Reg., XIII, 20-21, etc.; et, quant aux Iduméens, l'accomplissement de la prophétie, commencé par David, II Reg., VIII, 14; III Reg., XI, 15-16, ne fut achevé qu'un peu avant l'avènement du vrai Dominateur, par Jean Hyrcan, qui soumit définitivement les Iduméens et leur imposa la religion mosaïque. Il ne peut donc être question de David, dans la prophétie de Balaam, que pour une partie des événements prédits, et sans doute en tant que ce prince est considéré comme le type du vrai « Roi des siècles », qui abat successivement tous ses ennemis et assied son trône sur les débris de leurs empires. Cf. Ps. CIX, 2, et Apoc., XXII, 16.

Le passage relatif aux Cinéens semblerait toutefois rompre l'unité de cette vision prophétique. En effet, que viennent faire ici, parmi les ennemis d'Israël vaincus par son roi, les Cinéens, amis du peuple de Dieu? I Reg., XV, 6; XXVII, 10; XXX, 29. Mais l'hébreu permet de résoudre cette difficulté. Balaam, après avoir prédit la ruine des Amalécites, dit que le Cinéen, au contraire, a une habitation stable et qu'il ne sera pas détruit, jusqu'au temps où Assur l'emmènera captif. C'est un contraste qui rappelle, en en montrant les effets différents, la conduite tout opposée qu'avaient tenue quarante ans auparavant, envers Israël, les Amalécites, d'une part, et les Cinéens en la personne de Jéthro, de l'autre. Exod., XVII, 8-14; XVIII; Jud., I, 16; IV, 17-22. Voir Keil, *The Pentateuch,* t. III, p. 196. C'est donc toujours la puissance du Dominateur qui s'exerce vis-à-vis des Cinéens comme des autres, mais en les protégeant comme amis de son peuple.

Le ℣. 24, où Balaam voit la puissance de l'Occident asservissant l'Orient, et détruite à son tour pour toujours, donne en deux mots comme une esquisse des tableaux

plus vastes dans lesquels Daniel dépeindra les grands empires et le royaume messianique qui doit leur succéder. Seulement Balaam ne dit pas, comme Daniel, par qui sera ruiné le dernier de ces empires. Est-ce que sa vue prophétique ne s'est pas étendue jusque-là, comme le disent certains critiques modernes? Nous ne le croyons pas. D'abord ces mots « pour toujours » prouvent qu'à ses yeux cette dernière ruine est due à une cause irrésistible, toute-puissante; et ensuite comment supposer que Balaam n'a pas vu ce destructeur, lui qui a débuté par ces paroles : « Je le vois, mais pas maintenant; je le contemple, mais pas de près? » La ruine du dernier conquérant n'est que le coup final de Celui qu'il n'a pas cessé de voir triompher de tous ses ennemis les uns après les autres. Mais il importe peu du reste que Balaam ait saisi ou non la portée de ses prédictions; leur caractère messianique est indépendant de l'idée qu'il pouvait s'en faire.

Si ce caractère messianique, que les Pères reconnaissent généralement à l'ensemble du quatrième oracle, n'est pas admis de tous, il n'est du moins contesté de nos jours par aucun des commentateurs chrétiens en ce qui regarde l'« étoile de Jacob » et le « sceptre » du ỳ. 17. Les anciennes traditions juives étaient constantes sur ce point; on le voit par les Targums d'Onkélos et du Pseudo-Jonathan et par la paraphrase dite de Jérusalem. L'histoire nous fournit, de son côté, une preuve de cette tradition dans le crédit que, sous le règne d'Adrien, l'imposteur Simon trouva auprès des Juifs ses compatriotes; il prit le nom de Bar-Chochébas, « le fils de l'Étoile, » et le succès qu'il obtint montre bien qu'à cette époque l'Étoile annoncée par Balaam n'était autre pour les Juifs que le Messie même. Nous avons un témoignage historique encore plus frappant de cette tradition dans l'Évangile de saint Matthieu, II, 2-4. Lorsque les mages, arrivés à Jérusalem, demandèrent où était né le roi des Juifs dont ils avaient vu l'étoile en Orient, Hérode ne fut nullement étonné; il ne demanda pas de quel roi et de quelle étoile ces étrangers voulaient parler; il le savait, puisqu'il s'informa seulement du lieu où devait naître le Christ. C'est que le Christ était pour lui, comme pour les Juifs, le roi annoncé par l'étoile, ou plutôt l'étoile même, aussi bien que le sceptre, Num., XXIV, 17; c'était le Messie désigné ou rappelé ailleurs en des termes analogues, qui font ressortir la signification de ceux-ci. Cf. Gen., XLIX, 10; Mal., IV, 2; Zach., III, 8; VI, 12; Is., IX, 2, etc.

La tradition chrétienne a continué celle de la synagogue, et si quelques-uns ont pensé autrement, au dire de Théodoret, *Quæst. XIV in Num.*, t. LXXX, col. 394, le sentiment commun des Pères tient le ỳ. 17 pour une prophétie de l'avènement du Messie. Cf. S. Jérôme, *Epist. ad Oceanum*, t. XXII, col. 695; Kilber, *Analysis biblica*, Paris, 1856, t. I, p. 97. Une tradition analogue devait exister chez les nations de l'Orient qui connaissaient la prophétie de Balaam, comme l'indiquent les paroles des Mages, Matth., II, 2, mais adaptée aux idées régnantes dans le paganisme. Les Mages, « qui connaissaient d'avance l'apparition de l'étoile par l'oracle de Balaam, dont ils étaient les successeurs, » dit saint Jérôme, *In Matth.*, II, t. XXVI, col. 26, les Mages paraissent avoir cru que l'étoile apparue en Orient était l'objet direct de la prophétie de Balaam, et qu'à son tour elle annonçait, conformément aux croyances superstitieuses de l'antiquité, la naissance du « roi des Juifs », de même que d'autres astres annonçaient la naissance des grands hommes. Justin, *Hist.* XXXVII, 2; Suétone, *Jul. Cæsar*, 78. Préparés par cette antique tradition, ils reçurent docilement la révélation qui leur fut faite de la naissance de ce roi. Voir Maldonat, *In Matth.*, II, 2.

VII. Funeste conseil donné par Balaam. — Sa mort. — Sa prophétie terminée, Balaam reprit le chemin de Péthor. Dieu ne lui avait donc pas permis de maudire son peuple : il ne fallait pas que plus tard les Israélites, coupables et châtiés par le Seigneur, pussent attribuer leurs malheurs à la malédiction d'un sorcier, dit Théodoret, *Quæst. XLII in Num.*, t. LXXX, col. 390. Mais Dieu permit qu'il leur nuisît d'une autre manière. Balaam, s'étant mis en route pour revenir dans son pays, s'arrêta chez les Madianites, voisins et alliés des Moabites. Les Madianites s'étaient joints aux Moabites pour solliciter son intervention contre Israël; c'est sans doute ce qui détermina Balaam à séjourner chez eux en quittant le pays de Moab : il pouvait compter qu'ils écouteraient docilement ses avis, et l'événement justifia ses prévisions. Soit par un sentiment de haine contre le peuple de Dieu, soit plutôt dans l'espoir de recevoir de l'argent pour prix de ses services, il donna aux Madianites un conseil dont les effets devaient être, dans sa pensée, plus funestes aux Hébreux que n'auraient pu l'être ses malédictions; car, s'ils avaient le malheur de tomber dans le piège qu'on allait leur tendre, ils seraient aussitôt privés du secours de Dieu, et attireraient sur eux ses vengeances. Num., XXXI, 16; cf. Apoc., II, 14. A son instigation, les femmes de Moab et celles de Madian, dont certaines appartenaient aux plus grandes familles, Num., XXV, 2, 15; XXXI, 16, vinrent au camp des Israélites, sous le prétexte peut-être de leur offrir les marchandises dont faisaient commerce les caravanes madianites, et elles séduisirent le peuple et même un grand nombre d'entre les chefs, les faisant tomber dans le désordre, et par là ensuite dans le culte idolâtrique de Béelphégor. Num., XXV, 2-3. Le châtiment des coupables fut terrible : vingt-quatre mille d'entre eux furent passés au fil de l'épée. Num., XXV, 9.

Balaam ne jouit pas longtemps du succès de son mauvais conseil, lui-même en fut bientôt victime : par l'ordre de Dieu, les Israélites attaquèrent les Madianites et les exterminèrent, hommes et femmes, n'épargnant que les jeunes filles et les petits enfants. Leurs cinq princes furent aussi massacrés, et avec eux Balaam; il périt ainsi sous les coups de ceux à qui il avait tant voulu nuire. Num., XXXI, 7-8, 17-18.

VIII. Ce qu'était Balaam. — On s'est demandé si Balaam était un prophète ou un devin. Il fut certainement prophète le jour où il parla et annonça l'avenir au nom et par l'ordre de Dieu. Cf. Mich., VI, 5. Mais, selon le sentiment le plus commun, il ne fut pas un prophète au sens propre du mot. On n'est pas compté parmi les prophètes, dit saint Augustin, *De diversis quæst. ad Simplicianum*, II, 1, n. 2, t. XL, col. 130, pour avoir prophétisé une fois. Tel est aussi le sentiment d'Origène, *Hom. XIII in Num.*, t. XII, col. 671; de saint Basile, en plusieurs endroits, entre autres *Epist. 189 ad Eusthatium*, t. XXXII, col. 691, et de beaucoup d'autres, dont saint Thomas, 2ª, 2æ, q. 172, a. 6, ad 1um, résume les doctrines d'un seul mot : Balaam fut « prophète des démons ». Cf. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 28, t. II, col. 430; S. Jérôme, *Quæst. hebraic. in Genes.*, XXII, 20, t. XXIII, col. 971; *In Job*, XXXII, 2; *Expositio interlinearis libri Job*, t. XXVI, col. 1450; *Epist. ad Fabiolam de 42 mans. in deserto*, XL, t. XXIII, col. 722; *Epist. LXXVII, Epitaph. Fabiolæ*, t. XXII, col. 695; Estius, *Annotat. in Num.*, XXII, 5. L'opinion commune peut invoquer en sa faveur l'Écriture elle-même. En effet, l'écrivain sacré ne donne pas à Balaam le nom de « prophète », *nâbî'* ou *ḥôzéh;* mais de « devin », *haq-qôsêm*, Jos., XIII, 22, mot toujours pris en mauvaise part. Deut., XVIII, 10-12; I Reg., XV, 23, etc. Saint Pierre, il est vrai, l'appelle prophète, II Petr., II, 16, mais c'est à l'occasion de l'événement dans lequel il le fut en effet. Ce nom d'ailleurs est quelquefois appliqué, dans la Bible, à des hommes qui ne sont point réellement prophètes. Deut., XIII, 1, 3, 5. — Voir A. Tholuck, *Die Geschichte Bileam's*, dans ses *Vermischte Schriften*, 2 in-8°, Hambourg, 1839, t. I, p. 406-432; W. Hengstenberg, *Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen*, in-8°, Berlin, 1842. E. Palis.

2. **BALAAM** (hébreu : *Bil'âm;* Septante : Ιεμβλάαν),

ville de la demi-tribu occidentale de Manassé, nommée seulement sous cette forme, I Par., VI, 70. C'est probablement la ville qui est appelée Jéblaam, Jos., XVII, 11; XXI, 24. Voir JÉBLAAM.

BALAAN (hébreu : *Bilhân,* « modeste [?]; » voir aussi BALAN; Septante : Βαλαάμ), prince horréen, fils d'Éser et descendant de Séir. Il habitait le mont Séir avant la conquête d'Ésaü. Gen., XXXVI, 27; I Par., I, 42.

BALAATH. La Vulgate appelle ainsi, Jos., XIX, 44, et II Par., VIII, 6, la ville dont elle écrit plus exactement le nom Baalath, III Reg., IX, 18. Voir BAALATH.

BALAC (hébreu : *Bâlâq,* « dévastateur (?); Septante : Βαλάκ, »), fils de Séphor, roi des Moabites. Il régnait au moment où le peuple d'Israël, après les quarante ans de séjour au désert, arrivait dans la contrée d'au delà du Jourdain pour passer ce fleuve et entrer dans la Terre Promise. La ruine complète des royaumes de Séhon et d'Og fit craindre à Balac le même sort pour le sien : « Ce peuple, dit-il aux anciens de Madian, va détruire tous les habitants du pays comme le bœuf broute l'herbe jusqu'à la racine. » Num., XXII, 4. De ce que Balac s'adressa ainsi aux anciens de Madian, plusieurs ont conclu qu'il était lui-même Madianite, et qu'il avait profité de l'affaiblissement des Moabites, par suite des conquêtes de Séhon, pour usurper le trône de Moab. Les derniers Targums font aussi de Balac un Madianite, et il est possible qu'il le fût en effet; mais le contenu du ℣. 4 ne saurait en fournir une preuve suffisante; car il était assez naturel que, dans un danger qui menaçait Madian aussi bien que Moab, cf. Num., XXV, 17; XXXI, 2-19, le roi de Moab cherchât à se concerter avec les Madianites, ses voisins, et d'ailleurs descendants de Tharé comme les Moabites. Il n'est donc pas besoin, pour expliquer cette démarche, de recourir à l'hypothèse d'une commune nationalité. Il paraîtrait néanmoins qu'il y eut à cette époque un changement de dynastie, ou peut-être même que la monarchie moabite fut établie et fondée en la personne de Balac ou de son prédécesseur : le texte hébreu de Num., XXI, 26, appelle premier roi de Moab le prince auquel Séhon enleva Hésébon, sa capitale, et tout le territoire jusqu'à l'Arnon. Ce premier roi était-il le prédécesseur de Balac ou Balac lui-même? C'est ce qu'on ne saurait dire.

Les Moabites avaient dû cependant conserver quelques points du territoire conquis par Séhon au nord de l'Arnon, ou bien ils en reprirent possession aussitôt après la défaite des Amorrhéens par Moïse, puisque nous les voyons alors établis dans ce pays et y agir en maîtres. Num., XXII, 41; XXIII, 14, 28; XXV, 1. Mais les succès des Hébreux rendaient cette possession précaire aux yeux de Balac, aussi bien que celle du reste de son royaume; si les armes de Séhon avaient été funestes aux Moabites, que ne fallait-il pas craindre des vainqueurs de Séhon? Balac ne savait pas que Dieu avait défendu à son peuple de rien entreprendre contre les Moabites, enfants de Lot. Deut., II, 9. Se croyant donc impuissant contre un peuple qui avait pu s'affranchir du joug des Égyptiens et venait de détruire deux royaumes amorrhéens, il pensa devoir recourir à un pouvoir surhumain. Il envoya des anciens de Moab et de Madian, peut-être aussi d'Ammon, Deut., XXIII, 4; II Esdr., XIII, 1, à un fameux devin de Péthor, en Mésopotamie, Balaam, fils de Béor, afin qu'il vînt maudire les Israélites et l'aider par ses maléfices à les repousser. Balaam vint en effet, mais il fut contraint par Dieu de bénir, au contraire, Israël, au grand mécontentement de Balac, qui dut se retirer sans avoir rien obtenu de ce qu'il désirait. Num., XXIV, 25. Quoique le nom de Balac ne paraisse pas dans les événements qui suivirent les oracles de Balaam, on peut croire qu'il ne resta pas étranger aux embûches qui, sur les conseils du devin de Péthor, furent dressées par les Madianites contre les Israélites, pour les corrompre et les faire tomber dans l'idolâtrie. Num., XXV. Il est fait mention de Balac, dans la suite, en divers endroits des Livres Saints; mais ces passages n'ajoutent rien à ce que Moïse nous apprend de lui dans le livre des Nombres. Jud., XI, 24-25; Mich., VI, 5; Apoc., II, 14. Voir BALAAM. E. PALIS.

BALADAN. Voir MÉRODACH-BALADAN.

BALAGNI ou **BALLAINI** Jean, mineur conventuel de la province de Saint-Nicolas, c'est-à-dire de la Pouille, et docteur en théologie, vivait au XVIe siècle. Il a donné au public : 1° *In Acta Apostolorum poemata quædam perquam elegantissima, juxta doctissimas Joannis Feri in eadem enarrationes.* Jean Feri était aussi un mineur conventuel; l'ouvrage de Jean Balagni fut imprimé à la suite du sien, à Venise, chez Picenini et Leni, 1568, in-8°. 2° *Expositio S. Bonaventuræ in librum Sapientiæ et Lamentationes Jeremiæ.* D'après Jean de Saint-Antoine, qui affirme avoir examiné ce volume, Balagni l'aurait fait imprimer à Venise, en 1574, in-8° (chez Salvioni, au dire de Sbaraglia), pour protester contre les fautes d'une autre édition, imprimée la même année et au même lieu, chez Pierre dei Francisci. Sbaraglia dit, au contraire, que l'édition de Balagni fut la première que l'on ait jamais imprimée de cet ouvrage du Docteur séraphique. P. APOLLINAIRE.

BALAI (hébreu : *maṭ'ăṭê'*; Vulgate : *scopa*). Cet ustensile de ménage, fait de menues tiges résistantes, était connu des Hébreux. Il y est fait allusion dans l'Écriture. — 1° Dans une prophétie, Is., XIV, 23, le balai est pris comme symbole d'une entière destruction. « Je la balayerai, dit Dieu en parlant de Babylone, avec le balai de la destruction, » c'est-à-dire qui ne laissera rien de reste. Les Septante ont rendu le mot hébreu par « fosse », βάραθρον; mais le chaldéen, le syriaque et la Vulgate ont traduit par le mot « balai », plus conforme à l'étymologie. — 2° La femme qui a perdu la drachme balaye (σαροῖ) sa maison pour la retrouver. Luc., XV, 8. Dans une demeure sans autre ouverture que la porte, à la lueur d'une faible lampe, elle n'avait pas de moyen plus facile pour trouver un si petit objet. — 3° Notre-Seigneur parle de l'esprit impur qui, revenant dans le cœur de l'homme d'où il était sorti, retrouve sa demeure soigneusement balayée. Matth., XII, 44; Luc., XI, 25. E. LEVESQUE.

BALAN (hébreu : *Bilhân,* « modeste [?]; » voir aussi BALAAN; Septante : Βαλαάν), fils de Jadihel, dans la descendance de Benjamin. Ses sept fils furent chefs de familles puissantes. I Par., VII, 10, 11.

BALANAN, hébreu : *Ba'al ḥânân,* « Baal fait grâce ». Cf. *Ba'al ḥannon* des inscriptions de Carthage, et *Ba'al ḥanunu* des inscriptions cunéiformes.

1. **BALANAN** (Septante : Βαλλενών, Βαλαεννώρ), fils d'Achobor, succéda à Saül de Rehoboth sur le trône d'Édom, et fut le septième des rois qui régnèrent sur ce pays, avant l'établissement de la royauté en Israël. Gen., XXXVI, 38, 39; I Par., I, 49.

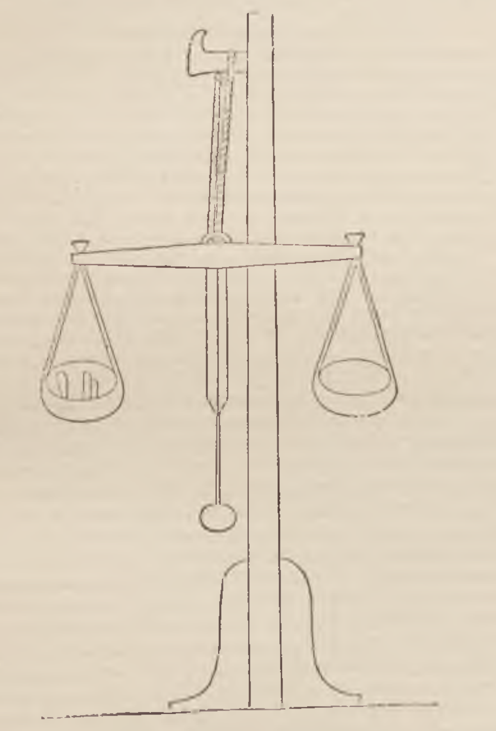
2. **BALANAN** (Septante : Βαλλανάν), officier de David, originaire de Beth-Gader, ville de Juda, intendant des oliviers et des sycomores de la Séphéla. I Par., XXVII, 28. Son nom semble indiquer un Chananéen.

BALANCE (hébreu : *mô'zenaïm, pélés* et *qânéh :* Septante : ζυγόν, σταθμός, πλαστίγξ, ῥοπή; Vulgate : *statera, pondus*). L'Écriture ne décrit pas la balance dont se servaient les Hébreux; mais les noms usités pour la désigner nous montrent qu'elle devait être à peu près

semblable à notre balance ordinaire, connue du reste des Égyptiens et des Assyriens (fig. 416), et figurée sur les monuments. Elle se composait de deux plateaux (*mô'zenaïm*, πλαστίγξ) attachés par des cordes ou des chaînettes aux deux extrémités d'un fléau (*qânéh*, ζυγόν) muni en son milieu d'un anneau qu'on suspendait au crochet de l'arbre de la balance ou qu'on tenait à la main. Une petite tige ou languette (*pélés*), fixée au fléau, indiquait l'équilibre des poids par sa position verticale (fig. 417). Souvent un fil à plomb remplissait l'office de languette. Il partait de l'angle inférieur formé par la jonction de deux cordes, attachées, par l'autre extrémité, à droite et à gauche de l'axe du fléau. Celui-ci, en s'abaissant d'un côté, faisait dévier le fil à plomb du côté opposé. Quand le fléau était horizontal, le fil à plomb était juste en face de la ligne médiale de l'arbre de la balance, et indiquait par là l'équilibre des poids. Sur les monuments, le défaut de perspective ne permet pas de voir ordinairement les points d'attache des deux cordes qui tenaient suspendu le fil à plomb; on n'en distingue qu'un seul (col. 469). Cette balance devait être très juste. Celle dont parle Ézéchiel, v, 1, *mô'zenê misqâl*, « balance à poids, à fil à plomb » (cf. *misqélét*, « fil à plomb »), pourrait bien être une balance de ce genre. Pour s'assurer de l'équilibre, les Égyptiens employaient encore un système très ingénieux : le fléau passait dans un anneau attaché à une petite tige parallèle et muni dans sa partie inférieure d'un contrepoids; en constatant avec la main que l'anneau jouait librement, on pouvait, sans avoir besoin de regarder, reconnaître l'égalité des plateaux. Des exégètes ont voulu voir dans le *pélés* une balance spéciale, une sorte de peson ou de balance romaine, Gesenius, *Thesaurus*, p. 1106; mais ce mot paraît désigner plutôt une des parties de la balance ordinaire, soit la languette qui sert à constater l'équilibre, E. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testam., In Is.*, XL, 12, t. III, p. 23, soit même le fléau. Kimchi, dans son commentaire sur Isaïe, XXVI, 7. Dans les deux endroits où il est employé, Prov., XVI, 11; Is.,



416. — Balance assyrienne.
D'après Botta, *Monuments de Ninive*, pl. 140. Cf. H. Gosse, *Assyria*, in-12, Londres, 1852, p. 608-609.



417. — Balance égyptienne.
Tombeaux de Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. 357.



418. — Balance à poids mobile, trouvée à Pompéi.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, in-12, 1873, p. 361.



419. — Balance romaine trouvée à Pompéi.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 601.

XL, 12, *pélés* semble bien être joint à *môʼzenaïm*, « les deux bassins, » pour exprimer, par ses deux parties essentielles, une seule et même balance. Le mot *qânéh*, « roseau, canne, » généralement usité pour les mesures de longueur, comme le grec κανών, serait pour quelques exégètes le nom de la balance dite « romaine ». Mais celle-ci est d'invention plus récente; selon Isidore de Séville, *Etymolog.*, XVI, 25, t. LXXXII, col. 159, elle aurait été inventée en Campanie, d'où son nom de *campana*



420. — Balance égyptienne.

Pesée des *outen*. Thèbes. Abd-el-Qourna, XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 39.

(*statera*). Et de fait on en a trouvé un grand nombre dans les ruines d'Herculanum et de Pompéi. Elle ne fut connue en Égypte, et probablement aussi en Palestine, qu'à l'époque romaine. J. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, édit. Birch, t. II, p. 246 et 247, note. Il est donc préférable d'expliquer par fléau le *qânéh* d'Isaïe, XLVI, 6. Quand les Grecs et



421. — Balance égyptienne pour la pesée de l'or.

Tombeaux de Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. 338.

les Romains dominèrent sur l'Égypte et l'Asie antérieure, ils y introduisirent leurs diverses sortes de balances : la balance ordinaire (*libra*), dans laquelle le fléau est muni d'une aiguille ou languette (*examen*) marquant par son inclinaison les variations de poids; la balance (*libra*) dont le fléau est divisé en fractions et est muni d'un poids mobile qui permet de varier la longueur du levier et de constater facilement la différence de poids des deux objets placés dans les bassins (fig. 418), et enfin la romaine proprement dite (*statera*), ou balance à bras inégaux et à poids unique mobile (fig. 419).

En Orient, les balances servaient non seulement pour diviser une chose en parties déterminées, Ezech., VI, 1; Is., XLVI, 6, et pour peser les diverses marchandises dans les achats et les ventes, mais aussi pour peser les métaux qui servaient à en payer le prix. Car au lieu de faire toujours des échanges en nature, on en vint, pour plus de facilité dans les transactions, à payer en lingots d'or, d'argent ou de cuivre. Ces lingots, souvent coupés en anneaux de différente grosseur, pouvaient bien avoir quelque marque indiquant le poids et la valeur; mais comme ils n'avaient pas encore l'empreinte et la garantie de l'autorité publique, on ne peut les considérer comme de la vraie monnaie, laquelle est d'invention grecque ou lydienne au VIIe siècle avant J.-C. Il fallait donc vérifier le poids des lingots à chaque marché nouveau. Aussi les marchands portaient-ils suspendus à la ceinture une petite balance et un sachet renfermant des pierres d'un poids déterminé. Les Orientaux n'ont pas



422. — La pesée des âmes.

D'après une peinture de vase antique. — La peinture de ce vase représente le combat d'Achille et de Memnon et cette espèce de consultation des destinées dont il est question dans les écrits des plus anciens poètes grecs et qu'ils appelaient *psychostasie* ou « pesée des âmes ». Achille va percer de sa lance Memnon qui est tombé sur son genou droit. Au-dessus des combattants une balance est fixée par un clou à un arbre desséché; Mercure, coiffé d'un large pétase, regarde cette balance où sont pesés les destins d'Achille et de Memnon, figurés par deux petits génies ailés placés dans les plateaux; il montre du doigt le plateau qui descend. Le bassin qui contient la destinée d'Achille s'élève, selon l'expression d'Homère, jusqu'aux cieux, tandis que l'autre descend avec la destinée de Memnon. A gauche, Thétis, la mère d'Achille, étend la main sur son fils; à droite, l'Aurore, mère de Memnon, s'arrache les cheveux. Voir Millin, *Peintures des vases antiques*, 2 in-fo, Paris, 1808, t. I, pl. XIX, et p. 39-42.

complètement abandonné cet usage. Cf. Chardin, *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, édit. Langlès, Paris, 1811, t. VI, p. 120. Abraham « pesa » les quatre cents sicles d'argent pour la caverne de Macpélah, qu'il avait achetée aux Benê-Heth. Gen., XXIII, 16. Cf. II Reg., XVIII, 12; Job., XXVIII, 15; Jer., XXXII, 9; I Esdr., VIII, 26, 33. En Égypte, on voit souvent figurée sur les monuments, dans les peintures d'hypogées funéraires, la pesée des *outen* ou anneaux d'or, d'argent ou de cuivre, servant aux payements (fig. 420). Ils employaient aussi, pour la pesée de l'or, une balance un peu différente : les cordes des plateaux étaient remplacées par deux bras faisant coude avec le fléau; ces bras étaient terminés par des crochets auxquels se suspendaient les sacs d'or (fig. 421). Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 234, 246; G. Maspero, *Lectures historiques*, in-12, Paris, 1892, p. 22-23; Lenormant, *Histoire ancienne*, t. III, p. 58. Chez les Assyriens, on pesait de même les lingots non monnayés; le verbe *saqal* s'employait également pour dire « peser » et « payer ». Lenormant, *Histoire ancienne*, t. V, p. 113. (Voir MONNAIE.) — Quand on les vérifiait à la balance, on reconnaissait que les lingots n'avaient pas toujours le poids marqué; on les rejetait. Des exégètes, Cornelius a Lapide, dans

son commentaire sur Daniel, v, 26 (Vulg., 27); Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel,* t. II, 1re partie, p. 449, etc., voient une allusion à cet usage dans la célèbre sentence portée contre Baltassar. Ce prince a été pesé dans la balance de la justice divine, et il est rejeté comme le lingot qui n'a pas le poids voulu. Cf. Job, XXXI, 6. Les poètes grecs et les monuments helléniques nous montrent aussi les dieux pesant les destinées des hommes (fig. 422).

En l'absence de contrôle légal pour les poids et les mesures, il était aisé de tromper en employant des poids falsifiés ou des balances fausses. On sait d'ailleurs que la fourberie et la tromperie sont des vices très communs en Orient. Aussi l'Écriture rappelle-t-elle souvent aux Israé-



423. — La pesée de l'âme devant le tribunal d'Osiris. Anibé. XXe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 232.

lites, enclins à ce défaut, l'honnêteté dans les relations commerciales. Moïse avait posé la loi : « Que votre balance soit juste. » Lev., XIX, 36. Cf. Deut., XXV, 13. A cause des infractions nombreuses qui étaient commises contre cette loi, les prophètes en réitérèrent les prescriptions. Ose., XII, 8 (Vulg., 7); Amos, VIII, 5; Mich., VI, 11; Ezech., XLV, 10. Même insistance dans les livres sapientiaux. Il ne faut point se départir de la stricte équité « dans l'usage de la balance et des poids. » Eccli., XLII, 4. « La balance trompeuse est en abomination devant Jéhovah. » Prov., XI, 1; XX, 23. « La languette et les plateaux justes sont de Jéhovah. » Prov., XVI, 11. C'est-à-dire quand la balance est juste, c'est comme si Dieu avait prononcé.

L'usage si fréquent de la balance devait naturellement amener à la prendre comme terme de comparaison et comme symbole. L'Ecclésiastique recommande de peser ses paroles dans la balance, XXI, 28; XXVIII, 29; nous avons la même métaphore pour exprimer la circonspection dans les paroles, le soin d'en examiner le pour et le contre, d'en apprécier les conséquences. La balance s'emploie au figuré pour l'appréciation des choses morales : comme nous disons « le *poids* de la douleur », ainsi pour Job les afflictions pèsent dans la balance plus que le sable des mers. Job, VI, 2. « Les hommes qui s'élèvent contre Dieu, dit le psalmiste, LXI (hébreu, LXII), 10, sont moins qu'un souffle placé dans la balance; ils sont enlevés par le moindre contrepoids. » Elle sert à peindre la puissance et la sagesse de Dieu : « Il a pesé dans la balance les montagnes. » Is., XL, 12; II Mach., IX, 8. « Le monde, les nations, sont devant lui comme le plus petit poids, comme un grain de poussière dans la balance. » Is., XL, 15; Sap., XI, 23. Dans l'Apocalypse, VI, 5, la balance symbolise la disette; après l'ouverture du troisième sceau, saint Jean voit sur un cheval sombre un cavalier tenant à la main une balance, et il entend une voix qui crie : « Un chénix de blé pour un denier (c'est-à-dire pour une journée d'ouvrier), trois chénix d'orge pour un denier; » en d'autres termes, chacun n'aura alors qu'une maigre et insuffisante ration, mesurée et pesée. Cf. Lev., XXVI, 26; Ezech., IV, 16, 17. Ce n'est pas précisément la famine, comme dans le sceau suivant; mais la rareté et la cherté des vivres, c'est-à-dire la disette. Enfin la balance est le symbole du jugement de Dieu et de sa rigoureuse équité : « Que Dieu me pèse dans la balance de la justice, s'écrie Job, XXXI, 6, et il reconnaîtra mon innocence. » Dans ce symbole, Job se rencontre avec l'Égypte; on sait que les rapprochements entre le livre de Job et les documents égyptiens sont nombreux et étroits. On voit souvent représentées dans la vallée du Nil les balances divines, qui sont dressées devant le tribunal d'Osiris (fig. 423). Le cœur du défunt est placé dans un des plateaux, et dans l'autre une petite statue de la Justice et de la Vérité ou leur symbole. Anubis avec Horus surveillent les oscillations du fléau, et quand les plateaux sont en équilibre, il prononce la formule sacramentelle : « Le cœur fait équilibre; la divine balance est satisfaite par l'osiris *N*... » Et Thot, une tablette à la main, écrit la sentence (col. 469, fig. 115). Les siècles chrétiens ont exprimé le jugement de Dieu par le même symbole, si naturel. Au moyen âge, les artistes représentaient fréquemment la pesée des âmes; on peut en voir un exemple dans le tympan du grand portail de Notre-Dame de Paris. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* in-8°, Paris, 1877, p. 78. E. LEVESQUE.

BALANITE. I. DESCRIPTION. — Plante qui, selon plusieurs botanistes et exégètes, produirait la substance appelée en hébreu *ṣŏrî.* C'est un arbre muni d'épines robustes, droites, longues de quatre à cinq centimètres, et généralement situées à la base des rameaux; ceux-ci sont effilés, assez grêles, allongés, à écorce amère; les feuilles sont divisées en deux folioles ovales ou oblongues, arrondies ou échancrées en cœur à leur base, amincies dans la partie supérieure, habituellement larges de un centimètre et demi; elles sont coriaces, couvertes d'un duvet fin; les fleurs, verdâtres, à odeur suave, sont disposées en petites grappes espacées, placées à l'aisselle des feuilles; ces grappes sont glabres et ne renferment pas plus de trois à cinq fleurs; la corolle est petite, parfois blanchâtre, formée de cinq pétales linéaires et oblongs, pourvue à la base d'un calice également à cinq divisions pubescentes; le fruit est charnu, huileux, de forme ovale, légèrement aminci aux deux extrémités, portant au dehors quatre angles arrondis et peu saillants; à l'intérieur, il renferme un noyau osseux (fig. 424). Cet arbuste a été nommé *Balanites ægyptiaca* par A. R. Delile, *Description de l'Égypte,* in-f°, Paris, 1813, p. 221, pl. 28, fig. 1; A. P. de Candolle, *Prodromus systematis regni vegetabilis,* 16 in-8°, Paris, 1824-1870, t. I, p. 708. Il croît en Arabie, dans les déserts de l'Égypte supérieure, en Nubie et en Abyssinie; il ne se rencontre plus actuellement, dans toute la Palestine, qu'aux environs de Jéricho, dans la vallée chaude du Jourdain, d'après E. Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8°, Bâle et Genève, 1867-1884, t. I, p. 944. Le fruit du balanite s'appelle *myrobalan d'Égypte* ou *datte du désert;* il a presque la forme et la figure d'une datte; sa chair, qui est d'abord âcre, très amère et purgative, devient douce et mangeable en mûrissant. Son noyau fournit de l'huile; sa pulpe mûre sert à préparer

une boisson fermentée. Voir N. J. Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples*, 4 in-8°, Paris, 1849-1851, 4e édit., t. III, p. 265; H. Baillon, *Histoire des plantes*, 11 in-8°, Paris, 1869-1892, t. IV, p. 403; Ascherson et Schweinfurth, *Illustration de la flore d'Égypte,* dans les *Mémoires de l'institut égyptien,* t. II, p. 58; A. Schnizlein, *Iconographia familiarium naturalium regni vegetabilis,* 4 in-4°, Bonn, 1843-1870, t. III, p. 223.

M. GANDOGER.

II. EXÉGÈSE. — Le balanite était certainement connu en Égypte : son fruit a été souvent trouvé dans les tombeaux, parmi les offrandes funéraires. G. Schweinfurth, *Sur les dernières découvertes botaniques dans les anciens tombeaux de l'Égypte,* dans le *Bulletin de l'institut égyptien,* 1885, p. 260 et 268; V. Loret, *La flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens découverts dans les tombes,* in-8°, Paris, 1892, p. 102. D'après M. Maspero, dans les *Proceedings of the Society of Biblical archæology,* juin 1891, t. XIII, p. 498-501, le balanite serait l'arbre appelé dans les textes hiéroglyphiques [hiéroglyphes], *asdu*, *ased*, et souvent représenté sur les monuments (fig. 425). Le port de l'arbre, son feuillage, son fruit, tout rappelle assez bien le balanite; et les propriétés médicinales que le papyrus Ebers donne au fruit de l'*ased* répondent aussi à celles de son fruit. Les Arabes, près de Jéricho, connaissent le balanite sous le nom de *zaqqûm* ou *zukkûm :* de son fruit ils tirent une huile qu'ils vendent comme baume (moderne) de Galaad. H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 336. Elle a le goût de l'huile d'amandes douces; elle est un peu plus épaisse, et la couleur en est plus foncée. « Entre les productions de ce lieu-là, raconte H. Maundrell, *Voyage d'Alep à Jérusalem, en 1697,* traduit de l'anglais, in-12, Utrecht, 1705, p. 144, je vis un fruit fort remarquable, que les Arabes nomment zacchone. Il croît sur un arbrisseau rempli d'épines... Il a la forme et la couleur d'une petite noix qui n'est pas mûre. Les Arabes pilent l'amande de ce fruit dans un mortier, en suite de quoi ils la mettent dans de l'eau bouillante, et en tirent une huile dont ils se servent pour les meurtrissures internes. Ils l'appliquent aussi extérieurement sur les blessures ouvertes et la préfèrent au baume de Gilead. »



424. — *Balanites ægyptiaca.*
Rameau avec feuilles, fleurs et épines. — 1. Fleur. — 2. Fruit. — 3. Coupe du fruit.

C'est de ce balanite, connu et estimé des Égyptiens et des Arabes pour son fruit et l'huile qu'on en extrayait, que viendrait, selon une opinion assez suivie, le *ṣŏri* biblique. Le *ṣŏri* était un des meilleurs produits de la Palestine, Gen., XLIII, 11, produit assez précieux pour qu'une petite quantité fût un présent digne d'être offert au premier ministre du Pharaon. C'est du pays de Galaad surtout qu'on tirait cette substance, Gen., XXXVIII, 25; Jer., VIII, 22; XLVI, 11; elle y était très abondante, car l'épuiser semblait chose impossible. Jer., VIII, 22. Le *ṣŏri* figure parmi les articles précieux que les caravanes marchandes portaient en Égypte à dos de chameaux, Gen., XXXVII, 25; le pays de Juda et la terre d'Israël en faisaient également le trafic avec la Phénicie sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII, 17. Il avait de remarquables propriétés médicinales : en particulier, on s'en servait pour guérir les blessures et les plaies, Jer., VIII, 22; LI, 8; c'était un remède très efficace, puisque, selon une image du prophète, il pourrait peut-être guérir même Babylone, brisée dans sa chute, Jer., LI, 8; mais, malgré son application, l'Égypte ne saurait espérer de guérison pour ses blessures. Jer., XLVI, 11.



425. — L'arbre *asdu.*
Thèbes. Médinet Habou. Temple de Tothmès III. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 37. — En haut, à gauche, fruit de l'arbre, servant de cartouche pour le nom de Ramsès II.

Ce *ṣŏri* que l'Écriture nous présente, non tant comme

un parfum que comme une substance précieuse, propre à guérir les plaies, peut à ce titre s'identifier avec l'huile du balanite, regardée encore par les Arabes comme un excellent médicament. Mais il paraît difficile d'appeler cette huile une résine, comme l'ont fait les Septante (ῥητίνη) et la Vulgate (*resina*) dans tous les endroits où se rencontre ce mot hébreu. D'ailleurs, d'après l'étymologie (*ṣârâh*), le *ṣŏri* semble être un suc tombant goutte à goutte du tronc de l'arbre ou des branches après une incision. Cf. l'arabe ضرا, *ḍara'* « couler; » ضرو, *ḍiroun* « larme d'arbre, » et le sabéen ערו. J. Halévy, *Études sabéennes,* dans le *Journal asiatique,* décembre 1874, p. 499. Enfin, si l'on considère l'invitation que Jérémie ait à l'Égypte de monter en Galaad pour y chercher ce puissant remède, et la présence de cette substance parmi les dons précieux portés par les fils de Jacob à Joseph, on peut en conclure que l'arbre producteur du *ṣŏri* ne devait pas croître en Égypte, ou du moins n'y être pas répandu comme l'était le balanite. Aussi l'identification reste-t-elle très incertaine. Plusieurs autres substances ont été proposées comme les représentants probables du *ṣŏri,* le mastic du lentisque, la résine du térébinthe, le vrai baume de Galaad, tiré du *Balsamodendron opobalsamum.* Voir Lentisque, Térébinthe, Baumier, Résine. D'un autre côté, on a identifié le balanite avec le *'êṣ šémén* ou « arbre à huile » de l'Écriture. W. Houghton, dans W. Smith, *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 596. Mais le *'êṣ šémén* était répandu dans toute la Palestine; on le trouvait aux portes de Jérusalem, II Esdr., VIII, 15 (Vulgate: *lignum pulcherrimum*). Le balanite, au contraire, n'était pas aussi commun; il paraît avoir été confiné à la vallée du Jourdain. Voir Huile (Arbre a).

E. Levesque.

BALAS. Voir Alexandre Ier Balas, roi de Syrie, col. 348.

BALBI Jean, dominicain, appelé de Janua ou de Gênes, du lieu de sa naissance, mourut vers l'an 1298. Il se recommandait à tous ses contemporains par la sainteté de sa vie, sa connaissance des Écritures et des saints Pères. Dans l'église de Pavie, son image avait été peinte entre celles des saints. Son principal ouvrage, qui a pour titre *Catholicon* ou *Summa grammaticalis*, est une sorte d'encyclopédie de médiocre importance. Dans la préface, il avertit ses lecteurs qu'il traitera, entre autres choses, *De origine et significatione quarumdam dictionum quæ sæpe inveniuntur in Biblia.* Cet ouvrage fut un des premiers livres imprimés. La première édition que nous en connaissons fut publiée grand in-f°, à Mayence, en 1460, et ce n'est pas sans raison qu'elle est attribuée à Gutenberg. Les *Postillæ super Evangelia* de Jean Balbi sont conservés manuscrits dans la bibliothèque des dominicains de Gênes. — Voir Brunet, *Manuel du libraire* (1862), t. III, p. 501, au mot *Janua;* Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum* (1719), t. I, p. 462; Fabricius, *Bibliotheca mediæ latinitatis* (1734), t. I, p. 437.

B. Heurtebize.

BALBUZARD, *Pandion, Falco haliæetus,* oiseau de proie diurne, de la famille des falconidés (fig. 426). Il a soixante centimètres de long, le bec noir et grand, le manteau brun, le dessous du corps blanc, la tête blanche avec des taches brunes, les ongles forts, très crochus; les ailes, au repos, dépassent l'extrémité de la queue. C'est de tous les oiseaux carnassiers le plus intrépide pêcheur. Il se nourrit de poissons, qu'il saisit avec ses serres à la surface de l'eau ou même en plongeant. On le trouve sur le bord des rivières, des lacs et des étangs. Cf. Pline, x, 3. Plusieurs savants croient que cet ichtyophage est le *'ozniyâh,* que le Lévitique, XI, 13, et le Deutéronome, XIV, 12, rangent parmi les animaux impurs dont il est défendu aux Israélites de manger. (Voir col. 305.) L'oiseau mentionné par Moïse est plus probablement, comme l'ont entendu les anciens traducteurs, l'aigle de mer ou pygargue. (Voir col. 305.) Le balbuzard, se nourrissant exclusivement de poissons, ne se rencontre pas ou du



426. — Le balbuzard.

moins est fort rare en Palestine, à cause du petit nombre de cours d'eau; le Jourdain, la seule rivière de la Palestine, n'est pas fréquenté par cet oiseau de proie, non plus que le lac de Tibériade.

BALDAD (hébreu: *Bildad,* peut-être contraction de *bén lédad,* « fils de contention (?) »; Septante: Βαλδάδ), un des trois amis de Job qui vinrent pour le consoler dans son malheur. Job, II, 11. La Bible l'appelle Baldad le Suhite. Voir Suhite. Les Septante donnent à Éliphaz et à Sophar, les deux autres amis de Job, le titre de roi, et à Baldad celui de Σαυχέων τύραννος. Les amis d'un homme aussi riche et puissant que l'était Job, I, 3, devaient être, en effet, des personnages considérables, occupant dans leur pays un rang analogue à celui des scheiks ou même des émirs parmi les Arabes modernes.

Baldad prend part à chacune des trois discussions que Job soutient avec ses amis. Dans son premier discours, pour appuyer la thèse exagérée d'Éliphaz, que toute souffrance est le châtiment d'un péché personnel, il décrit successivement le sort du pécheur repentant qui recouvre sa prospérité passée, et même quelquefois une prospérité plus grande encore, Job, VIII, 4-7; la destinée malheureuse du pécheur obstiné, qui se dessèche et périt comme un roseau privé d'eau ou une herbe germant parmi les pierres, Job, VIII, 11-15, et enfin l'état de l'homme juste et innocent à qui Dieu fait une existence heureuse, à l'abri des attaques de ses ennemis. Job, VIII, 20-22. Il y a dans ce premier discours beaucoup d'affirmations et point de preuves.

Le second n'est pas plus riche en arguments, mais Baldad y donne plus libre carrière à son imagination. Dans un style brillant et fortement imagé, il montre l'éclat de la félicité du méchant s'éteignant dans la tristesse lugubre d'une fin que des fléaux nombreux précèdent, que l'isolement accompagne, et que suit un honteux oubli, aggravé par l'absence de toute postérité. Job, XVIII.

Le troisième discours, — si l'on peut donner ce nom à quelques sentences solennelles qui tiennent en cinq

versets, Job, XXV, 2-6, — rappelle la puissance de Dieu et le néant de l'homme, ce qui n'a aucun rapport direct avec la thèse en débat. Le magnifique langage de Baldad ne sert qu'à mettre en évidence la force probante des faits invoqués par Job, contre lesquels Baldad ne peut rien alléguer, et à rendre plus éclatante la victoire de Job. Aussi aucun des trois amis ne prendra-t-il plus la parole après ces quelques mots de Baldad; ils la céderont à Éliu, dont l'intervention préparera celle de Jéhovah et la conclusion du livre.

Baldad parle toujours après Éliphaz, et il reproduit au fond les idées de son ami, en les appuyant sur l'autorité des anciens sages, Job, VIII, 8-10, comme Éliphaz en appelle aux visions. Job, IV, 12-16. Il affirme et il peint plus qu'il ne raisonne. Toutefois, s'il suit le sentiment d'Éliphaz, il n'imite pas la modération dont celui-ci fait preuve, au moins au commencement. Dès ses premières paroles, Baldad s'adresse à Job d'un ton acerbe, Job, VIII, 2-3, plus accentué encore dans le second discours, XVIII, 3-4. Il pousse la dureté jusqu'au point de donner à entendre à ce père affligé que ses fils, Job, I, 19, avaient bien mérité leur sort. VIII, 4. Sa colère contre Job s'exalte par le succès croissant avec lequel le saint patriarche répond à ses amis; aussi son second discours n'est-il au fond qu'un portrait de Job et un tableau de son triste état, sans aucun trait qui vienne, comme dans le premier discours, Job, VIII, 5-7, adoucir un peu l'amertume de ce langage. Ces invectives ne reparaissent pas dans le troisième discours; vaincu par Job, il ne convenait plus à Baldad de le prendre de si haut avec lui; il devait même lui rendre déjà dans son cœur cette justice que bientôt, par l'ordre de Dieu, il lui rendra publiquement, avec Éliphaz et Sophar. Job, XLII, 7-9. E. PALIS.

BALDI D'URBIN Bernardin, orientaliste et érudit italien, né à Urbin le 6 juin 1553, et mort dans cette ville le 12 octobre 1617. Il s'appliqua d'abord aux mathématiques, puis, afin de se procurer des moyens d'existence, étudia la médecine à Padoue. Il fut très lié avec saint Charles Borromée, et, en 1586, fut pourvu de l'abbaye de Guastalla, qu'il garda pendant vingt-cinq ans. Très versé dans la connaissance de la littérature grecque, il voulut encore, afin de mieux pénétrer le sens des Écritures, étudier les langues orientales, et son ardeur infatigable pour l'étude ne se laissa arrêter par aucun obstacle. De ses nombreux ouvrages la plupart sont restés manuscrits. En 1594, il traduisit du chaldéen et commenta le *Targum d'Onkélos*. Outre cet important travail, qu'il put achever en une année, il avait composé une description du temple d'Ézéchiel, une histoire de Job et un commentaire sur saint Matthieu. Parmi ses poésies imprimées, nous mentionnerons : *Il diluvio universale cantato con nuova maniere di versi*, in-4°, Pavie, 1604. — Voir Tiraboschi, *Storia della litt. ital.* (1824), t. VII, p. III, p. 1769.

B. HEURTEBIZE.

BALDUIN Friedrich, théologien protestant, né à Dresde le 17 novembre 1575, mort à Wittenberg le 1er mai 1627. Il étudia d'abord à l'école de Meissen, et ensuite à Wittenberg, où il devint professeur de théologie et assesseur au consistoire. Il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels on peut citer les suivants : *Commentarius in Haggæum, Zachariam et Malachiam*, in-8°, Wittenberg, 1610; *Passio Christi typica, complectens personas, res, historias Veteris Testamenti in quibus mors et passio Jesu Christi præfigurabatur*, Wittenberg, 1614; in-8°, 1616; *Adventus Christi typicus*, in-8°, Wittenberg, 1620; *Commentarius in omnes Epistolas apostoli Pauli, in quo præter analysin, explicationem et paraphrasin textus, multiplices commonefactiones ex textu eruuntur, tum variis questionibus controversis fundamenta sanæ doctrinæ monstrantur*. Les éditions de cet ouvrage sont nombreuses; il parut à Francfort, en 1644, in-4°; in-f°, Wittenberg, 1655; in-f°, Francfort, 1664; in-4°, ibid., 1680; in-f°, 1691, 1700, 1710. Ce commentaire a été aussi publié partiellement sous divers titres à Wittenberg, de 1608 à 1630. L'auteur, d'après Walch, s'étend davantage sur les matières morales et les récits de controverse que sur les points de critique et de philologie. *Idea dispositionum biblicarum qua ratio tractandi textus biblicos in concionibus ad populum præceptis et exemplis monstratur*, in-8°, Wittenberg, 1623; *Explicatio libri Josue*, soixante-huit sermons en allemand, in-4°, Wittenberg, 1610, 1613, 1621; *Explicatio libri Judicum*, recueil de quatre-vingt-huit sermons en allemand, in-4°, Wittenberg, 1617, 1646; *Hausbüchlein Ruth, vor dieser Zeit in zwey und zwanzig Predigten nach der Richtschnur heiliger göttlicher Schrift schlecht und recht erkläret und geprediget*, in-4°, Wittenberg, 1608, 1611, 1620; *Psalmi graduum*, in-4°, Wittenberg, 1608, 1611, 1625, 1667; *Evangelien postill.*, in-4°, Wittenberg, 1624; 1625, en trois parties; *Hypomnemota homiliarum in Evangelia dominicalia et festivalia*, Wittenberg, 1612, ouvrage traduit en allemand par André Richard, et qui parut à Wittenberg, in-4°, 1631, 1644; *Commentarii in psalmos pœnitentiales cum textu hebr., græco et latino*, in-8°, Wittenberg, 1599, 1609, 1621. — Balduin est mentionné dans l'*Indice* des livres proscrits par l'Inquisition espagnole, publié à Madrid, en 1790. L. GUILLOREAU.

BALÉ, hébreu : *Bélaʿ*. Nom de deux personnages.

1. BALÉ, fils de Béor, roi d'Édom. I Par., I, 43. Il est appelé Béla, Gen., XXXVI, 32. Voir BÉLA 1.

2. BALÉ, fils de Benjamin, I Par., VIII, 1, que la Vulgate appelle ailleurs plus justement Béla, Gen., XLVI, 21, comme le texte hébreu. Voir BÉLA 2.

BALEINE. La baleine n'a point de nom spécifique dans la Bible; mais elle est comprise, avec d'autres grands animaux aquatiques, sous la dénomination de *tân* et *tannîn* (Septante : κῆτος), mot qui désigne en général les animaux qui s'étendent en longueur, tels que les serpents, les crocodiles, les grands cétacés, parmi lesquels la baleine (fig. 427). Dans la Genèse, I, 21, Moïse rapporte au cinquième jour la création des animaux qui vivent dans les eaux, et particulièrement des « grands *tannînim* ». Il est encore fait mention des cétacés en général dans le cantique des trois jeunes hommes de la fournaise : « Bénissez le Seigneur, κήτη et tout ce qui se remue dans les eaux. » Dan., III, 79.

La baleine paraît nommée spécialement par Isaïe, XXVII, 1 : « Le Seigneur visitera avec son épée ce léviathan vigoureux, ce léviathan tortueux, et il tuera le *tannin* qui est dans la mer. » Il s'agit bien ici d'un monstre marin, et non du crocodile, que le prophète appelle Léviathan, ni du serpent, qui n'est pas dans la mer. Dans le Psaume CIII, 26, il est encore probablement question de la baleine. Le psalmiste dit, en parlant de la mer : « Sur elle se meuvent les navires, et le *léviathan* que tu as fait pour s'y jouer. » Le mot *léviathan* signifie « animal qui se recourbe », et peut s'appliquer aussi bien que *tannin* à un grand cétacé. Il ne saurait être question ici du crocodile. Delitzsch, *Die Psalmen*, t. II, p. 166, pense avec raison que le psalmiste fait allusion à la baleine. Ce sont du reste les cétacés, et non les crocodiles, qui se jouent sur les flots de la mer et y font des bonds merveilleux. Dans un dernier passage, l'auteur de Job écrit : « Suis-je la mer ou un *tannin*, pour que tu m'aies environné d'une barrière? » Job, VII, 12. Il est possible qu'ici le poète ait voulu parler de la mer et de la baleine; mais parfois le Nil est appelé « mer », et le parallélisme demanderait qu'alors, dans ce verset, l'idée du fleuve appelât celle de son dangereux habitant, le crocodile. C'est à ce dernier sens qu'inclinent les commentateurs, parce que

si une barrière peut cerner le crocodile quand il est sur le rivage, il ne faut point penser à environner la baleine qui plonge dans les profondeurs.

Il est certain toutefois que les auteurs sacrés ont connu les grands cétacés. Parmi les mysticètes, ou cétacés à fanons, la baleine franche se trouvait autrefois dans la Méditerranée en assez grand nombre. Elle s'y aventure parfois encore, et, en 1877, on en a pris une dans le golfe de Tarente. Une autre espèce, la *Balænoptera rostrata*, se trouve dans toutes les mers, et l'on en a capturé dans la Méditerranée. La *Balænoptera musculus* fréquente aussi cette dernière mer. Enfin la mégaptère, ou baleine à bosse, est cosmopolite. *Revue des questions scientifiques*, t. XVII, p. 435; t. XXIII, p. 332. Ces différents animaux, chassés aujourd'hui de nos mers, étaient bien faits pour émerveiller les anciens par leur taille gigantesque, l'agilité de leurs mouvements, et les jets de vapeur mêlés d'eau que lancent leurs évents, quand ils remontent à la surface pour respirer. La baleine franche atteint jusqu'à vingt-trois mètres de longueur. De plus, ces gros cétacés échouent parfois sur le rivage, et il leur est presque impossible de se remettre à flot. Le cas a dû se produire de temps en temps sur les côtes de Palestine.



427. — La baleine.

Dans l'autre espèce de cétacés, les cétodontes, ou cétacés à dents, il faut encore compter le dauphin, le marsouin, le cachalot, qui sont si nombreux dans la Méditerranée, comme dans toutes les mers, et que les anciens ont fort bien pu confondre avec les baleines sous le nom générique de *ṭannin*. On ne peut donc douter que la baleine n'ait été connue des écrivains bibliques, mais il n'est pas possible de savoir à quelle espèce précise de cétacés ils font allusion quand ils parlent de monstres marins.

Il est certain du moins que, contrairement à l'opinion populaire, ce n'est pas une baleine qui a englouti le prophète Jonas. Le texte sacré parle d'un *dâg gâdôl*, « grand poisson, » et dans saint Matthieu, XII, 40, Notre-Seigneur dit que Jonas a été trois jours dans le ventre τοῦ κήτους. Le κήτος est en général un monstre marin, mammifère ou poisson; le *dâg*, au contraire, désigne toujours un poisson, et le *tannin* ne le désigne en aucun cas. D'après l'étymologie même, *dâg* est l'animal « qui se multiplie beaucoup »; la baleine ne porte jamais qu'un seul baleineau, et sa gestation est de plus d'une année. Il est vrai que les anciens auraient pu confondre poissons et cétacés, sans qu'on eût à incriminer la Bible, qui parle habituellement selon les apparences. Mais ici son langage est rigoureusement scientifique. La baleine a la bouche large de deux ou trois mètres, et haute de quatre ou cinq, quand elle est béante. Un homme y tiendrait donc, mais l'animal ne pourrait l'avaler, parce qu'il a le pharynx très étroit et se nourrit seulement de petits poissons, que sa bouche engloutit et retient avec ses fanons comme dans un filet. Sans doute le cas de Jonas est éminemment miraculeux, et rien n'empêchait la puissance divine de dilater le pharynx de la baleine. Mais il est de principe qu'on ne doit pas supposer le surnaturel sans nécessité. Laissant donc de côté l'opinion vulgaire, les interprètes de la Sainte Écriture ont cherché le « grand poisson » dans la classe des *pristis* ou scies, et dans celle des squales. Dans cette dernière se trouve le *Squalus carcharias*, qui a existé de tout temps dans la Méditerranée comme dans le golfe Persique, et qui n'est pas embarrassé pour engloutir un homme tout entier. Du reste les anciens ne s'y sont pas trompés, et dans les peintures des premiers siècles qui représentent le miracle de Jonas, le monstre qui engloutit et rejette le prophète ne ressemble à rien moins qu'à une baleine. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 398.

H. Lesêtre.

BALINGHEM (Antoine de), né à Saint-Omer le 25 juin 1571, mort à Lille le 24 janvier 1630. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 4 octobre 1588. Il fut envoyé à Novellara (Italie) pour faire son noviciat. Après avoir terminé ses études de philosophie à Brescia, il revint en Belgique, professa la philosophie à Douai et fut ensuite appliqué à la prédication. Outre un bon nombre d'ouvrages ascétiques empreints d'une certaine originalité et des traductions de relations des missions étrangères, il a publié : *Scriptura sacra in locos communes morum et exemplorum novo ordine distributa*, 2 in-f°, Douai, 1621; Cologne, 1659; Trévoux, 1705; Lyon, 1711. L'auteur y a inséré un ouvrage publié dès 1617 : *Thesaurus orationum jaculatoriarum ex sacris litteris utriusque Testamenti.*

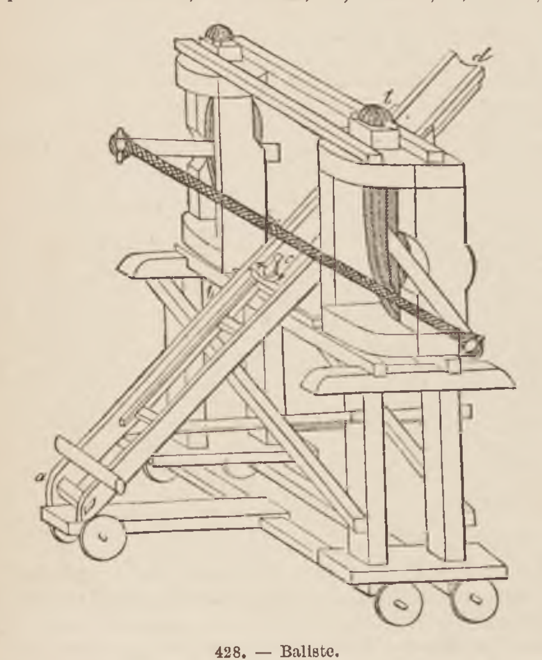
C. Sommervogel.

BALISTE. Machine de guerre employée dans les sièges pour lancer des pierres ou de grosses poutres contre l'ennemi, ainsi nommée du grec βάλλειν, en latin *ballista, balista*. Ce mot se trouve dans la Vulgate, I Mach., VI, 20 et 51. Les Grecs la désignaient sous les noms de πετροβόλος, λιθόβολος, λιθοβόλον, mots tirés de la nature du projectile lancé par cette machine. En hébreu, le terme général de *ḥiššebônôṭ* est seul employé, II Par., XXVI, 15. Ce mot signifie « machines de guerre » en général, et il est traduit dans les Septante par μηχανάς, et dans la Vulgate par *machinas*; mais parmi ces machines les unes sont certainement des balistes, puisque le texte sacré nous dit qu'elles sont destinées à lancer de grosses pierres. Voir Catapulte, Machine.

Pline, *H. N.*, VII, 56, dit que les Grecs empruntèrent aux Syrophéniciens les balistes de guerre. Elles apparaissent dans l'Écriture sous le règne d'Ozias, qui en fit construire et déposer un certain nombre sur les tours et dans les angles des remparts de Jérusalem. II Par., XXVI, 15. Les Machabées se servirent de balistes dans les guerres de l'indépendance. I Mach., VI, 20 et 51; cf. XI, 20. Dans les deux premiers de ces passages, la Vulgate traduit par *balistas* le mot grec βελοστάσεις. Cette traduction est inexacte. Le mot βελόστασις désigne non les machines

de guerre, mais tout emplacement destiné à les recevoir. *Revue de philologie, nouv. sér.*, t. III, 1879, p. 129. Le même mot grec est employé à tort par les Septante, Ezech., IV, 2, pour traduire le mot hébreu *karim*, que la Vulgate traduit exactement par *arietes*. Voir BÉLIER. Dans I Mach., VI, 51, le texte grec emploie le mot propre λιθοβόλα, que la Vulgate traduit par la périphrase : *tormenta ad lapides jactandos.*

Nous n'avons aucun renseignement sur la manière dont étaient construites les balistes des Juifs. Elles devaient ressembler à celles des Grecs et des Romains. Celles-ci ne sont représentées sur aucun monument figuré, mais les anciens nous en ont laissé plusieurs descriptions; en particulier : Héron, Βελοποιικά, 30; Vitruve, X, 10-12;

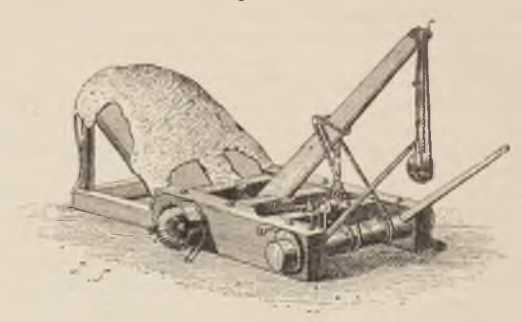


428. — Baliste.

Ammien Marcellin, XXIII, 4, 1. Quoique plusieurs de ces descriptions datent du bas empire, tout nous porte à croire que les formes des machines n'avaient pas changé. D'après ces descriptions, les savants modernes ont tenté plusieurs restitutions, dont voici la plus probable. La baliste se composait essentiellement d'un fort ressort ou bande élastique en nerf, corde, bois ou fer. Cette bande était large et en forme de sangle, de façon à pouvoir bien saisir les projectiles. Une rainure *a b* servait de guide au projectile, et un curseur mobile *c d* était ramené en arrière avec la bande au moyen d'un treuil. On lâchait le curseur, et le projectile était lancé avec une grande force (fig. 428). La machine reposait donc sur le principe de l'arbalète.

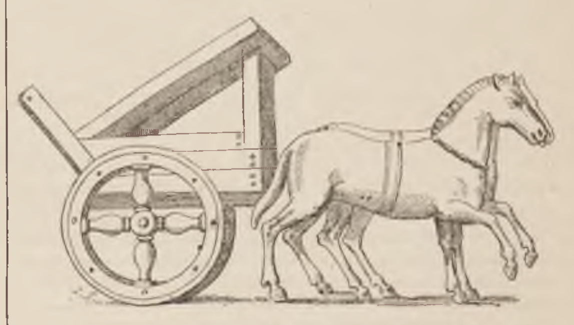
D'autres machines, destinées également à lancer des pierres, étaient construites d'après les principes de la fronde. On les appelait « onagres », ὄναγρος, *onager*. L'onagre consistait dans une tige de bois dressée comme un timon et fixée à terre par une barre ronde transversale, engagée dans les deux côtés d'une caisse formée de grosses pièces de bois. La tige était terminée par une fronde. Cette tige, fortement ramenée en arrière à l'aide d'un treuil, et subitement relâchée, allait frapper sur un coussin de matières molles destiné à amortir le coup. La pierre, détachée de la fronde par le choc, était projetée au loin avec violence (fig. 429). Ammien Marcellin, *Rer. gest.*, XXIII, 4. Certaines de ces balistes étaient d'une grande puissance et pouvaient lancer des blocs énormes. Selon Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 3, les balistes qu'employèrent les Romains au siège de Jérusalem, sous Titus, envoyaient des projectiles pesant deux talents (environ soixante kilos) à plus de deux stades ou quatre cents mètres. On transportait les balistes et les onagres sur des chariots. La figure 430 représente un onagre transporté de la sorte.

Voir A. de Rochas d'Aiglon, *L'artillerie chez les anciens,* dans le *Bulletin monumental,* 1882, n°s 2 et 3, et in-8°, Tours, 1882; Id., *Coup d'œil sur la balistique et la fortification dans l'antiquité,* dans l'*Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques,* 1877, p. 272-285 : Köchly et Rüstow, *Geschichte des griechischen Kriegswesens*, in-8°, Argovie, 1852; *Griechische Kriegschriftsteller, griechisch und deutsch*, *mit kritischen und erklärenden Anmerkungen* von Köchly und Rüstow, part. I, in-8°, Leipzig, 1853; C. Wescher, *Poliorcétique des Grecs*, Paris, 1867, in-4°; H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 199 et suiv.; Th. Mommsen et Joach. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. franç., t. XI, p. 257 et suiv. E. BEURLIER.



429. — Onagre.

Musée de Saint-Germain. D'après un essai de restauration du général de Reffye.



430. — Onagre porté sur un chariot.

Colonne de Marc-Aurèle. D'après Bartoli, *Columna Cochlis M. Aurelio Antonino dicata,* in-f°, Rome, 1704, pl. 14, n° 2.

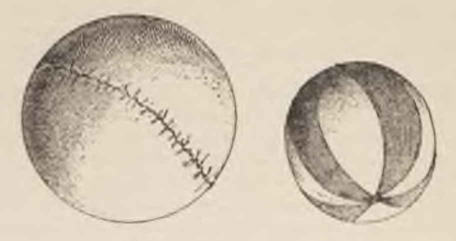
BALLART d'Inville (Charles-François), né à Besançon vers 1711, mort au monastère de Notre-Dame de Nogent le 21 avril 1771. Il entra de bonne heure dans la congrégation des Bénédictins de Saint-Maur, et fit profession à Saint-Remy de Reims, le 15 juin 1729. Ses études terminées, il fut, avec dom Vincent de la Rue, donné comme collaborateur à dom Pierre Sabbatier, qui préparait depuis de longues années l'édition de la version italique. Déjà avancé en âge, Sabbatier put croire que l'activité de ses jeunes compagnons lui permettrait de mener à bonne fin son entreprise; mais il mourut au cours de l'impression du deuxième volume. Ses deux disciples, aidés de dom Clémencet, achevèrent le travail, Ballart et de la Rue

gardant le soin de l'impression, Clémencet se chargeant des préfaces et de l'épître dédicatoire. L'ouvrage fut publié sous ce titre, un peu différent de celui qu'avait projeté Sabbatier : *Bibliorum sacrorum versiones latinæ antiquæ, seu Vetus Italica, et ceteræ quæcumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt : quæ cum Vulgata latina et cum textu græco comparantur. Accedunt præfationes, observationes ac notæ, indexque novus ad Vulgatam e regione editam, idemque locupletissimus. Opera et studio D. Petri Sabbatier, ordinis sancti Benedicti, e congregatione sancti Mauri,* 3 in-f°, Reims, 1743-1749. L'ouvrage reparut chez François Didot, Paris, 1751. J. PARISOT.

1. BALLE (hébreu : *môṣ*, de la racine *mûṣ*, « presser, séparer »), enveloppe du grain des graminées, blé, orge, etc., composée de deux écailles ovales ou glumelles s'emboîtant l'une dans l'autre, de façon à former une sorte de capsule. Après le battage destiné à broyer les épis pour en détacher le grain, on enlevait la grosse paille; il restait alors sur l'aire, mélangés au grain, des débris de paille triturée, תֶּבֶן, *tébén*, et la balle, מוֹץ, *môṣ*.

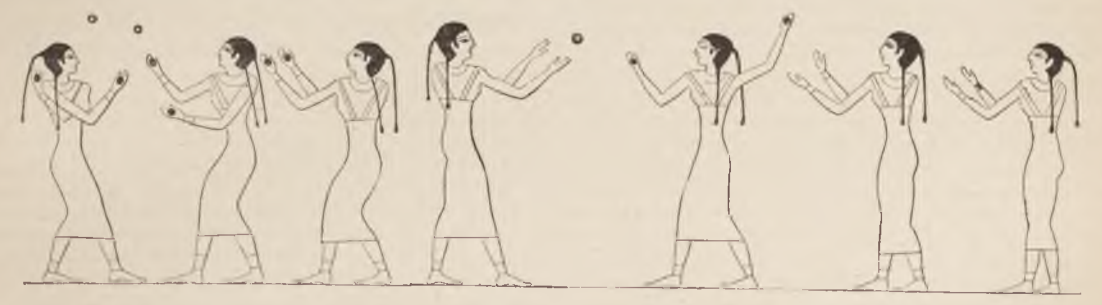
La séparation s'effectuait par l'opération du vannage. Quand le vent soufflait (et en Palestine la brise s'élève chaque soir), on projetait en l'air ce mélange, à l'aide de larges pelles à manche très court (cf. col. 325, fig. 72). Le bon grain, בַּר, *bâr*, plus pesant, retombait à terre à la même place, tandis que les corps légers, comme les débris de paille et la balle, étaient emportés par le vent à une certaine distance. Is., XLI, 15. Cette fragile enveloppe ainsi portée loin de l'aire où demeure le bon grain est souvent prise, dans l'Écriture, comme image du sort des méchants devant la justice de Dieu. Ps. I, 4; XXXIV, 5; Ose., XIII, 3; Job, XXI, 18; Is., XXIX, 5; XLI, 15. Les nations elles-mêmes, dispersées par la menace divine, sont comparées à la balle des montagnes, c'est-à-dire à la balle d'une aire bien exposée au vent. Is., XVII, 13. Le jour de la justice divine viendra avec autant de facilité et de promptitude que la balle qui passe. Soph., II, 2. Le chaldéen, Dan., II, 35, pour désigner la balle, emploie le mot עוּר, *'ûr*, « pellicule » qui recouvre le grain (cf. עוֹר, *'ôr*, « peau »). Les Septante traduisent le mot hébreu *môṣ* tantôt par χνοῦς, qui a le sens de « paille légère, balle », aussi bien que celui de « poussière »; tantôt par χοῦς, « poussière; » tantôt par κονιορτός, « poussière, » Job, XXI, 18, ou ἄνθος, « fleur. » Soph., II, 2. L'espérance de l'impie, Sap., V, 15, est comme χοῦς, « la poussière, » que le vent emporte; mais les meilleurs exemplaires ont χνοῦς, « la balle. » La Vulgate, à la suite des Septante, rend le mot hébreu par *pulvis* ou *favilla*. Dans Sap., V, 15, elle approche davantage du sens exact : *lanugo*, « duvet, bourre. » E. LEVESQUE.

2. BALLE à jouer (hébreu : *dûr*; Vulgate : *pila*). Elle était connue des Égyptiens, et l'on en a retrouvé dans leurs tombeaux. Wilkinson en a reproduit une en cuir dont la couture est visible, et une autre en terre cuite peinte, de



431. — Balles égyptiennes.
D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians* 2e édit., t. II, p. 67.

la collection de Salt (fig. 431). Sur les peintures des tombeaux de Beni-Hassan, on voit représentés divers jeux de balles (fig. 432 et 433). Isaïe, XXII, 18, prophétisant contre Sobna, préposé au temple de Jérusalem, dit que



432. — Joueuses de balle égyptiennes. Tombeaux de Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. 367.



433. — Autres joueuses de balle égyptiennes.
Tombeaux de Beni-Hassan. D'après Champollion, pl. 367.

Dieu le fera rouler comme une balle dans un vaste espace. C'est le seul passage de l'Écriture où il soit fait allusion à la balle à jouer.

BALLESTER Louis, théologien espagnol, né à Valence en 1544, mort dans cette ville le 1er mai 1624. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 1er septembre 1562. Il expliqua longtemps l'Écriture Sainte à Valence, et enseigna l'hébreu. Il fit des missions dans l'île de Sardaigne, et fut supérieur de la maison de Tarragone. On a de lui : *Onomatographia, sive Descriptio nominum varii et peregrini idiomatis, quæ alicubi in latina Vulgata editione occurrunt*, in-4°, Lyon, 1617. La première partie contient, par ordre alphabétique, les noms des principales matières des deux Testaments; la seconde, les noms des principaux personnages, avec l'indication des temps où ils vivaient. — *Hierologia, sive De sacro sermone, continens summam atque compendium positivæ theologiæ,*

fere omnia quæ in Sacra Scriptura tractantur attingens, innumera ejus loca linguæ hebraicæ præsidio explicans, in-4°, Lyon, 1617. C. Sommervogel.

BALOTH, hébreu : *Beʿâlôt,* féminin pluriel de *Baʿal.*

1. BALOTH (Septante : Βαλμαινάν), ville de la tribu de Juda. Jos., xv, 24. Elle fait partie du premier groupe, comprenant les villes de l'extrémité méridionale de la Palestine, et elle est citée entre *Télem* et *Asor la neuve.* Il est impossible d'en déterminer la position, la plupart des noms qui la précèdent et qui la suivent étant rebelles à toute identification. Peut-être cependant est-elle identique à Baalath Béer Ramath, ville située sur la frontière méridionale de Siméon, Jos., xix, 8. Voir Baalath Béer Ramath. A. Legendre.

2. BALOTH (Septante : Βααλώθ), une des circonscriptions territoriales qui, sous Salomon, devaient tour à tour, pendant l'année, subvenir à l'entretien de la table royale, III Reg., iv, 16. L'officier chargé d'y lever les impôts s'appelait Baana, fils d'Husi. Le texte porte qu'il gouvernait *be'âšêr ûbeʿâlôt ;* Septante : ἐν Ἀσηρ καὶ ἐν Βααλωθ ; Vulgate : *in Aser et in Baloth.* La question est de savoir si dans *beʿâlôṭ* le *beth* appartient au mot ou s'il indique la préposition. Reland, *Palæstina,* 1714, t. ii, p. 617, croit qu'il est ici préfixe comme au ℣. 9, dans *be-Mâqaṣ ube-Šaʿalbîm,* « à Maccès et à Salébim ; » et qu'il faut lire *Aloth.* Keil dit de son côté que si le *beth* fait partie du mot, *Beʿâlôṭ* indique une contrée comme Aser, car, pour unir un nom de pays à un nom de ville, il faudrait répéter la préposition, *Die Bücher der Könige,* Leipzig, 1876, p. 40. Les versions grecque, latine et syriaque ont répété cette préposition ; mais qu'on adopte l'une ou l'autre lecture, il est impossible de savoir quelle est la région ou la ville dont il est ici question. Une chose certaine cependant, c'est que cette seconde Baloth ne saurait être confondue avec la précédente, celle-ci appartenant au sud, celle-là au nord de la Palestine. Conder, *Handbook to the Bible,* Londres, 1887, p. 402, rapproche Aloth de Alia, ville de la tribu d'Aser, à l'est d'Ez-zîb (Achzib). Voir Aser, tribu et carte. C'est une simple conjecture. A. Legendre.

1. BALSAMIER. Voir Baumier.

2. BALSAMIER A MYRRHE. Voir Myrrhe.

1. BALTASSAR. Hébreu : *Bêltesa'ṣṣar ;* version grecque : Βαλτάσαρ ; Vulgate : *Baltassar ;* babylonien : *Balatsu-uṣṣur,* avec ellipse d'un nom divin : « [Bel ou Nébo] protégera sa vie. » Nom donné à Daniel par Asphenez, chef des eunuques de Nabuchodonosor suivant la Vulgate, chef des princes suivant une interprétation assyrienne du terme hébreu *rab sarisîm* (voir col. 1124). Dan., i, 7. L'usage de changer les noms des villes conquises ou des sujets élevés sur le trône par leur vainqueur était fréquent : Nabuchodonosor changea en Sédécias le nom de Mathanias ; peu auparavant, Néchao II avait changé en Joakim le nom d'Éliacim, successeur de Josias. Quant au nom de Baltassar porté par Daniel, il diffère dans l'orthographe hébraïque du nom porté par le fils de Nabonide, le dernier prince de Babylone ; l'un s'écrit *Bêltesa'ṣṣar* avec un *teth,* ט, l'autre simplement *Bêlša'ṣṣar.* Le premier, celui de Daniel, est même un nom abrégé, dont la forme pleine était *Nebo* ou *Bel-balatsu-uṣṣur.* Ce nom se retrouve avec très peu de changement dans la liste cunéiforme des noms propres, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. ii, pl. 64, col. i, l. 14 ; col. iii, l. 15, sous les formes *Nabu-balatsu-ikbi,* « Nébo décrète sa vie », *Nabu-napsat-uṣṣur,* « Nébo protège sa vie », etc. C'est à une forme semblable que Nabuchodonosor fait allusion, Dan., iv, 5, lorsqu'il dit de Daniel qu'il a été désigné « suivant le nom de son dieu ». Quant à l'abréviation par suppression du nom divin, elle était dans l'usage courant non seulement en hébreu, comme on le reconnaît généralement ; mais aussi en babylonien, où l'on trouve pour le même personnage les formes *Nabu-nadin-zira* et *Nadinu, Nabu-sum-ukin* et *Sumukin,* dans les différentes listes ou annales des rois de Babylone. — Strassmaier, dans Knabenbauer, *Commentarius in Danielem,* 1891, p. 70, donne une autre étymologie : *Belit-sar-uṣṣur,* « [la déesse] Belit protégera le roi ; » mais cette explication paraît moins bien s'accorder avec le texte cité de Dan., iv, 5. Voir aussi Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* t. ii, p. 125 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. iv, p. 447 ; Delitzsch, dans Baer, *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ text. mass.,* 1882, p. ix et x. Voir Daniel. E. Pannier.

2. BALTASSAR. Chaldéen : *Bêlša'ṣṣar* (Dan., v, 1 : בלשׁאצר, et vii, 1 : בלאשׁצר) ; version grecque : Βαλτάσαρ ; textes cunéiformes : [illegible], *Bel-sar-uṣṣur,* « [le dieu] Bel protégera le roi. » Fils de Nabonide, roi de Babylone, et lui-même le dernier prince babylonien (?-538), suivant le récit de Daniel, v, 30-31. Tous les auteurs anciens nous disent que Babylone fut prise par Cyrus sous le règne de Nabonide ; que celui-ci n'était même pas alors dans sa capitale, et qu'il survécut à la chute de son empire, réduit par son vainqueur au rôle de satrape de Carmanie. En conséquence, les uns niaient ouvertement l'existence du Baltassar biblique, et se servaient de ce fait pour combattre l'authenticité du livre de Daniel, comme Hitzig, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, Daniel,* 1850, p. 72-78 ; Kuenen, *Histoire critique de l'Ancien Testament,* t. ii, p. 556, etc. ; les autres identifiaient ce prince avec Nabonide, à la suite de Josèphe, *Ant. jud.,* X, ii, 2, et de saint Jérôme, t. xxv, col. 518, avec Évilmérodach, ou bien avec Labosoarchod, comme Keil, *Daniel,* 1869, p. 138, et encore récemment M. l'abbé Fabre d'Envieu, *Daniel,* 1888, t. i, p. 358-409. Mais aucun de ces princes ne satisfait aux conditions exigées par le texte sacré, outre que les identifications proposées ne reposent sur aucun fondement réel. — Depuis lors des textes cunéiformes récemment découverts ont sinon jeté une pleine lumière, du moins grandement éclairci cette question et justifié Daniel. Grâce à une inscription dédicatoire de Nabonide, provenant du temple de Sin, à Ur-Kasdim, et à une tablette de Cyrus contenant un abrégé du règne du dernier roi de Babylone (voir les textes dans *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. i, pl. 68, col. 2 ; t. v, pl. 35 et 64, et la traduction dans *Records of the past,* new ser., t. v, p. 144 ; first ser., t. v, p. 143 ; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. i, p. ii, 88, 128), nous savons que le fils aîné de celui-ci se nommait précisément Baltassar ; que ce prince, tandis que son père se tenait perpétuellement enfermé dans son palais de Tema, protégeait le pays à la tête des grands et de l'armée, dès la septième année et durant les suivantes du règne de son père. Au contraire, la dix-septième année, Nabonide prend lui-même le commandement de l'armée, quitte Babylone, est battu par Cyrus, prend la fuite et est fait prisonnier ; comme le texte ne dit plus rien du fils du roi, il est croyable que lui était rentré à Babylone et y commandait à la place de son père. Le rôle joué par Baltassar est donc analogue à celui de Nabuchodonosor du vivant de son père Nabopolassar ; aussi Jérémie donne à ce dernier le titre de roi, xlvi, 2, comme Daniel, v, 1, le donne à Baltassar. Il est probable que cette sorte d'association au trône eut une proclamation officielle quelques années avant la fin de Nabonide, comme cela se fit pour Assurbanipal du vivant de son père Asarhaddon, et c'est de cette époque que Daniel date quelques-unes de ses prophéties, vii, 1 ; viii, 1 ; cette

association au trône est admise par la plupart des assyriologues (Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 168; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 438, note, et Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne*, t. II, p. 242; Delattre, *Salomon, Assurbanipal, Balthasar*, 1883, p. 7; Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 258). Eb. Schrader reconnaît que Baltassar « occupait une position exceptionnelle du vivant de son père », dans Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 131, et dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, t. I, p. 163, qu' « il a même peut-être porté [dès lors] le titre de roi ». Dans ce cas, l'Écriture emploie le même terme pour le père et pour le fils, comme elle le fait pour David et Salomon, III Reg., I, 39, 43, 47; mais le contexte laisse entendre que Baltassar n'était pas encore monarque indépendant; il n'occupe que la seconde place du royaume, et Daniel, dont il veut faire son ministre, n'en tiendra que la troisième, Dan., V, 7, 16 (cf. Joseph recevant dans une circonstance analogue la seconde place, Gen., XLI, 40). De plus, dans le texte chaldéen, que rendent mal la version grecque et la Vulgate, on lit *bemalkoutâ*, « dans *le* royaume, » et non *bemalkouti*, « dans *mon* royaume, » V, 7. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5ᵉ édit., t. IV, p. 523-545; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. II, p. 130-135. A plusieurs reprises, il est vrai, Baltassar est donné comme fils de Nabuchodonosor. Il peut y avoir là une simple faute de transcription, Nabonide son père étant beaucoup moins connu, et les deux noms commençant par le même élément, le nom du dieu Nébo. Mais il est plus probable que le texte est exact; les mots « père, fils », ont ici le sens large fréquent en babylonien, en assyrien et dans toutes les langues sémitiques, d'« ancêtre ou prédécesseur, descendant ou successeur » : rien ne s'oppose à ce que Nabonide ait véritablement épousé une fille de Nabuchodonosor même avant de monter sur le trône, car il était alors grand dignitaire religieux de l'empire. Quant à une descendance de Nabuchodonosor par Nabonide, les textes cunéiformes et les récits des historiens ne la rendent pas admissible.

Les inscriptions de Cyrus représentent Baltassar comme un prince actif et belliqueux, et aimé des grands du royaume, à la différence de son père; l'Écriture nous donne seule des renseignements sur sa fin tragique. Son célèbre festin doit se placer après la fuite de Nabonide; abritée derrière les hautes murailles de la capitale, la cour se croyait en sûreté, quand au milieu d'un festin, au moment où l'on buvait dans les vases sacrés du temple de Jérusalem, apparut une main traçant sur l'enduit de la muraille des caractères menaçants, Dan., V, 1-31; les murs des palais babyloniens étaient, en effet, non pas généralement revêtus de plaques d'albâtre sculptées, comme ceux des palais ninivites, mais rehaussés de peintures sur enduit. Baltassar ayant vainement consulté les devins de sa cour, la reine, probablement la reine mère de la race de Nabuchodonosor, l'engagea à interroger Daniel; Nabonide, usurpateur, avait sans doute tenu à l'écart le prophète juif, ce qui explique la façon dont le texte parle de lui, V, 11, 13, et qui ne se concevrait pas si Baltassar eût été le propre fils de Nabuchodonosor. Suivant les anciens, la phrase mystérieuse était rédigée en hébreu ou en araméen, non en babylonien. Mais nous savons, par assez bon nombre de documents bilingues, que l'araméen était compris à Babylone. Les rabbins croient que de plus les caractères étaient disposés ou bien suivant l'ordre de l'alphabet cryptographique *athbasch* (voir ce mot), ou bien en colonnes longitudinales à lire de haut en bas, ou bien en forme d'anagramme, et que Daniel seul découvrit la clef de cette lecture. Toutes ces hypothèses subtiles ne sont pas nécessaires : l'inscription a pu être en langue babylonienne; en cette langue comme en toute autre, trois mots isolés peuvent très bien présenter une interprétation énigmatique; de plus, à côté des caractères phonétiques, les Babyloniens se servaient aussi de caractères idéographiques, et chaque idéogramme a des valeurs multiples que le contexte seul peut d'ordinaire préciser : ainsi le caractère [cunéiforme], composé de deux clous représentant à peu près une balance dite *romaine*, signifie : *sakalu*, « peser » (*Thécel*); *taratsu*, « affermir; » *rakašu*, « lier; » *tsimdu*, « attelage, » etc. Daniel lut donc l'inscription, l'interpréta et reçut sur-le-champ la récompense promise, la pourpre, le collier d'or et la dignité de premier ministre. L'inscription est transcrite par Théodotion, suivi par la Vulgate : *Mane, Thecel, Phares*, Μάνη, Θεκὲλ, Φάρες. Le texte chaldéen porte un peu différemment : *Menê' Menê' Tekêl u Pharsîn*, ce qui cadre moins bien avec l'interprétation de chaque mot donnée par Daniel, et qui a suggéré à M. Clermont-Ganneau l'idée d'y chercher non des mots isolés, mais une sorte de phrase proverbiale appliquée à Baltassar, dans laquelle les noms des poids babyloniens sont employés, la mine, le sicle et le *pheras*, comme dans ce proverbe rabbinique, appliqué à un fils indigne de son père : « C'est un *pheras*, fils d'un *mane*, une demi-mine, enfant d'une mine. » Clermont-Ganneau, *Mané, Thécel, Pharès et le festin de Balthasar*, dans le *Journal asiatique* (juillet-août 1886), t. VIII, p. 36-67. — L'interprétation de Daniel : « *Mane* (de la racine *mena'*, « compter »), Dieu a compté ton règne et y a mis fin; *Thecel* (de la racine *tekal*, « peser »), tu as été pesé dans la balance (car c'est ainsi qu'on vérifiait alors la valeur des monnaies ou des cercles de métal précieux en tenant lieu), et tu as été trouvé trop léger; *Phares* (de la racine *peras*, « séparer, diviser »), ton royaume est séparé [de toi], et il est donné au Mède et au Perse (allusion au verbe *peras*), » reçut un prompt accomplissement : la nuit même les Perses de Cyrus entrèrent à Babylone, et Baltassar fut tué (538). Voir CYRUS. E. PANNIER.

3. BALTASSAR. Nom d'un fils de Nabuchodonosor dans la lettre des Juifs captifs en Babylonie à leurs frères de Palestine. Bar., I, 11, 12. Cette lettre est datée de la cinquième année après la prise de Jérusalem sous Sédécias, en 583. Par conséquent le Baltassar qui y est mentionné, « à l'ombre de qui » les Juifs désirent mener en exil une vie tranquille, et pour lequel ils offrent leurs prières et leurs sacrifices sur les restes de l'autel des holocaustes, est absolument distinct du Baltassar de Daniel, V, 1, le fils de Nabonide : ce dernier, n'ayant jamais eu de droit au trône babylonien, n'y était arrivé que par usurpation violente, et beaucoup plus tard. — On peut admettre que ce Baltassar, fils et héritier présomptif de Nabuchodonosor, est Évilmérodach, mentionné dans Jérémie, LII, 31, et dans IV Reg., XXV, 27, qui succéda en effet à Nabuchodonosor son père, soit, comme pense Niebuhr, *Geschichte Assur und Babel*, 1857, p. 92, que ce prince ait porté deux noms, ce qui est assez peu probable dans la circonstance; soit qu'il y ait eu dans Baruch, dont le texte hébreu s'est perdu, une erreur de transcription. On peut croire aussi que ce Baltassar, héritier présomptif, mourut avant son père. C'est peut-être même lui que nous trouvons mentionné comme fils de Nabuchodonosor dans un texte babylonien publié par Strassmaier et traduit par Sayce, dans les *Records of the past*, new ser., t. V, p. 141. Le prince y porte le nom de *Marduk-suma-uṣṣur*, « [Que le dieu] Marduk protège son nom : » or Marduk s'appelait aussi ordinairement *bel*, « le seigneur, » ce qui donne la forme *Bel-suma-uṣṣur*, analogue à l'hébreu *Bel-saṣṣar*.

E. PANNIER.

BALTHASAR. Voir BALTASSAR.

BAMIDBAR RABBA (MIDRASCH), explication rabbinique du livre des Nombres. Voir MIDRASCHIM.

1. BAMOTH (*bâmôt*). Mot hébreu, que la Vulgate a

traduit par *excelsa* et qui désigne les « hauts lieux », où l'on offrait des sacrifices aux fausses divinités et quelquefois aussi au vrai Dieu. Voir HAUTS LIEUX.

2. **BAMOTH** (hébreu : *Bâmôṭ*, « lieux élevés »; Septante : Βαμώθ), station des Israélites, se rendant au pays de Chanaan. Num., XXI, 19. C'est probablement une abréviation de Bamothbaal. Voir BAMOTHBAAL.

BAMOTHBAAL (hébreu : *Bâmôṭ Baʿal,* « hauts lieux de Baal, » Jos., XIII, 17; Num., XXII, 41; *Bâmôṭ,* Num., XXI, 19, 20; Septante : Βαιμὼν Βαάλ, Jos., XIII, 17; Βαμώθ, Num., XXI, 19, 20; τὴν στήλην τοῦ Βαάλ, Num., XXII, 41; Vulgate : *Bamothbaal,* Jos., XIII, 17; *Bamoth,* Num., XXI, 19, 20; *excelsa Baal,* Num., XXII, 41), ville de Moab, assignée, après la conquête, à la tribu de Ruben, Jos., XIII, 17. Comme le nom signifie « les hauts lieux de Baal », on peut se demander s'il indique ici d'une façon générale les endroits consacrés au culte du dieu, ou s'il représente une ville en particulier. Les versions grecque et latine en ont fait un nom propre, excepté dans un seul passage, Num., XXII, 41, et cette traduction semble ressortir naturellement du contexte. Josué, XIII, 17, mentionne Bamothbaal au même titre que Baalmaon, Dibon, Bethphogor et les autres. Dans les Nombres, XXI, 19, 20, sous la forme abrégée *Bamoth,* elle désigne, comme Matthana et Nahaliel, une station des Israélites avant leur arrivée près du Jourdain. Rien ne nous empêche aussi, malgré l'autorité des Septante et de la Vulgate, d'y voir un des points d'où Balaam contempla les tentes d'Israël. Num., XXII, 41. Mais il nous paraît fort douteux que l'*habbâmôṭ* d'Isaïe, XV, 2, soit une ville; l'article montre plutôt qu'il s'agit là des hauts lieux sur lesquels iront pleurer les Moabites.

Il reste à savoir où se trouvait Bamothbaal. Dans Josué, XIII, 17, elle est citée après Hésébon, aujourd'hui Hesbân, Dibon, et avant Baalmaon, Maʿîn. Dans les Nombres, XXI, 19, 20, elle marque la station qui suit Nahaliel : or Nahaliel, le « torrent de Dieu », est, pour les uns, l'Ouadi Enkheiléh, qui se joint au Seil Saidéh pour former l'Ouadi Modjib ; pour d'autres, c'est l'Ouadi Zerqa Maʿîn, un peu plus haut. L'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 101, 231, place « Bamoth, Βαμώθ, ville des Amorrhéens, au delà du Jourdain, sur l'Arnon ». D'après l'ensemble de ces renseignements, elle devait se trouver au delà, c'est-à-dire au nord du torrent. « A deux milles immédiatement au nord de Dibon, au milieu de la vallée de Ouadi Ouâléh, tributaire septentrional de l'Arnon, s'élève une colline isolée assez peu élevée. Au sommet sont les restes d'une grande plate-forme carrée, construite en grosses pierres jointes sans ciment. Irby et Mangles ont pensé que c'étaient les restes de ce haut lieu. D'autres auteurs n'admettent pas l'identification, parce que les plaines de Moab ne peuvent pas être vues de cet endroit. » Trochon, *Les Nombres,* Paris, 1887, p. 121. Aussi, d'après plusieurs exégètes, Bamothbaal serait plutôt sur le Djébel Attarus, au nord-ouest de Dibon, au-dessous de Zerqa Maʿîn; de là la vue est assez étendue. Cf. C. F. Keil, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium,* Leipzig, 1870, p. 303. Suivant un calcul de C. R. Conder, basé sur le nombre des campements indiqué Num., XXI, 13-20, il faudrait la chercher plus haut, à *El-Maslûbîyéh,* au sud de l'Ouadi Djideid et du mont Nébo; on rencontre là un groupe assez considérable de monuments mégalithiques. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1882, p. 85-89; Conder, *Heth and Moab,* in-8°, Londres, 1889, p. 144, 145. Le roi Mésa, dans sa stèle, parle d'une *Beth Bamoth,* בת במת, qu'il bâtit « parce qu'elle était en ruines », dévastée peut-être par les guerres qui avaient eu lieu entre les tribus d'Israël et les Moabites. Cf. A. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre,* Paris, 1879, p. 2, 4; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 4 in-8°, Paris, 1889, 5e édit., t. IV, p. 62. Serait-ce la même que Bamothbaal? C'est fort possible. A. LEGENDRE.

BANA (hébreu : *Baʿănâʾ,* « fils de l'affliction; » voir aussi BAANA 3 et 6; Septante : Βανά), fils d'Ahilud et l'un des douze intendants de Salomon. Son district comprenait Thanac, Mageddo et le pays de Bethsan. III Reg., IV, 12.

BANAA (hébreu : *Binʿâh* et *Binʿâʾ;* Septante : Βαανά), fils de Mosa et père de Rapha, dans la descendance de Saül. I Par., VIII, 37; IX, 43. Les manuscrits hébraïques, qui ne sont pas d'accord sur la lecture de la dernière consonne de ce nom, ne le sont pas non plus sur la première. Plusieurs ont un כ, *caph,* à la place du ב, *beth;* et c'est la leçon du syriaque et de l'arabe.

BANAÏA, BANAÏAS. Hébreu : *Benâyâh, Benâyâhû,* « Jéhovah a bâti, » c'est-à-dire [lui] a fait un établissement prospère; Septante : Βαναίας. Nom de dix Israélites dans la Vulgate; le texte hébreu en compte deux autres, appelés *Banéa,* I Esdr., X, 25, *Banéas,* I Esdr., X, 35, dans notre traduction latine. Voir BANÉA 1 et 2.

1. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâhû*), de race sacerdotale, fils du prêtre Joïada, originaire de Cabséel, ville située dans le sud du territoire de Juda. II Reg., XXIII, 20; I Par., XXVII, 5. Placé par David à la tête de la garde royale, composée des Céréthites, des Phélétites et des Géthéens, II Reg., VIII, 18; XV, 18, il reçut en outre de ce prince le commandement de la troisième des douze divisions de vingt-quatre mille hommes qui devaient à tour de rôle servir chacune un mois par an. Il occupa ces deux postes en même temps, au moins jusqu'à la fin du règne de David, III Reg., I, 38, et c'est peut-être pour lui faciliter l'exercice de ce double commandement qu'on lui donna comme lieutenant, à la troisième division, son fils Amizabad. I Par., XXVII, 5-6.

Un des titres de Banaïas à ces postes élevés était assurément sa bravoure extraordinaire. L'Écriture dit que c'était un homme très vaillant (car c'est à lui, et non à son père, que le texte original applique ces mots), et elle rapporte trois de ses exploits : il avait tué d'abord deux lions de Moab; il en tua plus tard un autre, qu'il alla attaquer dans une caverne; enfin il mit à mort un Égyptien d'une taille de cinq coudées, armé d'une lance dont le bois était comme une ensouple de tisserand. Banaïas, ayant pour toute arme un bâton, s'avança vers ce géant et lui arracha sa lance, dont il le perça. II Reg., XXIII, 20-22; I Par., XI, 22-23. Plusieurs ont pensé que par les deux lions du premier exploit il fallait entendre deux guerriers renommés pour leur force. Ce sentiment a pour lui le syriaque et le chaldéen : au lieu de « lions », le syriaque a lu « des géants », et le chaldéen a traduit « des princes ». Les Septante portent : « les deux fils d'Ariel de Moab, » II Reg., XXIII, 20; mais ils traduisent, I Par., XI, 22, comme la Vulgate : « les deux Ariel de Moab. » Voir ARIEL 2. Un soldat de cette valeur avait sa place tout indiquée parmi les « vaillants de David »; il occupa, en effet, un rang distingué à côté d'Abisaï, et il fut l'un des trois de la seconde triade de ces vaillants. Il est aussi mentionné comme étant un des officiers désignés par le titre de *salisim,* ceux que la Vulgate appelle les « trente ». Voir col. 978. II Reg., XXIII, 23; I Par., XI, 24-25. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis,* Paris, 1886, p. 436.

David avait donné à Banaïas une grande marque de confiance en le faisant entrer dans son conseil secret, II Reg., XXIII, 23; il lui en donna une plus grande encore à l'occasion de la tentative d'usurpation d'Adonias. Aussitôt qu'il eut connaissance du complot, il fit appeler Banaïas et lui ordonna d'aller à Gihon, avec la garde

royale dont il avait le commandement, pour y assurer la proclamation de Salomon comme roi d'Israël, et protéger la cérémonie du sacre du jeune prince, qui allait être accomplie par le prophète Nathan et le grand prêtre Sadoc. Banaïas ne put, en recevant cette mission, contenir l'expression de son dévouement pour David et pour Salomon. III Reg., I, 32-38. Ce dévouement était du reste bien connu des ennemis mêmes de David, III Reg., I, 10, qui ne tardèrent pas de fournir au nouveau roi une occasion d'en témoigner à Banaïas sa reconnaissance : les menées ambitieuses d'Adonias, toujours soutenu par Joab, le déterminèrent à se débarrasser de l'un et de l'autre. Par son ordre, Adonias et Joab périrent successivement de la main de Banaïas, et celui-ci reçut alors de Salomon la plus haute charge du royaume, le commandement en chef de l'armée d'Israël, vacant par la mort de Joab. III Reg., II, 17, 23-25, 29-35. E. PALIS.

2. **BANAÏA** (hébreu : *Benâyâh* et *Benâyâhû*), un des *gibborim* (col. 973) de David, originaire de Pharaton, dans la tribu d'Éphraïm. Il commandait la brigade de vingt-quatre mille hommes qui, le onzième mois, fournissait le contingent de la garde royale. II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; XXVII, 14.

3. **BANAÏA** (hébreu : *Benâyâh*), un des treize chefs de famille dans la tribu de Siméon qui, à cause de la multiplication rapide de leurs maisons, se trouvant trop à l'étroit dans le territoire de la tribu, firent une expédition dans le pays de Gador aux riches pâturages, et s'y établirent au temps d'Ézéchias, après en avoir massacré les habitants, qui étaient Chananéens. I Par., IV, 36-41.

4. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâhû*), un des quatorze lévites, musiciens du second ordre, choisis par David pour la cérémonie de la translation de l'arche. Ils chantaient sur le *nébel* des « choses mystérieuses », *arcana*, selon la Vulgate; mais l'hébreu a l'expression *'al-'âlâmôt*, « avec une voix de soprano. » I Par., XV, 18, 20; XVI, 5.

5. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâhû*), prêtre du temps de David, un des sept qui sonnaient de la trompette devant l'arche pendant sa translation. I Par., XV, 25; XVI, 6.

6. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâh*), lévite, descendant d'Asaph, aïeul de Jahaziel, qui prophétisa à l'époque de Josaphat. II Par., XX, 14.

7. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâhû*), un des lévites préposés par Ézéchias à la garde des magasins où l'on conservait les revenus sacrés. II Par., XXXI, 13.

8. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâh*), un des descendants de Phahath-Moab, qui sur l'avertissement d'Esdras renvoya la femme étrangère, prise contre les prescriptions de la loi. I Esdr., X, 30.

9. **BANAÏA** (hébreu : *Benâyâh*), un des fils de Nébo, qui, ayant épousé une femme étrangère, promit de la renvoyer sur l'invitation d'Esdras. I Esdr., X, 43.

10. **BANAÏAS** (hébreu : *Benâyâhû*), père de Pheltias, qui était un des princes du peuple à l'époque d'Ézéchiel. Ezech., XI, 1, 13.

BANANIER (*Musa paradisiaca* Linné), plante de la famille des Musacées, dont il est le type (fig. 434). La tige, herbacée, et seulement formée par les pétioles des feuilles s'engainant les unes dans les autres, est haute de trois à quatre mètres; les feuilles, longues souvent de plus de deux mètres et larges de cinquante centimètres, au nombre de huit à douze, couronnent la tige et protègent les trois ou quatre grappes de fruits ou régimes, donnant chacun près de cinquante fruits; les fleurs, très nombreuses, se trouvent groupées autour d'un régime, espèce de pignon terminal, et protégées chacune par une spathe membraneuse; leur périanthe est à deux lèvres irrégulières; elles ont six étamines et un style unique. Le fruit, connu sous le nom de banane, est une baie un peu triangulaire, arquée, de douze à quinze centimètres de long, surmontée de la fleur. Cette baie, jaunâtre et noirâtre, est toute



434. — Le bananier.

remplie d'une pulpe sucrée dont le goût ressemble assez à celui d'une poire qui commence à mollir. La tige périt après avoir donné son fruit; mais les nombreux rejetons qui la remplacent et s'élèvent successivement étalent à leur tour la même fécondité. On désigne aussi le bananier sous le nom de « pommier du Paradis », de « figuier d'Adam », parce qu'on a supposé, sur la seule raison de la largeur de ses feuilles, que c'était avec elles qu'Adam et Ève avaient fait les ceintures dont ils se couvrirent après leur péché, Gen., III, 7; mais les feuilles dont ils se servirent étaient celles du figuier ordinaire, *te'ênâh;* attachées plusieurs ensemble, elles pouvaient former une ceinture suffisante. Le bananier, quoi qu'aient pu dire certains savants, n'est donc pas mentionné dans l'Écriture. M. GANDOGER.

BANDEAU, morceau d'étoffe longue et étroite pour ceindre la tête. On le voit fréquemment représenté en Égypte, spécialement comme servant à la coiffure des femmes. Voir fig. 115, 232, 242, 293, 415, col. 469, 906, 915, 1083, 1387. Il est aussi porté par des peuples étrangers, fig. 123, 124, 145, 220, 286, 439, 445, col. 510, 511, 571, 900, 1061, 1449, 1451. Sur les monuments assyriens des hommes portent également un bandeau autour de la tête (fig. 435; cf. fig. 35, 222, 312, 314, 368, col. 227,

901, 1145, 1151, 1263). C'est probablement ce bandeau,



435. — Bandeau assyrien.
Grand officier de Sargon, roi de Ninive. Bas-relief du Musée du Louvre.

qui ne diffère du diadème que par la matière et la valeur, qui est appelé « couronne » dans Ézéchiel, XXII, 17, 23 (hébreu : *pe'êr*); cf. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 1863, t. II, p. 201. Certains hébraïsants pensent cependant que le mot *pe'êr* désigne une coiffure, une tiare, dans ces passages d'Ézéchiel, comme Exod., XXXIX, 28; Is., III, 20, etc. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1089. Cf. A. Racinet, *Le Costume historique,* 6 in-8°, Paris, 1877-1886, t. II, pl. 3 (bibliographie, t. I, p. 143-145); F. Hottenroth, *Le Costume des peuples anciens et modernes,* in-4°, Paris (1885), p. 3.



436.— Momie de Ramsès II (Sésostris) enveloppée de bandelettes. Musée de Ghizéh. D'après une photographie.

BANDELETTES, petites bandes de linge dont on se servait pour envelopper les morts (κειρία, *institа,* Joa., XI, 44; ὀθόνια, *linteamina,* Luc., XXIV, 12; Joa., XIX, 40 [*lintea*]; XX, 5, 6, 7). Les bandelettes dont on enveloppait les momies égyptiennes (fig. 436) avaient une longueur considérable; nous ignorons ce qu'elles étaient chez les Hébreux. Saint Jean, XI, 44, nous apprend seulement que lorsque Lazare sortit du tombeau, à l'appel de Notre-Seigneur, il avait les pieds et les mains liés de bandelettes. Le même évangéliste raconte, XIX, 40, comment le corps du Sauveur fut embaumé avec des aromates qu'on lia avec des bandelettes, selon la coutume des Juifs. Après la Résurrection, saint Pierre et saint Jean trouvèrent ces bandelettes posées à part dans le tombeau. Luc., XXIV, 12; Joa., XX, 5, 6, 7.

BANÉ, BANÉ-BARACH (hébreu : *Benê-Beraq;* Septante : Βαναιβακάτ; Vulgate : *Bane et Barach*), ville de la tribu de Dan, mentionnée une seule fois, dans Josué, XIX, 45. Après le texte original, qui porte : *Benê-Beraq,* « les fils de Barach, » toutes les versions anciennes, excepté la Vulgate, ont reconnu ici un nom composé : Βαναιβακάτ des Septante est une corruption évidente pour Βαναιβαραχ; on trouve du reste Βανηβαράκ dans le *Codex Alexandrinus.* La leçon du syriaque, *Ba'aldebak,* ne se comprend pas et n'est autorisée par aucun texte. La Vulgate a séparé les deux noms par la conjonction *et,* comme s'il s'agissait de deux localités différentes, *Bane et Barach.* De même Eusèbe, dans l'*Onomasticon,* Gettingue, 1870, p. 236, 237, distingue Βάνη de Βαράχ, toutes deux de la tribu de Dan. La lecture *Benê-Beraq* est confirmée par les inscriptions assyriennes, qui, sous la forme *Ba-na-ai-bar-qa,* respectent même le *qof.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 1883, p. 172, 289.

M. V. Guérin identifie cette ville avec le village de *Barka* برقا, situé un peu au nord-est d'*Esdoûd* (Azot), bâti sur une faible éminence et renfermant encore plusieurs tronçons de colonnes de marbre gris-blanc, qui accusent un travail antique. « Le village de Barka, dit-il, à cause de son nom et de sa position, doit être identifié avec la localité qui est mentionnée dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe, au mot Βαράχ, et qui, du temps de cet écrivain, existait encore, à l'état de village, non loin d'Azot... Le village actuel de Barka ne reproduit que la seconde partie du nom hébreu *Benê-Berak.* Cette désignation semble indiquer que les premiers fondateurs de la ville ainsi appelée auraient été les fils d'un nommé *Berak* (l'Éclair). Chose singulière et qui prouve l'extrême persistance des traditions primitives en Orient et surtout en Palestine, les habitants du village de Barka vénèrent encore, en ce même endroit, la mémoire d'un santon musulman sous le titre de *Neby Berak* (le prophète l'Éclair). » *Description de la Palestine : Judée,* t. II, p. 68-70.

Malgré ces raisons et l'autorité du savant explorateur, nous préférons l'emplacement d'*Ibn-Ibrâk,* à l'est de Jaffa. Cf. *Memoirs of the survey of Western Palestine,* Londres, 1882, t. II, p. 251; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 26. D'abord il y a correspondance exacte entre les deux noms, excepté pour la dernière lettre, *caph* au lieu de *qof;* hébreu : בְּנֵי־בְרַק, *benê-Beraq,* les « fils de Beraq »; arabe : ابن ابراك, *ibn Ibrâk,* le « fils d'Ibrâk ». Ensuite cette position correspond mieux à la place qu'occupe Benê-Beraq dans l'énumération de Josué, XIX, 41-46, où, citée après Jud (hébreu : *Yhud*), aujourd'hui El-Yahoudiéh, et avant Arécon (hébreu : *Hâraqqôn*), probablement *Tell er-Rekkeit,* Joppé (Jaffa), elle appartient au nord de la tribu de Dan, tandis que *Barka* la ferait descendre jusqu'au sud, sinon même en dehors des limites de la tribu. Voir DAN. La même preuve ressort de l'inscription de Sennachérib, où elle est mentionnée entre *Bit-Da-gan-na,* Beth-Dagon (aujourd'hui Beit-Dedjan), Jos., XV, 41; *Ja-ap-pu-u,* Joppé et *A-zu-ru,* Asor, *Yazour.* Cf. *Prisme de Taylor,* col. II, 65, 66; E. Schrader, *Die Keilinschriften,* p. 289; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 207.

L'Écriture Sainte garde le silence sur l'histoire de cette ville. Nous savons par les monuments assyriens qui viennent d'être cités que Sennachérib, dans sa campagne contre Ézéchias, roi de Juda, s'en empara et en emmena les habitants prisonniers. Elle est également mentionnée

dans le Talmud de Babylone, *Sanhédrin*, 32 *b*, comme l'endroit où R. Akibah tenait son école, et comme renfermant un établissement de bains, Tosiftha, *Sabbath*, ch. 4. Cf. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 82.
A. Legendre.

BANÉA, BANÉAS. Hébreu : *Benâyâh*, « Jéhovah a bâti ; » Septante : Βαναία. Voir Banaia.

1. **BANÉA**, un des descendants de Pharos, qui obéit à Esdras ordonnant le renvoi des femmes étrangères, prises par transgression de la loi de Moïse sur le mariage. I Esdr., x, 25.

2. **BANÉAS**, un des fils de Bani, qui renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée pendant la captivité. I Esdr., x, 35.

1. **BANG** Jean Othon, théologien danois, professeur à l'université de Copenhague, né le 19 septembre 1712 à Hillerod, mort en 1764. Il a donné : *Rationes cur Jeremias loco Zachariæ, Matth. XXVII, 9, citatur*, in-4°, Copenhague, 1734 ; *Introductio in explicationem Epistolæ Apostoli Judæ*, part. I et II, in-4°, Copenhague, 1752-1757. — Voir Chr. V. Brunn, *Bibliotheca danica*, 2 in-8°, Copenhague, 1872 ; Busching, *Nachrichten von den Wissensch. in Danemark*, 2e part., p. 275.

2. **BANG** Thomas, célèbre philologue luthérien, né en 1600 dans l'île de Fionie, mort à Copenhague le 27 octobre 1661. Après de brillantes études dans les universités allemandes, il étudia l'hébreu, l'arabe et le syriaque à Paris, sous le savant Gabriel Sionite. Docteur de la faculté de Copenhague, il y enseigna l'hébreu, puis la théologie, pendant trente ans. Il était bibliothécaire de l'académie de cette ville. Il a laissé de nombreux ouvrages, dont il donne le catalogue à la fin de son *Oliva sacræ pacis repurgata*, in-f°, Copenhague, 1654. Vingt-cinq ont été publiés, quatorze n'ont jamais vu le jour. Voici la liste de ceux qui ont rapport à l'Écriture Sainte : *Expositio Jeremiæ*, in-4°, Copenhague, 1627 ; dissertation sur le ỳ. 24 du chap. XXIII ; *Vindiciæ locorum Geneseos XLVIII, 16 ; VI, 1 ; Ps. XIX, 1*, in-4°, Copenhague, 1630 ; *Fontium Israelis trias Jona, Michea et Ruth*, in-8°, Copenhague, 1631 ; *Tropheum protevangelium*, in-4°, Copenhague, 1649, traité où il veut prouver que le « Ipse conteret caput tuum », Gen., III, 15, ne peut être expliqué que du Christ ; *Exercitatio de Nephilimis*, in-4°, Copenhague, 1652. — Voir Bayle, *Dictionnaire*, 1737, t. I, p. 637.
G. Thomasson de Gournay.

BANI. Hébreu : *Bânî*, « édifié, » c'est-à-dire établi. Nom de cinq Israélites dans la Vulgate ; le texte hébreu en compte quatre autres du même nom, appelés par notre version Benni, Boni et Bonni. Voir ces mots.

1. **BANI** (Septante : Βανουί, Βανί), chef d'une famille qui revint de la captivité avec Zorobabel, au nombre de six cent quarante-deux membres. I Esdr., II, 10. Au passage parallèle, II Esdr., VII, 15, il est appelé Bannui, et le nombre de ses descendants est porté à six cent quarante-huit, par une altération de chiffres. Il est mentionné parmi les chefs du peuple qui signèrent le renouvellement de l'alliance, II Esdr., x, 14 ; les Septante, en cet endroit, traduisent ce nom par υἱοί, « fils », et l'unissent au mot suivant. Plusieurs de ses enfants sont signalés parmi les transgresseurs de la loi de Moïse sur le mariage. I Esdr., x, 29 et 34. Cependant, dans ce dernier verset (34), ce pourrait bien être un autre chef de famille du même nom. Les Septante ont au ỳ. 29, Βανουί, et au ỳ. 34, Βανί. Voir Bannui.

2. **BANI** (Septante : οἱ υἱοί ; ils ont lu *benê*, « fils de, » et uni ce mot au suivant), descendant du chef de famille du même nom. Il consentit, au retour de la captivité, à renvoyer la femme étrangère qu'il avait prise contre la loi de Moïse. I Esdr., x, 38.

3. **BANI** (Septante : Βαναίας), un des lévites à qui Esdras fit lire et expliquer le texte de la loi devant le peuple assemblé. II Esdr., VIII, 7. Il fut également un de ceux qui firent la confession et la prière au nom d'Israël. II Esdr., IX, 4. C'est probablement le même qui signa avec Néhémie le renouvellement de l'alliance théocratique. II Esdr., x, 13. En ce dernier endroit, les Septante ont rendu ce nom par υἱοί.

4. **BANI** (Septante : υἱοί ; ils ont dû lire *benê*, « fils de »), lévite du même nom que le précédent, chargé lui aussi de faire au nom du peuple l'aveu des péchés et la prière. II Esdr., IX, 4.

5. **BANI** (Septante : Βανί), père d'Azzi, le chef des lévites qui habitaient Jérusalem au retour de Babylone. II Esdr., XI, 22.

BANIAS, nom moderne de Panéas ou Césarée de Philippe. Voir Césarée de Philippe.

BANINU (hébreu : *Benînû*, « notre fils [?] ; » Septante : Βανουαί), lévite qui, au retour de la captivité, signa le renouvellement de l'alliance à la suite de Néhémie. II Esdr., x, 13 (hébreu, 14).

BANNIÈRES. Voir Étendards.

BANNISSEMENT, peine qui consiste dans l'expulsion du condamné hors du territoire ; elle diffère de l' « excommunication » juive, qui privait le condamné, non pas du droit d'habiter le territoire, mais de celui de participer, dans certains cas, aux assemblées religieuses ; elle diffère aussi du « refuge », que les homicides pouvaient aller chercher, moyennant les conditions légales, dans certaines villes déterminées, mais dans l'étendue du territoire. Quoique ces « réfugiés » soient appelés « exilés », soit par la Vulgate, Num., XXXV, 26, 32, soit par la *Mischna*, traité *Maccôth*, II, édit. Surenhusius, Amsterdam, 1700, part. IV, p. 276-281, cependant il est évident qu'il ne s'agit que d'un exil improprement dit, puisque ces réfugiés ne quittaient pas le territoire. — La peine du bannissement ou de l'exil proprement dit existait-elle chez les Juifs ?

1° *De Moïse à la captivité.* — Deux auteurs, Jean Leclerc, *In Genesim*, XVII, 14, Amsterdam, 1710, p. 148-149, et Michaelis, *Deutsche Uebersetzung des Alten Testaments*, Gœttingue, 1775, Gen., XVII, 14, p. 38 et 87 (voir, du même auteur, *Mosaisches Recht*, § 237, Francfort-sur-le-Mein, 1780, t. V, p. 37-43), ont cru voir désignée la peine du bannissement dans le mot hébreu *kârat*, employé, Gen., XVII, 14, pour désigner la peine portée contre le Juif non circoncis. Ce mot *kârat* (Septante : ἐξολοθρεύω ; Vulgate : *delere, exterminare*, et, au passif, *perire, interire, de populo*), employé dans le Pentateuque trente-six ou trente-sept fois comme pénalité sanctionnant différentes lois, signifie « retrancher, extirper », et est souvent accompagné, dans les passages en question, des mots : « du milieu du peuple, » ou d'autres équivalents. C'est là, d'après les deux auteurs cités, la peine de l'exil ou du bannissement, au moins dans plusieurs de ces passages, notamment dans la Genèse, XVII, 14.

Cette explication est contraire à l'interprétation traditionnelle, juive et chrétienne. Les écrivains juifs, soit talmudistes, soit karaïtes, entendent le mot *kârat* de la peine d'une mort prématurée, infligée ou plutôt ménagée par Dieu lui-même, par les voies secrètes de sa providence. Voir Peine. Cf. Selden, *De Synedriis*, Amsterdam, 1679, I, VI, p. 44-55 ; Abarbanel, *Dissertatio de*

Karath seu Excidii pœna, traduction latine de Buxtorf, dans Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacr.,* Venise, 1765, t. xxx, p. 157-182; Hottinger, *Juris Hebræorum leges,* Zurich, 1655, p. 340-343; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum,* Bâle, 1639, p. 1100-1101. Les interprètes catholiques entendent communément le mot *kâraṭ* soit de la peine de mort infligée par le juge humain, soit de l'excommunication. Cf. Pererius, *In Genesim,* Lyon, 1614, t. III, p. 385-392; Cornelius a Lapide, *In Genesim,* XVII, 14. Cette interprétation a été généralement suivie par les commentateurs protestants. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Test., In Gen.,* XVII, 14, Leipzig, 1821, t. I, p. 315-317; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 718; Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* Berlin, 1853, k. 60, p. 476, note 595; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1838, au mot *Strafen,* t. II, p. 622, note 2. Leclerc et Michaelis sont restés seuls, et même ce dernier, après une étude plus approfondie des textes, a rétracté expressément son opinion, pour se ranger à l'explication commune des interprètes chrétiens. *Mosaisches Recht, loc. cit.* Il est donc impossible de voir le bannissement dans la peine du *kâraṭ;* d'autre part, il n'existe, dans les livres sacrés qui se rapportent à cette période, aucun texte ni aucun fait qui puissent faire soupçonner l'existence de cette peine; nous voyons seulement, III Reg., II, 36-37, Salomon ordonner à Séméi d'habiter Jérusalem (au lieu de Bahurim, son domicile ordinaire), et lui défendre, sous peine de mort, d'en sortir; ce n'est pas là, comme on le voit, la peine du bannissement, mais une simple « relégation », ou habitation forcée dans une ville du territoire; encore Salomon agissait-il, dans ce cas, en vertu, non pas de la loi, mais de son autorité arbitraire.

Il semble étrange, au premier abord, que la peine du bannissement, que Dieu lui-même a portée contre Caïn, Gen., IV, 11, 12, 14, 16, et qui était si connue chez les peuples anciens, en particulier chez les Égyptiens (cf. Thonissen, *Organisation judiciaire de l'ancienne Égypte,* Bruxelles, 1864, p. 48), n'ait pas fait partie du système de répression de la loi mosaïque. En voici, croyons-nous, la raison, bien digne du législateur hébreu. Le but principal qu'il s'était proposé dans ses lois était de maintenir le monothéisme parmi les Juifs, et par conséquent de les détourner de l'idolâtrie; c'est à cela que se rapportent un grand nombre de ses lois; c'est là ce qui explique beaucoup de prescriptions, qui sans cela seraient inintelligibles. Or, à l'époque de Moïse et dans les temps qui suivirent, jusqu'à la venue de Jésus-Christ, tous les peuples voisins de la nation juive étaient livrés au polythéisme; condamner quelqu'un à l'exil, c'était donc le forcer à vivre parmi ces païens, et, par suite, l'exposer au danger prochain de tomber dans l'idolâtrie. Cf. Deut., IV, 27-28; XXVIII, 36. Aussi David lui-même disait-il à Saül, I Reg., XXVI, 19, que ses ennemis personnels, en le forçant à fuir hors du royaume d'Israël, l'obligeaient, pour ainsi dire, à servir les dieux étrangers. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht,* t. V, p. 41-42; Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* k. 58, p. 466; k. 60, p. 476, note 595; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* t. II, p. 622.

2° *Après la captivité.* — A cette époque, d'après plusieurs interprètes, nous trouvons la peine du bannissement portée contre les violateurs des lois juives : « Quiconque, dit le roi Artaxerxès à Esdras, n'observera pas exactement la loi de votre Dieu et cette ordonnance du roi, il sera condamné à la mort, ou à l'exil, ou à la confiscation, ou à la prison. » I Esdr., VII, 26. Tel est le sens de la Vulgate, qui traduit par *exilium* le mot chaldaïque *šerôšû.* La Vulgate a été suivie par beaucoup de commentateurs, qui interprètent aussi ce mot de la peine de l'exil ou du bannissement. Cf. Vatable, *In Esdram,* VII, 26, dans Migne, *Scripturæ Sacræ cursus completus,* t. XII, col. 441. Il n'y a rien d'étonnant dans l'apparition de cette pénalité chez les Juifs à cette époque, car l'exil n'offrait plus alors, au moins au même degré, les inconvénients que nous avons signalés; le Juif chassé de son pays pouvait se réfugier soit en Égypte, soit en Assyrie ou en Perse, où il aurait trouvé, dans un grand nombre de villes, des quartiers peuplés de ses coreligionnaires, dont la compagnie l'aurait soustrait aux dangers de l'idolâtrie.

Toutefois nous devons ajouter que le sens de la Vulgate n'est pas certain, ou au moins qu'il ne faut pas interpréter son mot *exilium* dans le sens strict de la peine du bannissement. Le mot chaldaïque *šerôšû* (radical *šâraš,* « extirper, déraciner ») signifie simplement, d'une manière générale, *eradicatio,* « action de déraciner, extirpation. » C'est ainsi que le traduisent Gesenius, *Thesaurus,* p. 1484; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* p. 2533-2534. Les Septante et la version arabe (dans la Polyglotte de Walton, *In Esdr.,* VII, 26) traduisent par « châtiment ». Il pourrait donc s'agir d'une simple expulsion, d'une de ces espèces d'excommunications si fréquentes chez les Juifs. L'auteur du livre d'Esdras semble s'expliquer lui-même dans ce sens; dans le passage cité, VII, 26, le roi Artaxerxès emploie le mot chaldéen *šerôšû,* qui signifie « extirpation »; un peu plus loin, X, 8, Esdras lui-même, usant des pouvoirs à lui conférés par le roi, et appliquant deux des peines signalées, s'explique ainsi, parlant en langue hébraïque : « Quiconque n'obéira pas, suivant l'ordre des princes et des anciens, perdra tout son bien, et lui-même sera expulsé de l'assemblée [revenue] de la captivité : *vehû' ibbâdêl miqqehal haggôlâh.* » Ces dernières expressions, qui expliquent et commentent le mot *šerôšû,* employé VII, 26, ne signifient pas nécessairement le bannissement hors du territoire, mais plutôt une espèce d'excommunication, d'autant plus que le mot *qâhâl,* « assemblée, » s'emploie ordinairement dans le sens d'assemblée religieuse; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1199. Cf. dom Calmet, *In Esdram,* VII, 26; Drusius, dans *Critici Sacri, In Esdram,* VII, 26.

3° *Sous la monarchie d'Hérode.* — Hérode porta la peine du bannissement proprement dit contre les voleurs, ordonnant qu'ils fussent vendus comme esclaves « hors du territoire ». Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, I, 1. L'historien juif apprécie très sévèrement cette loi d'Hérode; d'après lui, elle était de nature à détruire les mœurs traditionnelles de la nation, elle constituait une injure envers la religion, elle était l'œuvre non d'un roi, mais d'un tyran, qui n'avait aucun égard pour les usages du pays. Aussi, ajoute-t-il, cette loi excita contre son auteur les récriminations et la haine du peuple. Ce jugement de Josèphe sur la loi d'Hérode peut confirmer ce que nous avons dit, que probablement la peine judiciaire du bannissement n'était pas appliquée jusque-là chez les Juifs.

S. MANY.

BANNUI (hébreu : *Binnûï,* « édifice; » Septante : Βανουΐ), chef de famille dont les enfants revinrent de Babylone au nombre de six cent quarante-huit. II Esdr., VII, 15. Il est appelé Bani au passage parallèle, I Esdr., II, 10. Voir BANI 1.

BANQUE. Voir CHANGEUR de monnaie.

BANQUETS. Voir FESTINS.

BANQUIER. Voir CHANGEUR de monnaie.

BAOUR-LORMIAN Pierre-Marie-François-Louis, de l'Académie française, poète, né à Toulouse le 24 mars 1770, mort à Paris le 18 décembre 1854. Dans sa vieillesse, presque octogénaire, pauvre, aveugle, infirme, pour se consoler, il traduisit en vers français le livre de Job. Sa version, quoique en général assez fidèle, est souvent une paraphrase où la couleur biblique est heureusement reproduite; elle n'est pas sans mérite, surtout au point de vue littéraire. Un ami de l'auteur, le baron de Lamothe-Langon, édita l'ouvrage, qu'il fit précéder d'une *Préface historique* remplie de détails intéressants sur Baour-Lor-

mian et sur la composition de cet écrit. En voici le titre : *Le livre de Job traduit en vers français*, in-8°, Paris, 1847. — Voir Discours du 4 déc. 1856 de F. Ponsard, et réponse de Nisard dans *Recueil des discours de l'Académie française*, 1860, 233-280. O. Rey.

1. BAPTÊME. Le mot « baptême » vient du substantif grec βάπτισμα ou βαπτισμός, qui dérive lui-même du verbe βάπτω, « plonger, » d'où l'on a fait βαπτίζω. Βαπτίζω est souvent employé dans le Nouveau Testament. Il ne s'y rencontre pas avec le sens de « plonger dans l'eau », qui lui est donné souvent dans les Septante et dans les auteurs profanes; mais il signifie tantôt « laver » et « purifier », Marc., vii, 4; Luc., xi, 38; tantôt, au passif, « être accablé de maux, » Matth., xx, 22; Marc., x, 38, 39, Luc., xii, 50; tantôt « baptiser », c'est-à-dire pratiquer le rite religieux du baptême. Matth., xxviii, 19; Joa., iv, 2; Act., ii, 41; viii, 12, 13, 16, 36, 38; ix, 18; x, 47, 48; xix, 5; xxii, 16; Rom., vi, 3; Gal., iii, 27. Les substantifs βάπτισμα et βαπτισμός ont tous les sens correspondants. Ils expriment tantôt une « lotion » et une « purification », Marc., vii, 8; Hebr., vi, 2, et ix, 10; tantôt « un accablement de maux », Matth., xx, 22, 23; Marc., x, 38, 39; Luc., xii, 50; tantôt le rite religieux du baptême soit de saint Jean-Baptiste, Matth., iii, 7; Marc., i, 4; Luc., iii, 3; vii, 29; Act., xiii, 24; xix, 4; soit de Jésus-Christ, Rom., vi, 4; Eph., iv, 5; Col., ii, 12; I Petr., iii, 21. C'est ce dernier sens qu'ont pris dans la religion chrétienne, et en particulier en français, les mots *baptiser* et *baptême*. On appelle baptême le sacrement par lequel nous sommes faits chrétiens. C'est de ce baptême chrétien qu'il sera question dans cet article.

Suivant un plan adopté depuis longtemps par les théologiens, nous nous occuperons successivement : 1° des figures et des allégories du baptême; 2° du baptême de saint Jean; 3° de l'institution du sacrement de baptême; 4° de ses rites constitutifs; 5° de ses effets; 6° de ceux qui le donnent ou de son ministre; 7° de ceux qui le reçoivent ou de son sujet.

I. Figures et allégories du baptême. — L'Ancien Testament nous offre plusieurs figures du baptême. Voici les principales : *Les eaux de la création* sur lesquelles était porté l'Esprit de Dieu et d'où est sorti l'univers, Gen., i, 2. Au témoignage de Tertullien, *De baptismo*, iii, t. i, col. 1202; de saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, iii, 5, t. xxxiii, col. 434, elles étaient l'image des eaux du baptême fécondées par la grâce du Saint-Esprit, pour engendrer les chrétiens à la vie surnaturelle; — *les eaux du déluge*, d'après saint Pierre, I Petr., iii, 20, 21, et d'après les prières de la liturgie romaine à la bénédiction des fonts, le Samedi saint; — *la circoncision judaïque*, suivant saint Augustin, lib. i, *Contra Cresconium*, xxxi, t. xliii, col. 464; saint Chrysostome, *In Genes.*, hom. xl, t. liii, col. 374; saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, iii, q. 70, a. 1; — *le passage de la mer Rouge*, comme le fait entendre saint Paul, I Cor., x, 1, 2, ainsi que *le passage du Jourdain* par les Hébreux; — *l'eau* que Moïse fit jaillir au désert *du rocher* qui représentait Jésus-Christ, I Cor., x, 3; — les nombreuses *purifications* par l'eau prescrites par la loi mosaïque; — la guérison de Naaman le lépreux par les eaux du Jourdain. S. Ambroise, *De myster.*, iv, t. xvi, col. 394. Le Nouveau Testament nous présente d'autres images du baptême, dans la piscine probatique, dans la piscine de Siloé, dans le baptême de saint Jean dont nous allons parler, et, d'après saint Paul, Rom., vi, 4, dans l'ensevelissement du Sauveur avant sa résurrection. Enfin les monuments des premiers siècles symbolisent le baptême, tantôt par les figures et les images de l'Écriture que nous venons d'étudier, tantôt par le symbole du cerf ou du poisson. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, article *Baptême*, p. 78 et 79.

II. Baptême de saint Jean-Baptiste. — Il le donnait par immersion dans le fleuve du Jourdain. Matth., iii, 6, 15; Marc., i, 5; Luc., iii, 3; Joa., i, 28. Ceux qui le recevaient confessaient leurs péchés. Aussi ce baptême est-il appelé le baptême de pénitence. Il était destiné à préparer le baptême de Jésus-Christ; car toute la mission du précurseur était une mission de préparation à la venue et à l'œuvre du Messie. Notre-Seigneur voulut lui-même recevoir ce baptême des mains de saint Jean, malgré les résistances de ce dernier. Si le Sauveur se soumit à ce rite de pénitence, ce ne fut point pour confesser et expier ses péchés, car il était la sainteté même; mais il voulut ainsi sanctifier l'eau et en faire la matière de son propre baptême; il voulut encore reconnaître par cette démarche solennelle la mission divine de son précurseur; il donna enfin à ce dernier l'occasion de lui rendre témoignage à lui-même, en même temps que le Père et le Saint-Esprit manifestaient sa divinité. En effet, Jésus étant sorti de l'eau aussitôt après son baptême, les cieux s'ouvrirent à ses yeux, et il vit l'Esprit de Dieu descendre sur lui sous la figure d'une colombe, et une voix se fit entendre du ciel, qui dit : « C'est là mon Fils bien-aimé, en qui je trouve mes délices. » Matth., iii, 16, 17; Marc., i, 10, 11; Luc., iii, 21, 22; Joa., i, 32; II Petr., i, 17.

Le baptême de saint Jean était inférieur à celui qui fut institué par Jésus-Christ. Saint Jean le déclara aux Juifs, Matth., iii, 11; Marc., i, 8; Luc., iii, 16, et le concile de Trente l'a défini solennellement, sess. 7, can. i, *De baptismo*, contre Zwingle et Calvin, qui assimilaient les deux rites, et attribuaient toute l'efficacité du baptême aux dispositions de ceux qui le reçoivent. La plupart des théologiens catholiques enseignent même, à la suite de saint Thomas d'Aquin, 3, q. 38, a. 2 et 3, que le baptême de saint Jean n'avait par lui-même aucune efficacité pour remettre les péchés et donner la grâce sanctifiante. Ils enseignent aussi que c'était par ordre de Dieu que saint Jean baptisait, puisqu'il avait reçu sa mission du ciel. Néanmoins le baptême n'était pas une chose complètement nouvelle pour les Juifs. La loi de Moïse leur prescrivait dans diverses circonstances des immersions semblables. Lev., vi, 27, 28; xi, 25, 28; xiii, 6, 34; xvi, 6, 7; xxii, 6; Num., viii, 6, 7, 8; xix, 7, 8, 21; xix, 14; xxxi, 24. Nous savons aussi que, dans les temps postérieurs à Jésus-Christ, les Juifs imposaient à tout Gentil qui se convertissait au judaïsme, un baptême par immersion, qui était supposé lui donner comme une nouvelle naissance. Mais nous ignorons si ce baptême juif existait avant celui de saint Jean et des chrétiens. Beaucoup de rabbins le prétendent. On a même cru que Jésus-Christ faisait allusion à ce baptême des prosélytes, lorsqu'il dit à Nicodème, qui doutait qu'un homme pût renaître par l'eau : « Vous êtes maître en Israël et vous ignorez ces choses? » Joa., iii, 10. Mais comme il n'est question de ce baptême des prosélytes ni dans les livres de l'Ancien Testament, ni dans l'historien Josèphe, lorsqu'ils parlent de Gentils convertis au judaïsme, on a sujet de penser que cette cérémonie s'est introduite parmi les Juifs à une époque postérieure, et peut-être à l'imitation du baptême des chrétiens. Voir Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte*, Paris, 1720, t. iii, *Dissertation sur le baptême des Juifs*, p. 323. Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de raison de croire avec M. Renan, *Vie de Jésus*, ch. vi, 2e édit., p. 99, et d'autres auteurs, que le précurseur emprunta son baptême à des pratiques religieuses usitées en Chaldée; car des pratiques semblables étaient prescrites par la loi de Moïse.

Le baptême de saint Jean ne devait point subsister après la fondation de l'Église, puisqu'il était destiné à préparer les voies au Messie. Aussi saint Jean envoyait-il ses disciples à Jésus-Christ. Joa., iii, 27-36; Matth., xi, 1, 2, 3. Néanmoins, plus de vingt ans plus tard, Apollon d'Alexandrie, qui prêchait le Christianisme à Éphèse, ne donnait encore que le baptême de saint Jean. Act., xviii, 25. Il fallut que saint Paul fît connaître le baptême de Jésus-

Christ, Act., xix, 1-5, à ceux qu'Apollon avait évangélisés. Il existe même encore aujourd'hui dans l'ancienne Mésopotamie et dans la Syrie méridionale une secte qui ne veut admettre que le baptême de saint Jean-Baptiste, et qui prétend suivre la religion prêchée par le précurseur. C'est la secte des Mandaïtes ou Chrétiens de saint Jean. Cette secte paraît être la même que la secte gnostique des Elcésaïtes, mentionnée par saint Épiphane, *Hær.* xix, 5, t. xli, col. 268, et par l'auteur des *Philosophumena,* ix, 13; x, 29, *Patr. gr.* t. xvi, col. 3387, 3442. Voir Corblet, *Histoire du sacrement de baptême,* Paris, 1881, t. i, p. 114-117.

III. Institution du baptême chrétien. — Le baptême chrétien n'est point le même que celui de saint Jean. Le précurseur lui-même avait dit : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau; mais il en viendra un autre après moi, qui est plus fort que moi. Je ne suis pas digne de délier la courroie de ses chaussures. Lui vous baptisera dans le Saint-Esprit et le feu. » Luc., iii, 16; Matth., iii, 11; Marc., i, 8. Les Actes des Apôtres nous apprennent en outre que saint Paul donnait le baptême chrétien à ceux qui par ignorance n'avaient reçu que le baptême de pénitence de saint Jean. Act., xix, 4, 5.

Quel est l'auteur de ce baptême chrétien? Sans aucun doute, c'est Jésus-Christ. A l'ablution par l'eau employée dans les purifications judaïques et dans le baptême du précurseur, il a ajouté l'invocation des trois personnes de l'adorable Trinité. Il a en outre fait de son baptême un sacrement de la Nouvelle Loi, en y attachant les effets que nous indiquerons plus loin.

En effet, après avoir reçu le baptême de saint Jean, Jésus manifesta à Nicodème la nécessité d'une régénération par son propre baptême, le baptême dans l'eau et le Saint-Esprit. Joa., iii, 1-8. Il fit ensuite administrer son baptême par ses disciples, à la grande joie de Jean, qui baptisait toujours et n'avait point encore été jeté en prison. Joa., iii, 22-36, et iv, 1, 2. Enfin, après sa résurrection, Jésus envoya ses disciples baptiser toutes les nations au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et cela jusqu'à la fin des temps. Matth., xxviii, 19; Marc., xvi, 15. C'est donc sans aucun doute Jésus-Christ lui-même qui a institué notre baptême. Mais on n'est point d'accord sur le moment de cette institution. Saint Thomas, iii, q. 66, a. 2, le catéchisme du concile de Trente, § xx, et la plupart des théologiens pensent que Jésus-Christ institua notre sacrement de baptême, lorsqu'il reçut lui-même le baptême dans le Jourdain, parce que c'est à ce moment qu'il mit dans l'eau du baptême la vertu de nous donner la vie surnaturelle, vertu qui fait le caractère essentiel du sacrement.

IV. Rites constitutifs du baptême. — Les théologiens distinguent dans les rites constitutifs des sacrements ce qu'ils appellent la *matière* (*prochaine* ou *éloignée*) et la *forme.* Nous n'avons pas à exposer ici leur théorie sur ce point. Disons seulement que, suivant la doctrine catholique, la matière employée pour le baptême (matière éloignée) est l'eau naturelle; que l'application de cette matière (matière prochaine) est une ablution qui peut s'accomplir par trois modes différents : l'immersion, l'infusion, l'aspersion; que la formule qui doit accompagner cette ablution (forme) consiste dans ces paroles : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* Nous allons parcourir successivement ces trois éléments constitutifs du baptême et résoudre les difficultés scripturaires qui s'y rattachent. Nous ne dirons rien des cérémonies ajoutées par l'Église, parce que ces cérémonies ne sont point les rites constitutifs du sacrement.

1° *La matière employée pour le baptême (matière éloignée) est l'eau naturelle.* — Saint Jean baptisait dans l'eau du Jourdain. Les disciples de Jésus-Christ avaient également baptisé avec de l'eau, du vivant de leur Maître. Joa., iii, 22, 23. Quand il leur prescrivit de baptiser toutes les nations, il entendait donc parler d'un baptême d'eau. Du reste, en exposant la nécessité de son baptême, il dit à Nicodème que c'est de l'eau et du Saint-Esprit qu'il faut renaître. Joa., iii, 5. Ajoutons qu'après la résurrection, les Apôtres ne baptisaient qu'avec de l'eau. Cela ne résulte pas seulement des textes nombreux de la tradition, mais des témoignages mêmes de la Sainte Écriture. Lorsque le Saint-Esprit fut descendu sur le centurion Corneille, Pierre s'écria : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu le Saint-Esprit comme nous? » Act., x, 47. Un peu auparavant, l'eunuque de la reine Candace, qui cheminait avec le diacre Philippe et recevait ses instructions, ayant vu de l'eau, lui dit : « Voilà de l'eau; qui empêche que je sois baptisé? Et ils descendirent tous deux dans l'eau, et Philippe baptisa l'eunuque. » Act., viii, 36, 38. C'est donc avec de l'eau que doit se donner le baptême.

Comment donc entendre les textes des Évangiles où le baptême de Jésus-Christ est appelé « baptême dans le Saint-Esprit », Joa., iii, 5, et « baptême de feu »? Matth., iii, 11; Luc., iii, 16. On en a proposé diverses explications. Voici celle qui est la plus communément adoptée. Le baptême de Jean, n'ayant point d'efficacité pour conférer la grâce sanctifiante directement et par lui-même, n'était qu'un baptême d'eau. Au contraire, le baptême de Jésus-Christ produit dans les âmes la grâce sanctifiante, et y fait habiter le Saint-Esprit, qui descendit sur les Apôtres sous la forme du feu, symbole de la charité. Par le baptême de Jésus-Christ, on renaît donc, suivant les paroles du Sauveur à Nicodème, de l'eau qui atteint le corps et du Saint-Esprit qui est répandu dans l'âme. Or, quand on compare le baptême de Jésus-Christ à celui de saint Jean, on est naturellement amené à caractériser chacun d'eux par ce qui lui est particulièrement propre, et on exprime ce qui leur est propre en déclarant que Jean baptisait dans l'eau, c'est-à-dire dans l'eau seule, tandis que Jésus-Christ devait baptiser dans le Saint-Esprit et le feu.

Voici une autre interprétation de ces textes qui n'exclut pas la première, mais la suppose. Les passages de la Sainte Écriture où il est parlé du baptême de Jésus-Christ peuvent presque tous se rapporter aussi à la confirmation, sacrement qui complète le baptême en nous rendant parfaits chrétiens et en nous donnant l'abondance des dons du Saint-Esprit. Cette union des deux sacrements dans les textes scripturaires ne doit pas nous surprendre, car les Apôtres donnaient ordinairement la confirmation aussitôt après le baptême; cet usage s'est continué pendant de longs siècles dans l'Église latine, et il existe encore dans l'Église grecque. Mais alors même que nous ignorerions cette coutume antique, il nous suffirait d'examiner les paroles de l'Écriture qui se rapportent au sacrement de baptême, pour remarquer qu'elles contiennent des allusions au sacrement de confirmation. Nous laissons la parole à dom Janssens, qui a très bien mis ce point en lumière dans son excellent opuscule sur la *Confirmation,* Lille, 1888, p. 47 : « Voici d'abord la scène du Jourdain. Jean baptise dans l'eau, prêchant la pénitence et la venue du Christ. « Pour moi, s'écrie le précurseur dans son « admirable humilité, je vous baptise dans l'eau pour « vous porter à la pénitence; mais un autre plus fort que « moi et dont je ne suis pas digne de porter la chaus-« sure viendra; c'est lui qui vous baptisera dans l'Esprit-« Saint et le feu. » Matth., iii, 11. Que signifie cette parole rapportée à la fois par saint Matthieu et saint Luc, iii, 6 : « Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu, » sinon que le baptême du Sauveur trouve son parfait achèvement dans le baptême de feu? Et ce baptême de feu, comment n'y pas voir la descente du Saint-Esprit sous la forme de langues de feu au jour de la Pentecôte, qui est le grand jour de la confirmation? C'est dans ce sens que Notre-Seigneur, au moment de s'en aller à son Père, le jour même de son ascension glorieuse, dit à ses Apôtres dans son discours d'adieu, Act., i, 5 : « Jean vous a baptisés « dans l'eau, mais vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint

« après peu de jours. » Ici évidemment il s'agissait d'un autre baptême que celui de la régénération première; il ne pouvait donc être question que de l'effusion du Saint-Esprit par la confirmation, effusion si abondante, que le Sauveur lui donne le nom générique de baptême. Aussi saint Pierre, rendant compte à Jérusalem de la mission qu'il venait de remplir auprès du centurion Corneille, rapproche dans sa pensée cette promesse du Seigneur et la descente du Saint-Esprit sur le soldat romain et sa famille, avant même qu'ils eussent été baptisés; et il dit aux Apôtres émerveillés que c'est le souvenir de ces paroles du Maître qui l'a déterminé à conférer le baptême à ceux qui avaient reçu le même don qu'eux au cénacle. Act., XI, 16. Si nous réunissons ces divers témoignages, nous arrivons naturellement à trouver une trace de la confirmation dans les paroles de Jean-Baptiste au Jourdain, et surtout dans celles du Sauveur le jour de l'Ascension. Seulement les premières ont le caractère vague d'une prophétie lointaine; les secondes équivalent à une promesse précise et immédiate, et forment le trait d'union entre l'Ascension et la Pentecôte. Mais ce n'est pas tout. La scène du Jourdain nous met sous les yeux l'action symbolique du baptême du Sauveur. Ici encore la confirmation nous apparaît au second plan. De même que l'action du Christ sanctifiant les eaux du fleuve au contact de son corps divin équivaut ou du moins prélude éloquemment à l'institution du baptême; de même aussi la colombe descendant sur le chef sacré du Messie, après qu'il fut sorti des eaux, exprime, au témoignage de saint Thomas, *Summ. theol.*, III, q. 72, a. I, ad 4, la plénitude de la grâce, et partant préfigure le sacrement qui la confère, la confirmation. C'est pourquoi la colombe ne descendit sur le Messie qu'à la sortie du Jourdain, pour marquer que la plénitude de la grâce, conférée par la confirmation, vient se surajouter au baptême, en vertu d'un sacrement qui ne peut être administré qu'après celui de la régénération. Matth., III, 16; Marc., I, 10; Luc., III, 21. » — Cette doctrine a été développée par les saints Pères, et en particulier par saint Cyrille de Jérusalem, dans la Catéchèse qu'il consacra à la confirmation. *Catech. mystag.*, III, 2, *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1087, 1890, et par saint Optat de Milève, *Contra Donat.*, vers la fin du livre IV, *Patr. lat.*, t. XI, col. 1039 et suiv.

Dom Janssens voit aussi un rapprochement entre le baptême et la confirmation dans le discours à Nicodème. Joa., III. « Ici encore, dit-il (*La confirmation*, p. 50), nous trouvons dans le même ordre d'abord un endroit qui parle ouvertement du baptême : « Si quelqu'un « ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer « dans le royaume de Dieu; » et puis, à trois versets d'intervalle, un autre passage où l'on peut voir une allusion à la Pentecôte, et partant à la confirmation. Le Christ veut faire comprendre à Nicodème que la naissance spirituelle est tout autre que la naissance corporelle. « L'Es- « prit, dit le Sauveur, souffle où il veut, et vous entendez « sa voix; mais vous ne savez ni d'où il vient ni où il « va, ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. » Si le baptême de feu dont parlait Jean-Baptiste nous reportait naturellement à la pluie de feu qui eut lieu au Cénacle, comment ne pas songer ici à cette tempête qui fondit sur la même enceinte, « lorsque soudain on en- « tendit un son comme d'un vent violent qui s'abat et qui « remplit toute la demeure? » Act., II, 2. La foule, qui l'entendit du dehors, accourut, ne sachant d'où ce souffle venait ni où il allait, et elle contempla le groupe des Apôtres et des disciples débordant de la plénitude du Saint-Esprit. »

2° *L'eau du baptême doit être appliquée* (*matière prochaine*) *par ablution, c'est-à-dire soit par immersion, soit par infusion, soit par aspersion.* — « La plupart des liturgistes, dit l'abbé Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 223, admettent d'une manière générale : 1° qu'il y eut immersion totale depuis les temps évangéliques jusqu'au XIVe siècle environ; 2° que du XIIIe au XVe siècle on employa l'immersion partielle du corps (dont la partie inférieure séjourna seule dans l'eau), avec infusion sur la tête; 3° qu'à partir du XVe siècle l'infusion seule remplaça l'infusion accompagnée d'immersion. » Mais le savant auteur, se fondant sur l'étude des anciens baptistères et des représentations de baptêmes, trouve cette classification trop absolue, et il établit par des preuves qui paraissent très solides les conclusions suivantes (*ibid.*, p. 248) : « *En Orient*, dans les premiers siècles, submersion totale dans les fleuves et probablement dans les baptistères, sans exclusion toutefois de l'immersion mêlée d'infusion, qui a été conservée jusqu'à nos jours dans presque toutes les contrées orientales. — *En Occident*, du IVe au VIIIe siècle, immersion partielle dans les baptistères, avec addition d'infusion. — Du VIIIe au XIe siècle, immersion verticale et complète des enfants dans les cuves. A cette époque et dans tout le cours du moyen âge, procédés divers pour le baptême des adultes, qu'il n'était pas possible d'immerger dans le bassin des fonts. — Du XIe au XIIIe siècle, immersion horizontale et complète dans les cuves. — Aux XIIIe et XIVe siècles, tantôt immersion complète, tantôt immersion partielle accompagnée d'infusion; rarement infusion seule. — XVe et XVIe siècles : rarement immersion complète; parfois immersion avec infusion; le plus souvent infusion seule. — XVIIe et XVIIIe siècles : règne de l'infusion seule; immersion conservée jusqu'à nos jours dans les rites mozarabe et ambrosien; rétablissement de l'immersion dans quelques sectes religieuses. — XIXe siècle, progrès rapide de l'immersion dans diverses communions religieuses, surtout en Amérique et en Angleterre. »

Pour l'aspersion, qui ne diffère de l'infusion que parce qu'elle se fait en jetant le liquide au lieu de le laisser couler, elle n'est valide qu'autant que l'eau jetée atteint le baptisé, et elle n'a jamais été pratiquée que dans des circonstances exceptionnelles.

Le passage de l'Écriture Sainte qui nous donne les indications les plus précises sur le mode baptismal des temps évangéliques est le récit du baptême de l'eunuque de la reine Candace par le diacre Philippe. Le livre des Actes des Apôtres, VIII, 38, 39, porte : « Tous deux, Philippe et l'eunuque, descendirent dans l'eau, et il le baptisa; et après qu'ils furent remontés de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe. » On a prétendu que l'eunuque baptisé n'avait pu être immergé dans l'eau, à cause du peu de profondeur de la fontaine de Philippe; mais cette induction est sans fondement, car on ne sait point avec certitude l'emplacement de cette fontaine, et alors même qu'elle aurait aujourd'hui peu de profondeur, il ne s'ensuivrait pas qu'il en était de même au Ier siècle. Le texte des Actes dit expressément que le baptisant et le baptisé descendirent tous deux dans l'eau, et qu'ils en remontèrent après le baptême. Cela prouve que le baptême fut donné par immersion. Les manières de parler de l'Écriture et des premiers Pères laissent entendre d'ailleurs que ce sacrement se conférait alors habituellement par immersion complète. Ce n'est, en effet, que par une immersion complète qu'on est *enseveli* dans l'eau et qu'on en *renaît*. Or saint Paul, Rom., VI, 4, rappelle aux chrétiens qu'ils ont été ensevelis par le baptême, et Jésus-Christ enseigne à Nicodème, Joa., III, 5, qu'il faut *renaître de l'eau* et du Saint-Esprit pour entrer dans le royaume des cieux. Du reste, un grand nombre de témoignages des premiers siècles établissent que le baptisé était alors plongé tout entier dans l'eau.

Cependant il y a lieu de penser que dès les origines du Christianisme on pratiqua le baptême par immersion accompagnée d'infusion. Le baptisé était plongé dans l'eau jusqu'à mi-corps ou jusqu'à mi-jambes, et le baptisant lui versait de l'eau sur la tête. Il reste de très anciennes représentations du baptême de Jésus-Christ par saint Jean; or toutes nous montrent le Sauveur la tête et

même la partie supérieure du corps hors de l'eau. Tantôt saint Jean-Baptiste lui met la main sur la tête, ce qui suppose qu'il la plonge dans l'eau et qu'il y a immersion complète; mais tantôt aussi l'eau est versée sur la tête de Jésus soit par le précurseur, soit par la colombe qui est au-dessus de lui, ce qui suppose que la tête n'a pas été plongée dans le fleuve. Voir Corblet, *Histoire du baptême,* Paris, 1881, t. I, p. 232, et Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* article *Baptême,* 2e édit., Paris, 1877, p. 80. Nous possédons aussi des peintures antiques du baptême où le baptisant verse de l'eau sur la tête du baptisé, tandis que celui-ci se tient debout dans l'eau. Signalons une peinture du IIe ou du IIIe siècle trouvée à Rome, au cimetière de Saint-Callixte. Près d'un pêcheur qui tire de l'eau un poisson, symbole du chrétien régénéré, est représenté le baptême d'un enfant d'environ dix ans. L'enfant et celui qui le baptise sont debout dans l'eau, qui a un décimètre et demi de profondeur, et s'élève par conséquent jusqu'aux genoux de l'enfant. Le



437. — Le baptême dans les catacombes. Fresque du cimetière de Saint-Callixte.

baptisant pose sa main sur la tête de l'enfant, autour de laquelle l'eau coule de tous côtés (fig. 437).

Non seulement on donna le baptême par infusion ajoutée à une immersion partielle; on le pratiqua encore par simple infusion dès les temps apostoliques. Beaucoup de malades alités ne pouvaient être baptisés que de cette façon. Du reste, l'Écriture Sainte nous rapporte des baptêmes qui ne semblent pas avoir été donnés autrement. Comment comprendre, en effet, que quelqu'un soit baptisé par immersion debout dans une maison? Or il est dit à deux reprises, Act., IX, 18, et XXII, 16, de saint Paul qu'il se leva debout pour être baptisé par Ananie, dans la maison où il était. Le même apôtre, détenu en prison, Act., XVI, 33, convertit son geôlier avec les membres de sa famille, et les baptisa aussitôt. Or on ne voit pas qu'il l'ait pu faire par immersion. D'ailleurs la Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων récemment découverte, que la plupart des critiques regardent comme ayant été composée dans la première moitié du IIe siècle, si ce n'est à la fin du Ier, et qui nous fait certainement connaître les pratiques des temps apostoliques, prescrit formellement de conférer le baptême par infusion, lorsqu'on n'a point une assez grande quantité d'eau pour le donner autrement. « Pour ce qui est du baptême, dit-elle, baptisez de la façon suivante : Après avoir dit tout ce qui précède, baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, dans une eau vive. Si tu n'as pas d'eau vive, baptise dans une autre eau; si tu ne peux te servir d'eau froide, prends-en de la chaude. Si tu n'en as ni de l'une ni de l'autre, verse sur la tête trois fois de l'eau au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » On a pensé que saint Pierre avait baptisé par aspersion d'abord les trois mille et ensuite les cinq mille convertis dont parlent les Actes des Apôtres, II, 41, et IV, 4; mais c'est là une simple conjecture.

3o *La formule du baptême (forme) consiste en ces paroles : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »* C'est la formule même employée dans l'Église latine. Les Grecs emploient cette autre formule équivalente : *Le serviteur de Dieu, N..., est baptisé* (βαπτίζεται) *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* C'est par erreur qu'on leur a attribué de baptiser par la formule déprécatoire : *Que le serviteur de Dieu, N..., soit baptisé* (βαπτιζέσθω)... Cette formule déprécatoire ne se trouve dans aucun exemplaire de leurs livres liturgiques. Le concile de Florence a reconnu la validité de la formule employée par les Grecs. Seulement les éditions du concile ne sont pas d'accord sur la formule que les Pères de Florence leur attribuaient. Le Bullaire de Chérubini donne la formule déprécatoire : *Baptizetur.* L'*Enchiridion* de Denzinger donne la formule affirmative : *Baptizatur.*

Tous les théologiens s'accordent à regarder l'invocation expresse des trois personnes de la sainte Trinité comme nécessaire, et comme ayant été employée constamment depuis la mort des Apôtres. Notre-Seigneur leur ordonna, en effet, de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Matth., XXVIII, 19.

On s'est demandé néanmoins si les Apôtres n'avaient pas substitué l'invocation du nom de Jésus à l'invocation des trois personnes de la sainte Trinité pour la collation du baptême. L'Écriture nous dit, en effet, à plusieurs reprises, des premiers chrétiens qu'ils étaient baptisés au nom du Seigneur Jésus. Act., II, 38; VIII, 16; XIX, 5. Certains théologiens ont cru qu'ils avaient fait réellement cette substitution, et cela en vertu d'une dispense spéciale, et afin de glorifier davantage le nom de Jésus, qui était alors odieux aux Juifs et aux Gentils. C'est le sentiment qu'adopte saint Thomas, III, q. 66, a. 6, ad 1. Mais cette opinion est généralement rejetée aujourd'hui; car il est peu vraisemblable que les Apôtres, qui avaient reçu personnellement l'ordre de baptiser en invoquant les trois personnes divines, Matth., XXVIII, 19, aient négligé cette invocation. Par conséquent, les textes de l'Écriture qui nous les représentent baptisant au nom du Sauveur ne signifient point qu'ils invoquaient le nom du Fils à l'exclusion du nom du Père et du Saint-Esprit. Si ces textes parlent du baptême conféré au nom de Jésus, c'est pour marquer qu'il s'agit du baptême chrétien et non du baptême de Jean-Baptiste. Cette opposition est clairement indiquée dans le discours de saint Pierre, au second chapitre des Actes, II, 38, où il est fait allusion au baptême de pénitence que Jean-Baptiste avait donné, et au baptême dans le Saint-Esprit, qu'il avait annoncé : « Faites pénitence, dit saint Pierre, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, c'est-à-dire sur le fondement du nom de Jésus-Christ) pour la rémission de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » La même opposition est marquée plus clairement encore au chapitre XIX des Actes, 3-5. Paul, étant venu à Éphèse, y trouva des disciples qui n'avaient pas même entendu dire qu'il y a un Saint-Esprit. « Il leur dit : De quel baptême avez-vous été baptisés? Ils dirent : Du baptême de Jean. Et Paul dit : Jean a baptisé le peuple du baptême de pénitence, disant de croire en celui qui devait venir après lui, c'est-à-dire en Jésus. Lorsqu'ils eurent entendu ces paroles, ils furent baptisés au nom du Seigneur Jésus (εἰς τὸ ὄνομα, c'est-à-dire pour prendre le nom de Jésus et lui appartenir), et après que Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint en eux. » On voit que dans ces passages le baptême « au nom de Jésus » s'oppose à celui de Jean-Baptiste, et que rien n'oblige de penser qu'on invoquait dans ce baptême le nom du Sauveur, à l'exclusion de celui du Père et de celui du Saint-Esprit.

V. Effets du baptême. — 1o *Manière dont le baptême agit.* — Le baptême est un sacrement, et agit par conséquent *ex opere operato,* c'est-à-dire par sa vertu propre. Aux temps apostoliques, le mot sacrement n'avait pas encore le sens précis et arrêté que les théologiens lui ont donné, et le terme *ex opere operato* n'était pas employé. C'est donc par d'autres formules que l'Écriture Sainte

nous enseigne qu'en vertu de l'institution de Jésus-Christ, le rite du baptême possède par lui-même la puissance de produire la grâce dans les âmes. Jésus-Christ attribue, en effet, à l'eau même du baptême la vertu de nous donner la vie surnaturelle, lorsqu'il dit à Nicodème que, pour entrer dans le royaume de Dieu, il faut renaître de l'eau et du Saint-Esprit, Joa., III, 5; de son côté, saint Paul affirme que l'eau reçoit cette vertu des paroles prononcées au baptême, lorsqu'il dit, Eph., V, 26, que Jésus-Christ sanctifie l'Église en la purifiant par le bain de l'eau dans la parole de vie.

2° *Effets produits par le baptême.* — Ces effets sont exprimés dans les textes où l'Écriture enseigne que le baptême nous donne une nouvelle vie, la vie surnaturelle, Joa., III, 5; qu'il remet tous les péchés, Act., II, 38; XXII, 16; Eph., V, 26; qu'il assure le salut. Marc., XVI, 16. Le sacrement de baptême produit la grâce sanctifiante avec un cachet particulier, celui d'une nouvelle naissance, la naissance à la vie surnaturelle de la grâce, qui est la vie de Jésus-Christ et de Dieu en nous, qui nous rend enfants de Dieu à la suite de Jésus-Christ, qui nous constitue les cohéritiers de son royaume. Aussi le baptême est-il appelé le « bain de la régénération », Tit., III, 5; « l'eau qui nous donne une nouvelle naissance, » Joa., III, 5, et il est présenté comme nous rendant « fils de Dieu », et « nous revêtant de Jésus-Christ ». Gal., III, 26, 27.

VI. Ministre du baptême. — L'Écriture nous raconte plusieurs baptêmes. Il ressort de ses récits qu'au siècle apostolique le sacrement de la régénération était conféré par diverses classes de personnes. Jésus-Christ ne baptisait point lui-même, mais faisait baptiser par ses Apôtres. Joa., IV, 2. Après la Pentecôte, les Apôtres laissaient d'ordinaire à des ministres inférieurs le soin de baptiser, afin de pouvoir se livrer tout entiers à la prédication. Saint Pierre fit baptiser le centurion Corneille et sa maison. Act., X, 48. Saint Paul disait qu'il n'avait pas été envoyé par Jésus-Christ pour baptiser, mais pour évangéliser. I Cor., I, 17. Le diacre Philippe baptisa Simon le Magicien avec un grand nombre de personnes de Samarie. Act., VIII, 12, 13. Il baptisa aussi l'eunuque de la reine Candace. Act., VIII, 38. Saint Paul fut baptisé à Damas par Ananie, Act., IX, 18, qui paraît avoir été un simple laïque. Voir Ananie 7.

VII. Sujet du baptême. — On appelle sujets du baptême les personnes qui peuvent recevoir ce sacrement. Parmi les premiers chrétiens, il s'en trouva d'abord qui crurent que le baptême devait être réservé aux Juifs. Aussi, lorsque fut venu le moment de baptiser le centurion Corneille, le premier des Gentils qui se fit chrétien, Dieu envoya-t-il une vision à saint Pierre et fit-il descendre miraculeusement le Saint-Esprit sur Corneille et sa famille, pour montrer que l'Église était ouverte aux païens aussi bien qu'aux Juifs. Act., X. De son côté, Pierre justifia devant ses frères la conduite qu'il avait tenue en cette circonstance. Act., XI, 1-18. Mais sauf les judaïsants, que saint Paul combattait, tous les fidèles comprirent bientôt que l'Évangile devait être prêché à tous les hommes, et que tous aussi avaient droit au baptême, suivant la parole du Sauveur : « Allez enseigner toutes les nations, et baptisez-les. » Matth., XXVIII, 19. — Voir Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. XX, col. 1-159; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ch. IX, Paris, 1889, p. 281-329; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 in-8°, Paris, 1881-1882.

A. Vacant.

2. **BAPTÊME DES MORTS.** Le baptême ne peut être reçu par procureur. A plus forte raison ne peut-on le recevoir pour ceux qui sont morts. Cependant, pour prouver la résurrection des morts, saint Paul dit, I Cor., XV, 29 : « Que feront ceux qui seront baptisés pour les morts (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, c'est-à-dire à la place ou en faveur des morts), si certainement les morts ne ressuscitent pas? Pourquoi sont-ils baptisés pour eux ? » Ce passage est un de ceux qui ont le plus exercé les exégètes, et on l'a interprété d'un grand nombre de manières. On admet d'ordinaire que saint Paul s'y sert d'un argument *ad hominem*, fondé sur une pratique qu'il n'entend pas approuver, celle de se faire baptiser pour ceux qui étaient morts sans recevoir le baptême. Il est sûr que les fidèles qui suivaient les enseignements de saint Paul ne se conformaient pas à cette pratique; car, après la phrase que nous venons de citer, l'Apôtre ajoute, I Cor., XV, 30 : « Et pourquoi nous-mêmes (τί καὶ ἡμεῖς) nous exposons-nous au danger à toute heure? » Manière de parler qui montre que ni saint Paul, ni les disciples auxquels il s'adressait, ne se faisaient baptiser pour les morts. Ceux qui tenaient cette conduite appartenaient donc à une secte séparée. Nous savons par Tertullien, *Contra Marcionem*, V, 10, t. II, col. 495, et saint Jean Chrysostome, *In I Cor.*, hom. XL, t. LXI, col. 347, que les Marcionites avaient cette coutume, et il y a lieu de penser qu'ils la tenaient de la secte à laquelle saint Paul fait ici allusion. Saint Épiphane croit, *Hæres.*, XXVIII, 6, t. XLI, col. 383, que cette secte était celle des Cérinthiens.

On trouvera dans Calmet, *Dissertation sur le baptême pour les morts*, dans les *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte*, Paris, 1720, t. III, p. 338-355, les diverses interprétations qu'on a données du passage de saint Paul que nous venons d'expliquer. Celle que nous avons adoptée, à la suite du plus grand nombre des Pères et des exégètes, est, croyons-nous, la seule qui respecte le sens naturel des paroles de l'Apôtre.

A. Vacant.

BAPTISTA Gregorio, bénédictin, théologien portugais, né à Funchal, dans l'île de Madère, vivait dans la première moitié du XVIIe siècle. Il devint prédicateur général de son ordre en Portugal, et passa à l'ordre des Franciscains. Il a composé des *Annotationes in caput XIII Evangelii secundum Joannem*, divisées en trois parties. La première partie seule a été publiée, in-f°, Coïmbre, 1621. — Voir B. Machado, *Bibliotheca lusitana*, t. II (1747), p. 410; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti*, Vienne, 1754, t. IV, p. 49.

B. Heurtebize.

BAPTISTE, surnom donné à Jean, le précurseur du Messie, parce qu'il baptisait dans le Jourdain. Voir Jean Baptiste.

BAR (Jean de), bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Reims vers 1700, mort à Paris, au monastère des Blancs-Manteaux, le 25 novembre 1767. Ami et compagnon d'études de dom Maur d'Antine, il recueillit son héritage littéraire et prépara une édition remaniée des *Pseaumes traduits sur l'hébreu* (voir Antine); mais la mort le prévint avant qu'il eût pu livrer à l'impression ce Psautier, dont le manuscrit passa aux mains de dom Clémencet, et ne fut jamais publié.

J. Parisot.

BARA. Nom de deux personnages dans la Vulgate.

1. **BARA** (hébreu : *Béra'*; Septante : Βαλλά), roi de Sodome, un des cinq rois de la Pentapole assujettis à Chodorlahomor, et révoltés contre lui après douze ans de soumission. Bara fut défait par le roi d'Élam; dans sa fuite, il tomba dans les puits de bitume de la vallée de Siddim et y périt. Gen., XIV, 2-10.

2. **BARA** (hébreu : *Ba'ărâ'*, « embrasement; » Septante : ἡ Βααδά; *Codex Alexandrinus :* Βααρά), une des femmes de Saharaïm, descendant de Benjamin, qu'il répudia. I Par., VIII, 8.

BARABBAS. Les manuscrits grecs écrivent ce mot de quatre manières différentes : Βαράββας, Βαράβας, Βαρ-

ῥάβας et Βαρραβᾶν. Aussi en donne-t-on des étymologies très diverses : *bar-rabba,* « fils du docteur » (Langen), ou *bar-rabban,* « fils de notre docteur » (Ewald); *bar-abba,* « fils du père » (saint Jérôme, saint Hilaire, Théophylacte, Lightfoot, Wünsche, Sieffert, Grimm, Bisping), ou *bar-abban,* « fils de notre père, » et enfin *bar-Abba,* « fils d'Abba. » Ce nom se rencontre souvent chez les talmudistes. Quelques manuscrits cursifs grecs (1, 118, 209, 299), la version syriaque hiérosolymitaine et la version arménienne appellent Barabbas Jésus Barabbas. Origène mentionne déjà cette variante; de nos jours elle est rejetée par les critiques les plus compétents, Tischendorf, Westcott et Hort, Griesbach, Tregelles. Voir sur cette variante : Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* t. I, p. 195, et Vestcott-Hort, *The New Testament in original greek,* t. II, *Appendice,* p. 19.

Barabbas était un voleur fameux, Joa., XVIII, 40, jeté en prison pour avoir commis un meurtre dans une émeute. Matth., XXVII, 16; Marc., XV, 7; Luc., XXIII, 19; Act., III, 14. Il devait donc subir la peine capitale, comme meurtrier, d'après la loi juive, et comme rebelle, d'après la loi romaine. Pilate, dans son désir de sauver Jésus, dont il avait reconnu l'innocence, proposa aux Juifs de leur accorder selon la coutume, à l'occasion des fêtes de Pâques, la délivrance d'un prisonnier. Matth., XXVII, 17; Marc., XV, 6; Luc., XXIII, 17; Joa., XVIII, 39. Et il leur offrit de délivrer Jésus ou bien Barabbas, parce que le crime de ce dernier ne lui semblant mériter aucune compassion, il pensait que le peuple n'hésiterait pas à se prononcer en faveur de Jésus. Mais les Juifs, à l'instigation des princes des prêtres et des anciens, demandèrent la délivrance de Barabbas, qui fut accordée. Matth., XXVII, 21; Marc., XV, 11, 15; Luc., XXIII, 18; Joa., XVIII, 40; Act., III, 14. On ne sait rien de plus sur ce personnage.

Cette coutume de mettre en liberté un prisonnier à l'occasion des fêtes de Pâques n'est mentionnée nulle part ailleurs dans les Saintes Écritures, ni dans le Talmud. L'Évangile de saint Jean dit cependant assez clairement, XVIII, 39, que c'était une coutume juive. En tout cas, des usages similaires existaient chez les Romains le jour des Lectisternes, et chez les Grecs aux solennités de Bacchus Éleuthéréus. Quelques exégètes (Rosenmüller, Friedlieb, Fouard) ont cru qu'il s'agissait non seulement d'une coutume, mais d'un privilège spécial, accordé aux Juifs par les Romains; saint Luc, XXIII, 17, semble l'insinuer.

E. JACQUIER.

BARAC (hébreu : *Bârâq,* « l'éclair ; » Septante : Βαράκ), fils d'Abinoem, de la tribu de Nephthali, et très probablement le même que Badan de I Reg., XII, 11. Voir BADAN. On le range assez communément parmi les Juges d'Israël, quoique l'Écriture ne dise pas formellement qu'il ait « jugé » le peuple de Dieu; il fut, en effet, libérateur d'Israël comme ceux qui portent le titre de Juge (*šôfêt*), et il fut appelé expressément par Dieu à la mission d'affranchir les Hébreux du joug des Chananéens.

I. LES CHANANÉENS DU NORD. — Les ennemis dont il fallait, du temps de Barac, délivrer les Israélites étaient les Chananéens du nord de la Palestine qui habitaient surtout les plaines sur les rives du Jourdain, au bord de la mer, dans la riche plaine de Jezraël ou d'Esdrelon, et dans le pays assigné à Zabulon et à Nephthali. Num., XIII, 30; Jud., I, 27-33. Écrasés par Josué avec tous les autres peuples leurs alliés, Jos., XI, 1-14, ils auraient dû disparaître à jamais; mais les Israélites, désobéissant aux ordres réitérés de Dieu, Exod., XXIII, 32-33; Deut., VII, 1-4, n'achevèrent pas l'œuvre de destruction si bien commencée par le successeur de Moïse. Les Israélites furent d'autant moins excusables en cela, que Dieu avait permis la résistance de leurs ennemis, coupables des plus grands crimes, afin de les rendre tout à fait indignes de pitié et contraindre son peuple à les exterminer. Jos., XI, 20. Mais ils ne voulurent pas le faire, quoiqu'ils fussent devenus assez forts, et ils habitèrent dans les mêmes villes avec les Chananéens, aimant mieux tirer d'eux un tribut que de les détruire. Jos., XVII, 11-13; Jud., I, 27-33. Cette conduite, dans laquelle leur cupidité trouvait son compte aussi bien que leur lâcheté et leur mollesse, cf. Jos., XVIII, 3, irrita le Seigneur contre eux; il les en punit en laissant prospérer les habitants du pays, Jud., II, 21-23, dont il se servit ensuite comme d'un fléau pour châtier son peuple, quand le moment fut venu, lorsque, se laissant séduire par l'exemple des idolâtres chananéens, ils se furent livrés au culte de Baal et d'Astarté. Ils devinrent eux-mêmes les tributaires de ceux qui jusqu'alors leur avaient payé le tribut. Cette servitude dura vingt ans. La terreur régnait partout; on ne pouvait aller en sûreté d'une ville à l'autre, Jud., V, 6; cf. Lament., I, 4; les Chananéens paraissent même avoir ôté aux Israélites une partie de leurs armes. Jud., V, 8; cf. I Reg., XIII, 19-22. Alors comme au temps de Josué, Jos., XI, 10, les divers rois du pays formaient une sorte de confédération, sous l'hégémonie ou la suzeraineté de Jabin, roi d'Asor, comme le prince du même nom vaincu par Josué. Jud., V, 19. Cette ville avait dû être relevée de ses ruines. Voir ASOR 1. Les contingents de troupes fournis par les rois chananéens étaient placés sous le commandement de Sisara, que l'Écriture appelle le général en chef de Jabin. Sisara pouvait mettre en ligne jusqu'à neuf cents de ces chars bardés de fer (texte hébreu), si redoutés des Israélites, Jos., XVII, 16, qui n'en avaient point et ne devaient point en avoir. Deut., XVII, 16; Jos., XI, 6; II Reg., VIII, 4. Ce nombre n'a rien d'étonnant, comme on le voit par les documents égyptiens : les Khétas, battus par Ramsès II, au nord du pays de Chanaan, possédaient, d'après le poème de Pentaour, deux mille cinq cents chars; Thotmès III en avait pris autrefois neuf cent vingt-quatre dans cette même plaine de Jezraël, où Sisara va conduire les siens contre Barac. Voir F. Chabas, *Études sur l'antiquité historique,* 1873, p. 442.

Vingt ans de souffrance firent enfin rentrer les Israélites dans le devoir; ils se souvinrent du Seigneur, ils crièrent vers lui pour implorer son secours, et il eut pitié d'eux. Il y avait alors dans les montagnes d'Éphraïm, entre Rama et Béthel, une prophétesse du nom de Débora, à qui sa sagesse avait gagné la confiance de tout le peuple; elle jugeait, assise sous un palmier, les différends qu'on venait lui soumettre. C'est à elle qu'une inspiration divine fit connaître le libérateur que Dieu allait susciter à son peuple, Barac, le fils d'Abinoem, de Cédès de Nephthali. Elle le manda auprès d'elle et lui communiqua les ordres de Dieu. Jud., IV, 6-7. Malgré cette assurance du concours céleste, Barac ne voulut rien entreprendre, à moins que Débora ne consentît à l'accompagner. Débora partit donc avec lui, mais en lui prédisant qu'il n'aurait pas tout l'honneur de la victoire, parce que Sisara, au lieu de tomber sous ses coups, périrait de la main d'une femme. Jud., IV, 18-22; V, 24-27. De Cédès, où ils se rendirent d'abord, Débora et Barac firent appel au patriotisme des diverses tribus, sauf apparemment celles de Juda et de Siméon, qui ne sont pas mentionnées dans le cantique de Débora; plusieurs ont conclu de cette abstention que la distinction, si souvent rappelée depuis, entre Juda et le reste d'Israël existait déjà à l'époque qui nous occupe. Ruben, Dan, Aser et la demi-tribu orientale de Manassé restèrent étrangères, sinon indifférentes à l'entreprise; Éphraïm et Benjamin envoyèrent des secours, ainsi que Manassé occidental; Issachar, qui devait avoir senti plus que les autres le joug écrasant des Chananéens, paraît aussi avoir apporté un concours plus efficace à Nephthali et à Zabulon, les deux tribus dans lesquelles Dieu voulait que Barac prît principalement ses troupes. Jud., IV, 6; V, 14-18.

II. LA BATAILLE ET LA DÉFAITE DE SISARA. — Les préparatifs se firent avec la plus grande prudence et dans le plus profond secret; les Israélites purent, sans donner

l'éveil à leurs ennemis, se rendre sur les confins de Zabulon et d'Issachar, et se ranger autour de Débora et de Barac au sommet du mont Thabor, le Djébel et-Tour actuel. C'est seulement lorsqu'ils furent à l'abri de ses coups, dans cette position élevée de quatre cents mètres au-dessus du niveau de la plaine, que Sisara eut connaissance de ce soulèvement. Il réunit aussitôt ses neuf cents chars, c'est-à-dire tous ses chars, d'après l'hébreu, et, partant d'Haroseth avec les troupes de pied qui accompagnaient les chars, il vint là où le conduisait la main de Dieu, Jud., IV, 7, 13, sur les bords du Cison, le moderne Nahr el-Mouqatta, « la rivière du massacre. »

Ne pouvant songer à aller attaquer avec ses chars Barac et Débora sur les hauteurs inexpugnables et au milieu des bois du Thabor, il s'établit au pied de la montagne. Il semblerait, à la vérité, d'après Jud., V, 19, qu'il aurait campé beaucoup plus bas, à Thanach, près de Mageddo. Mais la locution « les eaux de Mageddo » est probablement une périphrase poétique pour désigner le Cison, qui passe près de la ville de ce nom, et, d'autre part, rien ne prouve que Thanach soit le nom d'une ville plutôt que celui d'un district s'étendant plus ou moins vers le nord-est, du côté du Thabor. Nous avons donc ici une indication topographique trop vague pour l'emporter sur une autre donnée de l'Écriture qui précise nettement le théâtre de la bataille et le place à Endor. Ps. LXXXII, 10-11. Thanach étant d'ailleurs sur la rive gauche du Cison, les Hébreux auraient dû, si le combat s'était livré sous ses murs, traverser deux fois cette rivière, qui est sans doute à sec à cet endroit pendant l'été, mais qui devait couler à cette époque, un orage soudain ne paraissant pas suffire à lui donner le volume d'eau que suppose Jud., V, 21. Or l'examen du récit ne permet pas d'admettre l'hypothèse de ce double passage de la rivière.

Du reste on ne s'explique pas pourquoi Sisara, maître de la plaine de Jezraël, ne se serait pas rapproché autant que possible du Thabor, conformément à ce que le plan tracé par Dieu même semblait indiquer, Jud., IV, 6-7; il avait trop de confiance dans ses chars manœuvrant en rase campagne, Jud., V, 30, pour sentir le besoin de s'appuyer sur les places fortes du bas Cison; il devait plutôt songer à se tenir à portée des ennemis, pour les poursuivre dans le cas où ils auraient voulu se débander et lui échapper sans combattre. C'est donc à Endor qu'eut lieu le choc, un peu au nord-est du point où, le 16 avril 1799, le général Bonaparte, débouchant de la montagne, fondit sur les Turcs aux prises avec Kléber, près d'El-Fouléh, à deux petites lieues au sud de Nazareth, et remporta sur eux la victoire du mont Thabor. Voir A. Thiers, *Histoire de la Révolution française,* 13e édit., t. X, p. 294-296; J. Hoche, *Le pays des Croisades,* Paris (sans date), p. 471.

C'était une tactique fort usitée parmi les Orientaux d'attaquer leurs ennemis de nuit et par surprise. Gen., XIV, 15; Jud., VII, 8, 19. Barac avait tout intérêt à y recourir, afin de lutter avec plus d'avantage contre un ennemi beaucoup plus fort que lui. C'est ce qu'indique assez l'intervention des étoiles, Jud., V, 20, dont la faible clarté le dirigeait sans découvrir au loin la marche de ses troupes. Sur l'ordre donné par Débora, Barac descendit les pentes du Thabor, probablement vis-à-vis de Naïm, et il tomba à l'improviste au milieu du camp ennemi. Aux cris poussés par ces dix mille guerriers, cf. Jud., VII, 20, se joignirent alors, pour mettre le comble à la terreur des Chananéens surpris dans leur sommeil, le grondement du tonnerre et le bruit d'un ouragan envoyé par Dieu, comme le croient généralement les commentateurs, d'après Jud., V, 20, et IV, 15. En même temps une pluie torrentielle ajoutait à leur désarroi, tout en leur préparant une sépulture dans les eaux gonflées du Cison et dans les mares qui l'avoisinent. Jud., IV, 15; V, 20-21. Au milieu des ténèbres à la faveur desquelles l'attaque commença, beaucoup durent s'entre-tuer, cf. Jud., VII, 22, pendant que les autres tombaient sous les coups des Israélites qui avançaient toujours, tuant les hommes, coupant les jarrets des chevaux, selon le sens que comportent la Vulgate et les Septante, Jud., V, 22; cf. Jos., XI, 9; II Reg., VIII, 4, rendant ainsi la fuite plus difficile et l'encombrement toujours plus grand. Dans ce danger pressant, Sisara saute à bas de son char et s'enfuit à pied, abandonnant ses soldats, dont une partie est jetée dans le Cison. Hommes, chars, chevaux roulent pêle-mêle dans les eaux du torrent rapidement grossi par l'orage. Jud., V, 21.

En poursuivant les chars et les fantassins qui fuyaient devant lui vers Haroseth, Barac arriva à la tente du Cinéen Haber, Jud., IV, 6, 22, qui s'était établi près de Cédès de Nephthali. Jud., IV, 11. Pendant qu'une partie des Chananéens était allée périr noyée dans le Cison et les fondrières ou enlisée dans les sables mouvants, une autre partie avait pris la fuite vers le nord. Mais ces derniers succombèrent tous sous les coups des soldats de Barac, peut-être aussi des Israélites habitant les villes situées sur leur passage, comme semble le donner à entendre la malédiction de Débora contre ceux de Méroz. Jud., V, 23; cf. VII, 23.

Dieu, qui avait tracé lui-même le plan de campagne, rendit la victoire aussi complète que possible : toute cette puissante armée fut anéantie, Jud., IV, 16 (hébreu); son général Sisara partagea le sort commun, il fut mis à mort par la Cinéenne Jahel, dans la tente de laquelle il avait cherché un refuge. Jud., IV, 17-21. Voir JAHEL. La puissance de Jabin, si rudement atteinte ce jour-là, alla toujours déclinant, et ne tarda pas à être complètement détruite; les Chananéens ne comptent plus dans l'histoire du peuple de Dieu à partir de la victoire de Barac, et ce ne furent pas certainement leurs attaques qui mirent fin à la période paisible de quarante ans, fruit de cette victoire. Jud., IV, 24; V, 32. Aussi ce triomphe fut-il célébré par Débora dans un cantique, qu'elle chantait sans doute avec les femmes d'Israël, tandis que Barac chantait de son côté à la tête de ses guerriers. Jud., V, 1; cf. Exod., XV, 1-2, 20-21. Le fils d'Abinoem avait bien le droit de se réjouir et de se glorifier d'une délivrance dans laquelle il avait été le digne instrument de Dieu. Il eut le tort sans doute de se défier de la protection de Dieu, et d'exiger, pour exécuter ses ordres, la présence de Débora auprès de lui : ce fut, sinon une grave désobéissance, du moins un acte de faiblesse et un excès de prudence humaine; mais la fidélité et l'intrépide courage qu'il montra ensuite, Jud., V, 15, réparèrent promptement et noblement cette faute, moins grave d'ailleurs qu'elle ne paraît d'abord; car probablement Barac croyait nécessaire la présence de Débora, pour donner aux yeux du peuple de l'autorité à son entreprise, et l'assister lui-même de ses sages conseils. Quelques exemplaires des Septante mettent, en effet, dans sa bouche la phrase suivante, par laquelle il justifie son refus de marcher seul : « Je ne connais pas le jour que Dieu a choisi pour m'envoyer l'ange qui doit rendre ma voie prospère. » Cf. S. Augustin, *Quæstio XXVI in Judices,* t. XXIV, col. 801. Du reste l'Écriture ne blâme nulle part Barac, et saint Paul exalte sa foi comme celle de tous les saints personnages qu'il nomme avant et après lui. Hebr., XI, 32.

E. PALIS.

BARACH. Jos., XIX, 25. Voir BANÉ, col. 1426.

BARACHA (hébreu : *Berâkâh,* « bénédiction; » Septante : Βεραχία), un des guerriers qui quittèrent le parti de Saül et vinrent rejoindre David à Siceleg. Il était de la tribu de Benjamin. I Par., XII, 3. L'expression « frères de Saül », appliquée à ces guerriers, doit se rendre par compatriotes de Saül, et est expliquée par l'épithète qui suit : « Benjamite. »

BARACHEL (hébreu : *Barak'êl,* « Dieu bénit; » Septante : Βαραχιὴλ), père d'Éliu, le dernier interlocuteur de Job. Job, XXXII, 2, 6.

BARACHIE (hébreu : *Bérékyâh* ou *Bérékyâhû*, abréviation de *yebérékyâhû*, « Jéhovah bénit. » Septante : Βαραχία). Nom de plusieurs Israélites.

1. **BARACHIE**, un des fils de Zorobabel. I Par., III, 20.

2. **BARACHIE** (hébreu : *Bérékyâhû*), lévite, père d'Asaph, le célèbre maître de chœur du temps de David. I Par., VI, 39 (hébreu, 24); I Par., XV, 17.

3. **BARACHIE**, fils d'Asa, lévite de la lignée d'Elcana, habitait les hameaux qui dépendaient de Nétophah. I Par., IX, 16.

4. **BARACHIE**, lévite qui, dans la fête de la translation, sous le règne de David, remplissait les fonctions de portier de l'arche. Quatre lévites portaient ce titre; ils étaient chargés de veiller sur l'arche : deux marchaient devant et deux derrière. Barachias faisait partie des premiers. I Par., XV, 23.

5. **BARACHIE** (hébreu : *Bérékyâhû*), fils de Mosollamoth, un des principaux chefs de la tribu d'Éphraïm, sous Phacée, roi d'Israël. II Par., XXVIII, 12-15. Suivant le conseil d'Obed, prophète d'Israël, Barachias et trois autres chefs firent rendre la liberté aux sujets d'Achaz, roi de Juda, faits prisonniers. Ils reconduisirent ces captifs jusqu'à Jéricho, en les traitant avec bonté.

6. **BARACHIE**, fils de Mésézabel et père de Mosollam, qui, au retour de Babylone, bâtit une partie des murailles de Jérusalem. II Esdr., III, 4, 30; VI, 18.

7. **BARACHIE** (hébreu : *yebérékyâhû*), père d'un certain Zacharie, qu'Isaïe prit pour témoin dans une de ses prophéties. Is., VIII, 2.

8. **BARACHIE** (hébreu : *Bérékyâh* et *Bérékyâhû*), père de Zacharie, un des douze petits prophètes. Zach., I, 1, 7.

9. **BARACHIE** (Βαραχίας), père de Zacharie, qui, dit Notre-Seigneur, fut tué entre le temple et l'autel. Matth., XXIII, 35. Ce Barachie est probablement le même personnage que Joïada, le grand prêtre dont le fils fut tué dans le temple, par ordre de Joas. II Par., XXIV, 21. Le copiste a pu lire Barachias au lieu de Joïada (l'Évangile des Nazaréens portait Zacharie, fils de Joïada), ou peut-être Joïada s'appelait-il aussi Barachias. Il y eut cependant un Barachie, père de Zacharie, qui prophétisa dix-huit ans après la captivité de Babylone. Zach., I, 1. Mais son fils ne put être tué entre le temple et l'autel, puisque à cette époque l'un et l'autre étaient détruits. Reste encore un Baruch, dont le fils Zacharie fut tué par les Zélotes; mais l'événement se passa peu avant la prise de Jérusalem par les Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, v, 4. D'ailleurs l'identification de Barachie dépend de l'hypothèse qu'on adopte au sujet de Zacharie. Voir ZACHARIE, fils de Barachie. Cf. S. Jérôme, *In Matth.*, XXIII, 35, t. XXVI, col. 173.

E. JACQUIER.

BARAD (hébreu : *Béréd;* à la pause : *Bâréd;* Septante : Βαράδ), localité située au sud de la Palestine; elle est citée avec Cadès comme un des deux points entre lesquels se trouvait le « Puits du Vivant qui me voit », hébreu : *Be'êr Lahai Rô'i*, près duquel l'ange du Seigneur apparut à Agar, Gen., XVI, 14. Pendant que les manuscrits du texte original ne présentent aucune variante pour ce mot, les versions anciennes diffèrent toutes les unes des autres; syriaque : ܓܕܪ, *Gadar*; arabe : يرد, *Yared*, corruption possible de בָּרֶד, *Bâréd;* Targum d'Onkelos, חַגְרָא, *Ḥagrâ'*, employé ailleurs, ỳ. 7, pour *Sur;* Pseudo-Jonathan, חַלּוּצָא, *Ḥălûṣâ'*. Cette dernière traduction fait croire à certains auteurs que Barad est identique à l'ancienne Élusa, l'"Ελουσα de Ptolémée et des écrivains ecclésiastiques, aujourd'hui Khalasah, dans l'Ouadi Asludj, au sud de Bir es-Seba ou Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* 1889, p. 27. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'Élusa se trouve bien, en effet, sur l'ancienne route qui d'Hébron conduisait en Égypte par Bersabée. La servante d'Abraham, en quittant la maison du patriarche, s'enfuit immédiatement vers sa propre patrie, la terre des Pharaons, et prit « le chemin de Sur, dans le désert », Gen., XVI, 7, c'est-à-dire la direction du sud-ouest. Cadès est actuellement identifiée par un certain nombre d'auteurs avec Aïn Qadis; et au nord-ouest de cette localité existe une source appelée Aïn Mouéiléh, dans laquelle plusieurs voyageurs ont cru reconnaître le « Puits du Vivant qui me voit ». Voir BE'ÊR LAHAI RÔ'I.

A. LEGENDRE.

BARADA, fleuve de Damas. Voir ABANA.

BARAHONA Pierre, dit Valdivieso, né à Villahermosa, reçut l'habit de Saint-François dans le couvent des Observantins de Saint-Jean-des-Rois, en 1575. Il professa la théologie morale dans la province de Castille. La chronique de l'ordre le nomme « un prédicateur habile et zélé ». Il vivait encore en 1609. Il a laissé plusieurs écrits en latin, entre autres : *Expositio litteralis mystica et moralis Psalmi LXXXVI.* Il l'explique de l'Immaculée Conception. In-4°, Salamanque, 1590. — *Expositio epistolæ B. Pauli ad Hebræos,* in-4°, Salamanque, vers 1590. Dans cette glose, il suit la Vulgate et la version syriaque. — *Expositio epistolæ ad Galatas,* Salamanque; *Declarationes super titulos Psalmorum.* Ce sont des sermons pour les dimanches de Carême. — *Super Missus est.* Explication de cet évangile, qui ressemble beaucoup au traité édité en même temps par Barahona, sous ce titre : *Tratado sobre el Ave Maria,* in-4°, Salamanque, 1596. — *De arcano Verbo,* in-4°, Salamanque, 1606. Il y en avait eu une édition assez incorrecte à Madrid, 1595. C'est une glose sur ce texte : « Vivus est sermo Dei. » — Voir Wading, *Scriptores ordinis Minorum*, 1650, p. 276; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 1788, t. II, p. 173; Pierre de Salazar, *Historia provinciæ Castillæ ordinis Minorum*, *Annales Minorum,* années 1579 et 1609.

G. THOMASSON DE GOURNAY.

BARAÏA (hébreu : *Berâ'yâh*, « Jéhovah a créé; » Septante : Βαραΐα), un des neuf fils de Séméi, un des chefs de famille de la tribu de Benjamin qui se fixèrent à Jérusalem. I Par., VIII, 21.

BARASA (Βόσσορα; *Codex Vaticanus* et *Codex Sinaiticus :* Βοσορά; dans d'autres : Βόσορρα), ville forte de Galaad, qui, comme Bosor, Alimes, et d'autres cités du même pays, renfermait un certain nombre de Juifs, au secours desquels marcha Judas Machabée. I Mach., V, 26. La leçon de la Vulgate, *Barasa*, s'explique par une simple métathèse ou transposition entre le σ et le ρ de Βοσορά. Le mot grec se retrouve dans d'autres endroits de la Bible, mais pour rendre deux noms hébreux différents : Jos., XXI, 27, Βοσορά traduit בְּעֶשְׁתְּרָה, *Be'ésterâh;* Gen., XXXVI, 33 et I Par., I, 44, Βοσορρα répond à בָּצְרָה, *Boṣrâh*. Βόσορρα représente une ville d'Idumée; Βοσορά, une ville de la demi-tribu de Manassé oriental. Barasa, située en Galaad, ne pourrait ainsi correspondre qu'à

cette dernière ; mais la difficulté est de savoir si *Be'ésterâh* est identique à Astaroth ou à Bosra. Voir Bosra. Dans la Peschito, au lieu de *Barasa,* on lit ܒܘܨܪܐ, *Busero',* et le même mot se rencontre au ỳ. 28 pour *Bosor.* De même Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VIII, 3, racontant la prise de cette ville à peu près dans les mêmes termes que l'Écriture, l'appelle Βοσορρά (et non pas *Bethsura,* comme porte la traduction latine de l'édition G. Dindorf, 2 in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 466). Barasa serait-il donc identique à Bosor du ỳ. 28? Voir Bosor. La plupart des auteurs modernes reconnaissent Barasa dans la *Bostra* romaine, la *Boṣra,* بُصْرَى, mentionnée comme métropole du Hauran dans Aboulféda, *Tabula Syriæ,* édit. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 99, et qui, située au sud du Djébel Hauran, présente encore aujourd'hui de belles ruines. Voir Bosra.

A. Legendre.

BARAT Nicolas, orientaliste, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, né à Bourges au milieu du XVIIe siècle, mort en 1706. Après avoir étudié à Sens, il vint à Paris, où il fut élève de Richard Simon. Il collabora au *Glossarium universale hebraicum* du P. Thomassin. C'est par ses soins et ceux du P. Bordes que cet ouvrage parut deux ans après la mort de l'auteur, in-f°, Paris, 1697. Il se chargea aussi, pour la *Biblia sacra* de J. B. du Hamel, in-f°, Paris, 1705, de comparer la Vulgate avec le texte hébreu et d'expliquer les passages obscurs et difficiles. Amateur de livres rares et curieux, il en réunit un bon nombre sur les sciences qu'il étudiait, et en tira des remarques critiques publiées après sa mort, sous ce titre : *Nouvelle bibliothèque choisie, où l'on fait connaître les bons livres en divers genres de littérature, et l'usage qu'on doit en faire,* 2 in-12, Amsterdam (Paris), 1714. Cet ouvrage forme suite à la Bibliothèque critique de Richard Simon. Sur soixante-neuf dissertations, la sixième partie environ concerne les sciences bibliques. On le dit aussi l'auteur de deux dissertations publiées dans le tome Ier de la Bibliothèque critique de Richard Simon, sous le nom de Sainjore : l'une, sur les Bibliothèques rabbiniques qui ont été imprimées et sur le livre du rabbin Menahem de Lonzano ; l'autre, sur la Bibliothèque rabbinique de Bartolocci. Voir l'éloge de Barat par Tallemant, dans l'*Histoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. I, p. 345; Cl. Gros de Boze, *Histoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 3 in-8°, Paris, 1740, t. I, *Éloges,* p. 41.

E. Levesque.

BARBARE. Ce mot nous vient des Grecs, et il est employé par l'Écriture, comme par les Grecs eux-mêmes, dans trois acceptions différentes. — 1° Il paraît être une sorte d'onomatopée et désigna primitivement ceux que les Grecs ne comprenaient pas, et dont le langage étranger leur paraissait grossier et inintelligible, comme une sorte de balbutiement, βαρβάρ. C'est ainsi que l'explique Strabon, XIV, 28, édit. Didot, p. 565. Cf. Homère, qui appelle les Cariens βαρβαροφωνοι, *Iliad.,* II, 867; Hérodote, II, 158; Ovide, qui dans les *Tristes,* V, X, 37, dit :

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli.

Ce terme est employé dans ce sens par notre version latine (et par les Septante) dans le Ps. CXIII (hébreu, CXIV), 1 : « le peuple barbare, » hébreu לֹעֵז, *lô'êz,* « balbutiant, parlant une langue étrangère, » c'est-à-dire le peuple égyptien, dont la langue était inintelligible pour les Hébreux. Saint Paul s'est servi de la même expression, dans le même sens, I Cor., XIV, 11, lorsqu'il dit : « Si j'ignore la valeur des mots, je serai pour celui à qui je parle un barbare, et celui qui me parle sera aussi pour moi un barbare. » Dans les Actes, XXVIII, 1, 4, les habitants de l'île de Malte, qui parlaient la langue punique, non le grec, sont appelés pour la même raison « barbares », sans aucune intention de mépris.

2° Par suite de ce premier sens du mot barbare, « celui qui ne parle pas grec, » ce terme prit une nouvelle acception et signifia simplement, chez les Grecs, un étranger : Πᾶς μὴ Ἕλλην βάρβαρος, dit Servius, *Æn.,* II, 504, *Commentarii in Virgilium,* 2 in-8°, Gœttingue, 1826, t. I, p. 157. De même, chez les Romains, *barbarus* désigna celui qui n'était ni Grec ni Latin. La locution Ἕλληνες καὶ βάρβαροι (Polybe, *Hist.,* V, XXXIII, 5, édit. Didot, p. 284; Pline, *H. N.,* XXIX, 7, édit. Lemaire, t. X, p. 196, etc.) embrassa ainsi tous les hommes. Thucydide, I, 3, remarque que cette division est postérieure à l'époque d'Homère. Chez les Hébreux, il y avait une distinction analogue : tous ceux qui n'appartenaient pas au peuple de Dieu étaient appelés גוים, *gôîm,* mot que les Septante ont traduit par τὰ ἔθνη, et la Vulgate par *gentes,* d'où nous est venu le mot « Gentils ». Nous retrouvons dans le Nouveau Testament toutes ces manières de parler. « Je me dois aux Grecs et aux barbares, » c'est-à-dire à tous les peuples, écrit saint Paul aux Romains, I, 14. L'Apôtre emploie cependant ordinairement, pour désigner tous les peuples en général, la locution hébraïque : « les Juifs et les Gentils, » Rom., III, 29; IX, 24, etc., ou bien « le peuple (de Dieu) et les Gentils, » Rom., XV, 10, comme le font les Évangélistes. Luc., II, 32 ; cf. Matth., VI, 32; Act., XXVI, 17, 23, etc. Saint Paul appelle quelquefois d'une manière analogue ceux qui ne faisaient pas partie de l'Église : « ceux du dehors, » οἱ ἔξω. I Cor., V, 12; Col., IV, 5; I Thess., IV, 11; I Tim., III, 7. Dans l'Épître aux Colossiens, III, 11, il réunit ensemble, pour exprimer plus fortement sa pensée, la locution hébraïque et la locution grecque : « (Dans l'Église), il n'y a ni Gentil ni Juif, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais le Christ est tout en tous. »

3° A la suite des guerres des Perses contre les Grecs, le mot « barbare » prit une nouvelle acception, celle de « cruel ». (Ἡ βαρβάρος [γῆ], la Perse, dans Démosthène, *Philipp.,* III, 31, édit. Didot, p. 62.) L'auteur du second livre des Machabées, qui a écrit en grec, a fait plusieurs fois usage du mot dans ce sens. Il emploie βάρβαρος, II Mach., II, 22, et IV, 25; βαρβαρώτερος, au comparatif, V, 22; le participe βεβαρβαρωμένος, XIII, 9, et l'adverbe βαρβάρως, XV, 2, toujours pour exprimer la cruauté des Syriens. Le cruel pontife Ménélas est appelé, IV, 25, θηρὸς βάρβαρου, « une bête féroce. » Les Septante ont employé une fois dans le même sens les mots ἄνδρες βαρβάροι dans leur traduction d'Ézéchiel, XXI, 31 (Vulgate : *homines insipientes;* hébreu : *'ănāšîm bô'ărîm,* « hommes emportés, violents »).

4° Plus tard, on a réservé pour les peuples sauvages ou non civilisés le nom de barbares; mais cette acception est postérieure à l'époque de la composition des Livres Saints. Cf. Gibbon, *Histoire de la décadence de l'empire romain,* trad. J. C. A. Buchon (*Panthéon littéraire*), c. 41, Paris, 1843, t. II, p. 481 ; F. Roth, *Ueber Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar,* Nuremberg, 1814.

F. Vigouroux.

BARBE (hébreu : *zâqân;* le mot *śâfâm,* Lev., XIII, 45; II Sam. (Reg.), XIX, 25; Ezech., XXIV, 17, 22; Mich., III, 7, désigne spécialement « la moustache »), marque de la virilité (τοῦ ἀνδρός τὸ σύνθημα τὸ γένειον, dit Clément d'Alexandrie, *Pæd.,* III, 3, t. VIII, col. 581) qui a toujours été tenue en haute estime parmi les Sémites, et en général parmi les habitants de l'Asie occidentale (fig. 438). « Les Arabes, dit d'Arvieux, ont tant de respect pour la barbe, qu'ils la considèrent comme un ornement sacré... Ils disent que la barbe est la perfection de la face humaine, et qu'elle serait moins défigurée si, au lieu d'avoir coupé la barbe, on avait coupé le nez. » *Voyage dans la Palestine,* in-12, Paris, 1717, p. 173, 177. Cf. Lucien, *Cynic.,* 14, édit. Didot, p. 769; J. B. Tavernier, *Voyages,* 2 in-4°, Paris, 1676, t. I, p. 629. Sur les monuments égyptiens,

comme sur les monuments assyriens, les Asiatiques sont toujours représentés avec la barbe (fig. 439), tandis que les habitants de la vallée du Nil se rasaient communément la barbe (fig. 440) et même la tête. Aussi Joseph doit-il se faire couper la barbe avant de se présenter au pharaon. Gen., XLI, 14. Mais même en Égypte, tout en se rasant le menton, on portait souvent des barbes postiches. La reine Hatasou elle-même, à cause de sa dignité, s'est fait représenter avec une barbe sur ses monuments (fig. 441). Les rois avaient une barbe assez longue, carrée à l'extrémité (fig. 442), tandis que celle de leurs sujets était courte (fig. 443); celle qu'on donnait aux statues des dieux était plus longue et à pointe recourbée (fig. 444). Les Hébreux avaient apporté de Chaldée l'usage de la barbe. Dans leur pays d'origine, tout le monde la portait, comme l'attestent les monuments indigènes, sur lesquels les femmes et les eunuques seuls sont représentés



438. — Scheik fellah (Syrie). D'après une photographie.

imberbes. (Voir fig. 217, col. 890, le roi chaldéen Marduk-abé-iddin; fig. 222, col. 901, les Assyriens barbus et l'eunuque imberbe qui chasse avec eux.) Dans la terre de Gessen, les descendants de Jacob conservèrent fidèlement un usage qui les distinguait du peuple au milieu duquel ils vivaient. Encore aujourd'hui les signes distinctifs des nationalités diverses sont gardés avec un soin



439. — Asiatiques sur les monuments égyptiens. Thèbes. Celui de droite est figuré sur un monument de la XVIIIe dynastie; celui de gauche sur un monument de la XIXe dynastie. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 116 et 136.

jaloux en Orient, où les races et les religions se coudoient sans se confondre.

I. *Forme de la barbe chez les Hébreux.* — Nous ne savons pas bien exactement de quelle manière les Hébreux portaient la barbe. Deux textes du Lévitique, XIX, 27; XXI, 5, sont relatifs aux « coins de la barbe »; malheureusement la signification de ces passages est obscure. Ils défendent de « détruire », *tashît,* ou « raser », *yegallêhû,* le *pe'at zâkân.* Mais qu'est-ce que le *pe'at zâkân?* Le mot *pê'âh* signifie « coin, angle, extrémité ». L'opinion la plus probable est que cette défense interdit de raser l'extrémité de la barbe entre les tempes et les oreilles.



440. — Égyptien rasé. IVe dynastie. Ghizéh. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 29.

441. — La reine Hatasou. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 292.

Pline, *H. N.,* VI, 32, dit qu'une partie des Arabes ne se rase point, mais qu'une autre partie se rase la barbe, excepté à la lèvre supérieure, et plusieurs exégètes,



442. — Pharaon avec barbe postiche. XIXe dynastie. Thèbes. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 123.



443. — Égyptien avec barbe postiche. V^e dynastie. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 59.

comme Knobel, *Exodus und Leviticus,* 1858, p. 513, pensent que la loi mosaïque défend de se raser d'une manière semblable. Il est néanmoins fort douteux que les anciens Arabes eussent à l'époque de Moïse la coutume dont parle l'écrivain latin; nous ne voyons pas du moins d'exemples de cet usage sur les monuments anciens de l'Égypte et de l'Assyrie, et les Arabes modernes, tout en portant la moustache, gardent aussi une partie de leur barbe sur les côtés. E. W. Lane, *Manners and Customs of modern Egyptians,* 1836, t. I, p. 39. Parmi les peuples étrangers, figurés par l'art égyptien, on remarque des Amou, c'est-à-dire des Sémites, qui portent la barbe, mais rasée dans la partie supérieure (fig. 445). Il est très possible que ce soit l'imitation de cet usage, auquel on attachait sans doute une signification superstitieuse, que Moïse défend à ses frères. Hérodote, III, 8, mentionne une coutume arabe qui consistait à offrir au dieu Orotal les cheveux entre les tempes et les oreilles. Cf. Jer., IX, 26; XXV, 23; XLIX, 32. Ce qui est certain,



444. — Dieu égyptien avec barbe à pointe recourbée. XIXe dynastie. Thèbes. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 123.

c'est que les anciens Hébreux portaient toute leur barbe, comme le font encore aujourd'hui les Juifs d'Orient (fig. 446). « Les Juifs, en Turquie, en Arabie et en Perse, conservent leur barbe dès la jeunesse, et elle diffère toujours de celle des chrétiens et des mahométans en ce qu'ils ne la rasent ni aux oreilles ni aux tempes, au lieu que ces derniers la rétrécissent en haut. » C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, in-4°, Amsterdam, 1774, p. 59.

On ne peut se rendre parfaitement compte de la coupe



445. — Amou (Sémites) portant la barbe rasée dans la partie supérieure. — Celui de droite est représenté sur un tombeau de Beni-Hassan. XIIe dynastie. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 133. Celui de gauche est figuré à Biban el-Molouk. XXe dynastie. Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. III, pl. 257.

de la barbe que par les monuments figurés. Heureusement nous en possédons trois sur le sujet qui nous occupe: les murs de Karnak nous ont conservé le profil d'un Juif (fig. 447); l'obélisque de Nimroud, aujourd'hui au British Museum, nous montre des Israélites, ambassadeurs



446. — Juif de Jérusalem, d'après une photographie.

du roi Jéhu, offrant leur tribut au roi d'Assyrie Salmanasar (fig. 448); enfin les bas-reliefs de Sennachérib, retrouvés dans le palais de ce roi, à Ninive, et aujourd'hui à Londres, nous font voir des Juifs de Lachis (fig. 449), vaincus par ce prince, et se soumettant à son pouvoir. Le type juif de Karnak (fig. 447) est représenté d'une manière trop sommaire pour qu'on puisse en tirer des renseignements précis et circonstanciés; mais les monuments assyriens ont reproduit avec soin les nations étrangères, et nous n'avons pas de raison de les suspecter; or nous y voyons les enfants de Jacob portant toute leur barbe, mais d'une forme différente de celle de leurs vainqueurs : tandis que ceux-ci ont tous une barbe frisée avec beaucoup d'artifice, et coupée horizontalement à la partie inférieure (fig. 136, col. 553), les enfants de Jacob se distinguent d'eux par une barbe qu'ils laissent pousser naturellement et sans frisure.

II. *Usages particuliers relatifs à la barbe parmi les Israélites.* — 1° On la cultivait avec soin, quoiqu'on n'y apportât pas autant de raffinement qu'en Assyrie, et on la parfumait abondamment, au moins dans certaines circons-



447. — Le tributaire juif. Temple de Karnak. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 305.

tances. Ps. CXXXII (hébreu, CXXXIII), 2. L'usage de se parfumer la barbe existe toujours chez les Arabes : « Une des principales cérémonies dans les visites sérieuses, dit d'Arvieux, est de jeter de l'eau de senteur sur la barbe et de la parfumer ensuite avec la fumée du bois d'aloès. » *Voyage dans la Palestine*, p. 180. Une barbe inculte et négligée est un signe de folie. I Reg., XXI, 13-14. L'importance qu'on



448. — Juif apportant le tribut à Salmanasar. Obélisque de Nimroud. Musée britannique.

y attachait nous explique l'usage oriental de baiser la barbe en signe de respect ou d'amitié. II Reg., XX, 9.

2° Couper la barbe de quelqu'un, en tout ou en partie, était lui faire l'affront le plus sanglant. Cf. II Esdr., XIII, 25. David considère comme un cruel outrage l'injure que les Ammonites avaient faite aux ambassadeurs qu'il leur avait envoyés, en leur coupant la moitié de la barbe; ces ambassadeurs restent cachés à Jéricho, sans oser se montrer, jusqu'à ce que leur barbe soit repoussée. II Reg., X, 2-5; I Par., XIX, 2-5. Une guerre entre les Israélites et les Ammonites fut la conséquence de cette insulte. Au siècle dernier, un traitement pareil infligé à des Perses

par un chef arabe fut également vengé par le sang: en 1764, Khérim Khan, un des trois prétendants qui se disputaient alors l'empire de la Perse, ayant demandé avec menaces un tribut considérable à l'émir Mahenna, qui était à la tête d'une peuplade indépendante sur les bords du golfe Persique, celui-ci reçut fort mal les envoyés et leur fit couper la barbe; il paya cher cet outrage: Kérim Khan envoya contre lui une armée qui s'empara de presque tout le pays. Th. Horne, *Introduction to the Holy Scriptures,* 11e édit., Londres, 1860, t. III, p. 432;



449. — Juif rendant hommage à Sennachérib, à Lachis. D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 23.

E. F. K. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, t. III (1818), p. 136. Les idées à ce sujet sont donc les mêmes maintenant qu'autrefois en Orient. Aujourd'hui encore, chez les Maronites, si un prêtre est dégradé, une des parties du châtiment consiste à lui couper la barbe. Chez les Arabes, « c'est une plus grande marque d'infamie de couper la barbe à quelqu'un que parmi nous de donner le fouet... Il y a beaucoup de gens en ce pays-là qui préféreraient la mort à ce genre de supplice. » D'Arvieux, *Voyage dans la Palestine,* p. 175. Ces usages nous expliquent pourquoi Isaïe, VII, 20, compare le roi d'Assyrie à un rasoir qui rasera la tête et la barbe du peuple de Juda, et pourquoi Ézéchiel, V, 1-5, afin d'exprimer la gloire antique de Jérusalem et ensuite son humiliation profonde, compare cette ville à une barbe que l'on coupe, parce que cette action est le symbole de la dégradation et de la ruine.

3° Il n'était permis de négliger ou de couper la barbe qu'en signe de deuil ou comme marque d'une grande douleur et d'une extrême désolation. Is., XV, 2; Jer., XLI, 5; XLVIII, 37; Baruch, VI, 30; I Esdr., IX, 3. Cf. II Sam. (II Reg.), XIX, 24 (hébreu, 25). Cf. Hérodote, II, 36, édit. Didot, p. 83; Théocrite, XIV, 3, édit. Didot, p. 27; Suétone, *Caligula*, 5, édit. Lemaire, t. II, p. 8. On rasait cependant aussi la barbe pour des raisons d'hygiène, en cas de lèpre, d'après les prescriptions de la loi. Lev., XIV, 9. C'était aussi, au moins en partie, pour cause de santé qu'on se rasait tout le corps en Égypte. Hérodote, II, 36; Plutarque, *De Isid.*, 4, édit. Parthey, p. 5. Cf. Num., VIII, 7. Celui qui était atteint de la lèpre devait cacher ou voiler sa barbe. Lev., XIII, 45. Au lieu de se raser, on se contentait aussi quelquefois de couvrir sa barbe d'un voile en signe de douleur. Mich., III, 7; cf. Ezech., XXIV, 17, 22. En Égypte, au contraire, on laissait pousser la barbe pendant le deuil. Hérodote, II, 36. Les Romains faisaient de même. Tite Live, XXVII, 34.

III. Dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons aucune allusion à la barbe; mais, d'après la tradition générale, attestée par les monuments figurés, Notre-Seigneur et ses Apôtres portaient toute leur barbe, à la manière juive; saint Jean seul est représenté imberbe, parce qu'il avait été appelé encore jeune à l'apostolat. Le clergé, dans l'Église d'Orient, conservant cet usage, a toujours porté la barbe. Les Constitutions Apostoliques, I, 3, t. I, col. 565-566, défendent de se raser et « de changer contre nature la forme de l'homme ». Cf. Clément d'Alexandrie, *De pædag.*, III, 3 et 11, t. VIII, col. 580-592, 636; S. Épiphane, *Hær.*, LXXX, 7, t. XLIII, col. 768. Encore aujourd'hui, dans l'Église maronite, un homme imberbe est irrégulier et ne peut être ordonné prêtre. L'Église latine n'a pas attaché la même importance à la barbe, et la coutume de se raser y est aujourd'hui presque universelle. Cf. J. Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, l. VI, c. IV, § 14, édit. de Halle, 1725, t. II, p. 413-415.

F. VIGOUROUX.

BARBERINI Antoine, de Florence, capucin, était frère du cardinal Maffei Barberini. Celui-ci, élevé sur le trône pontifical sous le nom d'Urbain VIII, lui donna la pourpre. Antoine Barberini, dit cardinal de Saint-Onufre même après qu'il eut résigné ce titre, fut le principal promoteur et protecteur de la Propagande, à laquelle il laissa son palais. Il mourut à Rome en 1646. L'auteur de la *Bibliotheca purpurata* lui attribue un commentaire sur le psaume L, dont il n'indique pas l'édition. Sbaraglia dit que ce commentaire est celui de Savonarole, et qu'il fut imprimé à Rome en 1646. P. APOLLINAIRE.

BARBIÉ DU BOCAGE Alexandre-Frédéric, professeur de géographie à la Faculté des lettres de Paris, né en 1798, mort à Pau en février 1834. Fils du célèbre géographe Jean-Denis Barbié du Bocage, il dirigea ses études dans le même sens que son père. Il composa un *Dictionnaire géographique de la Bible,* rédigé avec précision et exactitude. Il se trouve imprimé dans plusieurs ouvrages : à la fin de l'édition de la Bible en 13 vol. in-8°, publiée chez Lefèvre, 1828-1834; dans Migne, *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. III (1842), col. 1261-1492; dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, en tête du *Dictionnaire de géographie sacrée* de Benoist, 3 in-4°, Paris, 1848-1854, t. I, col. 9-240. Il a été aussi publié à part, in-4° de 191 pages à deux colonnes, Paris, 1834 (Extrait du t. XIII de la Bible de Lefèvre). E. LEVESQUE.

BARBIER (hébreu : *gallâb;* Septante : κουρεύς; Vulgate : *tonsor*). Le nom du barbier n'apparait qu'une fois dans le texte original de l'Ancien Testament : Ézéchiel,



450. — Barbiers égyptiens. Tombeaux de Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* pl. 365.

V, 1, parle du « rasoir des barbiers ». Mais il est question dans la Genèse, sans les nommer expressément, de barbiers égyptiens (fig. 450) qui rasèrent Joseph avant qu'il fut présenté au pharaon. Gen., XLI, 14. Le livre des Juges,

xvi, 19, raconte aussi comment Dalila fit raser la tête de Samson par un Philistin qu'elle appela pour remplir cet office; l'hébreu l'appelle simplement « un homme », *'îs;* les Septante et la Vulgate le désignent par le nom de sa profession, κουρεύς, *tonsor*. On voit souvent de nos jours, dans les villes d'Orient, des barbiers rasant la tête comme le raconte le livre des Juges. Une terre cuite de Tanagra représente cette opération (fig. 451). Elle se pratiquait



451. — Barbier grec. Terre cuite de Tanagra. Musée de Berlin. D'après une photographie.

aussi en Égypte, où le barbier, *ḥaku,* était un des hommes les plus occupés du pays. On lit dans le traité d'un scribe, décrivant à son fils les misères des différents états: « Le barbier rase jusqu'à la nuit. Lorsqu'il se met à manger, [alors seulement] il se met sur son coude [pour se reposer). Il va de pâté de maisons en pâté de maisons pour emplir son ventre, comme les abeilles qui mangent [le produit] de leurs labeurs. » Papyrus Sallier, II; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 3e édit., p. 312. Les prêtres en Égypte se rasaient non seulement la barbe et la tête, mais tout le corps. Hérodote, II, 36. Moïse avait prescrit la même chose pour la consécration des Lévites. Num., VIII, 7. C'est peut-être à cause d'une pratique analogue qu'il y avait des barbiers, *gallabim,* attachés au service du temple d'Astarthé, à Larnaca, en Cypre, comme nous l'apprend une inscription de l'an 450 à 350 avant J.-C., et dans laquelle il est dit que ces « barbiers travaillent pour leur ministère ». *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. I, t. I, fasc. I, 86 A, lig. 12, p. 93.

F. VIGOUROUX.

BARBIERI (Barthélemy de), en religion Barthélemy de Modène, théologien italien, capucin de la province de Lombardie (et non de Bologne, comme l'ont dit quelques bibliographes), né à Castelvetro, dans le territoire de Modène (et non à Castelvecchio, comme dit Mazzuchelli), le 1er janvier 1615, mort à Modène le 24 août 1697. A l'âge de seize ans, il entra dans l'ordre des Capucins, où il fit preuve des plus grands talents pour la prédication et pour l'enseignement. Il consacra sa vie entière à l'étude des œuvres de saint Bonaventure, et en tira des cours entiers de philosophie et de théologie fort appréciés. Ce travail ne lui eût pas paru complet s'il n'y eût joint un commentaire des Saintes Écritures exclusivement emprunté à la même source. Il nous a donc laissé: *Glossa, sive summa ex omnibus S. Bonaventuræ expositionibus in Sacram Scripturam exacte collecta,* 4 in-f°, Lyon, 1681-1685.

P. APOLLINAIRE.

BARBURÎM, mot hébreu, I (III) Reg., V, 3 (IV, 23), traduit dans la Vulgate par *aves,* « oiseaux, » mais dont la signification est très controversée. Les versions syriaques et arabes et le Targum de Jonathan traduisent aussi par « oiseaux ». Kimchi croit que ce sont des coqs engraissés, des chapons; le Targum de Jérusalem et Gesenius, des oies. *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 246. Bochart, *Hierozoicon,* I, 19, Liège, 1692, col. 127-135, prétend que ce sont des animaux engraissés, *pecudes saginatæ*. Voir d'autres significations dans Mühlau et Volk, *Gesenius' Lexicon,* 9e édit., 1890, p. 128. La traduction de la Vulgate paraît encore la mieux établie.

BARCELLONA Antonin, commentateur italien, né à Palerme le 22 novembre 1726, mort dans cette ville le 5 mai 1805. Il entra jeune à l'Oratoire de sa ville natale, et y passa toute sa longue vie dans les travaux du saint ministère. Outre d'importants ouvrages de théologie, on a de lui: 1° *La parafrasi de' libri de' Profeti,* in-8°, Venise, 1810. Le P. Barcellona y a joint un résumé de l'histoire du temps des prophètes et de l'histoire générale des Hébreux, depuis la fin de la captivité jusqu'à leur dispersion. — 2° *Parafrasi dei quattro Evangeli posti in armonia,* 2 in-8°, Palerme, 1831-1839. D'intéressantes dissertations sur les questions les plus difficiles complètent ce dernier ouvrage, et donnent à leur auteur un des meilleurs rangs parmi les exégètes italiens —Voir D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII,* t. III, p. 392; A. Narbone, *Bibliografia sicola,* t. IV (1855), p. 392.

A. INGOLD.

BARDANE (Vulgate: *lappa*). Désigne, en général, une sorte de fruit muni de pointes en hameçon, se prenant aux habits de l'homme, s'accrochant aux toisons, et



452. — Bardane.

quelquefois se mêlant aux cheveux de telle façon, qu'on a peine à s'en débarrasser. C'est le cas pour les involucres ou fleurs de la bardane, qui sont entourés d'écailles nombreuses, terminées en crochet. Cette plante appartient à la famille des Composées, tribu des Cynarocéphalées.

D'après J. Gaertner, *De fructibus et seminibus plantarum,* 3 in-4°, Stuttgart, 1788-1807, t. II, p. 379, elle est, parmi les herbes, une des plus élevées et des plus robustes, puisqu'elle atteint d'un mètre à un mètre trente centimètres. Sa racine est en forme de pivot, longue, grosse, charnue, noire en dehors, blanche en dedans, d'une saveur douceâtre, nauséeuse, et d'une odeur désagréable, qui devient encore plus caractérisée par la dessiccation. Il est peu de plantes dont les feuilles, surtout les inférieures, soient si larges : ce sont elles qui lui ont valu le nom d'*Oreille-de-Géant;* elles ont un support long, et sont en forme de cœur ou arrondies-échancrées à la base, d'un vert brun en dessus, blanchâtres et un peu cotonneuses en dessous, à côtes proéminentes; celles de la tige sont successivement moins grandes et de forme ovale. Sa tige, épaisse, robuste, souvent purpurine, garnie d'un duvet frisé et rugueux, est terminée par des rameaux portant des grappes de fleurs rougeâtres. Les fleurs sont réunies en petits globules entourés eux-mêmes d'écailles accrochantes, d'où la plante tire son nom. Les graines sont légèrement aplaties, grisâtres et surmontées d'une courte aigrette blanche. On fait grand usage de la bardane en médecine. Deux espèces principales sont à citer : la *petite bardane* ou *Lappa minor,* si commune en Europe, mais qui ne vient pas en Palestine. On y trouve seulement la *grande bardane* ou *Lappa major* (fig. 452), qui, d'après E. Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. III, p. 457, vient dans le Liban. C'est l'espèce qui a les feuilles d'une ampleur si extraordinaire. — La bardane n'est d'ailleurs nommée que dans la Vulgate, Ose., IX, 6; X, 8; le texte original n'en fait pas mention. Dans le premier passage, Ose., IX, 6, l'hébreu porte : « le *ḥôaḥ* poussera dans leurs tentes [des Israélites emmenés en captivité]. » Le mot *ḥôaḥ* est un terme générique qui désigne toute espèce d'épines et de ronces (Septante : ἄκανθαι); la Vulgate elle-même l'a traduit ailleurs par « épine ». Prov., XXVI, 9; Cant. II, 2. — Dans le second passage, Ose., X, 8, le mot *lappa* est la traduction de l'hébreu *qôṣ,* qui a aussi le sens générique d'épines (Septante : ἄκανθαι). Saint Jérôme a rendu lui-même *qôṣ* par « épines ». Gen., III, 18; Is., XXXII, 13, etc.

M. Gandoger.

BARDIN Pierre, né à Rouen en 1590, mort en 1637. Mathématicien et théologien, il fut membre de l'Académie française. Il se noya en portant secours à d'Humières, son ancien élève, devenu son bienfaiteur. Il a laissé plusieurs ouvrages d'un style assez incorrect; nous ne mentionnerons que les deux suivants : *Essai sur l'Ecclésiaste de Salomon,* in-8°, Paris, 1626; *Pensées morales sur l'Ecclésiaste,* in-8°, Paris, 1629. — Voir U. Maynard, *L'Académie française,* dans la *Bibliographie catholique,* année 1864, t. XXXII, p. 497.

B. Heurtebize.

BARED (hébreu : *Beréd,* « grêle »; Septante : Βαράδ), fils de Suthala et descendant d'Éphraïm. I Par., VII, 20.

BARELTA, né à Padoue, professa la théologie à Venise. Il vivait encore en 1542. On a de lui : *Concilium Pauli, seu selectiones contradictionum occurrentium in Epistolis Pauli,* in-8°, Venise, 1544. B. Heurtebize.

BAR-HÉBRÆUS, écrivain syriaque, jacobite, né en 1226 à Mélitène (aujourd'hui Malatia, en Asie Mineure), mort à Maragha en 1286. Son véritable nom était Grégoire Abou'l Faradj; le surnom de Bar-Hébræus ou « fils de l'Hébreu », par lequel on le désigne généralement, lui vient de ce que son père Aaron, qui exerçait la médecine à Mélitène, était un Juif converti. De bonne heure il étudia la théologie, la philosophie et la médecine, en même temps que le grec et l'arabe. En 1244, il émigra avec ses parents à Antioche, où il compléta ses études et débuta dans la vie monastique. Il alla ensuite à Tripoli, pour se perfectionner dans la rhétorique et la médecine; il y était à peine installé, que le patriarche syrien Ignace II le rappela pour le faire évêque de Gubas, près de Mélitène, son pays natal. Il avait alors vingt ans. En 1253, il fut promu au siège important d'Alep, et en 1264 le patriarche Ignace III l'éleva à la dignité de *maphrien* ou primat. Il mourut à Maragha, dans l'Aderbaïdjan, en 1286. Son corps fut transporté et enseveli au couvent de Saint-Matthieu (Mār Mattaï, sur le mont Makloub, près de Mossoul), où l'on voit encore son tombeau. Voir Badger, *The Nestorians and their rituals,* Londres, 1852, t. I, p. 97.

Les nombreux écrits de Bar-Hébræus se rapportent aux sujets les plus divers : à la philosophie, aux mathématiques, à l'astronomie, à la médecine, à la grammaire, à l'histoire et à la théologie. On n'a de lui qu'un seul ouvrage sur l'Écriture Sainte; il est intitulé *Auṣar Rāzē,* « Grenier des mystères » (*Horreum mysteriorum*). C'est un commentaire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après des remarques préliminaires sur la valeur relative de la Peschito et de la version des Septante, l'auteur aborde l'interprétation des différentes parties de l'Écriture Sainte dans l'ordre suivant : le Pentateuque, Josué, les Juges, le premier et le second livre de Samuel, les Psaumes, le premier et le second livre des Rois, les Proverbes, l'Ecclésiastique, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, Ruth, l'histoire de Susanne, Job, Isaïe, les douze petits Prophètes, Jérémie avec les Lamentations, Ézéchiel, Daniel avec les histoires de Bel et du Dragon, les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres de saint Jacques, de saint Pierre et de saint Jean, et enfin les quatorze Épîtres de saint Paul. Avant de donner l'exposé doctrinal de chaque passage, l'auteur en fait la critique textuelle, prenant pour base le texte de la Peschito, qu'il discute et corrige d'après le texte hébreu, les Septante et d'autres versions grecques (Symmaque, Théodotion, Aquila, les Hexaples d'Origène) ou orientales (héracléenne, arménienne, copte); il fait même appel à la version samaritaine pour le chapitre IV de la Genèse. Il note scrupuleusement les variantes des éditions monophysites et nestoriennes. L'exposé doctrinal n'accuse pas moins d'érudition. Bar-Hébræus montre qu'il était familier avec les plus grands écrivains ecclésiastiques des différentes écoles. Parmi les Grecs, il cite Origène, saint Épiphane, saint Basile, saint Athanase, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, Sévère d'Antioche, Théodore de Mopsueste; parmi les auteurs syriaques : saint Éphrem, Jacques de Sarug, Moïse Bar-Céphas, Jacques d'Édesse, Philoxène de Mabug et d'autres moins connus. — L'ouvrage est accompagné de dix tableaux qui se rapportent pour la plupart aux questions généalogiques et chronologiques. En chronologie, Bar-Hébræus se rallie aux Septante, et compte comme eux quatre mille huit cent quatre-vingt-deux ans d'Adam à Moïse. — Nous n'avons pas encore une édition complète de l'*Auṣar Rāzē.* On trouvera dans la *Litteratura* de la *Brevis linguæ syriacæ grammatica,* Carlsruhe et Leipzig, 1881, p. 31-32, l'indication des parties ou plutôt des parcelles qui en ont été publiées. Les manuscrits connus de cet ouvrage sont : Cod. Vat. CLXX et CCLXXXII; Palat. Medic. XXVI; Bodl. Hunt. 1; Brit. Mus. Add. 7186, 21580, 23596; Berlin, Alt. Best. 11, Sachau 134; Göttingen, Orient 18 a; Cambridge, coll. of S. P. C. K. — Voir Wright, dans la *Cyclopedia Britannica,* 9e édit., article *Syriac Literature,* t. XXII (1887), p. 853; Le Quien, *Oriens christianus,* t. II, p. 1412, 1500, 1510; Assemani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 278-284.

P. Hyvernat.

BARIA. Hébreu : *Berî'âh,* « fils du malheur » (ב, *b,* pour בן, *bén*); Septante : Βεριά. Nom de quatre Israélites.

1. **BARIA,** quatrième fils d'Aser. I Par., VII, 30, 31. La Vulgate le nomme Béria, Gen., XLVI, 17, et Brié, Num.,

XXVI, 44. A ces deux derniers endroits, les Septante l'appellent Βαριά.

2. **BARIA** (Septante : Βεῤῥί), troisième fils de Séméia, un des descendants de Zorobabel. I Par., III, 22.

3. **BARIA**, chef de famille benjamite. Il eut neuf fils. Baria et Sama furent chefs des familles qui s'établirent à Aïalon; ils en chassèrent les Géthéens, qui y avaient fixé leur demeure. I Par., VIII, 13, 16. On a voulu, mais à tort, identifier cette expédition avec celle dont il est question I Par., VII, 21-24. Voir Béria 2. Les descendants de Béria de Benjamin firent partie des branches de cette tribu qui s'établirent plus tard à Jérusalem. I Par., VIII, 13, 16, 28.

4. **BARIA**, quatrième fils de Séméi, lévite de la branche de Gerson. I Par., XXIII, 10. On remarque, au verset suivant, que Baria et son frère Jaüs n'eurent pas beaucoup de fils. Aussi les comprit-on sous une seule famille et une seule maison.

BARJÉSU (Βαριησοῦς, « fils de Jésus »), appelé aussi Élymas, 'Ελύμας, était un Juif magicien, probablement d'origine arabe, comme l'indique son nom d'Élymas, عليم, *'élymôn,* qui signifie, ainsi que le disent les Actes, XIII, 8, « magicien (sage). » C'était un de ces faux prophètes, si nombreux aux premiers siècles, qui exploitaient la crédulité publique. Il vivait à Paphos, chez le proconsul de l'île de Chypre, Sergius Paulus. C'est là que le rencontrèrent Paul et Barnabé. Le proconsul voulut entendre la parole de Dieu de la bouche des Apôtres; il les écouta avec faveur. Mais Élymas, persuadé que la conversion de Sergius Paulus serait la ruine de son influence, voulut le détourner de la foi. Il résistait donc à Paul et à Barnabé, probablement par des intrigues et des discours mensongers. Paul, le regardant en face, lui adressa de foudroyantes paroles, l'appelant « homme tout rempli de fraude et de tromperie, fils du diable », et lui annonçant qu'il serait aveugle et ne verrait pas le soleil pendant quelque temps. La prédiction se réalisa sur-le-champ et ce miracle convertit le proconsul. C'est tout ce que l'on sait de certain sur Élymas Barjésu. Act., XIII, 6-12. Saint Jean Chrysostome, *Hom. in Act.*, XXVIII, 2, t. LX, col. 211, remarque que le châtiment infligé à Barjésu, n'étant que temporaire, avait moins pour but de le punir que de l'amener à la vraie foi. Origène, *In Exod.*, t. XII, col. 276, dit que le magicien crut en effet en Jésus-Christ.

E. Jacquier.

BAR-JONA (Βὰρ 'Ιωνᾶ), Matth., XVI, 17, nom patronymique de Simon Pierre, formé du mot araméen בַּר, *bar,* « fils, » et du nom propre יוֹנָה, *yônâh,* qui probablement signifie colombe, « Fils de Jonas. » Cf. Joa., I, 43 (υἱὸς 'Ιωνᾶ); XXI, 16 (Σίμων 'Ιωνᾶ), Le mot « fils », suivi du nom du père, remplaçait le nom de famille chez les Hébreux.

E. Levesque.

1. **BARNABÉ** ou **BARNABAS** (Βαρνάβας) est le surnom donné par les Apôtres, Act., IV, 36, au lévite Joseph, un des personnages les plus marquants de l'histoire apostolique; en araméen : *Bar Nebûâh.* Ces deux mots, que l'on traduit en grec par υἱὸς παρακλήσεως, signifient ou « fils de consolation », ou « fils de prédication », Joseph ayant été, pour l'Église naissante, tout à la fois consolateur et prophète, *nâbi,* c'est-à-dire prédicateur inspiré. Ce dernier sens nous semble le plus probable. Comp. Exod., VII, 1, où Dieu déclare qu'Aaron sera le *prophète,* ou le porte-voix de Moïse. Voir aussi I Cor., XIV, 3, et Act., XV, 32. Joseph, ayant été un des plus vaillants prédicateurs de l'Évangile, mérita pleinement cette qualification. Toutefois, ainsi que le suppose saint Chrysostome, *In Act. Apost.*, Hom. XXI, t. LX, col. 164, il ne serait pas impossible qu'on eût voulu désigner par là ce qu'il y avait de conciliant, de bon, de sympathique et de dévoué, dans le caractère de cet homme de Dieu. Originaire de l'île de Chypre, Joseph Barnabé était issu de parents appartenant à l'ordre lévitique. Il est nommé pour la première fois au livre des Actes, IV, 36, — rien, en effet, n'autorise à le confondre avec Joseph Barsabas dit Justus, proposé avec Mathias pour succéder à Judas, — et il se trouve cité comme exemple de charité, d'abnégation et de générosité. Il vend un champ, qu'il possédait à Jérusalem sans doute, puisqu'il avait là une sœur, ou du moins une proche parente, Marie, mère de Jean Marc, Col., IV, 10; cf. Act., XII, 12, et il en offre le prix aux Apôtres, pour subvenir aux besoins de la jeune communauté chrétienne. Cette détermination généreuse, telle qu'elle est mentionnée au livre des Actes, semblerait avoir coïncidé avec la conversion de Barnabé et mis ainsi tout à coup en relief sa foi et son prosélytisme; mais Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, t. VIII, col. 1060, et Eusèbe, *H. E.*, I, 12, t. XX, col. 117, disent que Barnabé avait été un des soixante-dix disciples. Quoi qu'il en soit de cette affirmation, le rôle qu'il joue dans l'histoire de l'Église naissante est des plus considérables et des plus édifiants. Saint Luc, Act., XI, 24, a raison de lui rendre cet hommage qu'il fut « un homme bon, plein de foi et du Saint-Esprit ». Quand Paul converti, mais encore suspect aux chrétiens, arrive à Jérusalem, Act., IX, 27, c'est Barnabé qui le tire d'embarras et le présente lui-même aux Apôtres, en se portant garant de la sincérité de sa conversion. Peut-être y avait-il eu entre ces deux hommes d'élite des relations antécédentes, soit à Tarse voisine de Chypre, soit à Jérusalem à l'école de Gamaliel. En tout cas, la haute situation que ses vertus devaient faire à Barnabé dans l'Église ne tarda pas à s'accentuer. Lorsque les disciples, qui avaient quitté Jérusalem au lendemain du meurtre d'Étienne, et s'étaient mis à évangéliser la Syrie, se déterminèrent, après le baptême du centurion Corneille, à recevoir dans l'Église d'Antioche les païens convertis à l'Évangile, c'est lui qui fut envoyé pour juger des conditions où se produisait la menaçante innovation. Avec son esprit large et sa charité ardente, il approuva aussitôt le mouvement universaliste, et se disposa à l'accentuer en allant lui-même à Tarse convier Paul à lui prêter son concours. Ainsi il amena, comme par la main, sur le champ de bataille où il avait sa place si providentiellement marquée, Act., XI, 19-26, et XXVI, 17, l'illustre champion de l'Évangile s'adressant aux Gentils.

Dans les démarches qu'il fait et les missions qu'il accepte, Barnabé se révèle toujours comme un homme modeste, malgré sa très réelle valeur. Sa seule préoccupation est de faire le bien. Il ne craint pas de se donner en la personne de Paul un collègue qu'il sait devoir, par son esprit d'initiative, sa vivacité de parole, son éloquence, le réduire bientôt au second rang. Ce qu'il veut avant tout, c'est la gloire de Jésus-Christ et le triomphe de l'Évangile. L'Église apprécie cette modestie généreuse et la récompense en ne lui ménageant pas les témoignages de sa confiance et de sa vénération. C'est Barnabé qui, à l'époque de la grande famine de Jérusalem, est désigné pour aller avec Paul porter aux frères malheureux les aumônes des chrétiens d'Antioche. Act., XI, 30. Il revient à peine et l'Esprit-Saint inspire aux chefs de la communauté de le choisir officiellement en même temps que Paul, pour aller évangéliser les Gentils, en dehors de la Syrie et dans des pays inconnus. Act., XIII, 2. Tout le monde applaudit à ce choix. Dès ce moment, Barnabé, aussi bien que son compagnon, est qualifié d'Apôtre. Leur action s'exerce d'ailleurs en commun; ils partagent les mêmes périls et les mêmes joies. Leur première mission, racontée dans les chapitres XIII et XIV des Actes, les amène en Chypre d'abord, probablement parce que Barnabé avait là de nombreuses relations; puis en Pamphylie, en Pisidie, en Lycaonie, avec des péripéties

diverses de persécutions et de succès. A Lystres, on les prend pour des dieux, et comme c'est Jupiter qu'on voit dans Barnabé, les exégètes se sont hâtés d'en conclure que, par sa taille, sa physionomie, sa majesté, il devait être supérieur à son collègue. Revenu à Antioche après cette première mission, il y prêche avec Paul, et se trouve mêlé à la grave discussion soulevée par des chrétiens hiérosolymitains sur la nécessité de la circoncision. Act., XV, 2. Aussi fait-il partie de l'ambassade envoyée à Jérusalem à cette occasion. Son influence dut même être grande dans la conduite du débat, car il était très estimé de tous. Heureux d'avoir fait prévaloir ses principes, qui étaient ceux de Paul, Gal., II, 9, il revint avec celui-ci et quelques délégués de l'Église de Jérusalem à Antioche, où, pour quelque temps encore, il reprit ses prédications dans la métropole de la Syrie. Act., XV, 35. Quand il fut question d'entreprendre un second voyage apostolique parmi les Gentils, Barnabé se déclara prêt à suivre encore Paul dans cette nouvelle campagne. Toutefois il voulut absolument emmener avec lui Marc, son neveu ou son cousin, qui, après les avoir suivis dans leur première expédition en Chypre, les avait subitement délaissés en Pamphylie. Paul se refusa impitoyablement à reprendre cet ancien compagnon, coupable d'une défaillance au début de leur apostolat. Barnabé, par un sentiment de miséricorde qui était la note dominante de son âme, et aussi en raison des liens de parenté qui l'attachaient à Marc, préféra se séparer de Paul que renoncer à ce jeune et intéressant ouvrier de l'Évangile. Avec celui-ci, il se dirigea vers l'île de Chypre, tandis que Paul, s'adjoignant Silas, allait vers le nord par la Cilicie. Act., XV, 36-41.

A partir de ce moment, nous manquons d'indications suivies sur le compte de Barnabé. Dans sa première épître aux Corinthiens, IX, 5-6, saint Paul observe que, comme lui, ce compagnon de ses premiers travaux apostoliques n'était pas marié. Dans celle aux Galates, en dehors de ce que nous avons déjà dit, il signale l'attitude trop complaisante de Barnabé aussi bien que de Pierre pour les judaïsants d'Antioche. Gal., II, 13. Il les blâme tous les deux, sans nous autoriser cependant à croire que les dissentiments les divisant sur des questions de discipline ou de la vie pratique aient réellement altéré les relations de charité qui devaient unir leurs âmes d'apôtres. Ces réprimandes publiques étaient l'expression franche et loyale de la vivacité de leurs convictions, mais non le cri de leur orgueil ou de leurs rancunes. Ainsi voyons-nous que Paul, après s'être séparé de Barnabé plutôt que de ne pas infliger à Marc une leçon méritée par sa défaillance, reprend plus tard Marc pour son compagnon, sans doute quand Barnabé était déjà mort ou du moins avait renoncé aux courses apostoliques. Col., IV, 10; Phil., 24. A une date plus reculée encore, II Tim., IV, 11, il reconnaît hautement les services que lui a rendus cet auxiliaire, et il prie Timothée de le lui amener à Rome. Chez Marc, il retrouvait sans doute, sur ses vieux jours, les sympathiques souvenirs de Barnabé, cet ami de sa jeunesse.

Quant à Barnabé lui-même, l'histoire apostolique ne nous en dit plus rien. La légende tardive a essayé de combler cette lacune. Un écrit, probablement du Ve siècle, intitulé *Les actes et le martyre de Barnabé en Chypre*, et se donnant comme l'œuvre de Jean Marc, raconte la seconde mission et la mort glorieuse du saint dans cette île. *Acta sanctorum*, junii t. III, p. 420. Il n'est pas improbable que Barnabé soit mort avant l'an 60, et peut-être le faussaire appuyait-il son récit sur des traditions sérieuses, qui s'étaient conservées dans l'île de Chypre, où le livre fit son apparition. Un moine cypriote, Alexandre, plus panégyriste qu'historien, et Théodore de Constantinople, dit le Lecteur, ont réédité plus tard ces récits apocryphes, ne supprimant qu'en partie les fables et les extravagances qui lui enlèvent tout crédit. *Acta sanctorum*, junii t. III, p. 436. Eux-mêmes ne craignent pas de s'y mettre en contradiction avec le livre des Actes. D'après Alexandre, Barnabé, dès sa venue de Jérusalem à Antioche, serait allé prêcher à Rome et à Alexandrie avant de se rendre à Tarse pour s'associer Paul, qu'il avait connu et apprécié à l'école de Gamaliel. Ils supposent que Barnabé avait vu la guérison miraculeuse du paralytique de trente-huit ans, et dès lors s'était attaché à Jésus, le mettant en relations avec sa sœur ou sa tante Marie, mère de Jean Marc. Plus tard, il aurait été le premier choisi pour faire partie du groupe des soixante-dix disciples. Enfin, après avoir résumé ce qui est dit sur son compte au livre des Actes, Alexandre raconte comment il fut saisi par des Juifs venus de Syrie à Salamine, où il opérait de nombreuses conversions, lapidé et brûlé. Son tombeau aurait été miraculeusement retrouvé à un quart de lieue de cette ville, du temps de l'empereur Zénon (488). L'homme de Dieu avait encore sur sa poitrine l'Évangile de saint Matthieu, écrit de sa propre main. L'évêque de Salamine, Anthelme, à qui cette découverte fut très utile pour défendre les droits de l'Église de Chypre contre Pierre le Foulon, envoya le précieux manuscrit à l'empereur, et on y lisait solennellement à Constantinople les leçons du jeudi saint. C'est à cause de la découverte de ce manuscrit dans le tombeau de saint Barnabé que l'art chrétien le représente ordinairement avec un livre, parfois avec des flammes ou un bûcher, avec des pierres ou même une croix, rarement avec une hache. Ch. Cahier, *Caractéristiques des Saints*, t. I, 1867, p. 52.

D'après les inscriptions consignées dans Alciat, et portant le nom de l'évêque Mirocle, que Baronius suppose être celui de Milan, présent au concile de Rome en 313, Barnabé aurait évangélisé la Gaule cisalpine. *Corpus Inscript. latin.*, LXVII, 15, t. V (1877), p. 623. Mais comment expliquer, si cette tradition avait été fondée, que saint Ambroise eût négligé de citer un si illustre prédécesseur sur le siège de Milan, quand il se déclare fièrement, *Epist.* XXI, *Sermo cont. Auxent.*, 18, t. XVI, col. 1012, le défenseur de la foi que lui ont léguée comme un dépôt Denys, Eustorge, Myrocle et ses glorieux prédécesseurs? Plusieurs veulent que Barnabé ait prêché à Alexandrie. La raison principale en serait dans la lettre qui lui est attribuée, et dont l'origine alexandrine n'est pas douteuse; mais cette lettre n'est pas de lui.

Voir W. Cave, *Lives of the most eminent Fathers of the Church*, Oxford, 1840, t. I, p. 90-105; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 408 et suiv.; W. J. Conybeare and J. S. Howson, *The Life and Epistles of St. Paul*, édit. de 1875, p. 85, 98, etc.; *L'Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 265; Braunsberger, *Der Apostel Barnabas*, in-8°, Mayence, 1874; A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, t. II, part. II, p. 270-320; L. Duchesne, *Saint Barnabé. Extrait des Mélanges G. B. de Rossi, Supplément aux Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, t. XII, 1892. E. LE CAMUS.

2. **BARNABÉ (ÉPÎTRE DE SAINT)**. Il existe sous ce titre un écrit publié pour la première fois à Paris, en grec et en latin, par Ménard et d'Achery en 1645, mais d'une manière incomplète. Le texte grec complet n'a été retrouvé qu'en 1859, par Tischendorf, dans le *Codex Sinaiticus*, qui date du IVe siècle. Depuis, le métropolite Philothée Bryennios en a découvert un autre manuscrit complet (*Codex Constantinopolitanus*), mais datant seulement de l'an 1056.

1. Clément d'Alexandrie est le premier auteur ecclésiastique qui cite nommément l'Épître de saint Barnabé, et il lui attribue une autorité apostolique. *Strom.*, II, 6, 7, 18; V, 8, 10, etc., t. VIII, col. 965, 969, 1021; t. IX, col. 81, 96. Origène fait de même, *De princ.*, III, II, 4; *Cont. Cels.*, I, 63, t. XI, col. 309, 637. C'est probablement parce que cette lettre était regardée comme inspirée à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe, dans

l'Église d'Alexandrie, qu'on la trouve à la suite des livres du Nouveau Testament dans le *Codex Sinaiticus*. Mais le sentiment de Clément et d'Origène ne leur survécut guère, même à Alexandrie. Saint Athanase et saint Cyrille ne mentionnent jamais l'Épître de saint Barnabé ; en Orient, elle ne fut pas lue dans les églises; Eusèbe la range parmi les œuvres apocryphes, *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269, quoiqu'il constate ailleurs, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549, l'usage qu'en faisait Clément d'Alexandrie. Ni l'auteur des Canons apostoliques, 85, t. CXXXVII, col. 212, ni saint Cyrille de Jérusalem, ni saint Jean Chrysostome, ni saint Épiphane n'en disent mot. Saint Jérome, tout en croyant qu'elle a saint Barnabé pour auteur, ne veut pas qu'elle soit mise parmi les écrits canoniques, *De Vir. illust.*, 6, t. XXIII, col. 619. L'Église d'Occident, à Rome et en Afrique, semble en avoir longtemps ignoré le texte et même l'existence; il n'en est pas question dans le Canon de Muratori. Tertullien, qui a entendu parler d'une lettre de saint Barnabé, croit qu'il s'agit de l'Épître aux Hébreux, *De Pudicit.*, 20, t. II, col. 1020. Saint Philastre, *Hær.*, 89, t. XII, col. 1200, partage ce sentiment. Le concile d'Hippone, tenu en 393, *can.* 36; ceux de Carthage en 397, *can.* 47, et en 419, *can.* 29 (Mansi, *Conc.*, t. III, p. 891; t. IV, p. 430); Rufin, *Expos. Symb. apost.*, 37, t. XXI, col. 1200; Innocent I[er], *Epist. VI ad Exup. Tolos.*, 7, t. LXXXIV, col. 652; saint Augustin, Cassiodore, *Inst. div. litt.*, 14, t. LXX, col. 1125; saint Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 2, t. LXXXII, col. 230, n'ont rien dit de sa lettre. L'opinion de Clément d'Alexandrie et d'Origène resta donc un fait isolé, et l'Église n'admit jamais ni l'inspiration ni l'authenticité de l'Épître attribuée à saint Barnabé.

II. Le contenu de cette Épître montre d'ailleurs qu'elle n'est pas l'œuvre du compagnon de saint Paul. — 1° L'auteur a été païen et parle à des païens : « Avant de croire en Dieu, dit-il, XVI, 7, t. II, col. 772, notre cœur était plein d'idolâtrie. » Cf. ch. V, col. 734. — 2° Il apprécie des cérémonies de la loi ancienne comme ne l'aurait pas fait un Juif, ch. III; IX, 4, col. 729, 749; il est même peu au courant des rites du temple, quand il parle, VII, 4, col. 744, des prêtres qui devaient seuls manger les entrailles du bouc offert pour le péché; la plupart des choses qu'il raconte sur le bouc émissaire sont en contradiction avec le texte même du Lévitique, XVI. — 3° Au moment où il écrit, saint Barnabé ne vivait plus : le parti juif est à peu près mort dans l'Église; les armées romaines ont déjà exercé la vengeance du ciel sur le peuple déicide, comme l'indique IV, 14, col. 731, où les lecteurs sont invités à considérer comment Dieu a traité Israël, et XVI, 4, col. 772, où il est parlé du temple détruit pendant la guerre. Il est donc certain que la lettre est postérieure à l'an 71. Or à cette époque saint Barnabé était mort : il n'avait pas vu la ruine du temple; la dernière fois qu'il est mentionné, et encore très probablement dans un regard vers le passé, c'est I Cor., IX, 5-6 (an 57), et nous savons que, dès l'an 62, Marc, ce parent tant aimé, à l'occasion duquel il s'était séparé de saint Paul, n'était plus avec lui, mais qu'il suivait l'Apôtre des nations, Col., IV, 10, ou même saint Pierre, I Petr., V, 3, ce qui serait très étonnant si Barnabé avait vécu encore. — 5° La date de l'Épître reste néanmoins incertaine. Les traits de ressemblance qu'on remarque entre cette lettre et la *Doctrine des douze apôtres* ne peuvent servir à résoudre le problème, car il n'est pas facile de décider lequel de ces deux écrits est le plus ancien. On conjecture que l'auteur de la *Doctrine* a connu l'Épître de saint Barnabé, mais que l'auteur de l'Épître a connu les *Duæ viæ*, source juive de la *Doctrine*. Certains critiques font remonter l'Épître au temps de Vespasien (70-79), d'autres la font descendre jusqu'au temps d'Adrien (117-138). L'opinion des premiers paraît la mieux fondée.

III. Quoi qu'il en soit, l'Épître de saint Barnabé n'est ni sans valeur ni sans importance. Elle est d'abord d'une assez belle ordonnance logique et d'une élévation d'idées incontestable. L'auteur, quel qu'il soit, touchait à la génération apostolique et vivait au plus tard vers le commencement du second siècle. Or il rend témoignage aux principaux faits de l'histoire évangélique; il cite saint Matthieu, XXII, 14, comme Écriture; il fait des emprunts aux Évangiles et aussi aux Épîtres de saint Paul et de saint Pierre. Le défaut principal de l'auteur de cet écrit est son goût exagéré pour l'allégorie. Son ardeur pour le symbolisme l'emporte jusqu'à oublier que le grec n'était pas la langue d'Abraham, et il voit une prophétie de Jésus-Christ et de son crucifiement dans le nombre des serviteurs d'Abraham, qui était de 318 : « Car, dit-il, la lettre I signifie dix, la lettre H signifie huit, et enfin la lettre T trois cents; or, de ces trois lettres, les deux premières indiquent le nom de Jésus, et la dernière, sa croix. » *Epist. Barn.*, 9, t. II, col. 751. Mais cet allégorisme outré fut lui-même une des causes du succès de la lettre à Alexandrie, où la méthode allégorique était en si grande faveur. Voir col. 361.

Voir Hefele, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tubingue, 1840; Hilgenfeld, *Die apostolischen Wäter*, Halle, 1853; Kayser, *Ueber den sogenannten Barnabasbrief*, Paderborn, 1866; Weizächer, *Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus*, Tubingue, 1863; J. G. Müller, *Erklärung des Barnabasbriefes*, Leipzig, 1869; W. Cunningham, *A Dissertation of the Epistle of saint Barnabas*, in-8°, Londres, 1877; Westcott, *Canon of the New Testament*, t. I, IV; de Gebhardt et Harnack, *Barnabæ Epistula*, dans les *Patrum Apostolicorum Opera*, Leipzig, 1875, t. I, p. XIII-XLVI; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, in-8°, Tubingue, 1881, t. I, p. I-XVII; Harnack, *Real-Encyklopädie*, 2[e] édit., t. II, 1878, p. 104; Id., *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 58-62; Salmon, *Historical Introduction to the Books of New Testament*, in-8°, Londres, 1889, p. 565-572.

E. LE CAMUS.

3. **BARNABÉ (ÉVANGILE DE SAINT).** L'article APOCRYPHES, col. 768, signale dans le catalogue gélasien un « Évangile au nom de Barnabé, apocryphe », et ce même évangile est aussi mentionné par le catalogue grec publié par le cardinal Pitra. Au VI[e] siècle, à Rome et dans l'Église grecque, on avait donc gardé le souvenir d'un évangile mis sous le nom de saint Barnabé, évangile hérétique, probablement gnostique. D'autre part, l'auteur grec de l'*Inventio reliquiarum S. Barnabæ*, lequel écrivait à la fin du V[e] siècle ou au commencement du VI[e], rapporte que, lors de l'invention du corps de saint Barnabé, en Chypre, sous l'empereur Zénon, on trouva dans le tombeau de l'apôtre un exemplaire écrit de sa main de l'Évangile de saint Matthieu, Évangile que l'empereur fit déposer à Constantinople, dans le trésor de la chapelle palatine. Bolland, *Acta sanctorum*, junii t. II, (1698), p. 450-451. Cet Évangile n'a rien à voir avec notre évangile apocryphe de Barnabé. Enfin on trouve dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1719, t. III, p. 378-384, quelques échantillons d'un Évangile de saint Barnabé, traduction italienne, reproduits d'après Bernard de la Monnoye, *Animadversiones ad Menagiana*, Amsterdam, 1716, t. IV, p. 321, qui les avait extraits d'un manuscrit italien du XV[e] siècle, dit-il, appartenant au prince Eugène de Savoie. La Monnoye conjecture que ce texte italien est une traduction de l'arabe. Mais, à notre connaissance, cet original arabe n'a pas été trouvé : en toute hypothèse, il ne serait qu'une œuvre mahométane de basse époque et sans relation avec l'évangile grec apocryphe mentionné par le catalogue gélasien. Grabe, *Spicilegium sanctorum Patrum*, Oxford, 1698, t. I, p. 302, a recueilli dans un manuscrit grec de la bibliothèque Bodléienne, *Baroccianus 39*, un fragment grec de deux lignes attribué à saint Barnabé : « Dans les mauvais combats, celui-là est le plus malheureux qui est

le vainqueur, car il se retire avec plus de péchés. » Il n'est pas possible de déterminer l'origine de cette sentence, non plus que de la rattacher à l'évangile apocryphe de Barnabé. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES.

P. BATIFFOL.

BARNES Albert, exégète protestant américain, né en 1798 à Rome, dans l'état de New-York, mort en 1870. Ses études achevées, il prit ses grades (1820), prêcha en divers endroits, et, en 1830, fut mis à la tête de l'église presbytérienne de Philadelphie. On a de lui : *Notes, critical, illustrative and practical, on the book of Job; with a new translation and an introductory dissertation, carefully revised* by the Rev. John Cumming, 2 in-8°, Londres, 1850; *Notes, critical, explanatory and practical, on the book of the prophet Isaiah, with a new translation*, revised by the Rev. J. Cumming, 3 in-8°, Londres, 1850; *Notes explanatory and practical on the New Testament revised and compared with the last American edition,* by the Rev. J. Cumming, 11 in-8°, Londres, 1850-1852; *Scenes and incidents in the Life of the Apostle Paul,* in-8°, Londres, 1869.

E. LEVESQUE.

BARNEVILLE (Matthieu de), né à Dublin vers 1659, fit ses études à Paris, entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1688, et mourut à l'âge de 80 ans environ. Il publia sous le voile de l'anonyme : *Le Nouveau Testament traduit en françois selon la Vulgate,* in-12, Paris, 1719. Son but, exposé dans l'avertissement, était de donner une édition à très bas prix, qui pût être achetée en nombre par les personnes riches pour la répandre dans le peuple. Un bon nombre d'éditions, douze environ, se succédèrent jusqu'en 1753. Dans les approbations de quelques-unes d'entre elles, se lit le nom de l'auteur. Plusieurs éditions ont une table alphabétique des vérités contenues dans le Nouveau Testament sur les différents états et professions. — Voir Ant.-Alex. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes,* in-8°, Paris, 1823, t. II, p. 452.

E. LEVESQUE.

BARON Pierre, protestant français, né à Étampes et pour cette raison surnommé *Stempanus,* obtint une chaire à l'université de Cambridge vers 1575. Les doctrines qu'il y professa lui suscitèrent de nombreux adversaires, et après un procès qui lui fut intenté devant la reine Élisabeth et l'archevêque de Cantorbéry, il dut renoncer à l'enseignement. Il mourut vers l'an 1599. Nous avons de cet auteur : *Prælectiones in Psalmos XV et XXXIII,* in-8°, Londres, 1560; *Prælectiones XXXIX in Jonam,* in-f°, Londres, 1579. — Voir Haug, *La France protestante,* t. I, 1846, p. 261.

B. HEURTEBIZE.

BARQUE. Voir NAVIGATION.

BARRADAS Sébastien, commentateur portugais, né à Lisbonne en 1543, mort à Coïmbre le 14 avril 1615. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 27 septembre 1558. Il enseigna la rhétorique, la philosophie et l'Écriture Sainte, à Coïmbre et à Évora, avec une grande réputation. Il s'appliqua aussi, avec non moins de succès, à la prédication; on le nommait l'*Apôtre* ou le *Paul* du Portugal. Il mourut en odeur de sainteté; Suarez avait l'habitude de le nommer *sanctus.* On a de lui *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam,* 4 in-f°, Coïmbre, 1599-1611; Mayence, 1601-1612; Brescia, Lyon, Anvers, Venise, Augsbourg. Ces commentaires jouissent d'une juste estime. Cornelius a Lapide dit de l'auteur : « Il excelle dans les observations morales qui peuvent servir également à la méditation et aux prédications. » Dom Calmet est du même sentiment, et ses commentaires sont en effet une mine où ceux qui sont chargés d'expliquer la parole de Dieu peuvent trouver les plus précieux trésors.— Après sa mort, on publia *Itinerarium filiorum Israel ex Ægypto in terram repromissionis,* in-f°, Lyon, 1620; Anvers, 1631. Ce dernier ouvrage, dit le P. Michel de Saint-Joseph dans sa bibliographie critique, est une sorte de commentaire de l'Exode, écrit avec élégance.

C. SOMMERVOGEL.

BARRAL Pierre, savant ecclésiastique français, né à Grenoble dans les premières années du XVIIIe siècle, mort à Paris le 21 juin 1772, janséniste militant, a laissé, entre autres ouvrages, un *Dictionnaire portatif, historique, théologique, géographique, critique et moral de la Bible, pour servir d'introduction à la science de l'Écriture Sainte,* 2 in-8°, Paris, 1756; 2e édit., Paris, 1758. Dans la pensée de l'auteur, ce livre, destiné aux jeunes clercs, devait être une sorte de Manuel biblique où seraient résumés et condensés tous les renseignements fournis par les grands dictionnaires de la Bible, en vue de faciliter la lecture et l'intelligence des Saints Livres, mais son œuvre est une compilation superficielle et remplie d'inexactitudes.

O. REY.

BARRE (Vulgate : *vectis*). 1° Pièce de bois longue et étroite, servant à porter l'arche et divers meubles du tabernacle, Exod., XXV, 13, 27, 28, etc. (hébreu : *baddim*);



453. — Porte égyptienne fermée avec deux petites barres ou verrous. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 135.

Exod., XXVI, 26, etc. (hébreu : *beriaḥ*). (Voir fig. 243, col. 917.) — 2° Pièce transversale de bois ou de métal, employée comme une sorte de verrou pour fermer les portes des maisons et des villes (hébreu : *beriaḥ*), Deut., III, 5; Jud., XVI, 3 (hébreu : Vulgate : *sera*); I Sam. (I Reg.), XXIII, 7 (Vulgate : *sera*); II Par., VIII, 5; II Esdr., III, 6, 13, 14, 15; Jer., XLIX, 31; LI, 30; Ezech., XXXVIII, 11; Prov., XVIII, 19. Il y en avait en bois, Nah., III, 13; en bronze, III Reg., IV, 13 (Vulgate : *sera*); en fer, Ps. CVI (CVII), 16; Is., XLV, 2 (fig. 453). — 3° Le mot « barre » (hébreu : *beriaḥ*) est employé aussi métaphoriquement pour exprimer ce qui fait la force d'une ville. Amos, I, 5. Cf. Is., XLIII, 14; Lament., II, 9. Il signifie dans Job les limites ou la barrière que Dieu a imposée à la mer, Job, XXXVIII, 10; le séjour des morts (*še'ôl*) est également représenté fermé par des barres ou verrous qu'il est impossible d'ouvrir, Job, XVII, 16 (hébreu : *baddim*; la Vulgate rend seulement le nom d'une manière générale : *in profundissimum infernum*). Cf. Jonas, II, 7. Dans Osée, XI, 6, *baddîm, vectes,* « barres, » doit être pris, d'après les uns, au figuré, pour désigner ce qui est fort, les princes, les chefs d'Israël; d'après d'autres, au propre, pour désigner les barres des portes des villes. — Certains commentateurs voient aussi une expression figurée dans Isaïe, XV, 5, où ils prennent le pluriel *beriḥim* dans le sens de « barres », comme l'a fait la Vulgate (*vectes*), et tra-

duisent: « les princes [de Moab s'enfuient] jusqu'à Ségor; » mais on admet communément que le mot *beriḥim* signifie dans ce passage « fuyards », et non pas « barres ».

F. VIGOUROUX.

BARRE Joseph, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, chancelier de l'Université de Paris, distingué par sa vertu autant que par sa science, né vers 1692, mort à Paris le 23 juin 1764. — On a de lui : *Vindiciæ librorum deuterocanonicorum Veteris Testamenti*, in-12, Paris, 1730, ouvrage rempli d'érudition. — Voir *Journal des savants*, année 1731, p. 195.

O. REY.

BARREIRA Isidore, moine portugais de l'ordre du Christ, né à Lisbonne d'après les uns, à Barreira, d'où lui viendrait son nom, selon d'autres, fit profession le 7 mars 1606 au monastère de Thomar, où il mourut en 1634 ou 1648. Il a laissé un traité sur les plantes de la Bible : *Tractado das significações das plantas, flores e fructos que se referem na Sagrada Escriptura, tiradas das divinas e humanas letras, com breves considerações*, in-4°, Lisbonne, 1622 et 1698. Cet ouvrage, écrit en portugais, devait avoir un tome second qui n'a jamais été imprimé, quoique l'auteur l'eût composé. Le traité de Barreira est instructif, curieux et rempli d'érudition biblique. La première édition de ce livre est la meilleure. — Voir Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, t. III, (1859), p. 234.

O. REY.

BARREIRO ou de Barreiros, Gaspar, en religion François de la Mère de Dieu, Portugais, d'abord chanoine d'Évora, puis frère mineur de la Régulière Observance, professeur de théologie, mort à un âge avancé le 6 août 1574. Il a laissé, entre autres ouvrages : *Commentarius de regione Ophir apud sacram paginam commemorata*, qui fut d'abord imprimé à Coïmbre, en 1561, in-4°, par Alvarez, à la suite de la *Cosmographia hispanica, gallica et italica*, du même auteur. Ce commentaire fut réimprimé séparément à Anvers, en 1600, in-8°, par Jean Bellère. — Voir Fr. da Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, t. III (1859), p. 123.

P. APOLLINAIRE.

BARRETT John, savant anglais, né en 1753, mort le 15 novembre 1821, vice-proviseur du collège de la Trinité à Dublin. Il fut professeur de langues orientales; sa mémoire prodigieuse n'oubliait presque rien; son originalité n'était pas moindre. Il a publié le manuscrit grec du Nouveau Testament connu sous le nom de *Codex Z Dublinensis rescriptus;* il l'assigna au VIe siècle, et cette date a été adoptée depuis. *Evangelium secundum Matthæum ex codice rescripto in Bibliotheca collegii SS. Trinitatis, juxta Dublin, cui adjungitur appendix collationem codicis Montfortiani complectens*, in-4°, Dublin, 1801. Le texte de ce manuscrit palimpseste y est exactement gravé en LXIV tables. — Voir *Dublin University Magazine*, t. XVIII, p. 350; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. III, p. 282.

E. LEVESQUE.

BARRINGTON (John Shute, vicomte), né en 1678 à Theobalds, dans le Hertfordshire, mort à Becket le 14 décembre 1734. Son père, Benjamin Shute, était simple négociant de la province de Leicester. Après avoir étudié à Utrecht pendant quatre ans, John Shute revint à Londres suivre des cours de droit. Créé vicomte Barrington en 1720, il fut député de Berwick au parlement. Locke fut son maître et son ami. Très versé dans les sciences sacrées, Barrington publia des *Miscellanea sacra*, 2 in-8°, Londres, 1725. Une seconde édition en fut donnée à Londres, 3 in-8°, 1770, par les soins de son fils. Enfin ses œuvres ont été publiées sous ce titre : *Theological works*, 3 in-8°, Londres, 1828. On trouve dans cet ouvrage des dissertations sur l'histoire des apôtres; — sur les dons merveilleux du Saint-Esprit à l'âge apostolique; — sur l'époque où Paul et Barnabé devinrent apôtres; — des notes sur la tentation et la chute; — sur Lévitique, XVII; sur I Petr., III, 17, 22; Gal., III, 16; Hebr., XII, 22, 25. Voir L. Stephen, *Dictionary of national biography*, t. III, p. 291.

E. LEVESQUE.

BARSABAS (Βαρσαβᾶς, « fils de Sabas »), surnom 1° du Joseph qui fut proposé pour remplacer Judas dans le collège apostolique, Act., I, 23, et 2° de Jude, qui fut envoyé à Antioche avec Paul, Barnabé et Silas. Act., XV, 22. Ce surnom, tiré de la désignation du père, distinguait ces deux personnages d'autres Joseph et d'autres Jude ou Judas. Quelques-uns ont supposé, à cause de l'identité du nom de leur père, que Joseph et Jude Barsabas étaient frères. Voir JOSEPH BARSABAS et JUDE BARSABAS.

BARSAÏTH (hébreu, au *ketib : Birzôt*, « trous, blessures; » au *keri : Birzâit*, « source de l'olivier; » Septante : Βερθαιθ; *Codex Alexandrinus :* Βερζαιέ), nom dans la généalogie des descendants d'Aser. I Par., VII, 31. « Il (Melchiel) est le père de Barsaïth. » Barsaïth peut être ou un nom de femme ou un nom de lieu. Dans ce dernier cas, « père de Barsaïth » signifierait « fondateur de Barsaïth ». C'est en ce sens que l'on dit : « père de Cariathiarim, père de Bethléhem, » etc. I Par., II, 50, 51. Mais on n'a nulle trace d'un lieu de ce nom.

E. LEVESQUE.

BARTH Paul, orientaliste allemand, né à Nuremberg le 20 décembre 1635, fit ses études à Altdorf. Après avoir rempli diverses fonctions ecclésiastiques, il devint diacre de Saint-Sebald à Nuremberg, en 1675. Il mourut dans cette ville, le 4 août 1688. Il était très versé dans les langues orientales. La bibliothèque de Nuremberg conserve un ouvrage écrit de sa propre main : *Versio Evangeliorum Actorumque apostolicorum arabica, cum latina ejusdem translatione junctim apposita*. — Voir Jöcher-Adelung, *Allgem. Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 1460.

E. LEVESQUE.

1. BARTHÉLEMY (Βαρθολομαῖος, c'est-à-dire *Bar-Tolmaï*, « fils de Tolmaï »), un des douze Apôtres. Bien que les Juifs aient pu quelquefois identifier le nom de Θολομαῖος avec celui de Πτολεμαῖος, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VIII, 1, et *Bell. jud.*, I, IX, 3, il est certain que Tolmaï fut un nom absolument juif. Dans la Bible hébraïque, nous trouvons, en effet, Jos., XV, 14 et II Reg., XIII, 37, *Ṭalmaï* (Septante : Θολαμί et Θολμί), qui deviennent Tholmaï et Tholomaï dans la Vulgate. Le Talmud parle d'un Bar-Thalmia et d'un Bar-Thalmon qui étaient Juifs d'origine. V. Schöttgen, *Horæ hebraicæ* (in Matth., x, 3). Celui qui porta ce nom et qui fut le père de l'apôtre fut certainement Israélite de race et d'éducation, et non pas un personnage se rattachant de quelque façon que ce soit à la famille des Ptolémées. On s'est demandé pourquoi les synoptiques, dans leur catalogue apostolique, Matth., x, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 14, ont toujours désigné par le nom de son père le collègue de Philippe, inscrit régulièment le sixième, sauf au livre des Actes, I, 13, où il descend d'un rang. Plusieurs supposent que si Barthélemy n'est autre que Nathanaël, les écrivains sacrés ont voulu éviter le rapprochement de deux noms, Nathanaël et Matthieu, qui présentent la même signification étymologique, et peuvent se traduire l'un et l'autre par Théodore ou « don de Dieu ». Le Camus, *Vie de Notre-Seigneur*, t. I, p. 124. Mais cette explication est insuffisante, au moins dans la liste de saint Matthieu et des Actes, où ces deux noms se trouvent séparés. C'est donc une singularité qu'il faut accepter, sans parvenir à nous l'expliquer, nous souvenant que bien d'autres étaient couramment désignés par le nom de leur père : ainsi Bar-Jona, Bar-Timée, Bar-Saba. En dehors du nom, les synoptiques ne nous apprennent plus rien de cet apôtre. Dans cette absence de tout document, on s'est mis à examiner de plus près les listes apostoliques, pour essayer d'en faire sortir quelque

indication; et il semble que la perspicacité des exégètes s'est exercée ici avec quelque succès.

On a d'abord observé que, sauf dans le livre des Actes, Barthélemy est toujours associé avec Philippe. Quel lien pouvait unir ces deux hommes? Une vieille amitié, peut-être une fraternité de vocation. Or nous lisons dans saint Jean, I, 45, que Philippe, ayant entendu pour son propre compte l'appel de Jésus, courut annoncer à son ami Nathanaël la grande nouvelle, et l'inviter à venir voir de ses propres yeux le jeune Messie des Juifs. Ainsi il prépara sa vocation à la foi et à l'apostolat. Il est remarquable, en effet, que, d'après saint Jean, ce Nathanaël, dont ne parlent jamais les synoptiques, fut, jusqu'à la fin, du groupe apostolique. Au chap. XXI, 2, il se trouve en effet classé parmi les disciples à qui Jésus apparaît pour la troisième fois, ỳ. 14; or nous savons que ces disciples sont le groupe des Douze. A n'en point douter, Jean a vu dans Nathanaël un des Apôtres. C'est pourquoi il le nomme en l'intercalant parmi les apôtres Simon Pierre, Thomas et les fils de Zébédée. Si peu qu'on veuille bien peser toutes ces choses, ne trouve-t-on pas naturel qu'ayant été appelé des premiers à voir de près le Maître qui le salua sympathiquement comme un caractère loyal et vrai fils des croyants, Nathanaël soit devenu l'un des Douze? Cependant il n'est jamais nommé dans les synoptiques, pas plus que Barthélemy n'est nommé dans saint Jean. On a donc été amené à supposer pour tous ces motifs, et plus particulièrement en raison de son association perpétuelle avec Philippe, que, sous deux noms différents, le nom patronymique et le nom propre, Barthélemy et Nathanaël ne sont qu'un seul et même personnage? La plupart des exégètes modernes le pensent, et malgré le sentiment contraire de saint Augustin, *In Joa. tract.* VII, 17, t. XXXV, col. 1445, et de saint Grégoire, *Mor. in Job*, XXXI, 24, t. LXXVI, col. 693, nous partageons leur avis.

Nathanaël, fils de Tholmaï, était de Cana. On nous y a montré le site traditionnel de sa maison. Quelle physionomie intéressante que celle de ce disciple de la première heure! Il est regrettable que saint Jean, après l'avoir si heureusement ébauchée dès le début de son Évangile, ne l'ait pas achevée plus tard. On sait avec quel calme réfléchi et par quelle objection il accueillit l'enthousiaste Philippe, qui accourait pour lui annoncer l'apparition du Messie. Joa., I, 45-46. Sa nature paraît avoir été méditative et réservée. Quand Jésus l'avait vu sous le figuier, il priait, ou du moins était préoccupé de graves pensées. Quand il s'entend louer, loin de se livrer aussitôt, il dit froidement: « D'où me connaissez-vous? » Jésus donne alors le signe que sa foi demande. Il l'a vu, non pas seulement à distance et à travers les obstacles, sous le figuier, mais surtout il l'a pénétré jusque dans le fond de son âme, et l'honnête homme, si rude soit-il au premier abord, vaincu par cette révélation dont nous soupçonnons l'importance, sans toutefois en lire le dernier mot dans l'Évangile, s'écrie: « Maître, vous êtes le Fils de Dieu, le roi d'Israël! » Joa., I, 49. Avec énergie le vrai Israélite rend hommage à son véritable roi. Après cette belle profession de foi, qui, dès le premier jour, atteint presque celle que Jésus arrachera seulement trois ans après au collège apostolique, dans la personne de Pierre, il n'est plus question de Nathanaël, sinon au dernier chapitre de saint Jean, où nous le trouvons prenant part à une pêche, et favorisé, comme les autres, d'une des plus consolantes apparitions du Sauveur. Joa., XXI, 2. Sous le nom de Barthélemy, il figure encore à la Pentecôte, Act., I, 13; puis le silence le plus complet se fait sur lui dans nos saints Livres.

D'après Eusèbe, *H. E.*, V, 10, t. XX, col. 456, lorsque, vers la fin du IIe siècle, saint Pantène, ce philosophe fondateur de l'école des catéchètes, à Alexandrie, pénétra dans les Indes pour y annoncer Jésus-Christ, il y trouva l'Évangile de saint Matthieu en hébreu ou syro-chaldaïque, et on lui dit qu'il avait été apporté là par l'apôtre Barthélemy. Saint Jérôme reprend, comme cela lui arrive souvent, pour son propre compte, le récit d'Eusèbe, en ajoutant que Pantène rapporta à Alexandrie un exemplaire de cet évangile de saint Matthieu. *De Vir. illust.*, 36, t. XXIII, col. 651. Que faut-il entendre par les Indes? Ce n'est pas facile à dire, car les anciens désignaient vaguement par ce nom tous les pays de l'Orient inconnu, au delà de l'empire des Romains et des Parthes. D'après Rufin, *H. E.*, I, 9, t. XXI, col. 478, et Socrate, *H. E.*, I, 19, t. LXVII, col. 125, Barthélemy serait allé évangéliser l'Inde qui touchait à l'Éthiopie. Sophrone, ou du moins l'auteur qui a ajouté les Apôtres aux Hommes illustres de saint Jérôme, suppose, au chap. VII, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 722, que ces Indes furent l'Arabie heureuse. Œcumenius, *Duodecim Apostolorum nomina*, dans ses *Commentaria*, in-f°, Paris, 1631, p. e v *b*, et Nicétas, t. CV, col. 208, affirment à peu près la même chose. Dans l'homélie sur les Douze, qui se trouve parmi les œuvres de saint Chrysostome, t. LIX, col. 495, il est dit que Barthélemy enseigna la tempérance aux Lycaoniens, ce qui supposerait une mission de cet apôtre en Asie Mineure. Il se serait trouvé à Hiérapolis avec saint Philippe, et y aurait courageusement souffert pour la foi. De là il se serait dirigé vers l'Orient, à travers le pays des Parthes et l'Arménie. C'est à Albanopolis, ville de ces contrées, qu'il aurait été selon les uns décapité, et selon les autres, dont l'opinion est consignée dans le Bréviaire romain, écorché vif et crucifié par l'ordre d'Astyage, dont il avait converti le frère, Polymius, roi d'Arménie. Mais, outre que les témoignages sur lesquels on voudrait s'appuyer pour dégager quelque chose de probable sur la vie apostolique et le martyre de Barthélemy sont peu autorisés, ce qui demeure évident, quand on les compare, c'est qu'ils se contredisent. L'art chrétien représente l'apôtre tantôt écorché, tantôt avec le couteau qui servit d'instrument pour son supplice, Ch. Cahier, *Caractéristiques des Saints*, p. 52, 673; cf. p. 288. Théodore le Lecteur, *Hist.*, l. II, t. LXXXVI, 1re part., col. 212, affirme qu'en 508 l'empereur Anastase fit élever un temple magnifique à Daras, en Mésopotamie, pour y recevoir les restes de saint Barthélemy, et Procope, *Ædif.*, lib. II, c. II, édit. de Bonn, t. III, p. 214, parle, en effet, d'une église qui y était dédiée à ce saint. Après avoir été transportées dans l'île de Lipari et puis à Bénévent, les reliques de l'apôtre sont aujourd'hui vénérées à Rome, dans l'église de Saint-Barthélemy-en-l'Ile. Voir notre *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, t. I, p. 424 et 267; Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 387; Cave, *Lives of the Apostles*, p. 387-392. E. LE CAMUS.

2. **BARTHÉLEMY (ÉVANGILE DE SAINT).** Le catalogue gélasien des livres apocryphes mentionne un « évangile apocryphe au nom de l'apôtre Barthélemy »: les catalogues grecs d'apocryphes ne le mentionnent point. C'était, conjecture-t-on, un évangile gnostique. Il n'a rien de commun avec « l'évangile de Matthieu ». Voir col. 1469. Bède, *Exposit. in Luc.*, I, proœm., t. XCII, col. 307, commentant les premiers mots de l'Évangile de saint Luc, rappelle que plusieurs se sont efforcés de narrer les faits évangéliques, et que quelques-uns ont mis en tête de leurs récits les noms de Thomas, de Barthélemy, de Mathias, des « Douze apôtres », de Basilide, d'Apelle. Ce texte de Bède n'est qu'une adaptation d'un texte de saint Jérôme, *Comment. in Matth.*, prolog., t. XXVI, col. 17, qui, lui aussi, commentant le même verset de saint Luc, rappelle les évangiles apocryphes « selon les Égyptiens », et de Thomas, de Mathias, de Barthélemy, des « Douze apôtres », de Basilide, d'Apelle, et d'autres qu'il serait trop long d'énumérer. On pense que saint Jérôme a pu emprunter cette information à Origène. L'évangile apocryphe de saint Barthélemy n'a pas laissé d'autre trace dans l'ancienne littérature chrétienne. Voir APOCRYPHES et ÉVANGILES APOCRYPHES.

P. BATIFFOL.

3. **BARTHÉLEMY DE BRAGANCE**, aussi nommé

de Vicence, religieux de l'ordre de Saint-Dominique, naquit à Vicence d'une ancienne et noble famille de l'Italie. Cette famille portait le nom de Bragance, qui lui était venu d'un de ses fiefs, le bourg et la forteresse de Breganzeno. Le jeune Barthélemy étudia à Padoue, où il prit l'habit des Frères Prêcheurs, si ce n'est peut-être à Bologne. Il aurait reçu l'habit religieux des mains de saint Dominique lui-même. On ignore, dit Échard, à quel âge il fit profession; mais ce fut certainement avant l'an 1230. Vers l'an 1250, ses travaux et ses mérites appelèrent sur lui l'attention du pape Innocent IV, qui le nomma évêque de Némosie, suffragant de Nicosie, dans l'île de Chypre. Le même pontife l'envoya en Syrie, comme légat auprès du roi de France, saint Louis, dont il fut bientôt le confident. En 1256, il fut nommé évêque de Vicence, sa patrie, par le pape Alexandre IV. Successivement légat en Angleterre et à la cour de France, le prélat, après avoir joué un rôle considérable, mourut à Vicence en 1270. — 1° Il a commenté: la Genèse, le Lévitique, Isaïe, Ézéchiel, Jérémie, Daniel, les Machabées, le livre de la Sagesse, saint Matthieu, saint Marc, saint Jean, les Actes des Apôtres, les Épîtres canoniques. La bibliothèque des Frères Prêcheurs de Vicence possédait ces livres de la Bible, annotés et commentés de la main même de Barthélemy. — 2° Il a encore écrit un commentaire des Cantiques de la Bible, et un abrégé de ce même commentaire. — 3° Enfin il a commenté le Cantique des cantiques, ouvrage distinct du précédent, et dont voici le titre: *Expositio in Cantica canticorum F. Bartholomæi Bregantii episcopi Nimonicensis ad illustrissimum regem Galliarum Ludovicum.* Cette œuvre figure au catalogue des bibliothèques publiques et particulières de Venise, dressé par Tomasini. Ce commentaire, d'après ce catalogue, était dans la bibliothèque du monastère de San Francesco della Vigna. — P. Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 254; Fabricius, *Bibliotheca latina*, Florence, 1858, t. I, p. 169. O. REY.

4. **BARTHÉLEMY DE GLANVILLE.** Voir GLANVILLE.

5. **BARTHÉLEMY DE MODÈNE.** Voir BARBIERI.

BARTHOLIN Thomas, célèbre médecin danois, né à Copenhague le 20 octobre 1616, et mort le 4 décembre 1680. En 1648, il fut chargé de la chaire d'anatomie à Copenhague et de la direction du musée anatomique. Ayant renoncé à l'enseignement en 1661, il fut nommé bibliothécaire et recteur de l'Université. Il était versé dans presque toutes les sciences. On a de lui: *De latere Christi aperto, accedunt Salmasii et aliorum de Cruce epistolæ*, in-8°, Leyde, 1646; Leipzig, 1685; *De cruce Christi hypomnemata IV: 1° De sedili medio, 2° De vino myrrhato, 3° De corona spinea, 4° De sudore sanguineo*, in-8°, Copenhague, 1651; in-12, Amsterdam, 1670; *Historia paralytici primi ex quinto Joannis Evangelii*, in-4°, Copenhague, 1647; *Historia paralytici secundi ex Matth. VIII et Luc. VII*, in-4°, Copenhague, 1649; *Historia paralytici tertii*, in-4°, Copenhague, 1653; *Chronotaxis Scriptorum Veteris et Novi Testamenti sacrorum et prophetarum*, in-f°, Copenhague, 1674; *Paralytici Novi Testamenti medico et philologico commentario illustrati*, in-4°, Copenhague, 1653; Bâle, 1662; Leipzig, 1685; *De Morbis biblicis miscellanea medica*, in-4°, Francfort, 1672, 4e édit., 1705. Cet opuscule et le précédent se trouvent dans Th. Crenii *Opusculorum quæ ad historiam ac philologiam sacram spectant fasciculus V*, in-12, Rotterdam, 1695. — Voir Hannæus Georg, *Oratio in obitum Th. Bartholini*, in-4°, Copenhague, 1680; Jacobæus Oliger, *Oratio in Th. Bartholini obitum*, in-4°, Copenhague, 1681; Chr. V. Brunn, *Bibliotheca danica*, 2 in-8°, Copenhague, 1872, t. I, p. 94 et 134; *Journal des savants*, année 1695, t. XXIII, p. 622.

E. LEVESQUE.

BARTIMÉE (Βαρτίμαιος, « fils de Timaï »), nom d'un des deux aveugles que Jésus, montant pour la dernière fois à Jérusalem, guérit à Jéricho. Marc., x, 46-52. C'est celui qui se mit à crier: « Seigneur Jésus, fils de David, ayez pitié de moi! » et son compagnon d'infortune en fit autant. Quand la foule, qui avait voulu d'abord leur imposer silence, eut dit que Jésus consentait à les guérir, et leur eut donné bon courage, puisqu'il les appelait, Bartimée jeta le manteau dans lequel il était accroupi et courut au-devant de Jésus, comme si déjà il n'était plus aveugle. Ils furent guéris tous deux. C'est probablement à la vivacité de sa foi, et peut-être au rôle qu'il joua plus tard dans l'Église naissante, que Bartimée a dû de voir son nom passer à la postérité. E. LE CAMUS.

BARTOLOCCI Julius (a Sancta Anastasia), né en 1613 à Celanno, dans les Abruzzes, mort à Rome le 20 octobre 1687. Il fit profession à Rome, dans la congrégation des réformés de saint Bernard, de l'ordre de Cîteaux. Envoyé en Piémont, il étudia la théologie à Mondovi et à Turin. Dès lors il laissa voir son goût pour les antiquités hébraïques. Il parcourut la plupart des bibliothèques d'Italie, et revint à Rome, où il enseigna l'hébreu au collège des néophytes, et fut nommé *scriptor hebraicus* à la Vaticane. Il profita des ressources que lui offrait la ville, si riche en bibliothèques, et des relations qu'il s'y créa, pour rassembler les matériaux de ses ouvrages. L'estime dont il jouissait dans sa congrégation l'arracha plusieurs fois à ses études et lui fit confier diverses charges. Il fut supérieur de Saint-Bernard de Brisighella et du monastère de même nom aux thermes de Dioclétien, plusieurs fois supérieur de la province romaine, enfin abbé de Saint-Sébastien *ad Catacumbas*. Il jouit de l'estime d'Innocent XI, auquel il dédia le deuxième volume de sa Bibliothèque rabbinique. Il mourut d'apoplexie. — Son principal ouvrage est la *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis ordine alphabetico, hebraice et latine digestis*, 4 in-f°, 1675-1694. Le quatrième volume, auquel il travaillait au moment de sa mort, fut publié par son disciple Imbonati, qui y joignit plus tard un cinquième volume, intitulé *Bibliotheca latino-hebræa*. On a aussi de Bartolocci: *Liber Tobiæ, filii Tobielis*, en hébreu, avec version latine interlinéaire, indication des racines les plus difficiles, et commentaires d'après les rabbins. Cet ouvrage n'a pas été imprimé. Sa Bibliothèque rabbinique surpassa de beaucoup ce qu'avaient fait avant lui les Buxtorf, Jean Plantavit de la Pause et Hottinger. Wolf la prit pour base de sa *Bibliotheca hebræa*, et c'est grâce à Bartolocci qu'il a pu donner une aussi grande perfection à son œuvre. Richard Simon la critiqua vivement à son apparition, tout en reconnaissant sa valeur et son utilité. Il reproche à l'auteur de manquer de jugement dans le choix de ses matériaux, de croire trop facilement aux fables des rabbins sur les origines de leurs livres, et même de ne pas les avoir toujours compris. Ce jugement a été généralement ratifié par les auteurs qui se sont occupés de cet ouvrage. L'érudition de Bartolocci est en défaut sur certains points importants. Il a inséré dans sa collection des auteurs qui sont loin d'être Juifs, soit qu'il les ait crus tels, comme Moïse Amirauld et Nicolas de Lyre; soit à cause de leurs écrits, comme Aristote et saint Thomas d'Aquin. Ce qui prouve néanmoins la valeur de cet ouvrage, ce sont les nombreuses dissertations que lui a empruntées Blaise Ugolini pour son *Thesaurus antiquitatum*, les citations qu'en fait Calmet dans sa *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1728, et le profit qu'en a tiré Chérubin de Saint-Joseph pour sa *Bibliotheca criticæ sacræ*, Louvain et Bruxelles, 1704-1706.

On trouve dans l'*Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de supplément à l'histoire de Josèphe* (par J. Basnage, revue par Ellies Dupin), in-12, Paris, 1710, t. VII, p. 155-310, un catalogue alph.-

bétique des principaux rabbins et de leurs ouvrages, tiré de Bartolocci. — Voir Richard Simon, *Bibliothèque critique,* in-12, Paris, 1708, t. I, c. XXV; Jean Le Clerc, *Bibliothèque ancienne et moderne,* Amsterdam, 1821, t. XVI, IIe part., p. 323; Morozzo, *Cistercii reflorescentis chronologica historia,* Turin, 1690; J. Petzholdt, *Bibliotheca bibliographica,* 1866, p. 429. J. OLIVIERI.

BARUCH. Hébreu : *Bârûk,* « béni; » Septante : Βαρούχ. Nom de trois personnages bibliques.

1. BARUCH, prophète, disciple et secrétaire de Jérémie.

I. NOTICE SUR BARUCH. — Baruch, fils de Nérias, était frère de Saraïas, un haut personnage de la cour de Sédécias. Jer., LI, 59. On ne sait ni quand ni comment il se lia avec Jérémie. Il apparaît soudain comme son disciple et son secrétaire. Il écrivit sous sa dictée un volume de prophéties, qu'il lut un jour d'une des *cellæ* du temple au peuple assemblé. Joakim, dont le livre traversait les secrets desseins, se le fit apporter, en lut trois ou quatre pages, et le jeta au feu. Il ordonna même d'arrêter l'auteur et l'écrivain, mais Dieu les cacha et les sauva. La même année, peu après, Jérémie prit un autre parchemin, et Baruch y écrivit, outre les prophéties déchirées, d'autres prophéties que son maître lui dicta. Jer., XXXVI, 4-32; XLV. Il eut un instant de découragement, mais Dieu releva son courage, en lui promettant la vie sauve, quand viendrait « le jour de Jérusalem ». Ce jour vint, en effet, et le prophète échappa. Il fut même traité avec faveur par Nabuzardan, qui le laissa libre, ainsi que Jérémie, de rester en Judée ou de partir. Il se retira avec son maître à Maspha, où Godolias avait rassemblé les tristes restes des Juifs laissés dans leur pays. Godolias ayant été tué par trahison, la petite colonie voulut fuir en Égypte. Jérémie, consulté, s'y opposa. On rejeta sur Baruch l'opposition du prophète. On passa outre, et on les emmena tous deux à Taphnis, à l'entrée de l'Égypte. Jer., XLIII. — Cinq ans après, en 583, Baruch se retrouve à Babylone, où Jérémie sans doute l'avait envoyé. Il y lisait, au jour anniversaire de la prise de Jérusalem, un écrit composé par lui, et dont la lecture fit sur les captifs présents un grand effet. Il fut renvoyé avec ce livre, une lettre et quelques offrandes, à Jérusalem, aux frères restés au milieu des ruines. Puis il rejoignit son maître en Égypte. Là s'arrête l'histoire. — La tradition et la légende ajoutent plusieurs traits. Voici ce qu'elles disent. Tradition chrétienne : Tous deux, le maître et le disciple, seraient morts en Égypte, lapidés par leurs ingrats concitoyens. Légendes juives : Tous deux auraient été ramenés d'Égypte en Chaldée, en 578, par Nabuchodonosor, et seraient morts à Babylone. Autre légende : Baruch s'y serait réfugié après la mort de Jérémie, et y serait mort en 576, et même beaucoup plus tard. Autre légende : Il aurait été le maître d'Esdras, lequel ne serait monté en Judée qu'après la mort du vieux prophète. Tout cela est incertain, et même en partie incroyable. Voir Kneucker, *Das Buch Baruch,* p. 2-4. — Le livre dit de Baruch est formé d'un écrit dont il est l'auteur, et d'une épître qui est de Jérémie.

II. ANALYSE ET DIVISION DU LIVRE. — Il s'ouvre par une courte notice historique, suivie d'une lettre. La notice est de l'auteur lui-même, qui rapporte comment il a lu son livre aux captifs réunis autour de lui, nommément à Jéchonias, et comment ils en ont été très émus. La lettre est des exilés eux-mêmes, qui l'envoient par Baruch à leurs frères de Jérusalem; ils les invitent à offrir à Dieu, dans le temple, un sacrifice (μάννα; hébreu : *minḥah*) avec le peu d'argent qu'on leur remettra; à prier « pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de Baltassar son fils »; à lire entre eux, aux jours de fêtes, le livre qui leur sera apporté par Baruch, son auteur (I, 1-14). — Il y a dans ce livre, selon l'opinion commune et ancienne, deux parties distinctes. La première (I, 15-III, 8) est une prière et une humble confession du peuple repentant. A Jéhovah notre Dieu la justice, à nous et à nos pères la honte et la confusion; car du jour où nous fûmes tirés de l'Égypte, nous n'avons guère cessé d'être inattentifs, incrédules, insoumis aux prophètes. Nous avons péché par désobéissance. Aussi Dieu a-t-il amené sur nous les maux dont il nous menaçait par ses serviteurs les prophètes : nous avons été livrés à tous les rois d'alentour, dispersés parmi les peuples, « mis au-dessous et non pas au-dessus » (II, 5). — Nous le confessons, nous avons péché, nous avons agi en impies, ô Jéhovah notre Dieu. Mais arrêtez votre colère, écoutez notre prière, et délivrez-nous à cause de vous et de votre nom, à cause de notre pénitence et des maux extrêmes que nous souffrons dans cette servitude, à cause enfin des promesses que vous avez faites de nous ramener dans le pays de nos pères, pour n'en plus sortir. — Et maintenant, ô Dieu tout-puissant, exaucez-nous. Ayez pitié de nous, parce que vous êtes bon et que nous avouons nos crimes. Oubliez les iniquités de nos pères; car vous êtes notre Dieu, loué par nous, dispersés et captifs. — Tout porte à croire que cette prière touchante devint très vite familière au peuple affligé. On la répéta partout, et c'est ce qui explique qu'on en retrouve des traces dans Daniel, IX, 6, 15. — La seconde partie (III, 9-V, 9) est une exhortation du prophète au peuple. Le peuple se flétrit (*bâlâh*) en terre étrangère. Pourquoi? C'est parce qu'il a abandonné la sagesse. Mais où est-elle, cette sagesse? qui la connaît? qui peut la révéler? Ce ne sont ni les rois et les grands, ni les sages de Théman, ni les peuples qui se livrent au négoce : ils n'ont pas connu la sagesse, ils ne sauraient la révéler. Dieu seul, omniscient, créateur et modérateur du monde, sait où elle repose. Il l'a révélée à Jacob son fils, à Israël son bien-aimé. Puis il l'a fait apparaître sur la terre et converser avec les hommes; c'est la Loi, c'est le livre des préceptes de Dieu. Soyez sans crainte, ô Israël! Vous êtes livré au malheur. Jérusalem, que le prophète fait parler, s'en plaint, et aux nations voisines, et à ses fils eux-mêmes, qu'elle dit ne pouvoir pas secourir : ils ont péché, c'est pourquoi Dieu fait tomber sur eux tous les maux. Mais tout cela changera. Les dispersés reviendront d'orient et d'occident, pleins de joie et d'honneur. Jérusalem ensuite est invitée à se revêtir de gloire et de magnificence. Ses fils, qu'elle a vus partir captifs, lui reviendront portés comme sur des trônes. Ils reviendront par des chemins aplanis, ombreux et pleins de lumière : l'allégresse, la miséricorde et la justice de Dieu seront avec eux. Tel est le sujet du livre de Baruch.

III. UNITÉ DU LIVRE. — L'analyse qui précède met cette unité hors de doute. Une même pensée domine, en effet, dans les deux parties, et l'une appelle l'autre : l'humiliation et l'aveu de la justice du châtiment se lient naturellement au relèvement et à la gloire. C'est là l'opinion catholique. Plusieurs écrivains affirment le contraire et distinguent dans le livre deux (et même trois) écrits séparés; mais les raisons sur lesquelles ils s'appuient sont très faibles. Ils disent 1° que la langue et le style sont bien différents dans les deux parties : la première en général ne vaut pas la seconde à cet égard. Soit, mais cette différence admise s'explique autrement que par la diversité d'origine; on l'explique mieux par la diversité du sujet, ce qui en outre est plus naturel. Ils disent 2° que les références scripturaires ne sont pas les mêmes dans les deux parties : Isaïe est cité dans la première, et Jérémie surtout dans la seconde. Soit, mais cela ne prouve rien. D'ailleurs ce n'est pas absolument exact. Ils disent enfin 3° que l'on constate dans la seconde partie des traces de philosophie grecque et des termes alexandrins qui ne se trouvent pas dans la première. Il n'en est rien, car la philosophie de ce livre est empruntée, non pas aux écrits alexandrins, mais à l'Écriture elle-même, à Job nommément. Quant aux mots

censés alexandrins, O. Fritzsche, qui a trouvé cette preuve, n'en cite que trois : III, 23 (μυθόλογοι); III, 24 (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ = l'univers); IV, 7 (δαιμόνια = idoles). Un de ces trois mots, le second, est biblique, car on le voit déjà Gen., XXVIII, 17; les deux autres sont très probablement du traducteur, qui, imitant en cela les Septante, a rendu en style grec l'idée plutôt que le terme hébreu. Knabenbauer, *Comment. in Danielem*, p. 444. Il n'y a donc aucune bonne raison pour s'écarter du sentiment commun et croire avec quelques rationalistes, contredits d'ailleurs par d'autres, que le livre est formé de deux ou trois écrits juxtaposés.

IV. Auteur du livre. — Il n'est pas douteux que Baruch ne soit cet auteur. Il n'aurait fait, dit-on, qu' « écrire », I, 1, ce que dictait Jérémie; mais c'est faux. Il a composé lui-même son livre. On le prouve par la tradition tout entière, qui n'a jamais varié. On peut aussi le prouver par le livre lui-même. On y lit, I, 1 : « Ces paroles sont celles du livre qu'écrivit Baruch. » On doit croire à cette assertion, à moins qu'elle ne soit montrée fausse. Or tant s'en faut qu'elle soit fausse, que tout, au contraire, en établit la vérité. Les données du livre coïncident, en effet, avec ce que l'on sait par ailleurs de Baruch et des temps où il vécut. Comme disciple et scribe de Jérémie, il doit *a priori* imiter le mode de penser, le style et les procédés de son maître. C'est ce qui a lieu. Les grands traits de son livre : — que Dieu punit justement les Juifs coupables; qu'ils ont violé ses préceptes dès l'origine, malgré les avertissements des prophètes; que Dieu, qui veille, a amené sur eux les maux dont ils souffrent; qu'ils ne doivent pas, malgré cela, désespérer, car un temps de restauration et de gloire va venir, — sont aussi la trame des prophéties de Jérémie. Quelques-unes de ses expressions, les caractères de son hébreu, autant qu'on en peut juger par une version, rappellent Jérémie. Il n'y a pas jusqu'à ses citations d'écrivains sacrés, Moïse, Isaïe, qui ne fassent souvenir de Jérémie, si coutumier de ce fait. Puis, tout ce que dit le livre, de la date où il fut écrit, de l'incendie de la ville et du temple, I, 1, 2, des vases d'argent faits par Sédécias, 1, 8; des prières pour Nabuchodonosor et son fils, car dans la paix de leur règne est la paix des exilés, I, 11, 12; Jer., XXIX, 7; des péchés commis, de l'exil encouru par eux et qui sera très long, I, 12; Jer., XXIX, 10, etc. : tout cela fait penser au début de l'exil; c'est l'expression de sentiments éprouvés par l'auteur. Le livre en lui-même est donc une preuve, sinon péremptoire, du moins très probable, de la vérité de l'attribution dont il s'agit.

Les rationalistes, en général, ne sont pas de cet avis. Ils croient que ce livre n'est ni de Baruch ni de son temps, car il contient des erreurs et des invraisemblances qu'on ne s'explique pas autrement. Il y est dit que Baruch a lu son livre à Babylone, qu'il l'a lu devant Jéchonias (I, 3), ce qui ne saurait être, car, à cette date, Baruch était en Égypte, et Jéchonias vivait dans une étroite prison; — qu'il doit remporter les vases d'argent faits par Sédécias (I, 8) : ces vases, qu'avait pillés le Chaldéen, ne sont mentionnés nulle part; — qu'il remettra au grand prêtre Joakim de quoi offrir des sacrifices sur l'autel, dans le temple (I, 10); mais il n'y avait plus ni autel ni temple, et le grand prêtre d'alors, Josédek, était en exil; — que le peuple épargné et resté en Judée priera pour Nabuchodonosor et pour son fils Baltassar (I, 11), ce qui est une invraisemblance : on ne prie pas pour ses tyrans, et une erreur : le fils de Nabuchodonosor était Évilmérodach et non Baltassar; — que le peuple exilé et captif a vieilli (ἐπαλαιώθης) en terre étrangère (III, 10), ce qui est faux, puisque la plupart n'étaient à Babel que depuis cinq ans. Enfin, ajoute-t-on, ce livre porte des traces certaines d'emprunts faits à Daniel et à Néhémie, ce qui en abaisse la date après eux et en enlève la composition à Baruch. — Tout cela est spécieux, mais cependant sans valeur. En effet, rien ne s'oppose à ce que Baruch, qui vivait avec Jérémie, soit allé d'Égypte à Babylone, la cinquième année de l'exil, et qu'il y ait lu le livre en question. Il a très bien pu le lire aussi devant Jéchonias, car ce roi, qui s'était rendu volontairement aux Chaldéens, paraît avoir joui en exil d'une certaine liberté, si bien que plus tard il put même s'asseoir à la table royale. IV Reg., XXV, 27-30. Nulle part ailleurs, c'est vrai, il n'est question des vases de Sédécias; mais qu'importe? le fait est des plus croyables, et en outre il est attesté ici. Puis, s'il est parlé de sacrifices à offrir au temple, ce n'est pas à dire que celui-ci fût encore debout : l'emplacement, les gros murs épargnés par le feu, une certaine et hâtive construction ou réparation, peuvent bien être appelés la maison de Dieu; Jérémie, XLI, 5, atteste du reste que les Sichémites y ont offert des présents, en hébreu, *minḥah*, le même mot que dans notre texte. De plus, Joakim, à qui ces offrandes sont adressées, n'est pas traité de grand prêtre; il est appelé simplement prêtre (ὁ ἱερεύς), sans doute le chef des lévites assemblés et vivant autour des ruines; mettons qu'il était peut-être un vice-grand prêtre. Que s'il est dit ensuite que l'on priera pour les rois babyloniens, il n'y a rien en cela que de naturel; car Jérémie dit absolument la même chose, quoique la captivité fût encore loin, et elle devait durer longtemps. Quant à Baltassar donné comme étant fils du conquérant babylonien, c'est une assertion de notre auteur, et je crois qu'on ne peut s'en écarter sans raison. Connaît-on bien par le détail toute l'histoire de ces temps? Il y a quelque dix ans à peine que l'on ignorait l'existence d'un frère plus jeune de Nabuchodonosor, nommé Nabusulisia. Qui oserait nier décidément que le grand roi n'ait eu un fils du nom de Baltassar, mort avant lui et ayant laissé ses droits à Évilmérodach son frère? N'insistons pas sur la difficulté faite avec le grec ἐπαλαιώθης : tout hébraïsant sait que les Septante rendent par là le verbe *bâlâh*, qui signifie « être flétri », sans annotation de durée. — Enfin l'imitation de Daniel, qui se voit, dit-on, dans la première partie du livre, n'est rien moins que constatée. Baruch et Daniel se ressemblent, c'est très vrai. Mais lequel des deux a imité ou copié l'autre? Les deux textes collationnés ne permettent pas de trancher la question. Nous croyons que c'est Daniel, parce que la prière de Baruch a été lue très certainement en Israël dès la captivité, et qu'elle a continué de l'être plus tard, de sorte que Daniel, lecteur assidu de Jérémie, l'aura connue et s'en sera inspiré. Les rationalistes en définitive sont donc mal venus à rejeter pour cela l'authenticité du livre. Il est certainement de Baruch. Cornely, *Introduct.*, II, 2, p. 420 et suiv.; Knabenbauer, *Daniel, Baruch*, p. 436 et suiv.

Du reste, assez unanimes pour nier, ils se divisent étrangement s'il s'agit de fixer la date et de nommer l'auteur : ils ont là-dessus les hypothèses les plus personnelles; les uns en font une œuvre indivise; d'autres y voient la réunion de deux ou trois écrits ayant chacun son auteur, auteurs d'ailleurs inconnus. La date du livre varie presque avec chaque critique : Dillmann l'attribue au IVe siècle; Grüneberg, au temps des deux premiers Ptolémées; Hävernick, au temps des Machabées. H. Ewald discerne deux écrits, qu'il place, le premier, à la fin de la domination persane, l'autre, vers l'an 320. Mais ailleurs il exprime une opinion différente. E. Reuss date le premier écrit des Ptolémées, et renvoie l'autre après les guerres machabéennes. Plusieurs enfin rejettent le tout après l'an 70. J. Kneucker, qui a beaucoup étudié ce livre, est de ce nombre. Il met d'abord en doute l'historicité du récit (I, 1-14); bien à tort, nous l'avons vu. Puis il rapporte en détail tout le livre à la ruine de Jérusalem par Titus, en l'an 70. Le prouve-t-il? Très certainement non. Impossible d'admettre son système. En deux mots, il croit trouver, dans le livre, la ville et le temple incendiés, détruits par Vespasien et Titus; les Juifs tués ou vendus comme esclaves, servant de gladiateurs aux jeux du cirque, appliqués à la construction de l'amphithéâtre fla-

vien, puis des thermes de Titus; la Judée représentée en vaincue et en captive; les tremblements de terre et même l'éruption du Vésuve (!), qui désolèrent la Campanie en 79. Et il voit sérieusement tout cela dans Baruch, II, 31-35, et surtout III, 16-18. Une opinion qui se réclame d'une pareille preuve est jugée. Les autres, celles de Grüneberg, de Hävernick, d'Ewald, de Reuss, ne sont pas mieux fondées. Inutile de les discuter.

V. Inspiration et canonicité du livre. — Le livre est inspiré. On le prouve par les raisons ordinaires : il est probablement connu de Daniel, qui s'en sert; fait partie de la Bible hébraïque après l'exil ; est traduit en grec et passe comme les autres dans les Septante; les anciennes versions le possèdent, mêlé aux autres indistinctement, comme on le voit par les vieux manuscrits; il est lu, par conséquent, dans les offices liturgiques; il est même lu officiellement par les Juifs, tous les ans, à un jour marqué. D'autre part, il est, — à certaines exceptions près, — sur toutes les listes ou canons. Il est cité enfin par les Pères, très souvent depuis saint Irénée, comme un écrit inspiré. Voici toutes ces citations, d'après H. Reusch (*Erklärung des Buchs Baruch*, p. 1-21), le P. Tailhan (dans Kilber, *Analysis biblica*, t. I, p. 428) et des recherches personnelles : Athénagore, *Legat. pro chr.*, 9, t. VI, col. 908; S. Irénée, *Adv. hær.*, V, t. VI, col. 1034, 1219 (*Bar.*, IV, 36, 37, et V tout entier); Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 10; II, 3, t. VIII, col. 357, 360, 433, 436 : παγκάλως ἡ θεία λέγει γραφή, cf. S. Davidson, *The Canon of the Bible*, p. 101, 102; Origène, *Hom. VI in Exod.*, t. XIII, col. 581; XIV, 254, 1000; S. Denys d'Alexandrie, *De martyr. ad Orig.*, c. II (ed. romana, 1796, p. 18); S. Hippolyte, *Cont. Noet.*, II, 5, t. X, col. 805, 809; Tertullien, *Scorp. cont. gnost.*, 8, t. II, col. 137; S. Cyprien, *De orat. dom.*, t. IV, col. 522; Firmicus Maternus, *De errore*, 29, t. XII, col. 1044, 1045; Commodien, *Carm. apol.*, V, 371, t. XV *Corp. script. eccles.*, Vienne, 1887, p. 139; S. Hilaire, t. IX, col. 482; t. X, col. 127, 155; S. Phébade d'Agen, t. XX, col. 44; Zénon de Vérone, t. XI, col. 410; S. Philastre, t. XII, col. 1265 (note *c*); S. Ambroise, t. XV, col. 181, 327, 1005; S. Athanase, *Epist. fest.*, t. XXVI, col. 1176, 1436; t. XXV, col. 443; cf. 450; t. XXVI, col. 35, 318, 50, 235, 251, 298, 547, 1023, 1214, 350; Didyme, t. XXXIX, col. 399 (Jeremias vero etiam aut Baruch), 467, 555, 1358, 1752; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 31, t. XXXIII, col. 500; S. Méthode, t. XVIII, col. 143, 374; Eusèbe de Césarée, t. XXII, col. 467 (ταῖς θειαις φωναις), 1137; t. XIX, col. 461; t. XXIV, col. 947; S. Basile, t. XXIX, col. 706; S. Grégoire de Nazianze, t. XXXV, col. 950; t. XXXVI, col. 122; S. Éphrem, *Serm. adv. jud.* (*Op. syr.*, III, p. 213); S. Basile de Séleucie, t. LXXXV, col. 439; Théodoret, t. LXXX, col. 1374; t. LXXXI, col. 759-779 (commentaire sur Baruch : *Admirandus Baruch*); S. Jean Chrysostome (édit. Gaume, t. I, p. 695; t. IV, p. 793, 794; t. V, p. 234, 274; t. VI, p. 14); S. Épiphane, t. XL, col. 998 (*ut Scriptura dicit*), 1007; t. XLII, col. 251, 286, 378, 814, 822; t. XLIII, col. 166; Rufin, *Patr. lat.*, XXI, 344; S. Augustin (édit. Gaume, t. VIII, p. 405, 1136; t. VII, p. 652 [*alius propheta*], 827; t. X, p. 1384, 1421, 1433); Anonyme, *De voc. Gent.*, *Patr. lat.*, t. LI, col. 861; Paul Orose, t. XXXI, col. 1198. — Remarque : Entre toutes ces citations, il en est une qui revient incessamment, c'est celle de Bar., III, 36-38; on a constaté que pendant les cinq premiers siècles plus de trente Pères avaient usé de ce texte, l'attribuant ou à Baruch ou à Jérémie, en tout cas le regardant comme inspiré. — Le livre n'a pas toujours été regardé partout comme canonique. Vers le IVe siècle, il n'était pas inséré au canon unanimement; on doutait; on niait même qu'il fût inspiré; c'était le fait de quelques Pères, même de quelques Églises. Mais cette hésitation ne persista pas : au VIe siècle, elle avait presque complètement cessé. Le concile de Trente, après d'autres, rangea Baruch parmi les livres inspirés, sans distinction; il en a toute l'autorité sacrée et canonique, car, comme ceux-ci, il a été proposé par l'Église comme ayant Dieu pour auteur.

VI. Texte et versions du livre. — Le texte primitif a été écrit en hébreu. Le seul fait d'avoir Baruch pour auteur suffirait à le montrer. Mais il y a d'autres preuves. Il fit partie du canon juif; il fut lu officiellement dans les synagogues, ce qui indique certainement un texte hébreu. Origène d'ailleurs, nous l'avons dit, l'a marqué de ses signes diacritiques, ce qu'il ne faisait que pour les livres qu'il avait en hébreu. Du reste, un manuscrit syro-hexaplaire porte à la marge ces mots significatifs : « Ceci ne se trouve pas en hébreu, » et cela en trois endroits. Théodotion enfin a traduit l'écrit de l'hébreu. L'hébreu est donc bien le texte original. — Mais n'aurait-on pas ces preuves, que le grec actuel le prouverait assez. Il est, en effet, si rempli d'hébraïsmes, qu'on ne saurait douter qu'il provient de l'hébreu. Quelques-uns pourraient à la rigueur venir d'un Juif helléniste, sachant le grec des Septante; mais plusieurs autres ne s'expliquent que par l'hypothèse d'un hébreu original. Les voici : μάννα (I,10), de *minḥâh* (Vulgate : *manna*); ἐργάζεσθαι (I, 22), de *'âbad;* ὧν ἡμάρτομεν (I, 17), de *'ašér;* ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη (I, 20), de *kayôm hazzéh;* βόμβησις (II, 29), de *hâmôn;* οὗ... ἐκεῖ (II, 4, 13, 29), de *'asér... šâm;* καλεῖσθαι (V, 4), de *niqrâ';* ἄνθρωπος (II, 3), de *'îš;* ἀποστολή (II, 25), de *dâbâr* pour *débér*, etc. Voir J. Kneucker, *Baruch*, p. 23-29; cf. Reusch, *Baruch*, p. 72-78. La plupart des protestants, du reste, ne font pas difficulté pour admettre un original hébraïque. Que si plusieurs défendent le grec, ils sont en petit nombre, et les raisons qu'ils invoquent ne convainquent pas. Tout aussi peu croyables sont ceux qui, comme O. Fritzsche, veulent que la première partie ait été écrite en hébreu, et la seconde en grec. Quoi qu'il en soit, le texte hébreu est perdu. Origène le posséda certainement; mais peu après lui il avait déjà disparu, car S. Jérôme ne l'avait plus. On a tenté depuis de le restituer. Un de ces essais, le meilleur, je crois, est celui de J. Kneucker. Ce n'est pas que tout y soit absolument certain, non; il indique lui-même par des signes les glossèmes et les leçons ou additions textuelles qu'il conjecture, mais le choix de ses mots, la forme de son texte est justifiée par les notes très riches de son commentaire. *Baruch*, p. 351 et suiv.

La version grecque a été faite sur l'hébreu; c'est la seule version *immédiate* que nous ayons. On ne sait quel en fut l'auteur. Il se pourrait que ce soit le traducteur de Jérémie, ce qui porte à le croire, c'est la ressemblance constatée entre les deux traductions, même dans leurs défauts. Cornely, *Introduct.*, t. II, part. II, p. 424; Knabenbauer, *Daniel*, p. 444. Ce n'est pas l'opinion de J. Kneucker, qui exige deux traducteurs, appuyé sur les différences de version qu'il croit remarquer entre les deux parties du livre (*Baruch*, p. 76 et suiv.); mais sa conclusion n'est pas rigoureuse. Knabenbauer, *Daniel*, p. 444, 445. La version grecque est représentée actuellement par plusieurs manuscrits, que Fritzsche divise en trois classes, l'une comprenant les mss. 22, 48, 51, 231, 62, 96, auxquels on peut ajouter les mss. 36, 49, 26, 198 (en partie) et 229; l'autre, les mss. III, 33, 70, 86, 87, 88, 90, 91, 228, 233, 239; la troisième, les mss. mixtes XII, 23, 106. On peut avoir par là en somme un texte grec très pur, notamment avec le ms. A *Vaticanus* et les mss. III, XII, 22, 233, 239. J. Kneucker, *Baruch*, p. 92, 93 et 97. — La version latine vient du grec, c'est l'ancienne *Itala* avec ses défauts et ses qualités. S. Jérôme n'a pas touché à ce livre, on le sait. On peut dire qu'elle rend le grec servilement : on le voit à la latinisation de mots grecs, aux provincialismes qui s'y trouvent, et à l'usage des pronoms *ille, ipse,* qui tiennent lieu de l'article grec. Knabenbauer, *Daniel*, p. 445. On a deux recensions de ce texte : l'une que l'on appelle *Vetus latina a*, l'autre *Vetus latina b;* celle-ci diffère de la première par plus d'élégance, de brièveté en général, par quelques additions et des sens divers. La première donne le texte grec vulgaire, l'autre le *textus*

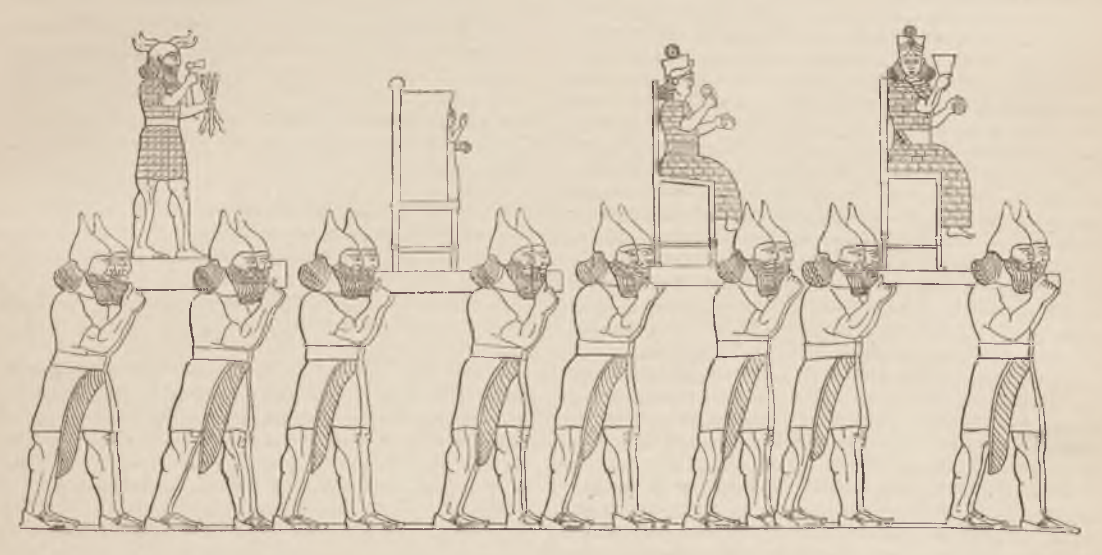
receptus, lorsqu'elle s'écarte de sa voisine. Du reste, on n'est pas encore fixé sur le rapport exact de ces deux recensions. On les trouve dans Sabatier, *Bibl. sacr. lat. Vers. ant.*, Paris, 1751, t. II, p. 773 et suiv., et dans *Bibl. Cassinens.*, I, 284-287. Cf. J. Kneucker, *Baruch*, p. 141-163. Les autres versions anciennes médiates, syriaques (deux), copte, éthiopienne, arabe, arménienne, ont moins d'importance. Voir J. Kneucker, qui en fait la critique, *Baruch*, p. 163 et suiv.

VII. PROPHÉTIES MESSIANIQUES DU LIVRE. — On regarde comme prophéties messianiques Bar., II, 34, 35; IV, 37-V, 9, et surtout III, 36-38. On en prouve la messianité par les raisons connues : raisons d'autorité et raisons tirées du sujet. Ne parlons pas des deux premières, ce sont des prophéties très générales, comme on en trouve plusieurs; elles renferment trois grandes idées : 1° le retour d'Israël et son expansion par tout l'univers; 2° la paix et le bonheur au sein duquel il vivra éternellement; 3° l'action propre de Dieu, cause de ce retour et de cette félicité. Voir spécialement Bar., V, 1-5 : c'est une très poétique description de la Jérusalem du retour, ou mieux de l'Église. — Expliquons la troisième prophétie. En voici le texte :

> Tel est notre Dieu,
> Et nul autre ne lui est comparable.
> C'est lui qui sait et possède toute sagesse :
> Et il l'a donnée à Jacob, son serviteur,
> Et à Israël, son bien-aimé.
> Après cela on l'a vue sur la terre,
> Et elle a conversé parmi les hommes. Bar., III, 36-38.

Il s'agit dans tout ce chapitre de la sagesse. L'auteur en cherche les origines. Ayant dit qu'elle ne s'acquiert ni par or et argent, ni par force et pouvoir, ni par échange, il affirme enfin qu'elle est en Dieu; c'est lui, le Dieu unique et vivant, qui la possède toute; c'est lui qui l'a donnée à Israël en lui donnant la Loi : la Loi est cette sagesse. Après cela (μετὰ τοῦτο), on l'a vue sur la terre, et elle est entrée en rapport avec l'homme. Grammaticalement parlant, le sujet des deux verbes ὤφθη et συνανεστράφη (ỳ. 37) est la sagesse, c'est certain. La sagesse de Dieu, est-il donc dit, s'est manifestée en Israël par la Loi et la Révélation, au Sinaï, dans le désert, dans Sion, au temple, par les prophètes. Sa suprême manifestation s'est faite dans le Messie, la Sagesse personnifiée et incarnée, qui s'est préparé les voies en Israël par la Loi et les prophètes. Voir Knabenbauer, *Baruch*, p. 489. C'est pourquoi le sujet logique du ỳ. 37 est le Messie. Le syriaque est comme la Vulgate, il rapporte ces verbes au Messie, la Sagesse personnelle, témoignant ainsi que ce texte est messianique. La tradition du reste est explicite à cet endroit. Voir Knabenbauer, *Baruch*, p. 488, 489, donnant les noms de vingt-cinq Pères ou écrivains grecs et latins qui entendent ce passage du Messie. Cf. H. Reusch, *Baruch, Anhang*, p. 268-275. A vrai dire, on l'interpréterait difficilement en un autre sens; c'est pour cela peut-être que quelques rationalistes en nient l'authenticité. J. Kneucker, *Baruch*, p. 311-313. Voir, pour l'interprétation de ces prophéties, L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testament*, t. IV, Münster, 1855, XII.

VIII. ÉPÎTRE DE JÉRÉMIE, Bar., VI. — Les manuscrits grecs, en général, séparent cette lettre du livre même de Baruch; c'est un écrit distinct, qui vient après les Lamentations. Il n'est pas douteux qu'il ne soit de Jérémie. L'en-tête, en effet (VI, 1), le donne comme étant de lui, et il n'y a aucune espèce de raison pour révoquer en doute cette attribution. On objecte bien que la lettre a été écrite en grec, et qu'elle recule le temps et la durée de l'exil après sept générations, ἑπτὰ γενεὰς, contrairement à ce qui est dit Jer., XXV, 11. Objections sans valeur, car le grec de la lettre, quoique meilleur que celui du livre, trahit cependant la version; c'est l'hébreu qui est le texte original. Puis le chiffre de sept générations ne contredit pas les soixante-dix ans de Jérémie; car, sans recourir aux trois ou quatre solutions possibles de cette difficulté, on doit admettre que le mot γενεὰ répond à l'hébreu *dôr*; or, en soi, *dôr* signifie simplement « durée », sans détermination. Les sept générations n'exprimeraient donc pas autre chose qu'une « longue durée ». Outre ces deux preuves d'authenticité, il en est une autre, consistant dans la parfaite convenance des choses dites avec le temps et la science de Jérémie. C'est-à-dire que les détails si précis, si multiples, donnés par la lettre, répondent si bien à l'histoire connue, que seul un contemporain comme Jérémie, lequel pouvait les avoir appris dans ses voyages en Chaldée, a pu les exprimer avec tant de vérité. Voir, pour cette preuve, Knabenbauer, *Baruch*, p. 447 et suiv., avec références à M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 3e édit., t. IV, p. 308 et suiv., et au P. G. Brunengo, *L'Impero di Babilonia*, etc., t. I, p. 71; t. II, p. 330. Tout cela établit que la lettre est vraiment authentique. — Affirmons par conséquent



454. — Procession des dieux. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 65.

qu'elle est inspirée et canonique. D'abord on n'a aucun écrit de Jérémie qui ne le soit; puis les Juifs l'ont toujours regardée comme telle. Les Pères en outre la citent comme Écriture, et quelques-uns même, comme F. Maternus, *De errore,* 29, *Patr. lat.,* t. XII, col. 1044, abondamment. On la trouve nommée dans plusieurs listes grecques. Si des catalogues latins ne la mentionnent pas expressément, c'est qu'ils la comprennent dans le livre de Baruch. Elle est alléguée II Mach., II, 2. — Elle a pour objet de prémunir contre le péril d'idolâtrie les Juifs vaincus, que Nabuchodonosor allait transporter à Babylone. Le péril était grand, en effet. Ils allaient voir en Assyrie des dieux, des temples, un culte, des théories ou processions d'un éclat étrange, inouï (fig. 454). Ils s'entendraient dire par les Chaldéens : « Voici nos dieux; ils ont vaincu le vôtre, eux seuls sont dieux. » Ils allaient vivre, et longtemps, en pleine idolâtrie. Vigouroux, *loc. cit.* Quel péril, quelle séduction pour eux, si enclins par nature à adorer les dieux des nations! Jérémie eut la claire vue de ce pressant danger, et il voulut le conjurer en écrivant cette lettre. Il y développe cette idée : « Ce ne sont pas des dieux; ne les craignez pas, ne les adorez pas, » qu'il répète jusqu'à douze fois dans les soixante-douze versets de ce petit écrit (14 et 15, 22, 28, 39, 46, 49, 51, 55, 63, 64, 68, 71). Il l'établit par les raisonnements les plus simples. Son style d'ailleurs est très ordinaire. Tout cela, style et choix des preuves, tient au genre de lecteurs qu'il devait avoir. Il écrivait pour le pauvre peuple, inaccessible en général aux raisons abstraites et raffinées. — Il y a dans sa lettre quatre pensées principales. Il y prouve la vanité des dieux babyloniens : 1° par la matière dont ils sont faits : c'est de l'or, de l'argent, du bois, de la pierre, et ils ne valent pas mieux que les carrières et les forêts d'où ils sont tirés; 2° par la turpitude du culte qu'on leur rend : c'est par la prostitution des vierges qu'on les honore (Voir J. Ménant, *Babylone et la Chaldée,* Paris, 1875, p. 230 et suiv.); 3° par l'inutilité des honneurs dont on les entoure; 4° et par leur totale et absolue impuissance : ils ne sauraient se défendre eux-mêmes contre le feu, les voleurs, la rouille ou les vers; s'ils tombent, ils ne se relèvent pas; ils ne peuvent même pas marcher, il faut qu'on les porte; les hiboux, les hirondelles, les corbeaux et les chats se promènent impunément sur eux. Non, ils n'ont aucune vertu; ils ne valent même pas le soleil et les astres qui nous éclairent, les bêtes vulgaires qui servent à l'homme. Il est donc évident que ce ne sont pas des dieux, et qu'il ne faut pas les craindre. Toute cette exhortation est précédée d'une notice très brève (1 et 2), où l'auteur donne la cause de la captivité, annonce qu'elle durera de « longs temps », après quoi toutefois Dieu ramènera les exilés en paix.

IX. Auteurs principaux ayant spécialement écrit sur Baruch. — Théodoret, *Patr. gr.,* t. LXXXI, col. 760-780; Olympiodore, *Patr. gr.,* t. XCIII, col. 761-780; M. Ghislerius, *In Jerem. comment.,* Lyon, 1623, t. III; Albertus M., *Oper.,* édit. Jammy, t. VIII; J. Maldonat, *Comment. in Jerem., Baruch,* etc., Lyon, 1609 (œuvre posthume); Christ. de Castro, *Commentarior. in Jer., Baruch libri sex,* Paris, 1609; Gasp. Sanchez (Sanctius), *Comment. in Baruch,* Lyon, 1621; Lœl. Bisciola, *Discursus tres super epist. ad captivos,* Côme, 1621; P. Lansselius, *Comment. in Baruch,* Anvers, 1624 (dans *Biblia sacra cum notationibus Emm. Sa et scholiis J. Menochii,* etc., et dans *Bibl. Veneta,* vol. XIX); * L. Cappel, *Notæ criticæ in libr. Baruchi apocryph.,* Amsterdam, 1689; L. de Foix, *Les prophéties de Baruch,* Paris, 1788; * R. Arnald, *A critical Commentary on such Books of the Apocrypha,* Londres, 1780 et 1820; * B. Bendtsen, *Specimen exercitationum criticarum in Veteris Testamenti libros apocryphos,* Gœttingue, 1789; * Grüneberg, *Exercitatio de libro Baruchi apocrypho,* Gœttingue, 1797; * J. Fränkel, *Hagiographa posteriora denominata apocrypha in ling. hebr. conversa,* Leipzig, 1830; * O. F. Fritzsche, *Kruzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Test., erste Lieferung,* Leipzig, 1851, p. 167-220; C. A. Wahl, *Clavis libror. V. T. apocryph. philologica,* sect. I, Leipzig, 1853; H. Reusch, *Erklärung des Buchs Baruch,* Fribourg-en-Bade, 1853; Trochon, *La Sainte Bible, les Prophètes Jérémie, Baruch,* Paris, 1878; * J. Kneucker, *Das Buch Baruch* (histoire, critique, version et commentaire, restitution du texte hébreu, ouvrage classique rationaliste), Leipzig, 1879; R. Cornely, *Introduct.,* t. II, part. 2, p. 411 et suiv., Paris, 1887; J. Knabenbauer, *Commentarius in Daniel, prophetam, Lamentationes et Baruch,* Paris, 1891. E. Philippe.

2. **BARUCH**, lévite, fils de Zachaï. Après le retour de la captivité, il se montra plein de zèle, הֶחֱרָה, *héhĕrâh,* pour reconstruire sa part des murailles de Jérusalem. II Esdr., III, 20. La Vulgate a dû lire הָהָרָה, *héhârâh;* car elle traduit « sur la montagne », indiquant ainsi l'endroit où il travailla : ce pourrait bien être la vraie leçon.

3. **BARUCH**, un des prêtres qui, à la suite de Néhémie, signèrent le renouvellement de l'alliance théocratique. II Esdr., X, 6.

4. **BARUCH**, fils de Cholhoza et père de Maasia, de la tribu de Juda, un des descendants de Pharès qui s'établirent à Jérusalem après la captivité. II Esdr., XI, 5.

5. **BARUCH (APOCALYPSE DE)**, livre apocryphe. Voir Apocalypses Apocryphes, col. 762.

6. **BARUCH BEN BARUCH**, commentateur juif de la fin du XVIe siècle, à Salonique, a laissé un commentaire sur l'Ecclésiaste, intitulé : *'Ēléh tôledôt 'âdâm,* « Voici l'histoire de l'homme. » Gen., V, 1. La première partie, *Qehillat Ye'âqôb,* « L'assemblée de Jacob, » Deut., XXXIII, 4, explique le sens littéral; la seconde, *Qôdĕs Israël,* « Le saint d'Israël, » est une interprétation allégorique. In-f°, Venise, 1599. E. Levesque.

7. **BARUCH BEN ISAAC**, commentateur juif, mort à Constantinople en 1664. Il est l'auteur du *Zéra' bĕrak,* Cracovie, 1646, commentaire hagadique et homilétique du Pentateuque et des *megilloth,* c'est-à-dire des Psaumes, des Proverbes, des Lamentations, du Cantique des cantiques et de l'Ecclésiaste.

BARUH Raphaël, professeur d'hébreu en Angleterre, au XVIIIe siècle. On a de lui *Critica sacra examined or an attempt to show that a new Method may be found to reconcile the seemingly glaring variations in Parallel Passages, and that such variations consequently are no proofs of corruption or mistakes of transcribers,* in-8°, Londres, 1775. Cet ouvrage est une réponse à la *Critica sacra* de Henry Owen. Baruh résout avec succès quelques-unes des difficultés d'Owen contre les livres des Paralipomènes; mais il va trop loin quand il nie l'existence de fautes de copistes dans le texte sacré. Owen lui a répondu dans son *Supplement to the Critica sacra,* in-8°, Londres, 1775. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* 1824, p. 18.

BAS. Les bas étaient inconnus aux anciens Hébreux. Ils avaient, comme généralement les Orientaux, les pieds nus dans leurs sandales, de sorte qu'ils se couvraient de poussière dans la marche, et qu'il était nécessaire de les laver en arrivant à la maison. Gen., XVIII, 4, etc. Voir col. 1388. Les femmes portaient des bijoux aux chevilles nues, Is., III, 16, et les pieds de l'épouse des Cantiques, VII, 1, étaient visibles entre les courroies de ses sandales. Les Juifs faits prisonniers à Lachis par Sennachérib sont nu-jambes et nu-pieds, hommes et femmes

(fig. 455). Les envoyés israélites de Jéhu, représentés sur l'obélisque de Salmanasar, portent des sandales, mais sans bas (fig. 37, col. 235).

BASAÏA (hébreu : *Ba'ăśêyâh*, peut-être pour *Ma'ăśêyâh*, « œuvre de Jéhovah; » Septante : Βαασία), lévite de la branche de Gerson, ancêtre d'Asaph, le fameux chantre du temps de David. I Par., VI, 40 (hébreu, 25).

BASALTE, roche noire volcanique, très compacte, composée essentiellement de feldspath, de pyroxène augite, d'oxyde de fer magnétique et, comme élément caractéristique, de péridot : c'est la forte proportion de fer oxydulé qu'il renferme qui lui donne sa couleur et sa densité. Autrefois ce mot n'avait pas une attribution aussi restreinte ; il s'appliquait à d'autres roches de nature à peu près semblable, qui de nos jours ont reçu de nouveaux noms; et même, chez les anciens, on comprenait sous cette dénomination jusqu'à une syénite à grains fins, quelques parties du Liban. Mais le basalte, qui contient une très forte proportion de fer, était abondant en Galilée, et surtout à l'est du Jourdain. La fameuse stèle de Mésa (voir MÉSA) est en basalte. E. LEVESQUE.

BASAN (hébreu : *Bâšân*, Deut., XXXII, 14; Ps. XXII [Vulgate, XXI], 13; LXVIII [Vulgate, LXVII], 16; Is., XXXIII, 9; Ezech., XXXIX, 18; Mich., VII, 14; Nah., I, 4; Zach., XI, 2; partout ailleurs, *hab-Bâšân*, avec l'article défini; Septante : Βασάν, Num., XXI, 33; Deut., III, 4, 11; XXIX, 7; Jos., XII, 4; XIII, 30; I Par., V, 11, 12, 16, 23; Ps. LXVII [hébreu, LXVIII], 22; Is., II, 13; avec l'article féminin, ἡ Βασάν, Num., XXI, 33; XXXII, 33; Deut., I, 4; III, 1, 3, 10, 13, 14; IV, 47; Jos., IX, 10; XIII, 30; XXI, 6; III Reg., IV, 13; IV Reg., X, 33; I Par., VI, 62, 71; Ps. CXXXIV [hébreu, CXXXV], 11; CXXXV [hébreu, CXXXVI], 20; Jer., XXII, 20; avec l'article masculin, ὁ Βασαν, Deut., XXXIII, 22; III Reg., IV, 19; II Esdr., IX, 22; ἡ Βασανῖτις, Jos., XIII, 11, 12, 30, 31; XVII, 1; XX, 8; XXI, 27; XXII, 7; Ezech., XXVII, 6; Am., IV, 1; Mich., VII, 14; Nah., I, 4; Zach., XI, 2; ἡ Γαλιλαία, Is., XXXIII, 9), partie septentrionale des pays situés à l'est du Jourdain, royaume d'Og l'Amorrhéen.



455. — Juifs prisonniers, de Lachis. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 23.

appelée aussi granit noir antique. Pline, *H. N.*, XXXVI, 11, 4, désigne par ce mot de *basalte* une pierre noire que les Égyptiens tiraient de l'Éthiopie, et qui a la couleur et la dureté du fer. Le nom lui-même, sous la forme *basal*, serait d'origine éthiopienne, au dire des auteurs grecs et latins. Mais les Grecs ont changé basalte en βασανίτης, parce qu'ils s'en servaient comme pierre de touche (βάσανος, « pierre de touche »). Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, édit. Vincent de Vit, t. I, p. 534-535. Le nom hébreu du fer, *barzél*, pourrait bien rappeler ce mot étranger, si, avec Fürst, *Concordantiæ hebraicæ*, p. 161, on dérive *barzél*, ברזל, de *bazal*, בזל, avec ר inséré, comme כרסא, *korsê'*, pour כסא, *kissê'*, « trône. » Buttmann, *Museum der Alterthumswissenschaft*, t. II, p. 56, le rattache à la racine orientale *vas*, qui veut dire « fer ». Quoi qu'il en soit, *barzél*, en hébreu, est non seulement le fer pur, mais la pierre qui contient du fer, qui en a la densité et la couleur. Ainsi l'énorme lit de fer du roi Og, qu'on montrait à Rabbath, Deut., III, 11, semble être en réalité un sarcophage ou un tombeau en basalte. C. Ritter, *Die Erdkunde*, 1851, t. XV, part. II, p. 964. D'ailleurs d'immenses sarcophages en basalte ont été trouvés par les voyageurs dans les régions à l'est du Jourdain. C. Ritter, *ouvr. cité*, p. 879. Le basalte y est très abondant. Cf. col. 952-953, 1256. C'est de là probablement que Salomon fit venir ces pierres noires, c'est-à-dire de basalte, qui servirent à paver les routes de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 4, édit. Didot, t. I, p. 304. Il est dit, Deut., VIII, 9, que la Palestine est « une terre dont les pierres sont de fer ». Par ces pierres il faut probablement entendre le basalte, car on ne trouve de trace de mines de fer que dans

I. *Nom.* — Ce nom vient de la racine inusitée בשן, *bâšan*, correspondant à l'arabe بَثْنَة, *batnah*; بُثَيْنَة, *butéinah*, « plaine au terrain meuble et fertile. » Cf. Gesenius, *Thesaurus linguæ heb.*, p. 250; J. G. Wetzstein, *Das Hiobskloster in Hauran und das Land Uz*, dans Fr. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, *Anhang*, p. 557, note 1. L'idée qu'il renferme a fait que, dans plusieurs passages, les anciennes versions, au lieu de le traduire par un nom propre, l'ont rendu par un adjectif : « gras, fertile. » Ainsi dans le Ps. XXI (hébreu : XXII), 13, pour *'abbîrê Bâšân*, « les forts » taureaux « de Basan », les Septante donnent ταῦροι πίονες; la Vulgate, *tauri pingues*, « les taureaux gras; » Ps. LXVII (hébreu, LXVIII), 16, au lieu de *har-Bâšân*, « montagne de Basan, » on trouve dans les Septante ὄρος πίον; dans la Vulgate, *mons pinguis*, « montagne fertile. » De même Ezech., XXXIX, 18, hébreu : *pârîm merî'ê Bâšân*, « taureaux engraissés de Basan; » Septante : οἱ μόσχοι ἐστεατωμένοι; Vulgate : *taurorum et altilium et pinguium*; Am., IV, 1, hébreu : *pârôt hab-Bâšân*, « vaches de Basan; » Vulgate : *vaccæ pingues*, « vaches grasses. » On peut s'étonner de voir ce nom, tant de fois cité dans l'Écriture, diversement rendu par les versions orientales. La paraphrase chaldaïque porte partout מתנן, *Matnan*, excepté Ps. LXVII, 23, où il y a בותנן, *Bûṭnan*; on lit également ܡܬܢܝܢ, *Maṭnîn*, dans la version syriaque, partout, excepté Jos., XII, 4;

Ps. xxi, 13; lxvii, 16; cxxxiv, 11; cxxxv, 20; Is., ii, 13; xxxiii, 9; Jer., xxii, 20; Ezech., xxvii, 6; Zach., xi, 2, où l'on trouve ܡܬܢܢ, *Baison.* L'arabe a traduit par البَثْنِيَّة, *el-Batniyéh,* excepté Ps. cxxxiv, 11; cxxxv, 20; Is., ii, 13; Jer., xxii, 20; Ezech., xxvii, 6, où l'on voit بيسان, *Beisân* (nom actuel de l'ancienne ville de *Bethsan*), et Mich., vii, 14; Nah., i, 4; Zach., xi, 2, où il y a البَيْسانيَّة, *el-Beisâniyéh.* Le changement du *schin* hébreu en *thav* araméen et en *ta* arabe se comprend très bien; mais le changement du *beth* en *mim* doit-il être attribué à une permutation semblable ou à une faute primitive de copiste? La constante régularité de la transcription et l'accord qui existe entre la paraphrase chaldaïque et le syriaque nous empêchent d'admettre la dernière hypothèse; la première nous semble plus plausible. Cependant c'est de l'araméen *Bâtan*, בָּתָן, qu'est venu le nom de la province grecque de *Batanée*, Βαταναία, Josèphe, *Ant jud.*, IX, viii, 1; XV, x, 1; XVII, ii, 1, 2, etc.; Eusèbe, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 232, etc. L'arabe *El-Batniyéh* se retrouve dans la préfecture de même nom dont parle Aboulféda, *Tabula Syriæ,* édit. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 97, et est rappelée par un canton actuel du Hauran, l'*Ard el-Beteniyeh.*

II. *Géographie.* — Dans un sens général, Basan indique avec Galaad les possessions transjordaniennes des Israélites, dont il formait la partie septentrionale. Jos., xvii, 1, 5; IV Reg., x, 33; Mich., vii, 14. Dans un sens strict, ce pays s'étendait depuis le grand Hermon au nord jusqu'aux villes d'Édraï et de Salécha au sud. Deut., iii, 10; Jos., xii, 4; xiii, 11; I Par., v, 23. De ce dernier côté, il était borné par « la moitié de Galaad », c'est-à-dire le territoire compris entre le Jaboc (*Nahr Zerqa*) et le Yarmouk (*Schériat el-Mandûr* ou *el-Menâdiréh*), Deut., iii, 13; Jos., xii, 5; xiii, 11, 31. L'Écriture lui donne également pour limites, probablement vers l'ouest et le nord-ouest, les districts de Gessur et de Machati, Deut., iii, 14; Jos., xii, 5; xiii, 11. Il renfermait comme partie importante l'Argob avec les soixante villes fortes appelées Havoth Jaïr, Deut., iii, 4, 5, 14; Jos., xiii, 30, c'est-à-dire le *Ledjah* actuel et une certaine étendue de la plaine *En Nouqrat el-Hauran.* Voir Argob. Ses villes principales étaient Astaroth (*Tell ʿAštarā* ou *Tell el-Ašʿarī*) et Édraï (*Derʿât*), Deut., i, 4; Jos., ix, 10; xii, 4; xiii, 12, 31; Salécha (*Salkhad*) en formait la pointe extrême au sud-est, Deut., iii, 10; Jos., xii, 4; xiii, 11, et vers l'ouest il possédait Golan, Deut., iv, 43, ou Gaulon, Jos., xx, 8; xxi, 27; I Par., vi, 71, identifiée par G. Schumacher, *Across the Jordan,* Londres, 1886, p. 19, 91, avec *Sahem el-Djaulân,* un peu à l'ouest de *Tell el-Ašʿarī.* D'après Num., xxxii, 42, Chanath (*El-Qanaouât*) appartenait aussi à cette contrée.

Basan comprenait en somme cet ensemble de pays dont la limite au sud est marquée par le *Schériat el-Menâdiréh* (Yarmouk), le *Djébel ez-Zoumléh* et le désert de Syrie; à l'est, par les pentes occidentales du *Djébel Hauran* et le *Ledjah;* au nord, par la plaine de Damas et le *Djébel esch-Scheikh* (Hermon), et à l'ouest, par le *Djébel Heïsch* et les confins du lac de Tibériade. On voit dès lors que, tout en donnant son nom au royaume d'Og, il ne le renfermait pas complètement, puisque le territoire du roi amorrhéen s'étendait jusqu'au Jaboc (*Nahr Zerqa*), qui le séparait de celui de Séhon. Num., xxi, 24; Deut., ii, 37; Jos., xii, 2-5. A part la région septentrionale, dont les eaux se dirigent vers les lacs des environs de Damas, le haut plateau de Basan appartient au bassin du Yarmouk, le plus considérable du pays transjordanien, et dont les branches principales, le *Nahr er-Ruqqâd,* le *Nahr el ʿAllân,* descendent du nord, tandis que les ouadis *El-Qanaouât, El-Ghar, Zeïdi,* viennent des montagnes du Hauran, où ils naissent à douze ou treize cents mètres. Non loin de la berge qui plonge sur les lacs Houléh et de Tibériade s'alignent en chapelet, du nord au sud, des monts isolés, les tells *El-Ahmar* (1 238 mètres), *Abou en-Néda* (1 257 mètres), *Abou Yousef* (1 029 mètres), *El-Faras* (948 mètres). Au milieu de toute cette contrée s'étend la grande plaine *En Nouqrat el-Hauran.*

Ce pays a toujours été renommé pour son extrême fertilité, et les prophètes aiment à le citer sous ce rapport avec Galaad, le Carmel et la plaine de Saron. Is., xxxiii, 9; Jer., l, 19; Mich., vii, 14; Nah., i, 4. Ses gras pâturages nourrissaient de nombreux troupeaux, Deut., xxxii, 14, qui, dans le langage des poètes sacrés, devinrent le type



456. — Carte du pays de Basan.

des ennemis cruels et insensibles, Ps. xxi (hébreu : xxii), 13, et des puissants de la terre, Ezech., xxxix, 18, ou le symbole d'une vie sensuelle. Am., iv, 1. Ses forêts de chênes étaient pour les Israélites un sujet d'admiration comme les cèdres du Liban, Is., ii, 13; Zach., xi, 2, et fournissaient même aux peuples voisins un bois de construction très estimé. Ezech., xxvii, 6. Elles devaient couvrir les pentes de ces montagnes que David, dans un passage plein de beauté, Ps. lxvii (hébreu, lxviii), 16-17, nous représente comme regardant avec mépris et jalousie la petite colline de Sion, aux formes modestes, mais demeure privilégiée de Dieu :

℣. 16. Montagne de Dieu, mont de Basan,
Montagne aux cimes nombreuses, mont de Basan,
℣. 17. Pourquoi regardez-vous avec envie, montagnes aux cimes [nombreuses,
La montagne que Dieu a choisie pour son habitation?
Jéhovah y habitera à jamais.

Ces masses de rochers sont appelées *hârîm gabnunnîm,* littéralement « montagnes à bosses », à cause de leurs pointes et de leurs dents aiguës, ce qui peut s'appliquer au Djébel Hauran avec ses cônes volcaniques ou au Djébel Heïsch avec ses chaînons isolés. Rochers et forêts étaient le repaire des animaux sauvages, surtout des lions, Deut., xxxiii, 22, et pouvaient servir de retraite aux ennemis d'Israël, Ps. lxvii, 23.

Aujourd'hui encore cette contrée est très fertile, surtout dans la plaine du Hauran. Le sol, composé de lave, de dolérite granulée et de scories rouge-brun ou vert-noirâtre, produit un froment aux grains à demi transparents, de beaucoup supérieur à celui des autres régions. Le blé et l'orge y viennent en abondance quand la sécheresse ou les sauterelles n'exercent pas leurs ravages, et ils sont l'objet d'une exportation considérable. Au rapport de Schumacher, *Across the Jordan,* Londres, 1866, p. 23, la quantité de céréales transportées du Hauran à Akka et Khaïfa à destination de l'Europe, principalement de la France et de l'Italie, n'a pas été pendant plusieurs années moindre de 100 000 à 120 000 tonnes par an. Le prix du blé sur place n'est pas élevé, mais il augmente beaucoup en raison des difficultés de transport. Ces difficultés seront désormais aplanies par la voie ferrée qu'on établit en ce moment entre le Hauran et Damas, et qui se joindra plus tard à d'autres lignes actuellement en projet. Dans les contrées, comme le nord et le centre du Djaulan, où le sol pierreux est moins propre à la culture, les nombreux troupeaux des Bédouins trouvent encore d'excellents pâturages. Partout où, entre les blocs de basalte, s'étend la terre végétale, l'herbe pousse d'une façon luxuriante, hiver comme printemps; sur ce sol bien arrosé les chaleurs de l'été ne brûlent jamais toute végétation. Les « chênes de Basan » ont, hélas! disparu comme les cèdres du Liban. Tombés sous la hache des Bédouins, souvent pour servir de bois de chauffage, ils meurent, à peine repoussés, sous la dent des troupeaux. Cependant les pentes du Djébel Hauran présentent encore certains massifs d'arbres, très rares dans la plaine, et l'on rencontre çà et là quelques restes de forêts. Il y a peu d'années, le Djaulan septentrional devait être couvert de bois assez épais, comme l'indiquent quelques noms, en particulier *Scha'fat es-Sindiânéh,* « la cime du chêne. » Les chênes que l'on voit ou isolés ou groupés au pied et sur les pentes des tells *el-Ahmar, Abou en-Neda, Abou el-Khanzir* et ailleurs, appartiennent à deux espèces principales, le *Quercus pseudo-coccifera* et le *Quercus ægilops.* Voir Chêne. Cf. G. Schumacher, *Across the Jordan,* p. 4-5, 13, 24-25; *Der Dscholan,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, 1886, p. 205; traduction anglaise, *The Jaulân,* Londres, 1888, p. 15. Nous n'exposons ici que les caractères généraux du pays de Basan, suivant les données de l'Écriture. Pour la physionomie spéciale de ses différentes parties, voir Auran, Argob, Iturée, Gaulanitide. Pour la bibliographie, voir Auran.

Cette contrée, à l'époque gréco-romaine, fut divisée en plusieurs provinces : la Gaulanitide, le Djaulan actuel ou le plateau occidental qui domine le lac de Tibériade et le lac Houléh; la Trachonitide, comprenant plus particulièrement le Ledjah; l'Auranitide, c'est-à-dire les pentes occidentales du Djébel Hauran et la partie de la grande plaine qui l'avoisine à l'ouest; la Batanée, dont le nom fait évidemment revivre celui de Basan. Il est très difficile de savoir quelle est la position géographique de cette dernière, et les auteurs sont loin de s'entendre sur ce sujet. Josèphe, dans certains passages, comprend sous le nom de Batanée tout le pays de Basan, qu'il distingue, comme l'Écriture, de celui de Galaad; cf. *Ant. jud.,* IV, vii, 4; IX, viii, 1. Dans d'autres, il distingue cette province des districts voisins, mais sans en indiquer nettement la situation; il se contente de dire qu' « elle confinait à la Trachonitide », *Ant. jud.,* XVII, ii, 1; *Bell. jud.,* I, xx, 4; était-ce à l'est ou à l'ouest? Là est la difficulté. J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. ii, p. 52-54, 264-267, et plusieurs auteurs à sa suite placent la Batanée à l'est du Ledjah et au nord du Djébel Hauran, dans la contrée appelée actuellement *Ard el-Beteniyéh :* ce nom et celui de la ville d'*El-Buteina* (ou *Bataniyéh,* dans certaines cartes) appuient suffisamment, selon eux, cette opinion. Ce sentiment est vivement combattu par J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* in-8°, Berlin, 1860, p. 82-86; *Das Hiobskloster,* dans Fr. Delitzsch, *Das Buch Iob,* p. 553-558. M. W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* in-4°, Paris, 1870, p. 500, dit également : « Les ruines de *Btheiné* se composent d'une vingtaine de maisons et de deux grandes tours; l'endroit n'a jamais été qu'un petit village sans importance, et dans notre inscription (n° 2127) il est appelé κώμη; il n'y a jamais eu là une ville, comme Porter le croit... Quant à moi, je doute que la Batanée des historiens et des géographes grecs soit identique avec le Basan de la Bible. » Elle n'en comprenait évidemment qu'une partie, et si, suivant cette dernière opinion, elle était située à l'ouest du Ledjah, elle devait occuper à peu près le centre du pays dont elle conservait le nom, ayant l'Auranitide au sud, la Gaulanitide à l'ouest et la Trachonitide à l'est.

III. *Histoire.* — Dans les temps les plus reculés, Basan était habité par les Raphaïm ou race de géants que Chodorlahomor vainquit à Astaroth-Carnaïm. Gen., xiv, 5. Og lui-même était le dernier représentant de cette race, Deut., iii, 11; et « tout Basan était appelé la terre des géants ». Deut., iii, 13. Les Israélites, après avoir soumis les Amorrhéens du sud, montèrent vers le nord, et le roi s'avança vers eux avec tout son peuple pour leur livrer bataille à Édraï; ils le frappèrent jusqu'à l'extermination et s'emparèrent de son royaume. Num., xxi, 33, 35; Deut., i, 4; iii, 1, 3, 4, 5; iv, 47; xxix, 7; Jos., ix, 10; II Esdr., ix, 22; Ps. cxxxiv (hébreu, cxxxv), 11; Ps. cxxxv (hébreu, cxxxvi), 20. Voir Amorrhéens. Cette importante région fut alors donnée à la demi-tribu de Manassé. Num., xxxii, 33; Deut., iii, 13; Jos., xiii, 29-31; xvii, 1, 5; xxii, 7. Gaulon et Astaroth furent assignés aux Lévites de la famille de Gerson, la première étant en même temps ville de refuge. Jos., xxi, 27; I Par., vi, 71. Cette contrée rentrait avec Galaad et la terre de Séhon, roi amorrhéen du sud, dans une des circonscriptions territoriales qui, sous Salomon, devaient payer un impôt en nature pour la table royale; l'officier à qui elle était confiée s'appelait Gaber, fils d'Uri. III Reg., iv, 19. Sous le règne de Jéhu, elle fut dévastée par Hazaël, roi de Syrie, IV Reg., x, 32, 33. L'histoire n'en dit plus rien ensuite : seuls les poètes sacrés et les prophètes mentionnent les chênes de ses forêts, ses gras pâturages et leurs nombreux troupeaux. Ps. xxi (hébreu, xxii), 13; Is., ii, 13; xxxiii, 9; Jer., l, 19; Ezech., xxvii, 6; xxxix, 18; Am., iv, 1; Mich., vii, 14; Nah., i, 4; Zach., xi, 2. Plus tard, la province de Batanée fut donnée par Auguste à Hérode le Grand, avec la Trachonitide et l'Auranitide, pour les soustraire aux brigandages de Zénodore. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, x, 1; *Bell. jud.,* 1, xx, 4. Hérode lui-même en confia certaines terres à un Juif babylonien nommé Zamaris, qui devait en retour défendre ses États contre les incursions des Trachonites. *Ant. jud.,* XVII, ii, 1, 2. Elle entra ensuite dans la tétrarchie de Philippe, *Ant. jud.,* XVII, xi, 4; *Bell. jud.,* II, vi, 3. Enfin Agrippa II envoya à Jérusalem trois mille cavaliers auranites, batanéens et trachonites, pour réprimer une révolte soulevée contre le pouvoir romain. *Bell. jud.,* II, xvii, 4.

A. Legendre.

BASCAMA, Βασκαμᾶ, ville où Tryphon mit à mort Jonathas Machabée et ses fils. I Mach., xiii, 23. Josèphe l'appelle Βασκά, *Ant. jud.,* XIII, vi, 5. D'après le texte grec du livre sacré, aussi bien que d'après l'historien juif, elle devait se trouver dans le pays de Galaad. La Vulgate, en effet, présente, au verset précédent, une lacune heureusement comblée par le grec. La phrase : « mais il y avait beaucoup de neige, et il ne vint pas au pays de Galaad, » se lit ainsi dans les Septante : καὶ ἦν χιὼν πολλὴ σφόδρα, καὶ οὐκ ἦλθε διὰ τὴν χιόνα, καὶ ἀπῆρε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Γαλααδῖτιν, « et il y avait beaucoup de neige, et il ne vint pas [à Jérusalem] à cause de la neige, et il partit et il vint en Galaad. » Il est probable que le mot ἦλθε, répété deux fois, aura trompé le traducteur ou un copiste quel-

conque; d'où, avec l'omission du membre de phrase, le sens opposé dans le latin : « il ne vint pas en Galaad. » Le récit de Josèphe, plus détaillé, nous dit également que la nuit même où Tryphon devait envoyer sa cavalerie ravitailler la garnison syrienne, la neige qui tomba rendit les chemins méconnaissables et impraticables aux chevaux. « C'est pourquoi Tryphon, partant de là, s'en alla vers la Cœlésyrie, se jetant avec précipitation sur le pays de Galaad, et, après avoir tué et fait enterrer *là* Jonathas, il revint à Antioche. » La marche du général syrien est aussi facile à comprendre. Il part de Ptolémaïde (voir Accho) pour venir dans la terre de Juda, suivant la plaine de Saron, et traînant à sa suite Jonathas prisonnier. I Mach., xiii, 12. Mais comme Simon vient lui barrer le passage à Addus, ȳ. 13 (voir Adiada), il fait un détour vers le sud et cherche à gagner la ville sainte « par la voie qui mène à Ador », ȳ. 20 (voir Aduram 1), à l'ouest d'Hébron. Empêché par la neige d'aller au secours de la garnison syrienne de Jérusalem, et sachant d'ailleurs la route bien défendue par les Juifs, il descend vers l'est, dans la plaine du Jourdain, où le climat est plus doux; puis, à travers le pays de Galaad, ou en le longeant, il gagne la Cœlésyrie et Antioche.

Si nous avons réussi à prouver que Bascama appartenait à la terre de Galaad, nous n'avons aucun moyen de découvrir son emplacement, qui est resté jusqu'ici inconnu. Nous ne saurions accepter les identifications proposées par Calmet, *Commentaire littéral sur les livres des Machabées,* Paris, 1722, p. 206 : « Bascaman, dit-il, est peut-être la même que Béséch, Jud., i, 4, 5, 6, ou Baschat, dans la tribu de Juda, Jos., xv, 39. Béséch devait être assez près de Bethsan et de l'endroit où l'on passait ordinairement le Jourdain pour aller au pays de Galaad, puisque Saül, I Reg., xi, 8, y marque le rendez-vous général de l'armée qui devait aller au secours de Jabès de Galaad. Cette situation s'accorde assez avec ce que nous lisons ici du dessein de Tryphon de passer le Jourdain pour aller dans ce pays. » Aucune de ces villes, que le savant commentateur semble d'ailleurs confondre, ne se rapporte à celle dont nous parlons. Bézéc (hébreu : *Bézéq*) du livre des Juges, i, 4, 5, est distincte de Bascath (hébreu : *Bosqat*), Jos., xv, 39, et celle-ci, par sa situation dans la Séphéla, entre Lachis et Églon, se trouvait en dehors de la route suivie par Tryphon. Grotius, *Opera omnia theologica,* 2 in-f°, Londres, 1679, t. i, p. 755, a eu tort aussi de l'assimiler à Bascama. D'un autre côté, qu'on place Bézéc, Jud., i, 4, 5, dans la tribu de Juda, ou qu'on l'identifie avec Bézech de I Reg., xi, 8, voisine de la vallée du Jourdain, au nord-est de Sichem, on s'éloigne toujours de l'itinéraire du général syrien, tel que nous l'avons exposé plus haut. A. Legendre.

BASCATH (hébreu : *Bosqat;* Septante : Βασηδώθ, Jos., xv, 39; Βασουρώθ, IV Reg., xxii, 1; Vulgate : *Bascath,* Jos., xv, 39; *Bésécath,* IV Reg., xxii, 1), ville de la tribu de Juda, située dans la Séphéla et mentionnée entre Lachis et Églon. Jos., xv, 39. C'était le lieu d'origine d'Idida, mère du roi Josias, IV Reg., xxii, 1. Josèphe, *Ant. jud.,* X, iv, 1, l'appelle Βοσκεθί, et Eusèbe, *Onomasticon,* Gœttingue, 1887, p. 248, Βασκώθ. Le mot בָּצְקַת, *Bosqat,* a pour correspondant en arabe بَصْقَة, *basqah,* « terrain pierreux, qui se soulève, » ou « contrée parsemée de pierres volcaniques ». Cf. G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum,* Halle, 1830-1837, t. i, p. 127; F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament,* in-8°, Leipzig, 1890, p. 124. La position de cette ville est bien indiquée par celle de Lachis (*'Umm el-Lakis*) et d'Églon (*Khirbet 'Adjlân*). Voir Juda, tribu et carte. Mais aucune identification précise n'a encore été trouvée. Quelques auteurs, après Knobel (cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 131), ont proposé *Ṭubuqah* (écrit ainsi par Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 3 in-8°, Londres, 1841, t. iii, Appendix, p. 233; *Tabakâ* ou *Takabâ* d'après Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. ii, p. 294), localité située au sud et non loin de Lachis et d'Églon. On ne voit pas bien sur quoi s'appuie cette opinion. A. Legendre.

BASCH Siegmund, théologien protestant allemand, né le 3 septembre 1700 à Juliusburg, en Silésie, mort à Weimar le 2 avril 1771. Il fit ses études à Iéna, à Breslau et à Leipzig. En 1730, il devint pasteur à Christianstadt; en 1734, archidiacre du consistoire de Sorau; en 1751, surintendant général de Hildburghausen. A sa mort, il était prédicateur de la cour, membre du consistoire et surintendant général du duché de Weimar. Parmi ses ouvrages, on remarque : *Disputatio de interpretatione Novi Testamenti ex Patribus apostolicis,* in-4°, Leipzig, 1726; *Epistola de ultimis Eliæ,* in-4°, Leipzig, 1726; *Deutlicher Beweis von der Glaubwürbdigkeit der heiligen Schrift; Pastorale Christi ex* vii *Epistolis ad Ecclesias Asianas,* in-4°, 1752. — Voir Adelung, *Fortsetzung zu Jöcher's Gelehrten-Lexico,* t. i, col. 1485.

BASELLI François, né à Gradiska (Frioul), le 22 octobre 1604, mort à Goritz le 15 septembre 1678, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Leoben, en 1622. Après avoir enseigné les belles-lettres, il se livra à la prédication et au saint ministère, fut recteur du noviciat de Vienne et du collège de Goritz. On a de lui : *Psalterium Davidicum concordatum,* 4 in-4°, Udine, 1662. Cet ouvrage est divisé en quatre parties; l'auteur y établit la concordance des Psaumes, et les explique surtout dans leur rapport avec Notre-Seigneur et avec l'Église.
C. Sommervogel.

BASEMATH. Hébreu : *Bâśemat,* « parfumée, odoriférante; » Septante : Βασεμάθ. Nom de trois femmes.

1. **BASEMATH,** fille d'Élon l'Héthéen, seconde femme d'Ésaü et mère d'Éliphaz, Gen., xxvi, 34. Elle est appelée Ada, Gen., xxxvi, 2, 4. Voir Ada 2, col. 165. Il n'est pas rare, en Orient, de voir deux noms portés successivement par la même personne. A l'occasion de quelque événement important de la vie, ainsi au moment du mariage pour les femmes, on prenait un autre nom. D'autres fois un surnom devenait peu à peu le nom propre. Cf. Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung ins A. T.,* 1831-1839, t. iii, p. 277. Le chapitre xxxvi de la Genèse, concernant l'Idumée, paraît être un document national inséré sans changement par Moïse. Nous avons là les noms sous lesquels les femmes d'Ésaü étaient connues dans le pays de Séir. E. Levesque.

2. **BASEMATH,** fille d'Ismaël, troisième femme d'Ésaü et mère de Rahuel. Gen., xxxvi, 3, 4. On la nomme Mahéleth, Gen., xxviii, 9. Sur ce changement de nom, voir Basemath 1.

3. **BASEMATH** (Septante : Βασεμμάθ), fille de Salomon, épousa Achimaas, intendant royal dans la tribu de Nephthali. III Reg., iv, 15.

BASHUYSEN (Henri Jacques Van), né à Hanau (province de Hesse-Nassau, Prusse) en 1679, mort en 1758. Il devint professeur de langues orientales dans sa ville natale, puis à Zerbst (duché d'Anhalt). Il établit une imprimerie dans sa maison, pour éditer les meilleurs commentaires des docteurs juifs sur l'Écriture : *Abarbanelis Commentarii in Pentateuchum,* in-f°, Hanau, 1710 (il restitue les endroits supprimés par les inquisiteurs dans l'édition de Venise). — *Psalterium Davidicum, cum notis rabbinicis,* in-12, Hanau, 1710. — Ses *Commentaria scripturaria,* contenant les vingt et un premiers chapitres de la Genèse, avec notes tirées des rabbins,

publiés dès 1707, n'étaient qu'un essai d'une Bible hébraïco-rabbinique qu'il n'a pas mise au jour.

C. Rigault.

BASILA Raphaël Chayim, savant israélite italien, fils du rabbin Abiad Basila († 1743), vivait à Mantoue pendant la première moitié du xviiie siècle. Il publia une édition de la Bible hébraïque avec le commentaire critique de Salomon Norzi, enrichi de notes nouvelles, 2 in-4°, Mantoue, 1742. A la fin est une liste de neuf cents leçons et variantes, avec une appréciation critique de leur valeur. Cette Bible a été plusieurs fois réimprimée. La meilleure édition est celle de George Holzinger, 4 in-4°, Vienne, 1816. Elle a été aussi reproduite dans la Bible rabbinique de Varsovie, 1860-1866. Baer et Delitzsch en font bon usage dans leur nouvelle édition de la Bible hébraïque. — Voir Dresde, *Programma quo commendantur R. Ch. Basila, Judæi recentioris, exercitationes criticæ in diversitatem lectionis codicis Ebræi ab Everardo van der Hooght observatam*, Wittenberg, 1774.

BASILE (Saint), Βασίλειος, archevêque de Césarée, en Cappadoce, né en cette même ville vers 330, mort le 1er janvier 379. Il fut grand cénobite, grand orateur et grand évêque. Issu d'une famille très distinguée, Basile était le second de dix enfants. Son père, qui résidait habituellement dans la province du Pont, à Néocésarée, où l'on croit qu'il enseignait la rhétorique et la philosophie, voulut être lui-même son premier maître dans les lettres sacrées et profanes. A la mort de son père, qui arriva peu de temps après la naissance de saint Pierre de Sébaste, Basile alla poursuivre ses études à Césarée de Cappadoce, puis à Constantinople et enfin à Athènes. Il y arriva en 352, et y retrouva son ami Grégoire de Nazianze, qu'il avait connu à Césarée. En 357, il partit pour visiter les monastères d'Orient et d'Égypte. De retour à Césarée en 358, il se retira dans le Pont, sur une montagne, au bord de la rivière d'Iris. L'archevêque de Césarée étant venu à mourir vers le milieu de 370, Basile fut élu pour lui succéder. Après dix ans d'épiscopat et de grands travaux soutenus pour la défense du dogme chrétien contre les ariens et la liberté de l'Église contre l'empereur, saint Basile rendit son âme à Dieu, le 1er janvier 379.

Les œuvres exégétiques de saint Basile sont : 1° *Les neuf homélies sur l'Hexaméron*, ou *Œuvre des six jours*, t. xxix, col. 4-208. Les anciens estimaient beaucoup cet ouvrage, explication scientifique et morale, malheureusement inachevée, du premier chapitre de la Genèse. — 2° *Les treize homélies sur les Psaumes i, vii, xiv, xxviii, xxix, xxxii, xxxiii, xliv, xlv, xlviii, lix, lxi, cxiv* et *cxv*, t. xxix, col. 210-493. « Si l'on compare entre elles, dit dom Garnier, les homélies sur l'Hexaméron avec les homélies sur les Psaumes, je serai obligé d'avouer que les premières ont été, chez les anciens, beaucoup plus célèbres que les dernières; je n'accorderai pas si facilement qu'elles soient plus utiles. Et, pour dire nettement ce que je pense, je veux bien que l'on préfère l'Hexaméron, si l'on ne considère que l'éloquence et la variété du sujet; mais, si l'on a égard au fruit et à l'utilité, il n'en sera plus de même. » — 3° *Le commentaire sur Isaïe*, i-xvi, t. xxx, col. 117-668. Prudent Maran trouve que cet ouvrage est digne de saint Basile, et qu'il n'y a aucune raison de le lui contester. A la fin d'un avant-propos sur la prophétie, saint Basile indique à grands traits le contenu de tout le livre, ce qui ferait supposer qu'il avait l'intention de l'expliquer tout entier. *Prooem.*, 7, t. xxx, col. 129. Il commence par une discussion exacte et pénétrante du titre de la prophétie, i, 1, en le comparant avec les titres des douze petits prophètes. Il insiste sur l'importance qu'il y a de fixer la date des prophéties, « afin qu'il soit clair pour tous qu'elles ont été faites longtemps d'avance, qu'elles n'ont été accomplies que longtemps après, et que par conséquent l'action de Dieu était d'autant plus nécessaire, que l'impuissance de l'homme était plus grande. La plupart des prophètes ont vécu à peu près dans le même temps. » *Prooem.*, 10, col. 136. Dans le commentaire du livre lui-même, « où ce qui se rapporte au Messie se trouve partout disséminé, parce que l'histoire s'y mêle partout avec le mystère, » *Prooem.*, 7, col. 129, le sens caché de l'Écriture est souvent recherché et mis au jour, et l'auteur lui donne à peu près la même importance qu'au sens littéral. Pour les cas dans lesquels saint Basile reconnaît comme objet direct de la prophétie, non pas le Messie lui-même, mais des événements prochains, par exemple, la captivité de Babylone, ils sont traités à part. *Prooem.*, 169, col. 397 et suiv.

Voilà ce qui nous reste de l'œuvre exégétique de saint Basile, laquelle était probablement beaucoup plus considérable. Cassiodore, *In præfat. lib. institut. divin. lecti*; Baronius, *Annal. ad ann.* 378, édit. de Bar-le-Duc, t. v, p. 410. Cela suffit pour justifier l'éloge qu'en a fait saint Grégoire : « Quand je lis les explications qu'il a composées pour des intelligences moins relevées, les partageant dans les trois sens (littéral, moral et allégorique), je ne m'arrête pas à l'écorce de la lettre; je vais plus avant; j'entre de profondeur en profondeur; d'un abîme, j'invoque un autre abîme, jusqu'à ce que je sois enfin parvenu là où réside et rayonne la vérité. »

Voir Gius. del Pozo, *Dilucidazioni critico-istoriche della vita di santo Basilio Magno*, in-4°, Rome, 1746; Klose, *Ein Beitrag zur Kirchengeschichte : Basilius der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre dargestellt*, Stralsund, 1835; Eug. Fialon, *Étude historique et littéraire sur saint Basile, suivie de l'Hexaméron*, in-8°, Paris, 1867; Weiss, *Die drei grossen Cappadocier als Exegeten*, Braunsberg, 1872.

J. B. Jeannin.

BASILEENSIS (CODEX). Ce manuscrit grec appartient à la bibliothèque de l'université de Bâle, où il est coté A. N. III. 12. Il porte le n° 6 au *Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse*, Leipzig, 1886, de M. Omont. L'écriture est onciale, accentuée, ponctuée. Le manuscrit est de parchemin, compte 318 feuillets de 230 millimètres sur 162; chaque page compte 24 lignes. Le volume contient les quatre Évangiles dans l'ordre Matthieu-Marc-Luc-Jean, mais non sans quelques lacunes accidentelles, Luc., iii, 4-15; xxiv, 47-53. Les feuillets 160, 207, 214, sont palimpsestes : le texte évangélique, récrit par une seconde main, est en cursive; le texte premier a été publié, mais n'a point encore été identifié. On le trouvera dans les prolégomènes cités plus loin du *Novum Testamentum græce* de Tischendorf, p. 373. On pense que le *Codex Basileensis* a dû être écrit vers le milieu du viiie siècle. Il fut apporté au xve siècle au couvent des Frères Prêcheurs de Bâle, dont il porte l'*ex libris* au bas du folio 1, et l'on croit qu'il faisait partie des manuscrits grecs rapportés d'Orient par le cardinal Jean de Raguse, légat du concile de Bâle (1431) auprès des Grecs. Il a été collationné par Mill (1707), qui le qualifie de « probatæ fidei et bonæ notæ », puis par Wetstein (1735); décrit par Rod, *De antiquo basileensis bibliothecæ codice græco IV Evangeliorum observationes quædam criticæ*, Gœttingue, 1750; collationné par Tischendorf (1843), par Tregelles (1846). Dans l'appareil critique du Nouveau Testament, il est désigné par la lettre E, et compte parmi les manuscrits importants. Il est tenu, en effet, pour un des meilleurs représentants de la famille de textes que l'on appelle syrienne, par opposition à la famille dite occidentale et à la famille dite alexandrine, ainsi qu'on les appelle à la suite de MM. Hort et Westcott : c'est-à-dire qu'il est un des meilleurs représentants du texte commun et l'un des plus anciens. On trouvera un fac-similé, d'ailleurs insuffisant, dans Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, Cambridge, 1883, pl. xi, n° 27. Voir C. R. Gregory, *Pro*

legomena ad Novum Testamentum græce de Tischendorf, Leipzig, 1884, p. 372-374. P. Batiffol.

BASILIC (Septante : βασιλίσκος; Vulgate : *basiliscus, regulus,* « [serpent] royal, » de βασιλεύς et de *rex,* « roi. » Cf. S. Isidore de Séville, *Etym.,* xii, 4, 6, t. lxxxii, col. 443), serpent très venimeux d'après la croyance populaire, sorte de dragon dont la morsure était mortelle et dont le regard suffisait pour tuer. Il habitait les déserts de la Cyrénaïque. Si l'homme avait vu le premier le basilic, il échappait à la mort; mais il était perdu dans le cas contraire. Pour faire périr ce dangereux reptile, on lui présentait un miroir, et son regard terrible, réfléchi sur la glace, lui donnait la mort On attachait d'ailleurs le plus grand prix à sa possession, parce qu'on s'en servait, disait-on, pour préparer les médicaments les plus puissants. Pline, *H. N.,* viii, 78 (33), édit. Tauchnitz, 1870, t. ii, p. 74. Cf. Élien, ii, 5-7; Galien, *De theriaca ad Pison.,* viii, *Opera,* édit. Kühn, t. xiv, 1827, p. 232; cf. t. xii, p. 250; Solin, *Polyhistor,* 28, édit. Pankoucke, 1847, p. 222-224; Lucain, *Pharsal.,* ix, 725. Pendant longtemps des charlatans ont vendu aux gens crédules, sous le nom de basilics, de petites raies façonnées en forme de dragons. On reconnaît aujourd'hui que ce serpent n'a jamais existé, et que les propriétés qu'on lui a attribuées sont purement fabuleuses. Voir D. Macri, *Hierolexicon,* 6e édit., 2 in-4o, Bologne, 1765-1767, t. i, p. 117. L'espèce de lézard que les naturalistes contemporains appellent basilic n'a rien de commun que le nom avec le reptile ainsi désigné par les anciens.

Le texte original de l'Écriture ne parle jamais du basilic; mais les Septante et la Vulgate se sont servis de son nom pour traduire le nom de serpents réels mentionnés dans l'hébreu. On lit deux fois βασιλίσκος dans la version des Septante, Ps. xc, 13, et Is., lix, 5. La Vulgate emploie une fois le mot *basiliscus,* Ps. xc, 13 (notre version latine des Psaumes ayant été faite sur le grec, le traducteur latin a conservé le mot des Septante). L'hébreu porte dans ce passage *pétén,* c'est-à-dire l'aspic. Voir col. 1125. Saint Jérôme s'est servi six fois du mot *regulus,* pour rendre divers noms sémitiques de serpents. Il a ainsi traduit trois fois צפעני, *ṣif'ônî,* Prov., xxiii, 32 (Septante : κεράστης); Is., xi, 8 (Septante : ἀσπίς); Jer., viii, 17 (Septante : [ὄφεις] θανατοῦντες); une fois צפע, *ṣéfa'* (dérivé de la même racine que *ṣif'ônî*), Is., xiv, 29 (Septante : ἀσπίς); une autre fois שׂרף, *śârâf,* Is., xxx, 6 (Septante ; ἀσπίς), et enfin une fois aussi אפעה, *'éf'éh,* Is., lix, 5 (Septante : βασιλίσκος). Le texte original parle donc de serpents divers, existant en Palestine, là où notre version latine porte uniformément « basilic ». Pour l'identification des reptiles mentionnés dans ces six passages, voir Serpents. Cf. S. Jérôme, *In Is.,* xiv, 29, t. xxiv, col. 166; Bochart, *Hierozoicon,* iv, édit. Leusden, *Opera,* 1692, t. i, col. 22. Orban.

BASMURIQUE (VERSION) DE LA BIBLE. Voir Coptes (versions).

BASNAGE DE BEAUVAL Jacques, protestant, né à Rouen le 8 août 1653, mort le 22 décembre 1723. Il étudia à Saumur, sous Tanneguy le Fèvre, et, voulant devenir ministre, alla commencer à Genève ses études théologiques, qu'il termina à Sedan, sous Jurieu et Beaulieu. En 1676, il fut reçu ministre à Rouen, et, en 1685, obtint la permission de se retirer en Hollande, où il devint le favori du grand pensionnaire Heinsius. Il fut ministre à Rotterdam, puis à la Haye, et usa toujours de son influence pour rendre service à la France. Il a publié une *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de supplément à l'histoire de Josèphe,* 5 in-12, Rotterdam, 1706. Cette histoire, d'une réelle valeur et d'une grande impartialité, a eu plusieurs éditions ; la meilleure est celle publiée en 1717, 15 in-12. En 1710, l'abbé Dupin en avait publié à Paris une édition (7 in-12) sans nom d'auteur, et dans laquelle il avait fait les changements et les suppressions qu'il jugeait nécessaires. Basnage écrivit alors l'*Histoire des Juifs réclamée et rétablie par son véritable auteur contre l'édition anonyme et tronquée faite à Paris,* in-12, Paris, 1711. De ce même auteur, nous avons encore : *Histoire du Vieux et du Nouveau Testament, représentée en tailles-douces par Romein de Hoogue, avec une explication,* in-fo, Amsterdam, 1705; in-4o, Amsterdam, 1706; elle fut réimprimée, en 1714, sous le titre de *Grand tableau de l'univers. Antiquités judaïques, ou remarques critiques sur la république des Hébreux,* 2 in-8o, Amtersdam, 1713. — Voir Walch, *Bibl. theol.,* t. i, p. 58, 74; t. ii, p. 886; Sax, *Onomast. litt.,* t. v, p. 300, 362. B. Heurtebize.

BASQUES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — La langue basque, qui ne se rattache ni à la famille indo-européenne ni à la famille sémitique, est parlée, en France, dans l'arrondissement de Mauléon et dans la plus grande partie de celui de Bayonne (Basses-Pyrénées), et, en Espagne, dans les provinces de Navarre, de Guipuzcoa, d'Alava et de Biscaye. Elle forme trois principaux dialectes, le labourdin, le souletin et le biscayen, sans parler de quelques dialectes moins importants. Les Basques appellent leur langue *euscara.*

On ne connaît aucune version des Livres Saints en cette langue avant le xvie siècle. A cette époque, la reine de Navarre, Jeanne d'Albret, mère de Henri IV, fit traduire le Nouveau Testament en basque par le pasteur de l'Église réformée de La Bastide Clairence, Jean Liçarrague; il fut imprimé à la Rochelle : *Jesus Christ gure iaunaren Testamentu berria.* In-8o, Rochellan, 1571. (Bibliothèque nationale. A 6455 bis. Réserve.) Il ne porte pas sur le titre le nom du traducteur, mais « Jean de Liçarrague de Briscous » se nomme lui-même dans la Dédicace (en français) placée en tête de sa version et adressée à la reine de Navarre. Il dit lui-même de son œuvre : « Me souvenant tousiours de l'expres commandement de Dieu, qui est de ne rien oster ni adiouster à sa parole, ie l'ay fait le plus fidèlement qu'il m'a esté possible » (p. iiii). Elle est, en effet, exacte; mais on reconnaît le calviniste à certaines expressions : *sacrificadore,* « sacrificateur, » au lieu de « prêtre »; *emendamendu,* « amendement, » Marc., i, 4, 15, etc., au lieu de « pénitence », etc. Le dialecte est le labourdin. L'auteur semble avoir fait sa version sur la traduction française en usage de son temps parmi les calvinistes. C'est un des premiers livres qui aient été imprimés en basque.

La traduction de Liçarrague, dont les exemplaires étaient devenus extrêmement rares, a été réimprimée, en entier : *Jesus-Christo gure jaunaren Testament berria. Lapurdico escuararat itçulia,* in-8o, Bayonne, 1828, et en partie, *Jesus-Christoren Evangelio saindua, S. Mathiuren arabera* (Évangile de S. Matthieu), in-4o, Bayonne, 1825 (publié par le pasteur Pyt aux frais de la Société biblique); autre édition, in-8o, Bayonne, 1828; *Jesus-Christo gure jaunaren laur ebanyelioac... eta apostolu suainduen eguintcen liburua* (les quatre Évangiles et les Actes des Apôtres), in-8o, Bayonne, 1828. Fleury de Lécluse a publié séparément *Sermon sur la montagne en grec et en basque,* in-8o, Toulouse, 1831. M J. Vinson a fait aussi réimprimer la traduction de l'Évangile de saint Marc par Liçarrague, dans le premier fascicule de ses *Documents pour servir à l'étude historique de la langue basque,* avec index, notes et vocabulaires, in-8o, Bayonne, 1874. W. J. Van Eys a également réédité l'*Évangile selon saint Matthieu,* in-8o, Paris, 1877.

Liçarrague n'avait traduit que le Nouveau Testament. A la fin du xviie siècle ou au commencement du xviiie, Pierre d'Urte, ministre du Saint Évangile, natif de Saint-Jean-de-Luz, qui vivait encore en 1715, entreprit une

traduction de l'Ancien Testament; mais il s'arrêta dès le début de son œuvre. Son manuscrit contient seulement la Genèse et les vingt-deux premiers chapitres de l'Exode (I-XXII, 6). Il est conservé dans la bibliothèque de lord Macclesfield, à Shirburn, dans le comté d'Oxford. Il commence par ces mots : *Biblia saindua Testament çaharra eta berria iduquitçen dituena bertçéla alientcia çaharra eta berria : edo iscritura saindua guera.* Le dialecte est celui de Saint-Jean-de-Luz et diffère du dialecte archaïque de Liçarrague. La version paraît faite sur la Bible française de Genève. Voir *Academy*, 13 septembre et 8 novembre 1884, t. XXVI, p. 168, 306; 21 janvier 1893, t. XLIII, p. 60.

Jusqu'au XIXe siècle, il n'avait encore paru de traduction catholique d'aucune partie des Livres Saints. Comme l'évêque de Bayonne désirait opposer une version orthodoxe à celle de Liçarrague, un prêtre de son diocèse, Jean de Haraneder, de Saint-Jean-de-Luz, avait traduit tout le Nouveau Testament; mais son travail n'avait pas été imprimé. Une copie manuscrite de son œuvre se trouve entre les mains de M. l'abbé Harriet; elle porte pour titre : *Iesu Christoren Evangelio saindua, Iean Haraneder aphez Donibane Lohitzucoac escoararat itçulia.* M.DCC.XL. (*Le saint Évangile de Jésus-Christ, traduit en basque* par Jean Haraneder, prêtre de Saint-Jean-de-Luz.) La copie, faite par Jean Robin, prêtre, est datée de 1770.

A l'aide de cette traduction et en se servant aussi de Liçarrague, M. Harriet a publié *Jesu-Christo gure jaunaren Testament berria lehenago I. N. Haraneder done Ioane Lohitsuco iaun aphez batec escuarrat itçulia; orai, artha bereci batequin, garbiquiago, lehembico aldicotçat aguer-aracia, laphurtar bi iaun aphecec.* In-12, Bayonne, 1855. (*Le Nouveau Testament de Jésus-Christ, traduit primitivement en basque par un seigneur prêtre de Saint-Jean-de-Luz, J. N. Haraneder; publié maintenant pour la première fois, plus purement, avec un soin particulier, par deux prêtres labourdins.*) Les deux prêtres labourdins sont M. M. Harriet et M. Dassance; le concours de ce dernier a été seulement pécuniaire. Cette version ne contient que les quatre Évangiles, accompagnés d'un vocabulaire basque et précédés de prières.

Les traductions basques des Livres Saints ont été nombreuses pendant le XIXe siècle. Un médecin nommé Oteiza a traduit en guipuzcoan l'Évangile de saint Luc : *Evangelioa San Lucasen guissan. El Evangelio segun S. Lucas traducido al vascuence.* In-8°, Madrid, 1838. Cette version a été publiée par G. Borrow, avec le concours de la Société biblique. Voir G. Borrow, *The Bible in Spain*, 2e édit., 3 in-12, Londres, 1843, t. II, ch. XIX, p. 391; trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1845, t. II, ch. III, p. 44. C'est surtout au prince Louis-Lucien Bonaparte que les Basques doivent de nombreuses publications des Écritures en leur langue; il a fait traduire la Bible entière en labourdin, et plusieurs parties de l'Ancien et du Nouveau Testament en divers dialectes. Voici ces publications, selon l'ordre des livres de l'Écriture : *Bible saindua edo Testament zahar eta berria* Duvoisin kapitainak *latinezko Bulgatatik lehembiziko aldizko laphurdiko eskarara itzulia* Luis Luziano Bonaparte Printzeak argitara emana. Grand in-8° à deux colonnes, publié en cinq livraisons, Londres, 1859-1865. (*La Bible ou le Testament ancien et nouveau, traduit pour la première fois du latin de la Vulgate au basque du Labourd.*) — *Biblia edo Testamentu zar eta berria Aita Fray* José Antonio de Uriarte *latinezco Vulgatatic lembicico aldiz Guipuzcoaco euscarara itzulia,* Luis Luciano Bonaparte principeac eta don José Antonio de Apiazu guipuzcoatarrac lagunduric. In-8°, Londres, 1859. (*La Bible ou l'Ancien et le Nouveau Testament, traduit pour la première fois du latin de la Vulgate au basque de Guipuzcoa.*) Il n'a paru que la Genèse, l'Exode et le Lévitique (251 exemplaires). — *Le livre de Ruth, traduit en basque labourdin* par le cap. Duvoisin. In-12, Londres, 1860 (250 exemplaires. Société biblique). — *El salmo quincuagésimo traducido al vascuence del valle de Salazar, de la version castellana* de don Felipe Scio, por don Pedro José Samper, abad de Jaurieta. In-4°, Londres, 1867. — *El salmo quincuagésimo traducido al vascuence aezcoano, salaceno y roncalés de la version castellana* del padre Felipe Scio, por don Martin Elizondo de Aribe, don Pedro Samper, y don Mariano Mendigacha, de Vidangoz. In-4°, Londres, 1869. — *Canticum canticorum Salomonis tribus vasconicæ linguæ dialectis in Hispania vigentibus versum, opera et studio* Josephi A. de Uriarte et Ludovici L. Bonaparte. In-4°, Londres, 1858. Tiré à 250 exemplaires. — *Canticum trium puerorum in septem præcipuas vasconicæ linguæ dialectos versum.* In-4°, Londres, 1858. — *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en basque labourdin*, par M. le cap. Duvoisin. In-8°, Londres, 1859. Tiré à 250 exemplaires. — Le même, *traduit en basque biscayen central, tel qu'il est communément parlé aux environs de Bilbao*, par le P. J. A. de Uriarte. In-8°, Londres, 1862. — *Canticum trium puerorum in undecim vasconicæ linguæ dialectos versum*, collegit L. L. Bonaparte. In-4°, Londres, 1858. Autre édition, même lieu et même date. Ces trois éditions ont été tirées chacune à 250 exemplaires. Ce cantique a été publié aussi en quelques autres dialectes, Londres, 1869. — *La profecia de Jonás traducida al vascuence, dialecto navarro del valle de Bastan, segun ahora comunmente se habla en la villa de Elizondo*, por don Bruno Etchenique. In-16, Londres, 1862 (250 exemplaires). — *La prophétie de Jonas traduite en dialecte basque de la Basse-Navarre, tel qu'il est communément parlé dans la ville de Cize*, par M. l'abbé Casenave. In-16, Londres, 1862 (250 exemplaires). — *La prophétie de Jonas traduite en basque labourdin* par le cap. Duvoisin. In-16, Londres, 1863 (250 exemplaires). — *L'Évangile selon saint Matthieu, sur la version de M. le Maistre de Sacy, traduite en langue basque, dialecte bas-navarrais*, par M. Salaberry (d'Ibarrole), pour le prince Louis-Lucien Bonaparte. In-8°, Bayonne, 1856. Il n'en a été tiré que douze exemplaires. — *Le Saint Évangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu, traduit en basque souletin*, par l'abbé Inchauspe, pour le prince Louis-Lucien Bonaparte. In-8°, Bayonne, 1856. Tiré à douze exemplaires. — *El Evangelio segun san Mateo, traducido al vascuence, dialecto vizcaino*, por el P. Fr. José Antonio de Uriarte, para el principe Luis Luciano Bonaparte. In-8°, Londres, 1857. Tiré à douze exemplaires. — *El Evangelio segun san Mateo, traducido al vascuence, dialecto navarro,* por don Bruno Etchenique de Elizondo, para el principe Luis Luciano Bonaparte. In-8°, Londres, 1857. Tiré à dix exemplaires. — *El Evangelio segun san Mateo, traducido al vascuence, dialecto guipuzcoano.* In-8°, Londres, 1857. Tiré à dix exemplaires. Autre édition, Londres, 1858 (de 26 exemplaires). — Le prince Lucien a fait aussi publier : *San Lucasen ebanjelioaren parteac* (*Parties de l'Évangile de saint Luc*) (sans lieu ni date), (nous ne parlons pas de quelques autres fragments sans importance). — *Jesu-Cristoren Evangelio sandua Juanec dacarran guisara.* Don Joaquin Lizarragac *euscaran itzulia itzes itz, daiguen diña, eguiaren amorez, ta* L. L. Bonaparte *arguitara emana.* In-4°, Londres, 1868. (*Le Saint Évangile selon saint Jean, traduit en basque par don* J. Lizarraga, *mot pour mot, autant qu'on le peut.*) — *El Apocalipsis del apóstol san Juan, traducido al vascuence, dialecto vizcaino*, por el P. Fr. José Antonio de Uriarte, para el principe Luis Luciano Bonaparte. In-8°, Londres, 1857. Tiré à 51 exemplaires. — *L'Apocalypse de l'apôtre saint Jean, traduit en basque souletin* par l'abbé Inschauspe, pour le prince Louis-Lucien Bonaparte. In-8°, Londres, 1858. Tiré à 50 exemplaires. — *El Apocalipsis del apóstol san Juan, traducido al vascuence, dialecto guipuzcoano*, por el P. Fr. José Antonio de Uriarte, para el principe L. L. Bonaparte. In-8°, Londres, 1858. Tiré à 50 exemplaires.

Outre les publications du prince Bonaparte, il faut mentionner : *Perliasco colierbat. Un collier de perles, ou Passages extraits du Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Petit in-8°, Bayonne (1864). — Miss Alice Probyn (devenue plus tard Mme Hill) en a fait faire en 1879, à Paris, une nouvelle édition in-8°, dans un but de propagande protestante. — *Ebanjelio saintia Jesus-Kristena jondane Johaneren arabera.* In-8°, Bayonne, 1873; 2e édition, Orthez, 1888. Traduction faite par Mlle Anna Urruthy, ainsi que celle des Épitres de saint Pierre : *Jondane Phetiriren Epitriac,* in-18, Bayonne, 1873; 2e édit., 1887.

La Société biblique de Londres a édité les versions suivantes : *Ebangelio saindua san Marken arabera, lapurdico escuararat itçulia.* In-8°, Londres, 1887. — *Ebangelio saindua san Joanesen arabera, lapurdico escuararat itçulia.* In-8°, Londres, 1887. Ces deux Évangiles sont simplement réimprimés de la Bible de M. Duvoisin; seulement dans saint Marc, I, 4, 15; VI, 12, on a substitué au mot *penitencia,* « pénitence, » l'expression *emendamendu,* « repentance, amélioration. » La Société biblique a donné aussi plusieurs éditions de l'*Ebangelio saindua san Luken arabera. Lapurdico escuarrat itçulia,* petit in-8°, Londres, 1868, 1871, 1878, 1886, 1887. — *Jesu Cristoren evanjelioa Lucasen araura* (en dialecte guipuzcoan), in-8°, Londres, 1870; autre édition, Buenos-Ayres, 1877. — *Jesu-Cristoren Evangelioa Juanen araura,* in-8°, Londres, 1879. — Voir J. Vinson, *Essai d'une bibliographie de la langue basque,* in-8°, Paris, 1891, p. 5 et suiv. F. VIGOUROUX.

BASS Sabbathai, exégète juif, Hollandais, né à Kalisch en 1641, mort à Krotoschin en 1718. Il établit, en 1689, une imprimerie hébraïque à Dyrenfurt. Il est l'auteur : 1° des *Siftê ḥăkâmim,* commentaire du commentaire de Raschi sur le Pentateuque et les cinq *Megilloth,* Amsterdam, 1680; — 2° des *Siftê yesênim,* catalogue de la littérature hébraïque comprenant 2368 numéros, dont 2200 d'écrivains juifs et 160 d'écrivains chrétiens, Amsterdam, 1680; Zolkiew, 1806. Voir J. A. Benjacob, *Ozar hasepharim, Thesaurus librorum hebraicorum,* in-4°, Wilna, 1880, part. III, n°s 1236 et 1238, p. 609.

BASSIN D'AIRAIN. Voir MER D'AIRAIN. — Pour les autres bassins ou cuves employés dans le service du temple de Jérusalem, voir VASES DU TEMPLE.

BASSINET (Alexandre-Joseph de), prêtre français, né à Avignon le 22 janvier 1723, mort à Chaillot le 16 novembre 1813, prédicateur brillant à la cour, chanoine et grand vicaire de Verdun, refusa le serment à la constitution civile du clergé, resta caché et oublié pendant la Révolution, mais eut des démêlés avec Bonaparte, qui le fit emprisonner au Temple. Après une longue détention, Bassinet se retira à Chaillot, où il finit ses jours à 90 ans. — On a de lui : *Histoire sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament, représentée par figures accompagnées d'un texte historique,* 8 in-8°, Paris, 1804-1806. Le huitième volume de cet ouvrage, contenant les Actes des Apôtres et l'Apocalypse, est de L'Écu, ancien abbé de Prémontré. En 1802, il avait publié sous les initiales J. D. B. une *Histoire sacrée du Nouveau Testament, contenant la vie de Jésus-Christ;* elle forme le t. VII de l'ouvrage cité plus haut. O. REY.

BASTONNADE, application d'un certain nombre de coups de bâton, la plus commune des peines corporelles établies par la loi mosaïque pour les délits d'ordre secondaire. Deut., XXV, 2-3; Ps. LXXXIX, 33; Prov., XVII, 26; Mischna, *Maccoth,* III, 1-7; Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 21, 23. C'était du reste et c'est encore le châtiment le plus fréquent en Orient, spécialement en Égypte, où le bâton, « ce don du ciel, » a toujours joué un grand rôle. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. II, p. 254; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. III, p. 47. Le condamné à qui on l'infligeait était couché sur le ventre, Deut., XXV, 2, les pieds et les mains retenus par les exécuteurs ou attachés à des piquets. On le frappait sur le dos avec un bâton, Prov., X, 13; XXII, 15, en présence du juge et immédiatement après le jugement, Deut., XXV, 2. Moïse, qui inscrivit la bastonnade dans le code pénal israélite, l'avait vu souvent pratiquée en Égypte de la même façon : les monuments représentent fréquemment la préparation de cette peine (fig. 457) et son administration (fig. 458). D'après la loi mosaïque, le nombre des coups était proportionné à la gravité de la faute, mais ne pouvait dépasser quarante. Deut., XXV, 3. Après le retour de l'exil de Babylone, les Juifs, par scrupule pharisaïque, ne donnèrent plus que trente-neuf coups, de peur de dépasser le nombre maximum prescrit par la loi, II Cor., XI, 24; Mischna, *Maccoth,* III, 10, ou bien sous l'influence grecque ou romaine, la bastonnade proprement dite fut-elle remplacée par la *flagellation* (Matth., X, 17; Act., V, 40. Voir FLAGELLATION); or, comme elle était administrée au moyen d'un fouet à trois lanières de cuir, on ne donnait que treize coups en tout, ce qui équivalait à trente-neuf, Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 21, note de Ed. Bernard, édit. Havercamp, in-f°, Amsterdam, 1726, p. 237; ou bien l'on donnait treize coups sur la poitrine et treize sur chaque épaule. Mischna, *Maccoth,* III, 12, et note de Maimonide, Surenhusius, *Mischna,* part. IV, p. 289. Nulle fonction, nulle dignité n'exemptait de la bastonnade, qui du reste n'avait rien d'humiliant aux yeux des Juifs, malgré le dire de Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 21, trop préoccupé des mœurs romaines et de la façon de penser de



457. — Préparatifs de la bastonnade. Tombeaux de Saqqara. Musée Guimet.

son temps. Le grand prêtre lui-même pouvait la subir, pour une transgression des lois cérémonielles ; aussitôt après, il reprenait ses fonctions sans déshonneur. Selden, *De Synedriis*, in-8°, Amsterdam, 1679, p. 334 et 347.

La peine du bâton, non plus administrée en règle et devant le juge, mais considérée comme moyen de correction ou comme stimulant dans la main du père ou du maître à l'égard de ses enfants, Prov., XIII, 24; XXIII, 13, 14, ou de ses serviteurs, Luc., XII, 45-48, était connue en Palestine comme en Égypte. Les monuments de la vallée du Nil nous montrent souvent des serviteurs menacés du



458. — Bastonnade infligée à un berger qui a perdu une partie de son troupeau.

Tombeau de Beni-Hassan. — Dans le registre supérieur, le chef de famille, reconnaissable à la canne qu'il tient à la main, demande le compte de ses troupeaux. Un scribe, qui n'est pas reproduit dans notre gravure, le lui indique d'après ses tablettes : il s'élève à deux cent cinquante têtes ; le berger n'en ramène que deux cent quarante ; il est condamné à la bastonnade, qui lui est administrée dans le registre inférieur. La légende hiéroglyphique qu'on lit dans le registre inférieur signifie : « Mets-le par terre sur le ventre. » Celle qui est dans le registre supérieur indique le chiffre total du troupeau (250). D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. 390 et 391.

aux verges l'homme libre : la loi Porcia en exempta les citoyens romains. Act., XVI, 22. La verge, plus flexible que le bâton, était une des baguettes de coudrier ou d'orme qui composaient les faisceaux des licteurs. Chez les Juifs, les maîtres cruels remplaçaient le simple bâton par le scorpion. III Reg., XII, 11. Quelques auteurs y voient un bâton noueux ou armé de pointes. S. Isidore de Séville, *Etymolog.*, V, XXVII, 18, t. LXXXII, col. 212. Mais le scorpion est plutôt un fouet armé de pointes de fer, une sorte de *flagellum*. — Voir J. D. Michaelis, *Mosaisches Recht*, in-12, Francfort, 1780, 5e partie, p. 48-53;

bâton, ou debout les mains derrière le dos subissant cette peine; on y voit des surveillants stimulant du bâton le travail des esclaves. Voir BRIQUES. Sur les monuments assyriens, les convois de captifs sont toujours conduits par des soldats armés de bâtons pour frapper les récalcitrants. Voir fig. 261, col. 983 et CAPTIFS. L'auteur des Proverbes, XIII, 24; XXIII, 13, 14, juge excellente la correction corporelle pour les enfants rebelles aux voies de la raison et de la douceur ; mais il faut en user avec modération, XIX, 18.

Dans le monde grec, la bastonnade était usitée sous une forme spéciale. Ainsi Antiochus condamne Éléazar au supplice du τύμπανον. II Mach., VI, 19, 28, 30 (texte grec). Saint Paul y fait allusion, Hebr., XI, 35 (grec). Le tympanum était un instrument de supplice en forme de roue, où le corps du condamné était fortement tendu comme la peau d'un *tambour*, et on le frappait de coups de bâton jusqu'à la mort. — Chez les Romains, tandis que le fouet était réservé aux esclaves, on condamnait

J. Selden, *De Synedriis*, in-4°, Amsterdam, 1679, l. II, c. XIII, 6, p. 333-348. E. LEVESQUE.

BATAILLE. Voir GUERRE.

BATANÉE (Βαταναία, dans Josèphe et Ptolémée), forme grécisée du nom de Basan, par l'intermédiaire de l'araméen, qui avait durci la sifflante en *t*. Voir BASAN, col. 1487, 1489-1490.

BÂTARD, enfant de naissance illégitime, c'est-à-dire né hors mariage. Chez les Hébreux, on ne regardait comme bâtards ni les enfants des esclaves, ni les enfants des femmes du second ordre, appelées « concubines » dans l'Écriture (voir CONCUBINE); comme le mariage des esclaves et le « concubinat » étaient de véritables unions matrimoniales, quoique d'ordre inférieur, le fruit de ces unions était légitime. Il est difficile de définir quelle était, dans la loi de Moïse, la situation des bâtards. Nous n'avons

de texte précis que pour une catégorie d'entre eux, ceux à qui l'Écriture donne le nom de *mamzêr,* Deut., XXIII, 2, mot que la Vulgate a conservé et qui a passé dans la langue du droit canonique.

1° *A qui s'appliquait, chez les Hébreux, la qualification de « mamzêr ».* — Quoiqu'on ne puisse pas déterminer d'une manière certaine toutes les espèces d'enfants illégitimes comprises par les Hébreux sous cette dénomination, on peut cependant signaler les principales. On regardait comme *mamzêr:* 1. L'enfant né d'une union incestueuse, au moins dans les cas d'inceste les plus graves; ces cas d'inceste sont ceux que la loi punit soit de la peine de mort, soit de la peine du « retranchement », *kârat.* Telle est l'opinion traditionnelle des Juifs, consignée dans la *Mischna,* traité *Yebâmoth,* III, 13, édit. Surenhusius, Amsterdam, 1700, t. III, p. 17-18. Cf. Bartenora et Maimonide, dans leurs Commentaires sur cet endroit de la *Mischna, loc. cit.;* Selden, *De Jure naturæ et gentium,* V, 16, Wittenberg, 1770, p. 655, et *De successionibus in bona defuncti,* III, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 12; Saalschütz, *Das Mosaische Recht,* Berlin, 1853, k. 100, p. 693; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 781. — 2. L'enfant né d'une relation adultérine; il était placé sur le même pied que le fruit de l'inceste. Cf. Selden, *De successionibus, loc. cit.* — 3. L'enfant né d'un mariage défendu entre Juifs et étrangers; la loi ne défendait pas aux Juifs le mariage avec toute espèce d'étrangers, mais seulement avec certains étrangers, par exemple, les Chananéens, Exod., XXXIV, 16; Deut., VII, 2-4; or l'enfant né d'une de ces unions défendues était regardé et traité comme *mamzêr;* on en voit une application rigoureuse dans Esdras, X, 3, 44. — 4. Probablement aussi, l'enfant né d'une fille prostituée; telle est, en effet, pour le mot hébreu *mamzêr,* Deut., XXIII, 2, la traduction des Septante, ἐκ πόρνης, et de la Vulgate, *de scorto natus;* cette sévérité vient de la rigueur avec laquelle Moïse avait défendu ce crime, ne voulant pas le tolérer en Israël. Deut., XXIII, 17. — En dehors de ces cas, il est difficile de dire si la qualification de *mamzêr* s'applique encore à d'autres catégories d'enfants illégitimes; ce qui est certain, c'est qu'il ne suffisait pas qu'une union ou relation fût défendue, ou même annulée, pour que le fruit en fût déclaré *mamzêr;* voir le commentaire de Bartenora sur la *Mischna,* traité *Yebâmoth,* III, 13, dans Surenhusius, *loc. cit.;* Selden, *De successionibus,* etc., p. 12-13. La simple violation du sixième précepte du Décalogue est punie d'une peine relativement légère, Exod., XXII, 16-17; il n'est aucunement probable que le fruit de cette relation coupable soit réduit à la triste situation du *mamzêr.*

2° *Quelle était la situation du « mamzêr » chez les Hébreux.* — D'une manière générale, on peut dire qu'il était frappé d'une espèce d'excommunication à la fois civile et religieuse; tel est, en effet, le sens du passage rapporté du Deutéronome, XXIII, 2 : « Que le *mamzêr* n'entre pas dans l'assemblée du Seigneur, *biqehal Yehôvâh,* pas même sa postérité jusqu'à la dixième génération; » l'expression *qâhâl Yehôvâh* signifie « l'assemblée », et, par suite, la société des Israélites, peuple choisi de Jéhovah, avec tous les droits civils et religieux qui appartiennent à ses membres. Le *mamzêr* était donc plus ou moins privé de ces droits. Voici quelques applications de cette peine, signalées par l'Écriture ou les interprètes : 1. Le *mamzêr* n'a pas le droit d'épouser une fille d'Israël; cela découle du texte du Deutéronome. Ce droit était un des plus précieux des enfants de Jacob, parce qu'il avait pour but immédiat de recruter le peuple de Dieu, d'où devait sortir le Messie. Cf. Maimonide, *More Nebochim,* III, 49, traduction latine de Buxtorf, Bâle, 1629, p. 507; Selden, *De jure naturæ,* V, 16, p. 656-660. Le *mamzêr* ne pouvait épouser qu'une étrangère, une affranchie, une esclave. — 2. Le *mamzêr* n'était pas inscrit sur les listes généalogiques; il était comme s'il n'existait pas; il n'était pas réputé comme « fils ». C'est encore une conséquence du texte cité. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, In Deut.,* XXIII, Leipzig, 1824, p. 566. Toutefois cette sanction ne date que de la loi mosaïque; avant Moïse il n'en est pas question : le nom de Pharès, dont la naissance lui méritait la situation de *mamzêr,* se trouve dans toutes les généalogies contenues dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. — 3. Le *mamzêr* n'avait aucun droit sur la succession de son père, et en conséquence n'avait, de ce côté, aucune part d'héritage. Telle est l'opinion commune des interprètes, qui la déduisent du même texte; ce texte nous montre le *mamzêr* séparé de la société juive, et par conséquent privé des droits civils, dont un des principaux est le droit de succéder. Voilà pourquoi Jephté, qui était *mamzêr,* comme ayant pour mère une fille publique, *zônâh,* Jud., XI, 1, put être légitimement privé par ses frères de toute part dans la succession de leur père, Jud., XI, 2, traitement qui paraît avoir été ratifié par une sentence des anciens de la ville. Jud., XI, 5-7. Si, dans ce dernier passage, Jephté se plaint, ce n'est pas d'avoir été privé de sa part d'héritage, mais d'avoir été chassé de la maison paternelle, ce qui est bien différent. Cf. Serarius, *In Judices,* XI, 9, 4, Paris, 1611, p 336-337; Ménochius, *De republica Hebræorum,* V, 9, Paris, 1648, p. 478; Rosenmüller, *In Judices,* XI, 1-2, Leipzig, 1835, p. 264-265. C'est ainsi que, chez les Romains, le droit pour les bâtards de succéder et d'hériter était extrêmement restreint; et chez les Grecs, particulièrement chez les Athéniens, il était nul. Cf. Ubbo Emmius, *De Republica attica,* dans Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum,* Venise, 1732, t. IV, p. 613; Hotman, *De spuriis et legitimatione,* dans Grævius, *Thesaurus romanarum antiquitatum,* Venise, 1732-1737, t. VIII, p. 1204-1205. Le *mamzêr,* chez les Hébreux, n'était pourtant pas abandonné; ses parents lui devaient le vivre et le couvert; et Josèphe nous apprend que, quand les parents coupables étaient punis de la peine de mort, par exemple, en cas d'adultère, la communauté juive se chargeait de l'enfant né de ces relations, *Contr. Apion.,* II, 24. — Remarquons, sur le point qui nous occupe, un grand relâchement chez le peuple juif; dans les siècles qui suivirent le commencement de l'ère chrétienne, le *mamzêr* hérita comme ses frères légitimes; c'est ce que nous apprend Maimonide, traité *Nechaloth,* I, dans Selden, *De successionibus,* etc., p. 11. — 4. Le *mamzêr* était exclu de toute fonction publique, et même du droit de voter dans les assemblées; nouvelle conséquence du texte du Deutéronome, XXIII, 2. Cf. Leydekker, *De republica Hebræorum,* VI, 5, Amsterdam, 1704, p. 361. Que si Jephté fut choisi pour être le « juge » ou chef de sa tribu, ce fut dans un de ces cas de nécessité où le salut public est la loi suprême, et par une sorte d'inspiration divine, comme l'insinue saint Paul. Hebr., XI, 32. Cf. Serarius, *loc. cit.,* q. 5, p. 338-339; Leydekker, *loc. cit.,* p. 362. — 5. A plus forte raison, le *mamzêr* était exclu des fonctions sacerdotales; ici les prescriptions étaient plus sévères : le sacerdoce était interdit, non seulement au *mamzêr* tel que nous l'avons défini, mais encore à plusieurs autres catégories d'enfants illégitimes; si un prêtre, malgré la prohibition de la loi, épousait une femme divorcée, une fille publique, une veuve, une étrangère, les enfants qui naissaient de ces mariages étaient réputés illégitimes, au point de vue du sacerdoce. Leydekker, *De republica Hebræorum,* X, 3, p. 589; Selden, *De successione in pontificatum,* Francfort-sur-l'Oder, 1673, II, 2, p. 196-197; Carpzov, *Apparatus antiquitatum S. codicis,* Leipzig, 1748, p 89. — 6. Cette situation du *mamzêr* non seulement durait toute sa vie, mais encore s'étendait à sa postérité, « jusqu'à la dixième génération, » dit le texte, Deut., XXIII, 2, expression que les interprètes entendent, les uns (par exemple, Rosenmüller, *In Deut.,* XXIII, 3, p. 569), d'un temps indéfini, les autres (par exemple, Cornélius a Lapide, *In Deut.,* XXIII, 2) dans le sens strict, c'est-à-dire jus-

qu'au dixième descendant, à l'exclusion des suivants. Les rabbins, par leurs traditions, ont détruit en partie cette loi du Seigneur, en rendant possible l'extinction de la peine, même à la seconde génération : nouvelle manifestation du relâchement déjà signalé. *Mischna*, traité *Kiddouschîn*, III, 13, édit. Surenhusius, t. III, p. 378. Cf. Selden, *De jure naturali*, V, 16, p. 659-660; Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 100, p. 694, note 892.

Quant à l'enfant illégitime qui n'était pas *mamzêr*, on ne peut que faire des conjectures, car aucun texte ni fait précis ne nous éclaire sur sa situation. Ce qu'on peut dire, c'est que cette situation était bien moins pénible que celle du *mamzêr*, et que, sauf pour la succession des biens, il jouissait probablement de tous les droits civils : c'est ce que laisse à entendre le texte du Deutéronome, XXIII, 2, qui, traitant spécialement du *mamzêr*, ne peut pas et ne doit pas s'appliquer aux autres enfants illégitimes. Du reste, cette catégorie d'enfants devait être peu nombreuse; car, comme dans ce cas la mère de l'enfant n'était ni mariée ni parente de son complice, celui-ci pouvait et devait l'épouser, Exod., XXII, 16; Deut., XXII, 28-29; même quand le complice était marié, les mœurs juives sur la polygamie lui permettaient de prendre une seconde femme. Dès lors l'enfant entrait dans la catégorie des enfants légitimes. S. MANY.

BATE Julius, hébraïsant anglais, né en 1711, mort à Arundel le 20 janvier 1771. Il fut le disciple de Jean Hutchinson, hébraïsant, naturaliste et commentateur mystique et cabalistique de la Bible. Il écrivit plusieurs ouvrages en faveur de la doctrine de son maître. Nous citerons de lui : *An enquiry into the occasional and standing similitudes of the Lord God in the Old and New Testaments; or the forms made use of by Jehova Aleim to represent themselves to true believers before and since the Law by Moses. With a dissertation on the supposed confusion of tongues at Babel*, in-8°, Londres, 1756. — *The integrity of the Hebrew text and many passages of Scripture, vindicated from the objections of Kennicott*, in-8°, Londres, 1755. — *A new and literal translation of the Pentateuch and historical books of the Old Testament to the end of 2 Kings. With notes critical and explanatory*, in-4°, Londres, 1773. — *An Essay towards explaining the third chapter of Genesis and the spiritual sense of the Law. In which the third proposition of the divine Legation, and what the author hath brought to support it, are considered*, in-8°, Londres, 1741. — *Remarks upon Mr Warburton's Remarks, tending to show that the Ancients knew there was a future state; and that the Jews were not under an equal Providence. With an explication of some passages in Job, which relate to Christianity*, in-8°, Londres, 1745. — *The faith of the ancient Jews in the law of Moses, and the evidence of the types vindicated. In a letter to the Rev. Dr. Stebbing*, in-8°, Londres, 1747. — *Micah V, 2, and Matth. II, 6, reconciled; with some remarks on Dr. Hunt's latin oration at Oxford, 1748, and Dr. Grey's last words of David, and David numbering the people*, in-8°, Londres, 1749. — *An Hebrew grammar: formed on the usage of the words by the inspired writers; being an attempt to make the learning of Hebrew easy*, in-8°, Londres, 1751. — *Critica Hebræa, or a Hebrew-English Dictionary without points.* — Voir Darling, *Cyclopædia bibliogr.*, p. 197, 198. B. HEURTEBIZE.

BATEAU. Voir NAVIGATION.

1. BATH, mot hébreu, *bat*, qui signifie « fille », et qui entre comme élément dans la composition des noms propres de femmes, de même que *bên*, « fils, » sert à former des noms propres d'hommes. Voir BETHSABÉE (hébreu : *Bat-šéba'; Bat-šu'a*, I Par., III, 5); *Béthia* (hébreu : *Bityâh*). — Le mot *bat*, « fille, » s'emploie aussi en hébreu pour désigner : 1° soit les femmes, « filles d'Israël, » signifiant simplement « les femmes israélites »; 2° soit les habitants en général d'une ville ou d'un pays : « fille de Sion, » c'est-à-dire les habitants de Sion; « fille de Tyr, » habitants de Tyr; « fille de Misraïm, » habitants de l'Égypte. — 3° Les « filles » d'une ville sont ses faubourgs et ses dépendances, etc.

2. BATH (hébreu : *bat*, mot qui signifie probablement « mesure »), mesure hébraïque de capacité pour les liquides. Ce mot a été latinisé en plusieurs endroits par la Vulgate sous la forme *batus*. III Reg., VII, 26, 38; I Esdr., VII, 22; Ezech., XLV, 10, 11, 14. Les Septante rendent une fois *bat* par βαίθ, I Reg., V, 11; une autre fois par βάτος, I Esdr., VII, 22; ailleurs ils emploient des noms de mesures grecques. Les autres traducteurs grecs, Aquila, III Reg., VII, 38; Is., V, 10; Ezech., XLV, 14; Symmaque, III Reg., V, 11; VII, 38; Is., V, 10; Théodotion, Is., V, 10; Ezech., LXV, 14; les Pères grecs, comme Théodoret, *In Is.*, V, 10, t. I, p. 466, se servent du mot βάτος ou βάδος. La forme βάδος se lit dans certains manuscrits de I Esdr., VII, 22, ainsi que dans Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 9. Saint Luc a employé une fois le mot βάτος dans son Évangile, XVI, 6 La Vulgate traduit, dans ce dernier passage, par *cadus;* ce mot, qui vient de l'hébreu *kad*, désigne proprement, non pas une mesure de capacité, comme le *bat* ou βάτος de saint Luc, mais un vase d'argile, une urne.

Le *bath* n'est pas nommé dans l'Écriture avant l'époque des Rois. Il était la dixième partie du *chomer* ou *cor*, Ezech., XLV, 11, 14, et avait la même capacité que l'*éphah* ou *éphi*, comme le dit expressément Ézéchiel, XLV, 11. Le *bath* et l'*éphah* ne différaient que par l'usage qu'on en faisait, le premier servant pour les solides et le second pour les liquides, c'est-à-dire pour le vin et l'huile. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 9, édit. Didot, t. I, p. 288, dit que le *bath* contenait soixante-douze ξέσται (*sextarii*), c'est-à-dire un *metrète* attique (μετρητής, *metreta*) ou environ 38 litres 88. Voir MESURES.

La Vulgate n'a pas rendu uniformément *bath* par *batus;* elle l'a traduit par *laguncula*, Is., V, 10; par *metreta*, II Par., II, 10; IV, 5, et par *cadus*, Luc., XVI, 6. Dans l'histoire de Bel et du dragon, dont nous ne possédons plus l'original sémitique, le bath est appelé, en grec, μετρητής, et en latin *amphora*. Dan., XIV, 2. Les urnes des noces de Cana, dont le Sauveur changea l'eau en vin, contenaient chacune de deux à trois baths (μετρητάς; Vulgate : *metretas*), c'est-à-dire de 67 à 76 litres environ. Joa., II, 6. F. VIGOUROUX.

BATH KOL (בַּת קוֹל, *bat qôl*, « fille de la voix »). Les Targums, le Talmud et les écrivains rabbiniques désignent par ce nom une sorte de voix surnaturelle qui révèle la volonté de Dieu et constitue le quatrième et dernier degré de la révélation. (Le premier est le don de prophétie, le second le don du Saint-Esprit, le troisième l'oracle de l'*urim* et du *thummim*). D'après les Targums, Dieu se servit de la *Bath kol* pour manifester sa volonté à Abraham, à Moïse, à Samuel, à David, etc. Voir les Targums de Jonathan et de Jérusalem, Gen., XXXVIII, 26; Num., XXI, 6. (Cf. Reland, *Antiquitates veterum Hebræorum*, 4, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. II, part. II, c. IX, col. DCCXXXV.) Elle devint l'unique moyen de communication entre Dieu et son peuple pendant la période du second temple. « Depuis la mort d'Aggée, de Zacharie et de Malachie, l'Esprit-Saint (*Ruaḥ haqqôdêš*) fut retiré à Israël; mais il jouit néanmoins de l'usage de la *Bath kol.* » *Sota*, f. 42. Cf. Vitringa, *Observationum Sacrarum libri sex*, Franeker, II, p. 338. Cf. p. 341-363.

Le sens des mots *Bath kol* est controversé. Il est probable qu'ils signifient « écho ». Cf. Midrasch sur *Exod.*, f. III*b*, et *Cant.*, I. La nature elle-même de cette sorte de révélation est très diversement expliquée par les rabbins.

L'opinion prédominante paraît être que la *Bath kol* n'était pas une voix directe du ciel, mais une sorte d'écho, d'où son nom de « fille de la voix ». Voir Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, au mot *Bat*, édit. Fischer, t. I, p. 168. « La *Bath kol* est quand un homme a une forte impression qu'il croit entendre une voix hors de lui-même, » dit Maimonide, *More Nebuchim*, 2e part., c. 42, édit. L. Munk, t. II, 1861, p. ב.

Cette voix, d'après les rabbins, était une voix céleste, *Sota*, f. 48*b*, col. 2; *Baba metsiah*, f. 59 *b*; *Sanhedrin*, f. 11, col. 1. Ce n'était pas cependant la voix de Dieu, mais celle des anges ou du prophète Élie. Elle se fit entendre aux hommes sages et pieux depuis l'an 450 avant Jésus-Christ jusqu'à l'an 220 de notre ère. Son existence, qui a été un grand sujet de discussion entre les rabbins eux-mêmes, n'est nullement établie. Il est néanmoins nécessaire de savoir ce qu'on entend par ces mots pour l'intelligence des Targums et aussi de la Peschito, version syriaque du Nouveau Testament, qui a quelquefois rendu le mot grec φωνή, « voix, » par ܒܢܬ ܩܠܐ, *benoṭ qolé*, « filles des voix, » Act., XII, 22; I Tim., VI, 20; Hebr., III, 15 (*baṭ qoléh*). — Voir Häner, *De Bath kol*, Iéna, 1673; Metzler, *De vocis filia*, Iéna, 1673; Danz, *De filia vocis*, Iéna, 1716, et dans J. G. Meuschen, *Novum Testamentum e Talmude illustratum*, in-4°, Leipzig, 1736, p. 350-378; *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, avril 1886, p. 117. F. VIGOUROUX.

BATH-RABBIM (hébreu : *Bat-rabbîm;* les Septante et la Vulgate ont traduit ce mot comme nom commun, θυγατρὸς πολλῶν, *filiæ multitudinis*, « la fille de beaucoup, de la multitude »). Dans le Cantique des cantiques, VII, 4, les yeux de l'épouse sont comparés aux « piscines d'Hésébon, qui sont devant la porte de Bath-rabbim ». C'est le seul endroit de l'Écriture où l'on rencontre ce nom. Il résulte du contexte, en prenant Bath-rabbim, avec la plupart des commentateurs modernes, comme nom propre, que ce mot désigne une des portes d'Hésébon, et que cette porte était située près des piscines de cette ville. D'après les usages de l'Orient, la porte d'Hésébon nommée Bath-rabbim devait être ainsi appelée parce qu'elle conduisait à Bath-rabbim. Or la seule ville connue de cette région dont le nom se rapproche de celui que nous lisons dans le Cantique est Rabbath (hébreu : *Rabbâh;* aujourd'hui *Amman*), ville principale des Ammonites. Mais Rabbath est au nord d'Hésébon, et la seule piscine qui se trouve à Hésébon est du côté opposé de la ville, c'est-à-dire au sud. Voir Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, 1882, p. 511. Il faut donc admettre ou que les anciennes piscines du nord ont disparu sans laisser de traces, ou que Bath-rabbim désigne une ville inconnue, différente de Rabbath, ou enfin que Bath-rabbim est un nom commun, synonyme poétique d'Hésébon et signifiant « la porte de [la cité] populeuse, renfermant beaucoup d'habitants », ainsi que l'explique H. Weser, dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 1893, t. I, p. 620. J. Ayre, *Treasury of Bible Knowledge*, 1879, p. 95, suppose avec moins de vraisemblance que « porte de la fille du grand nombre » signifie « une porte par laquelle il passe beaucoup de monde ». D'après M. R. Conder, *Heth and Moab*, in-8°, Londres, 1883, p. 125, la porte de Bath-rabbim était un passage taillé dans les rochers au sommet de la montagne et qui conduit de la vallée où coule au nord l'*Aïn Hesban* actuel, au plateau sur lequel était bâti Hésébon. F. VIGOUROUX.

1. BATH-SCHOUA (hébreu : *Bat-šûʿa*, « fille de Sua ou Sué, » comme traduisent les Septante et la Vulgate), Chananéenne, femme de Juda, fils de Jacob. Elle est ainsi appelée Gen., XXXVIII, 12, et I Par., II, 3, dans le texte original, et c'était sans doute son nom propre, quoique Gen., XXXVIII, 2, semble indiquer par la séparation des mots *baṭ* et *šûʿa*, seulement son origine. Voir SUÉ.

2. BATH-SCHOUA, forme du nom de Bethsabée, épouse de David, dans I Par., III, 5. Voir BETHSABÉE.

1. BATHUEL (hébreu : *Betû'êl*, peut-être pour *Metû'êl*, « homme de Dieu (?); Septante : Βαθουήλ), fils de Nachor et de Melcha et père de Rébecca. Gen., XXII, 20-23. Il habitait Haran, en Mésopotamie, où son grand-père Tharé et son père Nachor étaient venus s'établir. Gen., XI, 31; XXIX, 4. Il ne paraît personnellement qu'une fois dans l'histoire sainte, lors de la demande en mariage de Rébecca pour Isaac; encore quelques interprètes ont-ils nié qu'il s'agisse de lui dans le passage où se trouve son nom, Gen., XXIV, 50, parce qu'il n'y joue pas le rôle principal qui conviendrait à un chef de famille. Il n'y est question de Bathuel que pour faire connaître son consentement au mariage de Rébecca; hors de là, c'est Laban qui se montre et agit partout où l'on devrait s'attendre à trouver Bathuel : c'est Laban qui vient recevoir Éliézer et exerce envers lui tous les devoirs de l'hospitalité, ℣. 29-33; c'est lui seul qui donne la parole au serviteur d'Abraham, ℣. 33, et il la prend ensuite avant Bathuel pour accorder à Isaac la main de la jeune fille, ℣. 50. Éliézer offre des présents à son frère (de Rébecca), disent l'hébreu et les Septante (et non pas : à ses frères); mais il n'est pas question du père, ℣. 53, de même que c'est le frère (encore le singulier dans l'hébreu) et la mère qui veulent retarder le départ de Rébecca, sans aucune intervention du père, ℣. 55. On a fait enfin remarquer que ce ne fut pas chez son père, mais « à la maison, c'est-à-dire à la tente de sa mère », que Rébecca courut raconter son entretien avec Eliézer, ℣. 28, ce qui contraste avec la conduite de Rachel allant droit chez son père annoncer l'arrivée de Jacob. Gen., XXIX, 12.

On a proposé différentes explications de cet effacement de Bathuel, que semble encore rappeler Gen., XXIX, 5. Cf. cependant Gen., XXVIII, 2. Quelques-uns ont pensé que le Bathuel dont il est parlé ici n'est pas le père de Rébecca, qui d'après eux serait mort avant l'arrivée d'Éliézer, comme le dit Josèphe, *Ant. jud.*, I, XVI, 2; mais un fils de Bathuel portant le même nom que son père. Cependant, à s'en tenir au sens obvie de Gen., XXIV, 50, le Bathuel nommé là est le même que celui de Gen., XXII, 23; XXIV, 15. D'ailleurs le mot « frère » au singulier, employé dans l'hébreu de Genèse, XXIV, 53, 55, s'appliquant évidemment à Laban, il n'y a point de place dans le texte pour un autre frère de Rébecca.

D'après d'autres, la direction des affaires et le gouvernement de la famille auraient incombé à Laban, par suite de l'incapacité à laquelle Bathuel aurait été réduit, soit par la débilité physique provenant de son grand âge, soit par l'affaiblissement de ses facultés mentales. Blunt, *Undesigned Coincidences*, 14e édit., p. 33, suggère l'une et l'autre de ces deux hypothèses; mais le langage pieux et sensé que tient Bathuel, et l'acte d'autorité qu'il accomplit, Gen., XXIV, 51, ne s'accordent guère avec la seconde, ni même avec la première, si on veut l'entendre d'une incapacité absolue. Mieux vaut donc s'en tenir à l'explication adoptée par la plupart des commentateurs, et qui paraît bien suffisante : Bathuel, affaibli par l'âge, se contente d'intervenir dans le point essentiel en donnant son agrément au mariage de sa fille, et il se décharge de tout le reste sur son fils. Un homme de notre temps et de nos pays n'agirait pas autrement; à plus forte raison peut-on penser que les choses devaient se passer ainsi dans l'antique Orient, où le soin des intérêts, et, au besoin, de l'honneur même des jeunes filles, regardait leurs frères autant et plus que leur père. On trouve de cela un exemple frappant quelques chapitres plus loin, dans l'histoire de l'enlèvement de Dina. Gen., XXXIV, 5, 7-8, 14, 31. Cf. AMMON, col. 501. E. PALIS.

2. BATHUEL (hébreu : *Betû'êl*, « maison, demeure de Dieu »; Septante, Βαθουήλ). C'est ainsi qu'est appelée,

I Par., IV, 30, la ville de la tribu de Siméon qui est nommée ailleurs Béthul. Jos., XIX, 4. Voir Béthul.

BATHURIM. Certains exemplaires de la Vulgate portent, III Reg., II, 8, Bathurim au lieu de Bahurim, qui est la véritable leçon. Voir Bahurim.

BÂTIMENT, BÂTIR. Voir Maison.

BATLÂN, mot chaldéen qui signifie « oisif, inoccupé, ayant du loisir », et qui désigne un homme chargé d'assister à toutes les réunions de la synagogue. Il y avait dix *batlanîm* choisis pour former le noyau de l'assistance, afin qu'on eût toujours dans les synagogues un nombre suffisant de personnes pour constituer une assemblée. Voir Synagogue.

BATMANSON Jean, chartreux anglais, mort le 16 novembre 1531. Il étudia à Oxford et fut prieur successivement des Chartreuses de Hinton et de Londres. Il écrivit contre Érasme et contre Luther. Nous pouvons citer de lui : *Animadversiones in annotationes Erasmi in Novum Testamentum.* (Il rétracta plus tard cet ouvrage.) *Commentaria in Proverbia Salomonis ; in Cantica canticorum ; De unica Magdalena contra Fabrum Stapulensem ; De Christo duodenni; Super Missus est.* — Voir Th. Petreius, *Bibl. Carthus.* (1699), p. 157; dom Doreau, *Henri VIII et les Martyrs de la Chartreuse de Londres* (1890), p. 54, 230; Le Long, *Bibl. sacra,* p. 629.

B. Heurtebize.

BÂTON (hébreu : *šêbéṭ,* proprement « rejeton, pousse d'arbre »; *maṭṭéh,* synonyme ; *maqqêl,* « branche ; » *miš'énéṭ,* proprement « appui » ; *mehôqêq, péléḳ* [II Reg., III, 29]; Septante : ῥάβδος, βακτηρία, σκυτάλη, σκῆπτρον; Vulgate : *baculus, virga, sceptrum*), morceau de bois pris d'une branche d'arbre ou d'une tige mince, variant de longueur et de forme suivant sa destination.

1° *Bâton de marche,* bâton sur lequel on s'appuie pour marcher. Dans leurs voyages, les Israélites, comme les Orientaux en général, avaient toujours avec eux un long bâton. Gen., XXXII, 10; Jud., VI, 21. C'est dans l'attitude de voyageurs, le bâton à la main, qu'ils devaient manger la pâque. Exod., XII, 11. Voulant marquer que les Apôtres ne devaient rien avoir de superflu, Notre-Seigneur



459. — Pommes de cannes égyptiennes.

Celle de droite est en bois et porte gravé le cartouche de Séti Ier. Celle de gauche est en terre émaillée, avec le cartouche de Ramsès II. — Grandeur naturelle. Musée du Louvre.

les invite à se contenter du bâton qu'ils ont en main, et à ne pas chercher à en acquérir, s'ils n'en ont pas. Matth., X, 10; Marc., VI, 8; Luc., IX, 3. En Égypte, ces bâtons de voyage variaient de longueur, depuis la canne ordinaire d'un mètre environ jusqu'au long bâton de deux mètres; ces derniers marquaient en même temps la dignité (voir 2°). On en a trouvé à pomme ou à tête plus ou moins ornée (fig. 459). Au lieu d'une pomme l'extrémité supérieure porte quelquefois une sorte de crochet pour donner plus d'assurance à la main (fig. 462). Ces cannes sont pour la plupart en bois de cerisier ou d'acacia. Souvent l'écorce en est découpée symétriquement, d'autres fois ils sont lisses. Wilkinson, *The ancient Egyptians,* t. II, p. 351. — Ce bâton sert d'appui au blessé. Exod., XXI, 19. Quant au *péléḳ,* II Reg., III, 29, que la Vulgate rend par « fuseau », c'est probablement un bâton de forme spéciale, une béquille. Le bâton de marche est nécessaire au vieillard, Zach., VIII, 4 : de là l'expression « bâton de vieillesse », pour désigner la personne qui assiste un vieillard dans ses besoins. Tob., V, 23; X, 4. — Partant de cette idée de soutien, les Hébreux emploient la locution « bâton du pain », pour dire que le pain est le bâton, c'est-à-dire le soutien de la vie. Dieu, menaçant Israël de la famine, annonce qu'il brisera le bâton du pain. Lev., XXVI, 26; Ezech., IV, 16; V, 16; XIV, 13; Ps. CV, 16. — Un bâton de roseau est un appui fragile, un bâton qui se brise quand on s'y appuie et blesse la main. C'est ainsi que les prophètes caractérisent l'appui qu'Israël pense trouver dans l'Égypte. Is., XXXVI, 6; Ezech., XXIX, 6, 7.

460. — Ra-emké, connu sous le nom de Scheikh el-béled. VIe dynastie. Le bâton primitif n'a pas été retrouvé, mais il a été reconstitué d'après les modèles authentiques. Musée de Ghizéh.

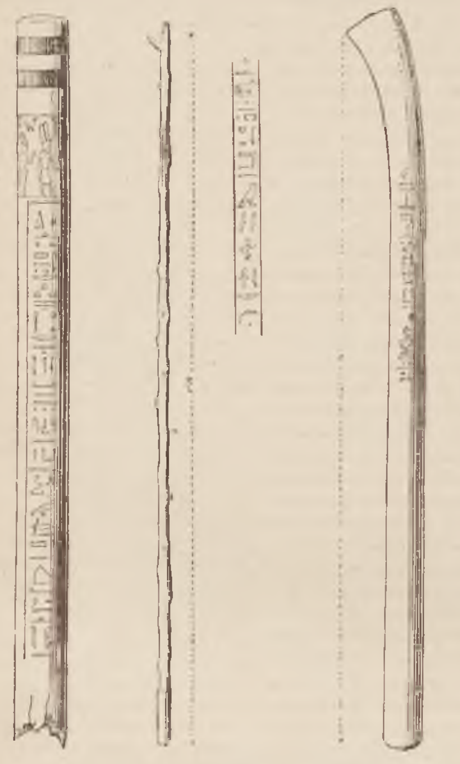
2° *Bâton, insigne de dignité ou d'autorité.* — Chez les Égyptiens, tous les hommes d'une certaine dignité avaient le privilège de porter un long bâton à la main (fig. 460). Il fallait pour en jouir appartenir à une classe



461. — Grands personnages égyptiens marchant avec leur bâton de dignité. Thèbes. D'après Wilkinson, *Ancient Egyptians,* 2e édit., t. II, p. 352.

de fonctionnaires assez relevée. G. Maspero, *La carrière administrative de deux hauts fonctionnaires égyptiens,*

dans le *Journal asiatique*, avril 1890, t. xv, p. 322. Sa longueur, de 1 mètre 20 à 2 mètres, donnait un air d'importance aux personnes qui le portaient. Il leur servait sans doute de bâton de marche (fig. 461), mais en même temps il marquait leur rang élevé et leurs fonctions (fig. 464). si bien que, dans les hiéroglyphes, l'homme avec le long bâton à la main, [hiéroglyphe], est un déterminatif exprimant l'idée de supériorité, de souveraineté. On a trouvé de ces bâtons ornés d'inscriptions (fig. 462), de couleurs et de dorures, avec tête sculptée en forme de fleur; le nom du propriétaire y est inscrit en caractères hiéroglyphiques. Wilkinson, *The ancient Egyptians*, édit. Birch, t. ii, p. 352



462. — Bâtons égyptiens en bois dur.
A gauche, fragment de canne, avec images divines et inscriptions hiéroglyphiques. — Au milieu, canne entière, avec une petite saillie dans la partie supérieure pour servir d'appui au pouce. L'inscription hiéroglyphique gravée sur le bâton est reproduite à droite en plus gros caractères. — A droite, bâton, avec inscription, en bois d'acacia, recourbé dans la partie supérieure et servant de casse-tête. Cette sorte de massue était une des principales armes de l'infanterie dans l'ancienne Égypte. D'après Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. xlvi.

Cf. Num., xvii, 2. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. ii, p. 376, une scène du tombeau de Menhotep à Beni-Hassan, représenterait la fabrication de ces bâtons. On voit un ouvrier enlevant les aspérités d'un bâton et taillant l'écorce; un autre le durcit au feu, un autre le polit. D'autres égyptologues prétendent qu'il s'agit plutôt de la fabrication des bois de lances. Cependant rien n'indique ici qu'il s'agisse d'armes comme on le voit dans d'autres scènes analogues. Les chefs arabes portaient également un long bâton, mais ordinairement plus simple. Le bâton donné en gage à Thamar par Juda, Gen., xxxviii, 18, 25, devait être un insigne de dignité et d'autorité. De même le bâton avec lequel Moïse accomplit ses prodiges, Exod., iv, 2; le bâton d'Aaron qui refleurit dans le tabernacle, Num., xvii (voir Verge), le bâton d'Élisée, qu'il confia à son serviteur pour ressusciter le fils de la Sunamite. IV Reg., iv, 29, 31. Voir aussi Num., xxi, 18; Jud., v, 14 (hébreu); I Reg., xiv, 27, etc. Quand Joseph eut promis à son père de l'ensevelir dans la Terre Promise, Jacob, d'après les Septante et le syriaque, Gen., xlvii, 31, s'inclina sur la tête du bâton de son fils, voulant par là honorer en lui le maître de l'Égypte. Cette marque d'honneur rappelle un usage égyptien. L'accusé, pour prononcer le serment ordinaire : « Par la vie du Seigneur (du pharaon), » venait se placer debout, la tête inclinée et les mains appuyées sur le sommet du bâton du magistrat. Chabas, *Vols dans les hypogées*, dans les *Mélanges égyptologiques*, iiie série, t. i, p. 91-92; R. S. Poole, *Ancient Egypt*, dans la *Contemporary Review*, mars 1879, p. 752-753. Saint Paul, Hebr., xi, 21, suit la version des Septante. Ces interprètes ont lu *mattêh*, « bâton, » au lieu de *mittâh*, « lit, » selon la ponctuation suivie par les Targums, Aquila, Symmaque et le texte massorétique. Cette dernière lecture paraît préférable. Jacob,



463. — Bâton de berger.
Bas-relief du temple de Derri en Nubie. xixe dynastie.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. xl.

trop faible pour se lever et se prosterner contre terre afin d'adorer Dieu et de le remercier, s'incline la face tournée vers le chevet de son lit. Cf. III Reg., i, 47. — Le *šêbét*, « bâton de commandement, » et son synonyme le *mehôqêh*, « bâton de justice, » jouent un rôle important dans la prophétie de Juda. Ce sont les symboles de l'autorité civile et judiciaire, qui constitue la tribu de Juda en société autonome et qui s'y perpétuera jusqu'à l'arrivée du Messie. Gen., xlix, 10. Le sceptre royal avec toutes ses variétés de longueur, de forme et d'ornementation, tire son origine de ce long bâton, insigne de dignité et d'autorité. Voir Sceptre.

3° *Le bâton de correction* (*šêbét mûsâr*), Prov., xxii, 15, est plus court que les deux précédents. On le voit souvent représenté sur les monuments égyptiens, dans la main des surveillants qui suivent de l'œil le travail des ouvriers et frappent ceux qui se relâchent (fig. 457, col. 1499). « Mon bâton est dans ma main, dit l'un d'eux, tu ne dois pas être paresseux. » H. Brugsch, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1876, p. 77. Les Hébreux, opprimés dans la terre de Gessen, ont connu la dureté de ces chefs de corvée, toujours prêts à frapper. Exod., i, 11; Is., x, 24. De même, à la chute de Jérusalem, lorsqu'ils furent traînés en captivité dans la Babylonie, ils connurent le terrible bâton des soldats chargés de les emmener. Voir Captifs. Is., x, 24; Mich., iv, 14. La loi d'Israël autorisait l'usage du bâton pour les esclaves et les enfants, mais avec certaines

restrictions. Exod., XXI, 20; Prov., XIII, 24; XIX, 18, etc. Voir BASTONNADE. — Le bâton de correction est pris au figuré dans l'Écriture pour désigner les châtiments dont Dieu se sert pour punir les hommes. II Reg., VII, 14; Is., IX, 13; X, 24; XIV, 5; XXX, 31.

4° *Le bâton de berger,* ordinairement plus long que le bâton de voyage et souvent recourbé en forme de crosse (fig. 463), sert au pasteur pour guider son troupeau dans les pâturages et le défendre contre les ennemis, hommes ou animaux. Lev., XXVII, 32; I Reg., XVII, 40, 43; Zach., XI, 7. Ce bâton symbolise la protection divine. Mich., VII, 14;



464. — Égyptien inspectant ses troupeaux, appuyé sur son bâton. Pyramides de Ghizéh. IVe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 9.

Ps. XXII, 4. Dans ce dernier passage, le psalmiste emploie deux expressions qui sont regardées ordinairement comme synonymes. Ton *šêbét* et ton *miš'énéṭ* me rassurent: « Ton bâton et ta houlette, » par redondance poétique, pour ton bâton de berger. Mais ces deux mots ont paru à plusieurs désigner deux objets différents : le long bâton sur lequel le pasteur s'appuie (*miš'énéṭ*) pendant qu'il surveille son troupeau (fig. 463), bâton droit ou recourbé, qui est le vrai bâton pastoral, et le bâton plus court, désigné ici par *šêbét,* une sorte de gourdin ou de massue que portent les bergers en Syrie. Voir J. Neil, *The Shepherd's club and staff,* dans *Palestine explored,* in-12, Londres, 1882, p. 255-278. Il rappellerait le bâton de main (voir 5°).

5° *Bâton de main* (*maqqêl yâd*), rangé parmi les armes des soldats de Gog, Ezech., XXXIX, 9, à côté des lances et des javelots, armes que le peuple de Dieu brûlera après la défaite des ennemis. On y voit généralement une sorte de lance, la *hasta pura,* ou l'épieu; mais ne serait-ce pas plutôt la massue, reçue parmi les armes de guerre chez les Égyptiens (fig. 462), Wilkinson, *The ancient Egyptians,* t. I, p. 217-218, et chez plusieurs peuples de l'antiquité? A. Rich, *Dictionnaire des antiquités,* p. 164, au mot *Claviger.* La lance a déjà été mentionnée, et la massue répond mieux à l'expression « bâton de main ». Voir MASSUE. Le bâton a d'ailleurs, partout et toujours, servi naturellement d'arme offensive et défensive.

6° *Bâton, longue perche ou gaule* servant à battre une petite quantité de blé, Jud., VI, 11; Ruth, II, 17, le cumin et la nigelle, Is., XXVIII, 27, col. 327. — Pour les bâtons ou branches d'arbre dont se servait Jacob afin d'obtenir des agneaux de la couleur qu'il voulait. Voir JACOB.

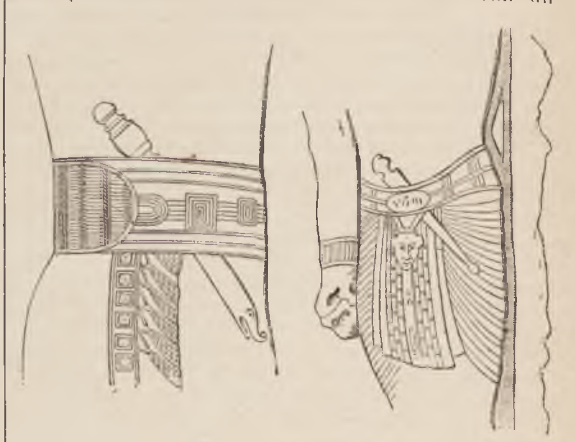
7° *Bâton magique,* bâton qui était employé dans la divination. Ose., IV, 12. Ce mode de divination était appelé par les Grecs ῥαβδομαντεία, ou art de connaître l'avenir au moyen de bâtons jetés à terre, en considérant la manière dont ils tombaient. Voir DIVINATION.

Voir F. Chabas, *Sur l'usage des bâtons de main chez les Hébreux et dans l'ancienne Égypte,* in-8°, Lyon, 1875, et dans les *Annales du musée Guimet,* t. I, p. 37; Cooper, *History of the Rod in all countries and ages,* 2e édit., Londres, 1877. E. LEVESQUE.

BATTA (VERSION) des Écritures. Le batta est une langue parlée par une partie considérable des habitants de l'île de Sumatra. Il se subdivise en trois dialectes, le toba, le mandailing et le daire. Le Nouveau Testament a été traduit en toba par J. Nommensen et imprimé à Elberfeld, en 1878. Il l'a été aussi presque en entier en mandailing par Schreiber, dont le travail a été revu par Leipoldt. Cette traduction a été également imprimée à Elberfeld, en 1878, aux frais de la Société biblique de la Grande-Bretagne, comme la précédente.

BATTISTA Giovanni Giuda Giona, rabbin converti, qui s'appelait primitivement Jehuda Jona Ben Isaac, né à Safed, en Galilée, le 28 octobre 1588, mort à Rome le 26 mai 1668. Ses parents étaient des Juifs d'origine espagnole. Il voyagea en Europe, visita l'Italie, Amsterdam, Hambourg et la Pologne, où il se convertit au catholicisme. Après sa conversion, le roi de Pologne l'envoya à Constantinople pour acheter des pierres précieuses; mais il fut pris par les Cosaques, qui le traitèrent d'espion, et il aurait perdu la vie, s'il n'avait été racheté par l'ambassadeur de Venise. Envoyé en Italie, il fut quelque temps professeur d'hébreu et de chaldéen à l'académie de Pise, et occupa ensuite les mêmes fonctions au collège de la Propagande, à Rome, où il fut en même temps employé à la Bibliothèque. Il eut pour élève le célèbre Bartolocci. Parmi ses ouvrages, on remarque *Berit ḥădâšâh,* « le Nouveau Testament, » traduction des quatre Évangiles du latin en hébreu, avec une préface de Clément IX, in-f°, Rome, 1668.

BAUDRIER (hébreu : *'êzôr, ḥăgôrâh;* Vulgate : *balteus*), bande de cuir ou d'étoffe servant à soutenir un



465. — Ceinturon servant à porter une arme.

A droite, guerrier égyptien, d'après Prisse d'Avennes, *Monuments de l'Égypte,* pl. XX; à gauche, guerrier assyrien, d'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. VI.

glaive ou un poignard. Chez les Hébreux, le baudrier ne descendait pas de dessus l'épaule, comme chez les Grecs;

c'était une véritable ceinture, plus ou moins ornée, qu'on portait autour des reins, Ps. XVIII, 40; IV Reg., III, 21; Ezech., XXIII, 15; II Esdr., IV, 18, comme souvent en Assyrie et en Égypte (fig. 465), et qui ne différait point par la forme des ceintures ordinaires. Voir CEINTURE.

BAUDUER Armand Gilles, prêtre et théologien français, naquit à Peyrusse-Massas, diocèse d'Auch, en 1744, et après avoir été successivement professeur de théologie au séminaire d'Auch, puis curé de sa paroisse natale, mourut jeune, en 1787. — Il a laissé : *Les Psaumes de David traduits sur le texte hébreu, accompagnés de réflexions qui en développent le sens, et de notes qui en éclaircissent les principales difficultés; auxquels on a joint le texte latin de la Vulgate et la traduction de M. de Sacy,* 2 in-12, Paris, 1785. O. REY.

1. **BAUER** Bruno, philosophe et critique allemand, né à Eisenberg, dans le duché de Saxe-Altenbourg, le 6 septembre 1809, mort à Rixdorf, près de Berlin, le 13 avril 1882. Fils d'un peintre sur porcelaine, il fit de fortes études à Berlin, fut reçu docteur en théologie en 1834, et se rattacha d'abord à la droite de l'école hégélienne. Il fit alors une critique de la *Vie de Jésus* de Strauss, dans les *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* de Berlin, 1835-1836. Dans sa *Kritische Darstellung der Religion des Alten Testaments,* 2 in-8°, Berlin, 1838, il défend encore l'autorité de la Révélation. Mais lorsqu'il fut appelé à l'université de Bonn, en qualité de professeur extraordinaire (1839), il se jeta dans les rangs de l'extrême gauche hégélienne, ruinant la Tradition et les Livres Saints. *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes,* in-8°, Brême, 1840; *Kritik der evangelischen Synoptiker,* in-8°, Leipzig, 1840; 2e édition, 1841. Destitué en 1842, par le gouvernement prussien, il se fixa à Berlin, où il se consacra tout entier à des travaux de critique et d'histoire. Il publia alors *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs,* 2 in-8°, Berlin, 1850-1855; *Die Apostelgeschichte,* in-8°, 1850; *Kritik der Paulinischen Briefe,* in-8°, Berlin, 1850; 2e édit., 1852. Il prétend que les Épîtres de saint Paul sont apocryphes et une œuvre du IIe siècle. E. LEVESQUE.

2. **BAUER** Christian Friedrich, théologien protestant, né à Hopfgarten en Thuringe le 27 octobre 1696, fit ses études à Leipzig, où il fut reçu docteur en théologie en 1720, devint doyen de Rammelsburg en 1739, puis professeur de théologie à Wittenberg, où il mourut le 28 septembre 1752. Il a publié : *Disputatio de Melchisedeco et Hebr. VII, 2,* in-4°, Leipzig, 1720; *Vernünftige Gewissheit der hebräischen Accentuation,* in-8°. Leipzig, 1730; *Erlaüterter Grund-Text des Predigers Salomo,* in-4°, Leipzig, 1732; *Die Weissagungen von Jesu dem wahren Messias in den fünf Büchern Mosis enthalten.* Stück 1, in-4°, Leipzig, 1737; *Trostvolle Erwartungs-Lehre des Messia oder das 2te Stück des vorigen,* in-4°, Leipzig, 1739; *Einleitung zur hebräischen Accentuation,* in-8°, Leipzig, 1742; *Introductio in prophetiam Joelis, ac expositio ejusdem prophetiæ,* in-4°, Leipzig, 1747; *Decades III disputationum Theologiæ ad vindicandos textus V. T. pro Christo in N. T. citatos,* in-4°, Wittenberg, 1747; *Regia Davidis theologia quam liber Psalmorum tradit,* en VIII disput., in-4°, Wittenberg, 1749-1750; *Collectio nova disputat. ad vindicandos textus V. T.,* etc., in-4°, Wittenberg, 1752. — Voir Adelung, *Fortsetzung zu Allgem. Gelehrten-Lexico,* in-4°, Leipzig, 1784, t. I, col. 1519-1520; *Journal des savants,* année 1745, p. 437 et suiv.; G. F. Baermann, *Programma academicum de vita C. F. Baueri,* in-f°, Wittenberg, 1752. E. LEVESQUE.

3. **BAUER** Georg Lorenz, exégète allemand, né à Hippolstein, près de Nuremberg le 14 août 1755, mort à Heidelberg le 12 janvier 1806. Après avoir étudié les langues orientales à Altdorf, il fut professeur à l'école Saint-Sebald (1786); en 1805, il fut appelé à Heidelberg pour professer la littérature orientale et l'exégèse biblique. On a de lui plusieurs ouvrages : *Untersuchungen der kleinen Propheten mit Commentar,* 2 in-8°, Leipzig, 1786-1790; *Lehrbuch der hebräischen Alterthümer des alten und neuen Testaments,* in-8°, Leipzig, 1797; *Hermeneutica sacra Veteris Testamenti,* in-8°, Leipzig, 1797; *Dicta classica Veteris Testamenti, notis perpetuis illustrata,* 2 in-8°, Leipzig, 1798-1799; *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments,* in-8°, Leipzig, 1799; *Handbuch der Geschichte der hebräischen Nation,* in-8°, Leipzig, 1800-1804; *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker,* in-8°, Leipzig, 1802; *Breviarium theologiæ biblicæ,* in-8°, Leipzig, 1803; *Archäologie der Gottesdienstlichen Gebraüche,* 2 in-8°, Leipzig, 1805; *Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften der alten Testaments,* in-8°, Nuremberg, 1794; Leipzig, 1806. Comme il fut l'un des premiers à appliquer l'interprétation mythique à l'Ancien Testament, ses ouvrages, quoique superficiels et diffus, eurent une assez grande influence. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., 1890, t. II, p. 486-487. E. LEVESQUE.

4. **BAUER** Johann Jakob, théologien luthérien allemand, né à Genkingen, dans le Wurtemberg, le 20 juin 1729, mort le 29 janvier 1772 à Tubingue, où il avait fait ses études et où il était devenu professeur de théologie. Parmi ses publications, les suivantes ont trait à l'Écriture Sainte : *Tentamen exegeseos Psalmi XVI,* in-8°, Leyde, 1759; *Disputatio inauguralis de regendis limitibus critices textus hebraici,* in-4°, Tubingue, 1760; *Stricturæ quædam ex philosophia Hebræorum,* in-4°, Tubingue, 1766; *Accentus hebraici, institutum plane incomparabile,* in-4°, Tubingue, 1768; *Dissertatio I, II inauguralis de inscriptione sepulcrali, quam Hiobus, moribundus sibi ipsi visus, poni voluit, fide in Goelen Messiam plenissima, cap. XIX, 23-27,* in-4°, Tubingue, 1772; *Disputatio philologico-hermeneutica in oraculum Rom., I, 17,* in-4°, Tubingue, 1774; *Disputatio quæ annotationes ad Psalmum LXVIII sistit,* in-4°, Tubingue, 1775. — Voir J. Chr. Adelung, *Fortsetzung zu Jöchers Gelehrten-Lexico,* t. I, 1784, col. 1526-1527.

5. **BAUER** Karl Ludwig, philologue protestant allemand, né le 18 juillet 1730 à Leipzig, mort à Hirschberg le 3 septembre 1799. Il fut élève d'Ernesti à Leipzig, professa la littérature grecque et latine à l'université de cette ville, devint recteur de l'école de Lauban, et enfin du lycée de Hirschberg, où il mourut. Parmi ses œuvres, on remarque deux ouvrages importants pour l'exégèse des Épîtres de saint Paul : *Philologia Thucydeo-Paullina,* in-8°, Halle, 1773; *Logica Paullina seu notatio rationis qua utitur Paulus in verbis adhibendis, interpretando, enuntiando, argumentando et methodo universa,* in-8°, Halle, 1774. Citons aussi de lui : *Rhetorica Paullina, vel quid oratorium sit in oratione Pauli,* 3 parties in-8°, Halle, 1782; *Examen conjecturæ de metro Hebræorum antiquo V. C. Const. Gottl. Antonii,* in-4°, Hirschberg, 1771. Réimprimé avec la *Vertheidigung* d'Anton, in-8°, Leipzig, 1771. — Voir J. D. Hensel, *Carl Ludwig Bauer, einer der grössten Philologen unserer Zeit,* Hirschberg, 1801.

BAUMANN Michel, luthérien du XVIIe siècle. Il était de Creilsheim, en Franconie. On a de lui : *Adamus protoplastus, Historie Adams und der Patriarchen in acht und fünfzig Predigten,* in-4°, Nuremberg, 1668; *Predigten uber die Passion nach dem Marco,* in-f°, Francfort, 1668; *Evangelische Gewissenspostille,* in-f°, Francfort, 1669; *Lexicon allegorico-evangelicum, sonderbare*

Erklärung der Evangelien, da aus jedem Evangelio nur einiges Wort genommen und ausgefuhret wird, in-4°, Nuremberg, 1674; *Analectorum allegoricorum sacrorum tomus singularis, variarum allegoriarum a Sacra Scriptura et natura desumptarum*, in-4°, Ulm, 1689. — Voir Walch, *Bibl. theol.*, t. I, p. 84, 482; t. IV, p. 235, 979, 1007, 1053.
B. HEURTEBIZE.

BAUMBACH Jean Balthasar, calviniste allemand, professeur de grec et d'hébreu à Heidelberg, mort le 6 septembre 1622. On a de lui : *Tractatus quatuor utilissimi : primus de trium linguarum orientalium, hebrææ, chaldeæ et syræ antiquitate, necessitate ac utilitate; secundus, de appellationibus Dei quæ in scriptis rabbinorum occurrunt; tertius, de Urim et Thummim et Bath-kol; quartus, de modo disputandi cum Judæis*, in-4°, Nuremberg, 1609; *Dissertatio de libro Psalmorum*, in-4°, Heidelberg, 1615. Voir Vitte, *Diarium biographicum*, année 1622, 6 septembre. E. LEVESQUE.

BAUME. — I. DESCRIPTION. — D'après N. J. Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples*, 4 in-8°, Paris, 7e édit., 1876, t. III, p. 505, l'arbre qui produit le baume portait chez les Grecs le nom de βάλσαμον, et les trois substances qu'il fournit étaient connues sous ceux de Ὀποβάλσαμον (suc du baumier), Ξυλοβάλσαμον (bois du baumier) et Καρποβάλσαμον (fruit du baumier). Chez les Latins, le baume portait le nom de *Balsamum*, et l'on n'appliquait ce nom qu'au suc du baumier; mais, de nos jours, on a donné ce nom à des produits similaires. Après la découverte de l'Amérique, lorsque les diverses parties de ce vaste continent nous eurent apporté le baume du Canada, fourni par l'*Abies balsamifera* Michaux; de tolu, par le *Toluifera balsamum* Linné; d'Inde, du Pérou, de copahu, etc., il devint nécessaire d'ajouter une désignation spécifique au vrai baume, celui de l'ancien monde. On lui donna alors les noms de « baume de Judée, baume de la Mecque, de Galaad, du Caire, d'Égypte, de Constantinople », etc., des différentes contrées ou villes qui le fournissaient au commerce. Voir BAUMIER. Le baume par excellence est fourni par le *Balsamodendron Opobalsamum* et le *Balsamodendron Gileadense;* deux espèces voisines, les *Balsamodendron Mukul* et *pubescens*, en donnent aussi. (Voir col. 1519). Ce baume est connu sous les noms de « baume de Judée, de la Mecque. » Il entre dans la composition de la plupart des onguents et mixtures aromatiques de la pharmacopée. Les Orientaux l'emploient comme le cosmétique et le médicament le plus précieux. En Égypte, on s'en servait contre les ophtalmies. M. GANDOGER.

II. EXÉGÈSE. — Le baume de Judée ou de la Mecque, connu des Grecs et des Romains, l'était aussi des Hébreux, puisque, au dire de Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2; XIV, IV, 1, édit. Didot, t. I, p. 333, 529, ils cultivaient le baumier à Jéricho et à Engaddi (Voir col. 1520). Mais est-il désigné dans les Saintes Écritures, et sous quel nom? Le mot βάλσαμον ne se lit nulle part dans les Septante; la Vulgate se sert trois fois du mot *balsamum*, mais elle ne l'emploie pas dans un sens exact. Dans l'Ecclésiastique, XXIV, 20, elle traduit par *balsamum* le mot ἀσπάλαθος, qui ne désigne nullement le baume, mais un autre parfum tiré du *Convolvulus scoparius*. (Voir col. 1111-1115.) Au verset suivant, elle ajoute, il est vrai : *Quasi balsamum non mistum odor meus;* mais ce membre de phrase ne se trouve pas dans le grec. On peut dire aussi que dans cette addition le mot *balsamum* est un nom générique convenant à chacun des parfums qui viennent d'être énumérés, plutôt que le nom propre d'un parfum spécial. Dans Ézéchiel, XXVII, 17, la Vulgate rend également par *balsamum* le mot hébreu *panag*, qui, très diversement compris par les traducteurs, paraît désigner le millet. Partout ailleurs la Vulgate, à la suite des Septante, traduit par *aromata* les mots *bésém* et *bôśém* de l'hébreu. *Bésém*, employé vingt fois, est, en effet, le terme générique, *aromate, parfum*. Les versets 2 et 10 de III Reg., X, ne font pas exception; il s'agit évidemment, d'après le contexte, de parfums de diverses espèces, apportés à Salomon par la reine de Saba. Il en est de même du mot absolument synonyme *bôśém*, employé huit fois : les deux passages Cant., V, 13, et VI, 2, ne font pas difficulté, car *'arûgat bôśém* est une locution tout à fait hébraïque, dans le sens de « parterre d'odeur », c'est-à-dire parterre odoriférant, parterre de plantes odoriférantes. Un seul exemple, Cant., V, 1, dans sa ponctuation actuelle, *beśâmi*, suppose un nom différent de *bésém* ou *bôśém*, c'est-à-dire *bâśâm* ou *beśâm*. Serait-ce le nom spécial du baume? Malheureusement les Septante et la Vulgate ont traduit ἀρωμάτων, *aromatibus:* ce qui suppose la lecture *beśâmaï*, pluriel régulier de *bésém*. Ce cas ne s'écarterait donc pas de l'acception ordinaire de parfum en général : « J'ai recueilli ma myrrhe avec mes autres parfums. » Cependant il est fort possible que les Hébreux, n'ayant pas de nom pour ce nouveau parfum, apporté, dit Josèphe, par la reine de Saba, l'aient désigné par le nom même de « parfum », comme le parfum par excellence, avec une légère différence dans les voyelles. Il serait ainsi probablement question du baume dans un seul passage du texte hébreu : Cant., V, 1, et dans un passage de notre Vulgate, Eccli., XXIV, 21. E. LEVESQUE.

1. **BAUMGARTEN-CRUSIUS** Ludwig Friedrich Otto, théologien allemand, né à Mersebourg le 31 juillet 1788, mort à Iéna le 31 mai 1843. Il fit ses études à Leipzig, où il prit ses grades, et, en 1817, fut nommé professeur à la faculté de théologie d'Iéna. Il y enseigna jusqu'à la fin de sa vie, s'occupant particulièrement d'exégèse, de théologie biblique et d'histoire des dogmes. Il a publié *Grundzüge der biblischen Theologie*, in-8°, Iéna, 1828. Sa théologie se rattache à celle de Schleiermacher. Après sa mort, ses disciples firent paraître ses travaux d'exégèse : *Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften*, 2 in-8°, Iéna, 1843-1845; *Exegetische Schriften zum Neuen Testament*, 3 in-8°, Iéna, 1844-1848. Ce dernier ouvrage contient saint Matthieu, saint Marc, saint Luc, et les Épîtres aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens et aux Thessaloniciens. E. LEVESQUE.

2. **BAUMGARTEN** Samuel, plus connu sous son nom latinisé de *Pomarius*, pasteur luthérien, né le 26 avril 1624 à Winzig, en Silésie, mort le 2 mars 1683 à Lubeck. Malgré les obstacles suscités par son père, qui exerçait la profession de meunier, il put faire de bonnes études classiques, fut pasteur à Magdebourg en 1660, puis professeur de théologie à Eperies. En 1673, il s'établit à Wittenberg; de là il alla à Lubeck, où il se fixa en qualité de surintendant. Il a laissé : *In epistolam sancti Judæ commentarius*, in-4°, Wittenberg, 1684. E. LEVESQUE.

3. **BAUMGARTEN** Siegmund Jakob, théologien allemand, né à Wollmirstädt le 14 mars 1706, mort à Halle le 4 juillet 1757. Il avait été élevé à l'université de cette dernière ville, et y devint professeur de théologie en 1743. Son enseignement éclipsa celui de tous ses collègues; ses cours étaient suivis par trois à quatre cents élèves. Il publia un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels ses écrits exégétiques sont les moins remarquables : *Auslegung der Briefe Pauli an die Romer*, Halle, 1749; *Auslegung der Briefe an die Corinther*, éditée par Nösselt, Halle, 1761; *Erklärung der Briefe an die Hebräer*, éditée par Maschen et Semler, Halle, 1763; *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser und Thessaloniker*, éditée par Semler, Halle, 1767. Quoique orthodoxe dans son enseignement, Baumgarten introduisit en religion cet esprit rationaliste qui, développé par son élève et admirateur Semler, tua la foi à la

révélation dans un grand nombre d'esprits. — Voir Niemeyer, *Die Universität Halle nach ihrem Einfluss auf Theologie,* Halle, 1817, p. 70.

BAUMIER. — I. Description. — Arbuste de la taille du troène ou du cytise, à rameaux étalés, à écorce d'un gris cendré; les feuilles sont alternes, formées de trois ou cinq folioles obovales, terminées en coin à la base, entières sur leurs bords; les fleurs naissent en même temps que les feuilles, et sont situées à l'aisselle de celles-ci; elles sont rougeâtres, à pédicelle court; la corolle se compose de cinq pétales linéaires; le fruit, qui renferme quatre noyaux, est ovale, charnu et aigu. Quand on incise l'arbuste, il s'en écoule un suc résineux aromatique, connu sous le nom de



466. — *Balsamodendron Opobalsamum.*

« baume de la Mecque ». Le vrai balsamier ou baumier, qui fournit le baume de la Mecque, est le *Balsamodendron Opobalsamum* (fig. 466), décrit par Kunth, *Genera Terebinthin.*, p. 16, et *Annales des sciences naturelles,* in-4°, Paris, série 1, t. II, année 1825, p. 348; E. Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. II, p. 2; Schnizlein, *Iconographia familiarum naturalium regni vegetabilis,* 2 in-4°, Berlin, 1843-1853, t. II, pl. 246. — C'est encore l'*Amyris Opobalsamum* de P. Forskahl, *Flora ægyptiaco-arabica,* in-4°, Copenhague, 1775, p. 79, qui le premier en a donné une description exacte; c'est le baumier ou térébinthinier de Judée, de la famille des Térébinthacées, tribu des Bursérées.

Le baumier de Galaad, le βάλσαμον de Dioscoride et des médecins grecs, ou βάλσαμον δένδρον de Théophraste, appelé *Amyris Gileadensis* par C. Linné, *Mantissa plantarum,* p. 651 (*Balsamodendron Gileadense* Kunth, *loc. cit.;* de Candolle, *Prodromus systematis regni vegetabilis,* 17 in-8°, Paris, 1824-1874, t. II, p. 76), que certains auteurs ont distingué du premier, ne semble qu'une variété de celui-ci, à peine distincte par ses feuilles non seulement à trois folioles, mais munies de une à deux paires de folioles latérales Nees von Esenbeck, Weihe et Funk, *Plantæ medicinales, oder Sammlung officineller Pflanzen,* 2 in-f° et Suppl., Düsseldorf, 1828-1833, avec 550 pl. coloriées, pl. 354; W. Woodville et J. W. Hooker, *Medical Botany,* 5 in-4°, Londres, 1832, avec 274 pl. col., t. III, pl. 214; G. Schweinfurth, *Beitrag zur Flora Æthiopiens,* in-4°, Berlin, 1867, avec 4 pl., p. 30. Cependant H Baillon, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* t. VIII, p. 311, fait observer qu'on trouve à la fois sur le même arbuste des feuilles à trois et à cinq folioles; aussi la plupart des auteurs réunissent-ils ces deux espèces; de sorte que le *Balsamodendron Gileadense* ne serait qu'un simple synonyme du *Balsamodendron Opobalsamum.*

Le baumier a deux écorces : l'une extérieure, qui est rouge et mince; l'autre intérieure, verte et épaisse. Cette écorce laisse, quand on la mâche, une saveur onctueuse et une odeur aromatique. D'après Abd Allatif (1161-1231), *Relation de l'Égypte,* traduct. par Silvestre de Sacy, in-4°, Paris, 1810, p. 20-21, voici comment, de son temps, on recueillait le baume en Égypte. L'opération avait lieu de préférence en été; après avoir arraché à l'arbre toutes ses feuilles, on faisait au tronc des incisions, en prenant garde d'attaquer le bois. On recueillait le suc dans des vases que l'on enfouissait en terre pendant les chaleurs, puis on les retirait pour les exposer aux rayons du soleil; il surnageait alors une huile que l'on séparait des parties étrangères, opération renouvelée jusqu'à pureté parfaite; c'était alors le vrai et le plus pur baume, ne formant seulement que la dixième partie de la quantité totale produite par un arbre. De nos jours, en Arabie, on fait bouillir les feuilles et les rameaux du baumier; la première huile qui surnage est la meilleure et elle est réservée pour le harem; la deuxième est mise dans le commerce. E. Fr. Geoffroy, *Tractatus de materia medica, De veget.*, I, VII, 1, 3 in-8°, Paris, 1741, t, II, p. 476. Versé dans l'eau, le baume de la Mecque s'y étend instantanément et complètement; répandu sur le papier, il s'y étend peu, ne le pénètre pas et ne le rend pas translucide. A l'air, il s'épaissit et devient pâteux. Le fruit et l'écorce sont usités en médecine.

Le fruit du baumier, *Carpobalsamum* des anciens, est d'un gris rougeâtre, gros comme un petit pois, allongé, pointu par les deux bouts et marqué de quatre angles plus ou moins apparents. Il est composé d'une enveloppe rougeâtre, à saveur très faiblement amère et aromatique; d'un noyau blanc, osseux, convexe d'un côté, marqué d'un sillon longitudinal de l'autre, et insipide; enfin d'une amande huileuse d'un goût agréable et aromatique. Ce fruit, entier, n'a pas d'odeur sensible. — Quant au *Xylobalsamum* ou bois du baumier, il consiste en de petites branches épaisses comme des plumes à écrire, marquées alternativement de tubercules ligneux, restes de petits rameaux secondaires fort courts. L'écorce en est d'un brun rougeâtre, sillonnée de stries longitudinales régulières. Le bois est blanchâtre, dur, d'une odeur douce très faible et d'une saveur nulle, mais aromatique et à odeur de lavande quand elle est fraîche. Geoffroy, *Materia medica, loc. cit.*, p. 477.

Le baumier appartient à la région tropicale, et peut à peine être compté parmi les productions de la flore d'Orient proprement dite. En effet, d'après E. Boissier et G. Schweinfurth, *loc. cit.,* il croît dans la Nubie méridionale, en Arabie, autour de la Mecque, descend vers la mer Rouge jusque sur la côte orientale d'Afrique, à Zanzibar, et s'étend, dans l'est, jusque dans l'Inde. Du reste, cet arbre est très rare, dit N. J. Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples,* t. III, p. 506, difficile à cultiver, et il a successivement disparu des diverses contrées qui l'ont anciennement possédé. Ainsi la Judée ne l'a plus depuis longtemps. Il était, depuis Salomon, cultivé dans deux jardins royaux, à Jéricho et à Engaddi. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VI, 6; IX, I, 2; XIV, IV, 1. Strabon, XVI, II, 41; XVII, I, 15; Pline, *H. N.*, XII, LIV, 1 à 8. Le jardin de baumiers de Jéricho mesurait cinq hectares, celui d'Engaddi un peu moins; ils ne rendaient annuellement que vingt-cinq litres de baume. Après la ruine de Jérusalem,

les Romains se réservèrent cette culture et lui firent produire bien davantage : ce fut une source de revenus pour le fisc. Les empereurs Vespasien et Titus montrèrent cet arbuste à la ville de Rome au jour de leur triomphe. Déjà il avait figuré dans celui de Pompée. Mais depuis longtemps on ne trouve plus le baumier ni à Jéricho ni à Engaddi; il a disparu de la Terre Sainte. — Il s'est conservé assez longtemps en Égypte. On ignore s'il a été transporté dans ce pays de la Palestine ou de l'Arabie. Quoi qu'il en soit, toujours est-il qu'à partir du XIe siècle jusqu'au XVIe ou au XVIIe, l'arbre du baume était cultivé auprès du Caire, dans un lieu nommé Matariéh ou Aïn-Schems, enclos de murs et gardé par des janissaires. Mais, lors du voyage de Pierre Belon (*Les observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie*, in-4°, Paris, 1588, ch. XXXIX, p. 246) au Caire, en 1550, et malgré plusieurs importations de baumiers de la Mecque, il n'en restait que neuf à dix pieds presque privés de feuilles et ne donnant plus de baume; le dernier pied est mort en 1615, dans une inondation du Nil. Ce n'est donc plus dans la Judée ni en Égypte qu'il faut chercher l'arbre producteur du baume de la Mecque; c'est dans l'Arabie Heureuse et dans les environs de Médine et de la Mecque, où l'arbre croît naturellement et où il n'a pas cessé d'exister, ainsi que du reste dans les autres contrées citées par E. Boissier et G. Schweinfurth.

De nombreux ouvrages ont été publiés, surtout au point de vue biblique, sur le baumier; Alpinus, *De Balsamo dialogus* (*Balsamodendron Gileadense*), in-4°, Venise, 1591; Pona, *Del vero Balsamo di gli antichi*, in-4°, Venise, 1623; Campi, *Parere sopra il Balsamo*, in-4°, Lucques, 1639; Id., *Riposta ad objettioni*, in-4°, Lucques, 1640; Id., *In dilucidazione e confirmazione*, in-4°, Pise, 1641; P. Castelli, *Opobalsamum examinatum*, in-4°, Venise, 1640; P. Castelli, *Opobalsamum triumphans*, in-4°, Venise, 1640; Baldus, *Opobalsami orientalis propugnationes*, in-4°, Rome, 1640; Vesling, *Opobalsami veteribus cogniti vindiciæ*, in-4°, Padoue, 1644; Slevogt, *Balsamum verum vulgo Opobalsamum* et *De Opobalsamo*, in-4°, Iéna, 1705-1717; Vater, *Balsami de Mecca natura et usus*, in-4°, Wittenberg, 1720; Winniken, *Beschreibung des wahren Opobalsambaumes*, in-8°, Copenhague, 1745; J. Stackhouse, *Extracts from Bruce's Travels in Abyssinia and other modern authorities respecting the Balsam and Myrrh Trees*, in-8°, Bath, 1815.

M. GANDOGER.

II. EXÉGÈSE. — Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 247, croit que le baumier est mentionné dans Cant., V, 1. Il semble plus naturel d'y voir le baume, si toutefois on ne doit pas y voir l'indication de parfums en général. Voir col. 1517. D'après Gesenius également, *Thesaurus*, p. 247, le baumier serait désigné dans l'Écriture, dans Cant., V, 13, et VI, 2 : « un parterre de baumiers. » Mais il s'agit plutôt ici d'un parterre de plantes odoriférantes, sans indication d'une plante spéciale. Cf. col. 1517. Ni *bĕšĕm* ni *bōšém* ne signifient donc baumier, mais bien « parfum » en général. On a voulu (Rosenmüller, *Scholia in Gen.*, XXXVII, 26) identifier l'arbre producteur du *ṣŏri* biblique avec le baumier, *Balsamodendron* ou *Amyris opobalsamum*. Mais le *ṣŏri* était abondant en Judée et en Galaad dès l'époque de Jacob (voir col. 1408), tandis que le baumier n'avait été implanté en Palestine qu'à l'époque de Salomon, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VI, 6, édit. Didot, t. I, p. 302, comme on l'a vu plus haut. Le *ṣŏrî* ne paraît donc pas être le baume.

E. LEVESQUE.

BÄUMLEIN Wilhelm Friedrich Ludwig, théologien protestant allemand, né le 23 avril 1797 à Langenburg, mort à Stuttgart le 25 novembre 1865. Il professa le latin pendant la plus grande partie de sa vie. On a de lui : *Versuch, die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religionsystemen des Orients zu entwickeln*, Tubingue, 1828; *Commentatio de Habacuci vaticiniis*, Heilbronn, 1841; *Commentar über das Evangelium des Johannes*, Stuttgart, 1863; et divers ouvrages sur la littérature classique. — Voir Eckstein, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. II (1875), p. 170.

BAUR Ferdinand Christian, théologien protestant rationaliste, fondateur de la nouvelle école de Tubingue, né à Schmieden, près de Canstadt, le 22 juin 1792, mort à Tubingue le 2 décembre 1860. Destiné à la carrière ecclésiastique par son père, pasteur luthérien, il reçut la formation intellectuelle et morale donnée de son temps aux futurs ministres dans le royaume de Wurtemberg. Il étudia les lettres au séminaire de Blaubeuren, 1805-1809, et la théologie à l'université de Tubingue, 1809-1814. A l'en croire, il n'aurait gardé des leçons de ses maîtres universitaires, Benger, Storr et Flatt, que le souvenir d'un « profond ennui ». S'il écoutait peu cependant, le jeune Baur travaillait ferme. Il lut, dit-on, la plume à la main, tous les Pères de l'Église pendant ses cinq années de théologie. L'insatiable amour qu'il eut toujours pour l'étude l'arracha après quelques mois d'expérience à la vie du ministère, et le fit se vouer à la carrière professorale, qu'il devait parcourir jusqu'au bout. Nommé d'abord professeur à Schonthal, 1814, chargé ensuite de l'enseignement du latin, du grec et de l'histoire, au séminaire de Blaubeuren, en 1817, il devint à trente-deux ans, en 1826, titulaire de la chaire qu'il occupa jusqu'à sa mort, à la faculté de théologie protestante de l'université de Tubingue, la chaire d'histoire de l'Église et des dogmes.

1° Baur a surtout étudié l'histoire des origines du christianisme. Son œuvre nous intéresse spécialement, par le jugement qu'il porte sur tous les écrits qui racontent l'histoire des origines chrétiennes, et par les vues qu'il expose sur l'histoire même de ces origines. On trouve ces vues résumées dans le premier volume de sa *Kirchengeschichte*, qui parut en 1853, sous ce titre : *Das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderte*, Tubingue, 2e édit., 1860. — Ses opinions personnelles sur la valeur des livres du Nouveau Testament sont longuement exposées dans les écrits suivants : *Die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835; *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845; 2e édit., avec quelques modifications, 1867 (cet ouvrage résume tout ce que Baur a publié sur les Épitres); *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*, in-8°, Tubingue, 1847; *Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Character*, in-8°, Tubingue, 1851; *Vorlesungen über die N. T. Theologie*, publié en 1864, quatre ans après la mort de l'auteur. — On a encore de lui, sur le même sujet, un grand nombre de dissertations insérées dans trois recueils théologiques : d'abord dans la *Tübinger Zeitschrift*, jusqu'en 1842; puis dans les *Theologische Jarbücher*, jusqu'en 1847; enfin dans la *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie*, de M. Hilgenfeld. Signalons seulement, parmi les dissertations les plus importantes, celles sur la *Glossolalie*, 1830; sur le *Parti du Christ à Corinthe*, 1831, p. 61-206; sur le *Plan de l'Épître aux Romains*, 1836, Heft III; sur l'*Évangile de Jean*, 1844; sur l'*Évangile de Luc*, 1846, etc.

2° Pour apprécier sainement l'œuvre du célèbre professeur de Tubingue, il est indispensable d'en faire trois parts, celle du philosophe, celle de l'historien et celle du critique. — 1. Baur est un philosophe incrédule, imbu de panthéisme et disciple de Hégel. La théorie du « Christ idéal », qui joue un si grand rôle dans son explication des origines du christianisme, il l'a trouvée, au moins dans son germe, dans les écrits de Kant; l'idée de « l'universel devenir », dont il a fait dans son premier ouvrage, *Symbolisme et mythologie* (1825), une application aussi hardie que fausse à l'histoire des religions, est le fond même de la *Dogmatique* de Schleiermacher; la doctrine des « antinomies » du pour et du contre s'unissant ensemble pour former une unité, qui restera l'élément essentiel de

son explication des origines et des progrès de la religion chrétienne, est empruntée à la philosophie de Hégel. — 2. C'est en philosophe, en panthéiste, en hégélien, que Baur a fait de l'histoire. L'histoire pour lui n'est pas ce qui a été, mais ce qui a dû être, et ce qui a dû être, c'est ce qui est conforme à ses conceptions subjectives. A la lettre, il *fait* l'histoire au lieu de la raconter. Au dire de ce singulier historien, le christianisme ne représenterait qu'une phase transitoire du devenir religieux de l'humanité. L'idée religieuse s'épanouit et se développe par une évolution régulière et nécessaire, qu'il appelle *Process,* dans la succession des âges et dans toute l'humanité. Cette idée, Jésus de Nazareth l'a recueillie telle qu'elle avait été élaborée et préparée par ses devanciers durant de longs siècles; son seul mérite est de l'avoir vivifiée et rendue capable de conquérir le monde en la jetant dans le moule juif du messianisme. L'histoire de la religion chrétienne se résume dans l'effort que fait l'idée religieuse pour se dégager de cette forme spéciale que lui a donnée le fondateur du christianisme. Il y a lutte incessante entre l'élément universaliste ou abstrait, et l'élément particulariste ou juif. Ce dualisme fondamental explique seul, Baur va nous le dire, l'histoire des origines, et il éclaire d'un jour tout nouveau, — sa *Kirchengeschichte* a pour but de le prouver, — les destinées de la religion chrétienne jusqu'à nos jours. Ces deux éléments irréductibles, nous les retrouvons jusque dans la dénomination complexe d'« Église catholique », où l'adjectif « catholique » indique la part introduite dans la doctrine nouvelle par Paul, le chef du parti universaliste, tandis que le substantif « Église », judéo-chrétien de sens et de couleur, rappelle la part apportée par Pierre, le représentant officiel de l'idée particulariste. — 3. C'est là l'idée mère de tout son système de critique, l'opposition entre le *pétrinisme* et le *paulinisme,* entre un christianisme particulariste et un christianisme universel, reposant, le premier sur la conservation de la loi mosaïque, le second sur une conception plus large de la religion.

La lutte entre le pétrinisme et le paulinisme remplit, d'après lui, tout le Iᵉʳ siècle, et ne s'apaise qu'au milieu du IIᵉ siècle, après les nombreuses tentatives de réconciliation qui devaient aboutir à la constitution de l'Église catholique. Pendant la période aiguë de la lutte, chaque parti eut ses apologistes et ses détracteurs. Pétrinistes et pauliniens publièrent des écrits marqués au coin de la passion. Pendant la période d'apaisement, au contraire, lorsque d'une part la victoire presque complète du paulinisme, et d'autre part le besoin de s'unir pour mieux résister à l'hérésie gnostique et à la persécution impériale, eurent rendu la paix désirable et nécessaire aux deux partis, pétrinistes et pauliniens, comme d'instinct et avant de se tendre la main, firent paraître des écrits de conciliation, dans lesquels les divergences anciennes étaient atténuées, et les esprits adroitement sollicités à l'oubli du passé et aux concessions indispensables. Les publications de ces temps primitifs comprenaient en conséquence, c'est toujours Baur qui l'affirme, trois classes d'écrits : ceux du parti pétriniste, ceux du parti paulinien, et ceux du tiers parti ou parti de fusion et de conciliation. L'essentiel, quand on désire connaître avec quelque certitude la provenance et la date d'un écrit chrétien des premiers siècles, sera donc d'examiner à quelle *tendance* il appartient. S'il a manifestement pour but la justification d'un des deux partis et la condamnation de l'autre, il appartient sûrement à la période aiguë, remonte par conséquent au Iᵉʳ siècle, et a, suivant le cas, pour auteur un pétriniste ou un paulinien. S'il présente des traces certaines de l'esprit de conciliation, il est à n'en pas douter de la période d'apaisement, c'est-à-dire du IIᵉ siècle, et il a été composé ou retouché par un écrivain du tiers parti. Si enfin il demeure complètement étranger à la querelle qui a rempli tout le premier âge, c'est qu'il est postérieur à cet âge, et ne saurait par conséquent remonter au delà du IIᵉ siècle. Tel est le *procédé* nouveau imaginé par Baur pour résoudre les graves problèmes que présentent la formation du canon du Nouveau Testament et l'origine même du christianisme.

En faisant usage de son criterium, si justement nommé « critique de tendance », le chef de l'école de Tubingue arrive aux résultats suivants : 1° Parmi les écrits canoniques, les quatre grandes Épîtres de saint Paul, aux Corinthiens (deux), aux Romains et aux Galates, sont des manifestes anti-pétrinistes; l'Apocalypse est un pamphlet anti-paulinien. Parmi les écrits apocryphes, les Évangiles dits des Hébreux, de Pierre, des Ébionites, des Égyptiens, ressemblent par l'inspiration à l'Apocalypse. Ce sont les plus anciens documents du christianisme, tous du Iᵉʳ siècle. — 2° Parmi les autres Épîtres attribuées par le canon aux Apôtres, celles aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, ne sont pas assez anti-pétrinistes pour être sûrement de saint Paul; celles de saint Pierre et de saint Jacques sont trop peu judaïsantes pour être l'œuvre de l'un quelconque des Douze, autant d'écrits d'authenticité plus que suspecte et de date incertaine. — 3° Les Épîtres pastorales combattent les doctrines de Marcion, et l'enseignement de Paul y est émoussé et attiédi. Quant au livre des Actes des Apôtres, il est plus manifestement encore l'œuvre de l'école de conciliation. « C'est là qu'on voit le mieux apparaître la tendance catholique de concilier Pierre et Paul, de tenir la balance égale entre les deux partis opposés, et de mettre fin à tous les conflits. » Ces écrits sont du IIᵉ siècle. — 4° Nos Évangiles ne sont ni authentiques ni même très anciens, au moins sous leur forme actuelle : celui de saint Matthieu est l'Évangile des Hébreux, le plus ancien manifeste du parti pétriniste, remanié dans une intention pacifique; celui de saint Luc est l'Évangile paulinien de Marcion, arrangé et modifié dans un but de conciliation. Ils sont donc tous les deux de la période d'apaisement, du IIᵉ siècle. Celui de saint Marc garde, dans les questions discutées par saint Matthieu et par saint Luc, une neutralité parfaite. C'est une simple abréviation des deux précédents, sans grande valeur au point de vue historique. Celui de saint Jean enfin est bien moins une histoire du Christ qu'un résumé de la théologie chrétienne du premier âge. L'orage est passé, oublié même.

3° Un professeur tel que Baur n'a pas seulement des lecteurs et des auditeurs, il forme des disciples. Parmi les élèves qui affluèrent à ses cours de toutes les provinces de l'Allemagne et de la Suisse, plusieurs manifestèrent de bonne heure le désir de travailler sous sa direction, dans le sillon même qu'il venait d'ouvrir. Une revue spéciale (les *Theologische Jahrbücher*), fondée en 1842, servit d'organe à ces travailleurs, parmi lesquels prirent rang d'abord Édouard Zeller, le futur historien de la nouvelle école, et le Souabe Albert Schwegler († 1857); puis Planck, Reinhold Köstlin, Albert Ritschl, et enfin Adolphe Hilgenfeld, Gustave Volkmar, Tobler, Keim, Holstein, etc. Dès les premiers jours, la discorde éclata : le criterium du maître fut discuté, ses conclusions furent contestées. Les efforts qu'il fit pour ramener la paix ne réussirent qu'à augmenter la confusion, qui fut, pour ainsi dire, portée à son comble par la publication de la *Kirchengeschichte,* destinée cependant, dans sa pensée, à produire la conciliation et l'union. La plupart se retirèrent. Les *Theologische Jahrbücher* cessèrent de paraître en 1857. La solitude se fit autour du maître vieilli; quand il mourut, en 1860, son école ne subsistait déjà plus.

Mais, en abandonnant les théories de Christian Baur, la plupart des Tubingiens restèrent fidèles à son esprit. Tout ce que l'Allemagne protestante compte aujourd'hui encore d'exégètes aventureux se rattache par un lien étroit à l'école de Tubingue. Le vieux maître a appris à ses contemporains à traiter avec une liberté effrénée les écrits du Nouveau Testament. C'est par là surtout qu'il a continué, même après l'oubli de ses œuvres et l'abandon

de ses théories, à exercer sur ses compatriotes et sur beaucoup de non Allemands une influence désastreuse. Parmi les ouvrages publiés par les disciples de Baur, sous la surveillance et sous l'influence directe du maître, on peut citer : *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung*, par Schwegler, Tubingue, 1846; *Die Apostelgeschichte nach ihren Inhalt und Ursprung*, par Ed. Zeller, Stuttgart, 1854; *Die Enstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1850.

Sur l'école de Tubingue et pour la réfutation de ses doctrines, voir Mackay, *The Tubingen School and its antecedents*, in-8°, Londres, 1863; H. Schmidt, dans *Real-Encyclopedie für protestantische Theologie*, 2e édit., t. II, 1877, p. 163-184; Funk, dans *Kirchenlexicon*, t. II, 1883, col. 64-75; W. R. Sorley, *Jewish Christian and Judaïsm, a study on the history of the two first Centuries*, in-8°, Cambridge, 1881; G. W. Lechler, *Das apastolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rucksicht auf Unterschied und Einheit in Leben und Lehre*, 3e édit., in-8°, Karlsruhe, 1885; J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique : La réunion de Jérusalem*, dans la *Revue des questions historiques*, oct. 1889, t. XLVI, p. 400-461; F. Vigouroux, *Baur et l'école de Tubingue*, dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. II, p. 464-495, et dans *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 77-88; Samuel Berger, *Baur et les origines de l'école de Tubingue*, Strasbourg, 1867.

L. GONDAL.

BAURAMITE, originaire de Bahurim. I Par., XI, 32. L'Écriture nomme deux personnages de cette ville, Séméi, II Reg., XVI, 5; III Reg., II, 8, et Azmaveth ou Azmoth. La Vulgate n'emploie l'adjectif Bauramite que I Par., XI, 32; III Reg., II, 8, elle dit que Azmaveth était de Béromi, c'est-à-dire de Bahurim, et elle nomme exactement Bahurim, II Reg., XVI, 5, et III Reg., II, 8. Voir BAHURIM.

BAVAÏ (hébreu : *Bavvaï;* Septante : Βενεί), fils d'Énadad, chef de la moitié du district de Céila, au temps de Néhémie, releva une partie de la muraille de Jérusalem, voisine du sanctuaire. II Esdr., III, 18.

BAXTER Richard, célèbre théologien non conformiste anglais, né le 12 novembre 1615 à Rowton, dans le Shropshire, mort à Londres le 8 décembre 1691. Il devint, en 1640, vicaire de Kidderminster, et mena ensuite une vie très agitée et très tourmentée. Il composa un grand nombre d'écrits, dont un seul est relatif à l'exégèse : *A paraphrase on the New Testament, with notes doctrinal and practical*, in-4°, Londres, 1685; in-8°, 1695, 1810. Cet ouvrage fut déféré au Banc du Roi, et l'auteur emprisonné pendant deux ans; mais le souverain lui pardonna ensuite, et lui permit de se retirer à Charter-House Yard. La *Paraphrase* est surtout pratique; le sens y est souvent bien exposé, seulement on y retrouve les erreurs de l'auteur sur la grâce et la rédemption. Voir Matth. Sylvester, *Reliquiæ baxterianæ*, Londres, 1696, 1713, 1727; Orme, *Life and Times of Baxter*, 2 in-8°, Londres, 1830; von Gerlach, *Richard Baxter nach seinem Leben und Wirken*, Berlin, 1836; Schmidt, *R. Baxter's Leben und Wirken*, Leipzig, 1843.

BAYER Francisco Perez, antiquaire espagnol, né à Valence en 1711, mort le 26 janvier 1794. Il professa l'hébreu à l'université de Salamanque, fut chanoine de Tolède et conservateur de la Bibliothèque de Madrid. Il a publié : *Dissertatio isagogica de numis Hebræo-Samaritanis*, in-4°, Valence, 1781 (avec figures); *Numorum Hebræo-Samaritanorum Vindicatio*, in-4°, Valence, 1790 (avec gravures); *Legitimidad de las monedas Hebræo-Samaritanas, confutacion de la diatriba de Dn. Olao Gerh. Tychsen*, in-4°, Valence, 1793. Bayer le premier a tracé la véritable voie à la numismatique hébraïque. Dans ses voyages, il avait recueilli une collection importante de monnaies juives; il les arrangea et les interpréta avec beaucoup de science, les reproduisit avec exactitude, et en établit l'authenticité. — Voir Baur, dans l'*Allgemeine Encyclopadie*, t. VIII (1822), p. 246; Frd. W. Madden, *History of Jewish Coinage*, in-8°, Londres, 1864, p. II.

F. VIGOUROUX.

BAYES Joshua, ministre presbytérien anglais, né à Manchester en 1671, mort le 24 avril 1746. Il fut ordonné prédicateur de l'Évangile et ministre le 22 juin 1694. Matthew Henry étant mort avant d'avoir achevé son Commentaire sur les Saintes Écritures, la continuation de son œuvre fut confiée à un certain nombre de théologiens presbytériens, et Bayes fut chargé d'expliquer l'Épître aux Galates. Son travail parut dans le *Commentary on the Old and New Testament*, 5 in-f°, Londres, 1737.

BAYITH (hébreu : *habbayit*, avec l'article, « la maison »). Quelques interprètes considèrent ce mot comme un nom propre, désignant une localité moabite, dans Isaïe, XV, 2. Le Targum et la version syriaque suppriment la conjonction *et* qui sépare *Bayit* et *Dibôn* dans le texte hébreu, et lisent Beth-Dibon. Cette leçon n'est pas plus fondée que l'opinion précédente. La Vulgate a pris *bayit* pour un nom commun, *domus*, « maison, » c'est-à-dire ici « temple » de Chamos ou des divinités moabites, et la plupart des commentateurs adoptent cette explication, en faveur de laquelle on peut alléguer que *bayit* est précédé de l'article et qu'il est en parallélisme avec *bamôt*, « les hauts lieux » où l'on honorait les dieux de Moab. Cf. Is., XVI, 12, *sancta sua*, « son sanctuaire. » La stèle de Mésa, trouvée à Dibon, mentionne, ligne 27, un Beth-Bamoth ou « temple des hauts lieux ». Voir MÉSA. C'est peut-être l'*Habbayit* dont parle Isaïe. Les hypothèses imaginées par divers exégètes qui supposent que *Bayit* désigne Beth-Diblathaïm, Beth-Baal-Méon ou Bethphogor, sont complètement arbitraires. Cf. Baethgen, dans *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., 1893, p. 179.

BAYLE Marc Antoine, théologien français, professeur d'éloquence sacrée à la faculté de théologie d'Aix, né à Marseille en 1825, mort dans cette ville le 18 mars 1877. On a de lui : *Homélies sur les Évangiles*, 2 in-18, Tournai, 1865. Son principal travail est la traduction française de plusieurs livres de la Bible, qui ont été imprimés dans la *Sainte Bible avec commentaires*, publiée par l'éditeur Lethielleux, in-8°, Paris, 1877 et suiv. Sa version est littérale et bonne. Voir *Literarischer Handweiser*, février 1880, p. 70.

O. REY.

1. BAYLEY Anselme. Voir BAILEY.

2. BAYLEY Robert Slater, ministre indépendant, Anglais, né à Lichfield en 1801, mort le 14 novembre 1859. Il fut successivement pasteur à Louth, dans le Lincolnshire, à Sheffield, à Londres et à Hereford. On a de lui, entre autres ouvrages, *A new Concordance to the Hebrew Bible juxta editionem Hooghtianam, and accommodated to the English version*, in-8°; *A course of lectures on the Inspiration of the Scriptures*, in-12, Londres, 1852. — Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. III (1885), p. 444.

BAYLY Benjamin, recteur anglican de l'église Saint-James, à Bristol, mort le 25 avril 1720, est l'auteur de : *An Essay on inspiration*. Londres, 1707; 2e édit., 1708. La première édition est anonyme; la seconde est considérablement augmentée.

BAYNE. Voir BAINES.

BAYNES Paul, théologien puritain anglais, né à Lon-

dres on ne sait en quelle année, mort à Cambridge en 1617. Il fut élevé à Christ-College, à Cambridge, et en devint *fellow*. A la mort de William Perkins, il fut choisi unanimement pour lui succéder dans les leçons qu'il donnait à Saint-Andrew, à Cambridge. Ses écrits ne furent publiés qu'après sa mort. On y remarque : *A Commentary on the first chapter of the Ephesians handling the controversy of Predestination*, in-4°, Londres, 1618; *A Commentary on the first and second chapters of Saint Paul to the Colossians*, in-4°, Londres, 1634; *Commentary upon the whole Epistle to the Ephesians*, in-f°, Londres, 1643, ouvrage estimé encore aujourd'hui en Angleterre. Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. III (1885), p. 455.

BAZAR, nom d'origine persane, donné au lieu où l'on vend les marchandises en Orient. Voir MARCHÉ.

BAZATHA (hébreu : *Biztâ'*, nom perse, *Bazata*; Septante : Βαζάθα), un des sept eunuques qui se tenaient en la présence d'Assuérus. I Esth., I, 10.

BAZIOTHIA (hébreu : *Bizyôṭyâh*; Septante : αἱ κῶμαι αὐτῶν), ville de la tribu de Juda, mentionnée après Bersabée, Jos., XV, 28. Elle est complètement inconnue : on se demande même, d'après les Septante, si le texte original ne portait pas un nom commun. Les traducteurs grecs ont dû lire, en effet, בנותיה, *benôṭéâh*, [Bersabée et] « ses filles » ou « ses bourgs », au lieu de בזיותיה, *Bizyôṭyâh*. Cependant les autres versions ont ici un nom propre. La paraphrase chaldaïque reproduit exactement l'hébreu; la Peschito donne ܒܐܪ ܝܘܬܐ, *Bi'r Yôṭya'*, c'est-à-dire באר יותיה, *Be'êr Yôṭya*, le « puits de Yotya », comme באר שבע, *Be'êr Séba'*, « puits des Sept » ou « du Serment », Bersabée; l'arabe l'a suivie en mettant بريوتيا, *Biryûtiya*. Saint Éphrem cependant, dans ses explications sur Josué, *Opera syriaca*, Rome, 1737, t. I, p. 305, fait la remarque suivante : « Les auteurs de la version syriaque, ne comprenant pas le mot hébreu, et persuadés que c'était le nom propre d'une ville, ont transcrit ܒܙܝܘܬܝܗ, *Bizyoṭyéh*. » C'est donc ce mot que le saint docteur lisait dans son manuscrit du texte sacré, au lieu de l'expression de la Peschito, et il le traduisait, comme les Septante, « Bersabée et ses bourgs. » L'emplacement de Bersabée, aujourd'hui *Bir es-Sébâ*, est bien connu; si Baziothia représente réellement une ville, c'est dans les environs qu'elle devait se trouver.

A. LEGENDRE.

BDELLIUM (hébreu : *bedôlaḥ*; Septante : ἄνθραξ, κρυστάλλος; Aquila, Symmaque, Théodotion, Josèphe, *Ant. jud.*, III, I, 6 : βδέλλιον). Il est question deux fois, dans la Bible, du *bedôlaḥ*. Dans la description du paradis terrestre, il est dit au sujet du pays d'Hévilath : « L'or de ce pays est bon; là se trouvent le *bedôlaḥ* et la pierre de *šôham*. » Gen., II, 12. Plus loin, l'auteur sacré ajoute que « la manne était comme la graine du coriandre, et de l'apparence (*'ên*) du *bedôlaḥ* ». Num., XI, 7. Le *bedôlaḥ* était donc une substance bien connue des anciens Hébreux, puisqu'on s'en servait comme terme de comparaison pour désigner l'apparence de la manne. Les Septante ont traduit une première fois par ἄνθραξ, « escarboucle, » pierre précieuse de couleur rouge, et une seconde par κρυστάλλος, « glace » ou substance transparente. Les autres versions grecques, suivies par la Vulgate, ont rendu *bedôlaḥ* par βδέλλιον. Le bdellium est la gomme aromatique de l'*Amyris Agallochum*, arbrisseau résineux qu'on trouve principalement dans le nord de l'Inde, mais qui se rencontre aussi ailleurs. Pline le décrit en ces termes : « C'est un arbre noir, de la taille de l'olivier, avec des feuilles comme celles du chêne, et des fruits comme ceux du figuier sauvage. Il vient en Arabie, dans l'Inde, en Médie et à Babylone. » *H. N.*, XII, 35. La gomme de l'arbrisseau est d'un rouge foncé et a une certaine transparence. On s'explique donc que les Septante aient confondu le *bedôlaḥ* avec l'escarboucle, et aient ensuite comparé sa translucidité à celle de la manne. La traduction des autres versions et de la Vulgate identifie le *bedôlaḥ* avec le bdellium, « très vraisemblablement avec raison, » dit Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, Leipzig, 1881, p. 16. On pourrait objecter que cette gomme aromatique n'est pas d'un prix tel qu'on puisse la mettre sur le même rang que l'or, et que d'autre part le bdellium, qui est rouge, ne saurait être comparé avec la manne, qui était blanche comme le givre. Exod., XVI, 14. Mais l'auteur sacré présente le bdellium, non comme une substance aussi précieuse que l'or, mais comme un produit caractéristique de la terre d'Hévilath. Quant à la ressemblance de cette substance avec la manne, il n'est pas nécessaire qu'elle soit adéquate; il suffit qu'elle soit justifiée par une qualité commune, par exemple, une certaine transparence, comme celle de la cire ou des autres gommes aromatiques, l'encens, la myrrhe.

Quelques auteurs, Raschi, Reland, etc., ont voulu faire de *bedôlaḥ* une pierre précieuse, et l'on a même prétendu que la leçon *bedôlaḥ* était fautive, et qu'il fallait lire *berôlaḥ*, mot qui désignerait le béryl. Mais rien n'autorise cette correction, et si le *bedôlaḥ* était un nom de pierre, l'auteur aurait signalé dans la terre d'Hévilath la « pierre de *bedôlaḥ* », comme il fait pour la « pierre de *šôham* ». Enfin d'après Saadias, Kimchi, Bochart, *Hierozoicon*, II, v, 5; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 181, le *bedôlaḥ* ne désignerait ni la gomme aromatique ni une pierre précieuse, mais les perles qui abondent dans les eaux du golfe Persique. Cette interprétation, dont aucune version ancienne n'a eu l'idée, présente un double inconvénient. Elle suppose que la terre d'Hévilath se trouvait sur les bords du golfe Persique, ce qui est loin d'être démontré. De plus, elle fait d'un produit maritime la caractéristique d'une terre, au même titre que l'or et la pierre de *šôham*, ce qui paraît peu admissible. Le plus probable est donc que le *bedôlaḥ* et le bdellium ne font qu'un, et quant au nom et quant à la chose. — Voir Wiçwā-Mitra, *Les Chamites*, in-8°, Paris, 1892, p. 665-670.

H. LESÊTRE.

BÉAN (FILS DE), nom d'une tribu de pillards qui fut châtiée et détruite par Judas Machabée. I Mach., V, 4-5. Le texte grec des Machabées les appelle υἱοὶ Βαιαν; Josèphe, υἱοὶ τοῦ Βχάνου. C'était, à n'en pas douter, une tribu de Bédouins qui vivait de rapines. L'auteur sacré dit qu'ils se retiraient dans des tours (πύργους), lorsqu'ils n'exerçaient pas leurs brigandages. Ils habitaient probablement à l'est de la mer Morte, puisque Judas les rencontra sur sa route en allant d'Édom au pays des Ammonites. Il est même vraisemblable que les « fils de Béan » sont les habitants de Baalméon. En effet, le livre des Nombres, XXXII, 3, mentionne une ville située au nord de l'Arnon et appelée Béon, nom que les Septante transcrivent Βαίαν, avec la même orthographe que « les fils de Béan ». I Mach., V, 4-5. Or Béon, d'après l'opinion commune, n'est autre que Baalméon, la Ma'in actuelle. Voir BAALMÉON.

BÉATITUDES (MONT DES), montagne sur laquelle Notre-Seigneur prononça le plus considérable et le plus important de ses discours, rapporté par saint Matthieu, V-VII, et commençant par ces mots : « Bienheureux les pauvres, » etc. L'auteur sacré n'indique pas le nom de l'endroit où retentit la parole du divin Maître; il se contente de dire que « Jésus, voyant les foules, monta sur la montagne »; Matth., V, 1. Le grec porte l'article,

εἰς τὸ ὄρος. Est-ce pour désigner une montagne connue des lecteurs ou voisine des lieux où le récit vient de les transporter? La réponse, quelle qu'elle soit, nous laisse toujours dans l'incertitude. Quelques auteurs veulent voir ici dans « la montagne » une opposition avec « la ville maritime » de Capharnaüm, dont il est question auparavant. Matth., IV, 13. Mais les deux passages sont trop séparés pour qu'on puisse ainsi les unir. Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur saint Matthieu,* t. XXVI, col. 33, avoue ne rien savoir de certain sur ce sujet; il dit simplement que la scène dut se passer « en Galilée, sur le Thabor ou quelque autre montagne élevée». Une ancienne tradition, remontant à l'époque des croisades, place le mont des Béatitudes à *Qoroun Hattin,* hauteur située à mi-chemin entre le Thabor et Capharnaüm, à peu près en face de Tibériade, à deux heures du lac (fig. 467). La position de cette colline « s'accorde fort bien avec l'ensemble du récit évangélique, car elle est facilement abordable de toutes parts et se trouve justement dans la région où prêchait alors Notre-Seigneur. De plus, elle mérite seule, entre toutes les hauteurs qui l'avoisinent à l'ouest du lac, le nom de montagne par excellence, qu'elle porte dans le texte grec, τὸ ὄρος, tant elle se distingue des autres par sa forme particulière et par son élévation plus considérable ». Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 98.

C'est, en effet, un sommet bien singulier que celui de Qoroun Hattin, un de ceux qui frappent le plus le voyageur, quand, après avoir suivi la route de Nazareth à Tibériade, il commence à apercevoir le profond encaissement du lac. Il voit sur sa gauche une colline rocheuse, de forme arrondie, dont l'altitude est de 346 mètres. La crête, élevée de 50 ou 60 mètres au-dessus du niveau de la route, vers le sud, domine d'environ 250 mètres, vers le nord, la vallée que sillonne l'ouadi el-Hamam. Elle est terminée, au nord-ouest et au sud-est, par deux éminences ou cornes qui lui ont fait donner le nom de *Qoroun Hattin,* « Cornes de Hattin ». Hattin est le petit village qui s'étend sur la pente septentrionale. Ces deux éminences « ont été justement comparées au pommeau et au troussequin d'une selle arabe ». Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* dans *Le Tour du monde,* t. XLIII, p. 202. Il existe entre elles un plateau inégal, long d'une centaine de mètres, capable de contenir un nombreux auditoire, et du haut duquel on jouit d'une magnifique perspective. Ce n'est pas cependant, croyons-nous, sur ce plateau qu'eut lieu le discours du Sauveur, mais en un point intermédiaire, entre la plaine et le sommet; ce qui permet à saint Matthieu de dire qu'on était « sur la montagne », et à saint Luc, VI, 17, « dans la plaine, » ἐπὶ τόπου πεδινοῦ.



467. — *Qoroun Hattin* (Montagne des Béatitudes). D'après une photographie.

La colline tout entière, dont la forme est bien celle d'une forteresse naturelle, était, dans sa partie supérieure, entourée d'un mur d'enceinte dont il subsiste encore de nombreuses traces, principalement aux deux cornes, qui paraissent avoir été fortifiées d'une manière spéciale. La nature des matériaux de toute forme et de toute dimension qui jonchent le sol semble indiquer que ce mur a été construit à la hâte. Les habitants de Hattin prétendent qu'il renfermait une petite ville, depuis longtemps rasée de fond en comble et aux ruines indistinctes de laquelle ils donnent le nom de *Khirbet Medinet et-Thouiléh,*

« ruines de la ville longue. » On remarque, à la pointe sud-est de la colline, un caveau oblong, creusé dans le roc et revêtu de ciment; il est en grande partie comblé. C'était ou un tombeau ou une citerne. A côté se voient les arasements d'une petite construction, mesurant huit pas carrés, et qui passe pour être un ancien ouali musulman, ayant succédé lui-même à une chapelle chrétienne. D'autres y reconnaissent les restes d'une tour. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée,* t. I, p. 194.

La colline de Qoroun Hattin était un point assez central où pouvaient se rencontrer les foules, avides de la parole du Sauveur, et qui venaient, pour l'entendre, « de la Galilée et de la Décapole, de Jérusalem et de la Judée, et d'au delà du Jourdain. » Matth., IV, 25. Assis moi-même, le 25 mars 1893, sur la pente sud-est, j'admirais le panorama qui se déroulait sous mes yeux, et je me disais que nul endroit n'était mieux fait pour servir de chaire au divin orateur, venant exposer ce qu'on a si justement appelé « la grande charte du royaume des cieux ». En face, les eaux tranquilles du lac, sur la surface duquel des collines qui masquent le regard projettent quelques échancrures. Au delà, les montagnes du Djaulan s'abaissent jusque sur ses bords et ferment l'horizon. A droite, vers le sud, au-dessous de moi, une plaine basse, l'Ard el-Ahma, et, plus loin, le Thabor, dont le sommet, encadré dans les autres collines, ressemble à une bosse de dromadaire. A gauche, vers le nord, se dresse le grand Hermon avec son pic couvert de neige. A mes pieds, le tapis de verdure et les anémones rouges qui l'émaillent me rappellent l'herbe et le lis des champs que Notre-Seigneur fait entrer dans ses gracieuses comparaisons. Matth., VI, 28, 30. Voir ANÉMONE.

C'est également sur cette hauteur que le Sauveur enseigna pour la première fois l'Oraison dominicale. Matth., VI, 9-13. A l'époque des croisades, le Djébel Qoroun Hattin et les plaines avoisinantes furent le théâtre de la désastreuse bataille où, le 4 juillet 1187, Saladin écrasa l'armée des Latins, vit la vraie croix tomber entre ses mains, et s'ouvrit par cette victoire les portes de la Palestine. A. LEGENDRE.

BÉATUS, prêtre, moine et abbé de Saint-Martin de Liébana, en Asturie, vivait dans la seconde moitié du VIIIe siècle. On connaît ses controverses avec Élipand, archevêque de Tolède, et les autres partisans de l'erreur adoptioniste. Voir Migne, *Patr. lat.*, t. XCVI, col. 859-1030. Béatus y soutient la doctrine catholique avec une singulière énergie, et ses deux écrits contre Élipand témoignent d'une profonde connaissance des Livres Saints. Il a composé sur l'Apocalypse un volumineux commentaire qui a joui d'une très grande vogue en Espagne, du IXe au XIIe siècle. Les manuscrits assez nombreux de ce commentaire remontent tous à cette époque. Ils se font remarquer par le luxe avec lequel ils ont été exécutés, et surtout par leur riche ornementation, qui permet de les ranger parmi les sources les plus importantes de l'histoire de l'art espagnol au moyen âge. Voir sur ce point *Les manuscrits de l'Apocalypse de Béatus,* par M. L. Delisle, dans les *Mélanges de paléographie et de bibliographie* (1880), p. 116-148. Quant au commentaire lui-même, il n'a rien de très original. C'est avant tout une sorte de *catena,* dont le texte est emprunté à peu près exclusivement aux Pères de l'Église latine qui ont expliqué l'Apocalypse. Le recueil de Béatus n'en a pas moins une réelle importance. Il nous a conservé plusieurs textes anciens considérés depuis longtemps comme perdus, par exemple, des passages du commentaire de saint Jérôme et de celui d'Apringius, évêque de Béja. Malheureusement l'abbé de Liébana ne nous fait pas connaître ce qui appartient à chacun de ces auteurs, et cette distinction n'est guère possible qu'à la condition de découvrir quelques-uns de ces commentaires. L'œuvre de Béatus a été publiée au siècle dernier par Florez, sous ce titre : *Sancti Beati presbyteri hispani Liebanensis, in Apocalypsim ac utriusque fœderis paginas commentaria,* Madrid, 1770. Nous ignorons pour quel motif l'abbé Migne n'a pas inséré ce commentaire dans sa *Patrologie latine.*
M. FÉROTIN.

BEAU-FRÈRE. Voir LÉVIRAT.

BEAUPORT, théologien français, qui vivait dans la seconde moitié du XVIe siècle. Il a laissé : *Monotessaron Evangeliorum,* Paris, in-8°, 1552 et 1560. Malgré son titre latin, c'est une concordance en français.
G. THOMASSON DE GOURNAY.

BEAUSOBRE Isaac, théologien protestant, né à Niort en 1659, mort à Berlin en 1738. Chassé de Châtillon-sur-Indre par la révocation de l'édit de Nantes, il se réfugia à Rotterdam, puis à Berlin, où il se fixa; il y devint chapelain de la reine. Il a laissé : *Remarques historiques, critiques et philologiques sur le Nouveau Testament,* 2 in-4°, la Haye, 1745; — *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ traduit en français sur l'original grec, avec notes littéraires pour éclaircir le texte,* 2 in-4°, Amsterdam; réimprimé en 1741 avec des corrections et des additions considérables. La préface générale, les quatre Évangiles et les Actes sont de Lenfant. — *Discours sur la Bible de Saurin* (fait en société avec son fils, Charles-Louis de Beausobre).
G. THOMASSON DE GOURNAY.

BEAUTÉ. Le sentiment de la beauté, inné au cœur de l'homme, trouve son objet dans certaines qualités ou dispositions des êtres, qui varient selon la diversité des temps, des lieux, du milieu et de l'éducation. Cette impuissance de l'homme à déterminer d'une manière absolue les qualités qui éveillent l'idée de beauté fait comprendre pourquoi, dans l'Écriture, certaines expressions ou métaphores, qui chez nous sont loin d'exprimer la même idée, sont employées pour signifier la beauté, et particulièrement la beauté physique de l'homme, dont il est surtout question ici.

1° C'est d'après ces notions qu'il faut apprécier la description de la beauté de l'épouse des Cantiques. Cant., VI, VII. Un des éléments de la beauté humaine chez les Orientaux était, et est encore aujourd'hui, le grand développement des formes corporelles : une haute stature, une forte corpulence. C'est peut-être à cela que l'Écriture fait allusion quand elle dit que l'épouse est belle comme Jérusalem, Cant., VI, 3; que son cou est semblable à une tour, IV, 4; VII, 4; sa tête, au Carmel, VII, 5. D'autres expressions du Cantique des cantiques, I, 9; V, 15; VI, 5, 6; VII, 1-3, semblent indiquer la même idée. La beauté du visage consistait chez les Juifs dans la pureté des lignes, dans le brillant des yeux, comme étaient ceux de Rachel, opposés aux yeux chassieux (hébreu : mous), c'est-à-dire sans vigueur, de Lia, Gen., XXIX, 17; dans la douceur du regard, semblable à celui de la colombe, Cant., I, 14; V, 12, et la coloration des lèvres. Cant., IV, 3. Le visage était légèrement basané, comme l'indique l'expression : « Je suis noire, mais belle, » mise par Salomon sur les lèvres de l'épouse des Cantiques. Cant., I, 4. L'ardeur du soleil d'Orient produisait ce résultat sur ceux qui travaillaient en plein air, Cant., I, 5, et les femmes ne paraissent pas avoir cherché à s'en garantir, comme elles le font aujourd'hui, en se voilant le visage.

A l'aide de ces quelques traits, épars dans la Sainte Écriture, on peut conjecturer quel était l'extérieur de ces femmes qui sont mentionnées comme douées d'une grande beauté : Sara, Gen., XII, 11, 14; Rébecca, Gen., XXVI, 7; Judith, Jud., X, 4, 7, 14; Bethsabée, II Reg., XI, 2; Abisag, III Reg., I, 4; Vasthi, Esth., I, 11; Esther, II, 7, 15; Susanne, Dan., XIII, 2, 31. La beauté corporelle semble avoir été très appréciée des Hébreux, et la loi elle-même tolérait cette estime; car, malgré la défense faite aux Israélites d'épouser des femmes étrangères, elle permettait aux vainqueurs de se choisir des épouses parmi les plus

belles des captives, Deut., XXI, 11; à condition qu'elles ne fussent pas de la race des Chananéens. Deut., XX, 16. Malgré cela l'Écriture rappelle à l'homme la fragilité de la beauté du corps, et le met en défiance contre les illusions de son cœur. Prov., XXXI, 30. Si elle compare la beauté humaine à celle de la nature représentée par la verdure des prairies, elle déclare que celle-ci est supérieure à la première, parce que la beauté des choses inanimées n'est pas comme celle des êtres humains une source de tentations et de désordres. Eccli., XL, 22. On trouve la même pensée dans d'autres passages. Eccli., IX, 5; XXV, 28; XXXVI, 24. De la beauté extérieure l'Écriture s'élève à la beauté morale. Ps. XLIV, 3; Eccli., XXVI, 19, 21. Elle déclare que sans le jugement



468. — Notre-Seigneur Jésus-Christ.
Catacombe de Sainte-Domitille. D'après Bottari, *Sculture e pitture sagre*, t. II, pl. LXX.

de l'esprit la beauté de la femme n'est rien : elle n'est qu'« un anneau d'or aux narines d'une truie ». Prov., XI, 22.

2° La beauté, chez les Juifs, était non seulement appréciée chez les femmes, mais aussi chez les hommes, et particulièrement chez ceux qui avaient un rang élevé, comme les rois, I Reg., IX, 2; Ps. XLIV, 3, 5, les princes et les grands officiers du royaume. II Reg., XIV, 25, dont on aimait à voir la haute stature, la vigueur et la corpulence. Un homme mal fait était réputé incapable d'une grande élévation d'esprit et d'actions d'éclat. C'est d'après cette manière de juger que Nabuchodonosor ordonna de choisir les plus beaux des jeunes Juifs captifs à Babylone, pour en faire des officiers de son palais. Dan., I, 4. La beauté des hommes est marquée dans l'Écriture par des traits spéciaux. Moïse compare la beauté de Joseph à celle du premier-né d'un taureau. Deut., XXXIII, 17. Dans la description qui est faite du jeune David, I Reg., XVI, 12; XVII, 42, la couleur blonde de ses cheveux est donnée comme un trait de beauté. L'abondance de la chevelure était plus recherchée encore que la couleur. II Reg., XIV, 25, 26. Elle était regardée comme la gloire du corps, Num., VI, 5; Ezech., XLIV, 20, tandis que la calvitie était tenue pour un opprobre. IV Reg., II, 23. La doctrine chrétienne apprit plus tard aux hommes à dédaigner ce vain ornement, et saint Paul, en ordonnant aux femmes de laisser croître leur chevelure et de la cultiver, déclare que, pour les hommes, c'est une ignominie d'en faire autant. I Cor., XI, 14, 15. D'autres expressions métaphoriques désignent la beauté des hommes, sans qu'on puisse dire exactement à quels traits corporels elles répondent. Lam., IV, 7. Salomon, qui est donné dans l'Écriture comme un homme d'une grande beauté, III Reg., I, 6, est probablement le personnage auquel ont été empruntés les traits du Cantique des cantiques, qui désignent la beauté de l'époux. D'après cette description, Salomon aurait été beau « comme les cèdres du Liban », Cant., V, 15; son teint « blanc et vermeil », V, 10, ses yeux semblables en douceur à ceux de la colombe, V, 12; ses lèvres comparables à la grâce du lis, ruisselantes de myrrhe, V, 13; ses cheveux flexibles comme des palmes et noirs comme le plumage du corbeau, V, 11. Le résumé de ces images, difficiles à interpréter dans le détail, est que Salomon était « le plus beau des enfants des hommes ». Cf. Ps. XLIV, 3. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1882, t. III, p. 433-434.

3° Les éléments de la beauté humaine, telle qu'elle était conçue chez les Juifs, se trouvèrent-ils réunis en Notre-Seigneur Jésus-Christ, de manière à faire de lui, même extérieurement, le plus beau des hommes? Aucune représentation authentique des traits du Verbe incarné ne nous a été transmise, et les Évangiles, ainsi que les autres documents contemporains, sont muets sur ce sujet. Les premières représentations que nous avons de lui remontent au plus au second siècle (fig. 468). Plusieurs Pères des premiers siècles, surtout parmi les Grecs, prenant trop à la lettre et dans un sens trop général certaines expressions des prophètes, particulièrement d'Isaïe, LII, 14; LIII, 2-4, relatives à la Passion, et de saint Paul, Phil., II, 7, ont soutenu que Notre-Seigneur avait un extérieur humilié et presque repoussant. C'est à partir de saint Jean Chrysostome surtout que l'on commença à s'éloigner de cet enseignement, pour soutenir au contraire la beauté physique de Notre-Seigneur. Cf. le Ps. XLIV, 3, qui est messianique. Cette opinion a prévalu, en ce sens du moins que si le visage d'un homme reflète la beauté spirituelle de son âme, Jésus-Christ a dû être le plus beau des enfants des hommes. Beauté qui n'avait rien de charnel ni d'efféminé, mais qui était plutôt grave et austère. Voir Rio, *L'art chrétien*, Introd., 1874, t. I, p. 41-42; Landriot, *Le Christ et la tradition,* Paris, 1865, t. II, p. 214-221; cf. S. Jérôme, *Epist. LXV ad Principiam Virginem*, 8, t. XXII, col. 627; Suarez, *De Incarnatione*, q. 14, art. 4, disp. 32; t. XVIII, p. 173-174; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 402-405; J. A. van Steenkiste, *De pulchritudine Jesu corporali*, dans son *Evangelium secundum Matthæum*, 3e édit., Bruges, 1882, t. IV, p. 1464-1468. Voir JÉSUS-CHRIST.

P. RENARD.

BEAUXAMIS Thomas (en latin : *Bellamicus, Pulcher amicus*), religieux carme de la province de Melun, né à Paris, mort dans cette ville en 1589. Dès l'an 1567, docteur de l'Université de Paris, il passait pour être le théologien le plus remarquable de son époque. Vicaire général de l'ordre pour la province d'Albi, prieur du couvent de Paris, ambassadeur, prédicateur de la cour sous Catherine de Médicis, Charles IX et Henri III, il devint enfin ministre, et fit aux hérétiques une guerre acharnée par sa parole et par ses écrits. On a de lui : 1° *Homiliæ in omnia quæ per Quadragesimam leguntur Evangelia,* in-8°, Paris, 1567, et Anvers, 1569. — 2° *In sacrosancta Cœnæ mysteria, Passionem et Resurrectionem D. N. J. C. homiliæ et tabulæ, annexis quibusdam scholiis, ex primis Ecclesiæ Patribus,* in-8°, Paris, 1570, et Anvers, 1573. — 3° *Promissio carnis et sanguinis Christi in Eucharistia*, in-8°, Paris, 1582; — 4° *Homiliarum pars secunda quadragesimalium*, in-8°, Paris, 1567, et Anvers, 1569; Venise, 1572. — 5° *Homiliæ XXVIII in Abachuck* (sic) *prophetam*, in-8°, Paris, 1578. — 6° *Commentaria in evangelicam historiam*, 4 in-f°, Paris, 1583; in-f°, Lyon, 1594. Ouvrage non terminé. Il devait avoir un tome IV, qui n'a pas été composé. — Ces commentaires sur l'harmonie évangélique ont été

assez estimés en leur temps. Lucius vante l'érudition des travaux que nous venons d'énumérer, et qualifie les Homélies pour le carême de « opus elegantissimum ». Voir Lucius, *Bibliotheca carmelitana*, in-4°, Florence, 1593, p. 79; Villiers de Saint-Étienne, *Bibliotheca carmelitana*, in-f°, Orléans, 1752, t. II, p. 803; Possevin, *Apparatus Sacer*, in-4°, Venise, 1606, t. II, p. 301. O. REY.

BÉBAÏ. Hébreu : *Bêbaï* et *Bêbâï ;* Septante : Βαβαΐ, Βηβί, Βηβαΐ. Nom d'homme et aussi nom altéré de lieu, d'après quelques manuscrits grecs de Judith.

1. **BÉBAÏ**, chef de famille dont les membres revinrent de Babylone avec Zorobabel au nombre de six cent vingt-trois, I Esdr., II, 11, ou de six cent vingt-huit, II Esdr., VII, 16. Cette différence provient d'une faute de copiste. Avec Esdras, vingt-huit membres de la même famille revinrent également de Babylone, sous la conduite de Zacharie, descendant de Bébaï. I Esdr., VIII, 11. Quatre descendants de Bébaï avaient épousé des femmes étrangères et les répudièrent sur l'ordre d'Esdras. I Esdr., X, 28. Ce nom se rencontre encore parmi les chefs du peuple, signataires de l'alliance théocratique à la suite de Néhémie, II Esdr., X, 15; il paraît désigner le même personnage. E. LEVESQUE.

2. **BÉBAÏ**, père de Zacharie, paraît être le même Bébaï que le précédent. Des exégètes croient cependant que c'est un fils de Bébaï, portant le même nom.

3. **BÉBAÏ** (*Codex Alexandrinus :* Βηβαί), nom de lieu, Judith, XV, 4. Il ne se lit ni dans la Vulgate ni dans le *Codex Vaticanus* des Septante, mais seulement dans le *Codex Alexandrinus* et dans quelques autres manuscrits grecs. C'est certainement une forme altérée.

BECANUS, *Verbeeck* ou *van der Beeck* Martin, né à Hilverenbeeck (Brabant septentrional) vers 1561, mort à Vienne le 22 janvier 1624, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Cologne, en 1583. Il se fit un nom dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie à Wurzbourg, Mayence et Vienne, pendant vingt-six ans. Il fut un adversaire redoutable des protestants. Ferdinand II le choisit pour confesseur. Ses nombreux ouvrages sont principalement des ouvrages de controverse, dans lesquels brillent la solidité et la clarté. Il a laissé en outre : *Analogia Veteris ac Novi Testamenti*, in-8°, Mayence, 1620. Cet ouvrage a été réimprimé, à ma connaissance, plus de trente fois, et a été traduit en anglais, en flamand et en espagnol. Malgré les progrès de la science, il n'a pas perdu toute son utilité. C. SOMMERVOGEL.

BECBÉCIA. Hébreu : *Baqbuqyah,* « Jéhovah dévaste, dépeuple, » allusion à la captivité de Babylone ; omis dans les Septante. Nom de deux lévites.

1. **BECBÉCIA**, lévite, chef du second chœur, à l'époque de Néhémie. II Esdr., XI, 17; XII, 9.

2. **BECBÉCIA**, lévite gardien des portes et des vestibules au retour de la captivité. II Esdr., XII, 25. On pourrait peut-être rattacher Mathania, Becbécia et Obédia du ℣. 25 au ℣. précédent et les ranger parmi les chanteurs, comme dans II Esdr., XI, 17. Ce serait alors le même personnage que le précédent.

BECHAÏ BEN ASCHER, commentateur juif de Saragosse au XIIIe siècle. Son nom בחיי est transcrit de façons très différentes : Bahia, Bahye, Bachia, Bachie et plus justement Bechaï. Il a composé vers 1291 un commentaire sur le Pentateuque au point de vue grammatical, rationnel, allégorique et cabalistique. L'édition princeps, peu connue, a été faite à Naples, in-f°, 1492. Depuis il a été très souvent imprimé, in-f°, Pesaro, 1507, 1514, 1517; Rimini, 1524-1526; Venise, 1544, 1546, etc. L'édition la plus complète est celle de Cracovie, in-f°, 1592-1593. On a de lui, en outre, un commentaire sur Job intitulé *Šôbʻa šemâḥôt,* « Abondance de joies », Ps., XVI (hébr.) 11. E. LEVESQUE.

BÊCHE, instrument de culture. Voir HOUE.

BÉCHER. Hébreu : *Békér,* « premier-né, » ou bien « jeune chameau ». Cf. Is., LX, 6. Nom de deux Israélites.

1. **BÉCHER**, fils d'Éphraïm, chef de la famille des Béchérites. Num., XXVI, 35.

2. **BÉCHER**, fils de Benjamin. La Vulgate l'appelle Béchor. Voir BÉCHOR.

BÉCHÉRITES (hébreu : *habbakrî,* nom avec l'article ; omis dans les Septante), descendants de Bécher, fils d'Éphraïm. Num., XXVI, 35.

BÉCHOR (hébreu : *Békér,* « premier-né » ou « jeune chameau » ; Septante : Βοχόρ, Βαχίρ), second fils de Benjamin, d'après Gen., XLVI, 21, et I Par., VII, 6, et père de Zémira. I Par., VII, 8. Le nom de Békér (Béchor) ne se lit pas dans l'énumération des fils de Benjamin, Num., XXVI, 38, et I Par., VIII, 1. En rapprochant le nom des fils de Benjamin, בלע בכר ואשבל, Gen., XLVI, 21, de בלע בכורו אשבל, I Par., VIII, 1, il semble que des copistes ont pris le nom commun *bekôr,* « premier-né, » apposition du nom de Bélaʻ, pour un nom propre, *Békér :* conjecture rendue vraisemblable par l'absence d'une famille de ce nom. Num., XXVI, 38. Du reste une très grande divergence règne entre les diverses généalogies des fils de Benjamin : des noms ont été altérés et des petits-fils pris pour des fils. E. LEVESQUE.

BECHORATH (hébreu : *Bekôraṭ,* « première naissance » pour « premier-né » ; *Codex Vaticanus :* Βαχίρ, *Codex Alexandrinus :* Βεχωράθ), fils d'Aphia, un des ancêtres de Cis, père de Saül. I Reg., IX, 1.

BECHOR-SCHOR (*Bekôr šôr*) Joseph ben Naphthali, rabbin français du XIIe siècle, disciple de Jacob Tam, continua la tradition de Raschi et de son petit-fils, Samuel ben Meïr, dans l'explication du Pentateuque. Il composa un commentaire littéral de ce livre vers 1170. Une partie seulement a été imprimée, d'après le manuscrit de Munich, par A. Jellinek : *Bechor-Schor Jos., Commentar zum Pentateuch,* 1. Abth. *Genesis und Exodus,* in-8°, Leipzig, 1856. Bernard de Rossi affirmait avoir vu à Rome, dans la bibliothèque Casanata, un exemplaire d'une édition imprimée in-f°, à Constantinople, 1520. *Annales hebræo typographicæ,* in-8°, Parme, 1799, n° 100, p. 20. Mais il n'a pu y être retrouvé, et il y a lieu de croire à une confusion avec le commentaire de Josué ben Schoeïb. *Histoire littéraire de la France,* t. XXVIII, p. 435 et note. Geiger donne des extraits de cet important commentaire dans son opuscule *Parschandatha,* où il discute les œuvres et le mérite des écrivains de l'école de Raschi. Les *Hiddušê hattôrâh, Nouvelles explications* (cabalistiques) *de la Loi,* conservées en manuscrit à la bibliothèque de Leyde, ne sont pas authentiques. M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebræorum in Biblioth. Bodleiana,* in-4°, Berlin, 1852-1860, col. 1440.
E. LEVESQUE.

1. **BECK** Christian Daniel, savant philologue allemand, né à Leipzig le 22 janvier 1757, mort dans cette ville le 13 décembre 1832. Il professa le grec et le latin dans sa ville natale. Parmi ses travaux, la plupart très estimés, on compte *Monogrammata Hermeneutices librorum Novi Fœderis,* in-8°, Leipzig, 1803. Il n'en a

paru que la première partie; l'auteur n'a point terminé du reste la plupart de ses nombreuses publications. — Dans son Herméneutique, regardée comme une œuvre importante, Beck pose les principes d'interprétation du grec du Nouveau Testament, son livre contient surtout des notices sur les écrivains qui se sont occupés de la philologie de cette partie de l'Écriture, et sur l'état des manuscrits grecs. — Voir Nobbe, *Vita Chr. D. Beck,* in-8°, Leipzig, 1837.

2. **BECK** Jacob Christophe, théologien protestant suisse, né à Bâle le 1er mars 1711, mort en 1785. Il devint professeur d'histoire dans sa ville natale, en 1737; puis, en 1744, professeur de théologie, et enfin, en 1759, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament. Ses ouvrages sur l'Écriture sont les suivants : *Disputatio de diluvio noachico universali,* in-4°, Bâle, 1738; *Disputatio de partibus orbis quas ante diluvium noachicum homines incoluisse videntur,* in-4°, Bâle, 1739; *Vollständiges Biblisches Wörterbuch oder Verbal- und Real Concordanz,* 2 part. in-f°, Bâle, 1770; souvent réimprimé; *Epitome historiæ Ecclesiæ Veteris Testamenti,* in-4°, Bâle, 1770; *Disputatio de codicibus manuscriptis græcis,* in-4°, Bâle, 1774; *De editionibus principibus Novi Testamenti,* in-4°, Bâle, 1775; *Biga editionum Novi Testamenti syriaci,* in-4°, Bâle, 1776.

3. **BECK** Johann Tobias, théologien protestant allemand, né le 22 février 1804 à Balingen, en Wurtemberg, mort à Tubingue le 28 décembre 1878. Il fit ses études à Tubingue, devint, en 1827, pasteur à Waldthaun; en 1829, prédicateur à Mergentheim; en 1836, professeur de théologie à Bâle, et, en 1843, à Tubingue, où il demeura jusqu'à sa mort et où il exerça une grande influence, professant un profond mépris pour toutes les théories nouvelles, en opposition à l'école critique de Christian Baur. Parmi ses ouvrages, ceux qui se rapportent à l'Écriture Sainte sont les suivants : *Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des neunten Kapitels im Briefe an die Römer,* Mergentheim, 1833; *Umriss der biblischen Seelenlehre,* Stuttgart, 1871; traduit en anglais sous le titre de : *Outlines of Biblical Theology*, Édimbourg, 1877; *Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus,* œuvre posthume, publiée par Julius Lindenmeyer, Gütersloh, 1879. — Voir *Worte der Erinnerung an Dr. Johann Tobias Beck,* in-8°, Tubingue, 1879.

BECKHAUS Moritz Johann Heinrich, théologien protestant allemand, né à Dusseldorf le 3 avril 1768, mort à Marbourg en 1829. Il fut pasteur à Mühlheim, à Gladbach et à Iserlohn; puis, en 1815, il devint professeur de théologie à Marbourg, où il demeura jusqu'à sa mort. On a de lui : *Ueber die Aechtheit der sogenannten Taufformel, Matth., XXVIII, 19,* Offenbach, 1794; *Ueber die Integrität der prophetischen Schriften des alten Bundes*, Halle, 1796; *Bemerkungen über den Gebrauch der apokryphischen Bücher des alten Testaments zur Erläuterung der neutestamentlichen Schreibart,* Leipzig, 1808; *De dictione tropica Novi Testamenti judicanda et interpretanda,* Marbourg, 1819.

BECKER Balthasar. Voir Bekker.

BECTILETH (**PLAINE DE**) (τὸ πεδίον Βαικτιλαίθ; *Codex Alexandrinus :* Βεκτελέθ; dans d'autres manuscrits : Βαικτειλαίθ et même Βαιτουλιά; version syriaque : ܒܝܬ ܩܛܝܠܬ, *Bet Ketilat,* « maison du massacre »), plaine mentionnée seulement dans le texte grec de Judith, II, 21, à propos d'une campagne d'Holopherne contre l'Asie Mineure. Le texte porte : « Et ils partirent de Ninive, et, après trois jours de marche, ils arrivèrent à la plaine de Baictilaith, et de Baictilaith ils campèrent près de la montagne qui est à gauche de la haute Cilicie. » Cette montagne, qui n'est pas nommée ici, est le mont Angé, d'après la Vulgate, où nous lisons, Judith, II, 12 : « Et lorsqu'il (Holopherne) eut passé les frontières de l'Assyrie, il vint aux grandes montagnes d'Angé, qui sont à gauche de la Cilicie. » On sait que, dans la manière de parler des Hébreux, qui déterminaient les points cardinaux en se tournant vers l'est, la gauche indique le nord. Le mont Angé correspond bien ainsi à l'Argée des auteurs classiques (Strabon, XII, p. 538), le pic principal du massif central de la Cappadoce, aujourd'hui l'Ardjéh-dagh, appartenant à la région volcanique qui s'étend au nord du Taurus cilicien et à l'ouest de l'Anti-Taurus. Voir Angé. La plaine de Baictilaith marque donc un point intermédiaire entre cette montagne et Ninive ou les frontières de l'Assyrie. Quoi qu'il en soit des trois journées de marche, dont la Vulgate du reste ne parle pas, on peut juger, d'après l'ensemble du récit, qu'Holopherne, dans cette première campagne, qui fut plutôt une razzia qu'une conquête, se porta tout d'abord et directement vers le centre ou l'ouest de l'Asie Mineure, principal foyer de la révolte.

Dans ces conditions cependant, il n'est pas très facile de savoir où se trouvait cette plaine. Grotius, *Opera omnia theologica,* 2 in-f°, Londres, 1679, t. I, p. 579, et d'autres auteurs rapprochent Βαικτιλαίθ de Βακταϊαλλά, ville que Ptolémée, V, 15, 16, place dans la Syrie Cassiotide : c'est la Bactaiali de la Table de Peutinger, qui la met à vingt-sept milles (environ quarante kilomètres) d'Antioche. Il y a certainement un rapport marqué entre les deux noms; mais on peut se demander pourquoi le général assyrien, au lieu d'aller droit à son but, aurait suivi une ligne qui l'eût contraint ou à franchir ou à contourner des massifs montagneux tels que l'Amanus et le Taurus. Aussi d'autres exégètes aiment mieux chercher Baictilaith dans la Bagdania, ou plutôt Βαγαδανία, plaine large et élevée de Cappadoce, située entre les monts Argée et Taurus, dont parle Strabon, II, p. 73 (au livre XII, p. 539, on lit Γαβαδανία, par erreur de copiste). « Tout cela, dit Calmet, est à la gauche, c'est-à-dire au septentrion de la haute Cilicie, et revient fort bien à la Vulgate, qui ne parle point de *Bectilet,* mais qui met le mont Angé, *qui est à la gauche de la haute Cilicie.* Le grec ne dit rien de cette montagne d'Angé, et c'est ce qui nous confirme dans le sentiment que *Bectilet*, ou, comme l'appelle le syriaque, *Betketilat,* est la même que la campagne *Bagdania.* De *Bectilet* ou *Bactalat*, il est aisé de faire *Bagdana*, en changeant l'*l* en *n.* » *Commentaire littéral sur le livre de Judith,* Paris, 1712, p. 381-382. « Ces altérations de noms propres, ajoute M. Vigouroux, ne peuvent surprendre ceux qui savent combien les noms étrangers, en particulier les noms orientaux, se défigurent en passant sous la plume des copistes. L'Avempace des scolastiques s'appelait Ibn Badja, etc. » *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., 1889, t. IV, p. 288. En somme, s'il y a correspondance moins exacte entre les deux noms, nous croyons que Bagdania rentre mieux dans l'itinéraire d'Holopherne.

A. Legendre

BEDA Louis, né le 12 février 1750, mort le 29 mai 1796. Il fit profession de la règle de saint Benoît dans l'abbaye de Banz, au diocèse de Bamberg, et enseigna la théologie. Il a publié *Habakuk, der Prophet, nach dem hebräischen Text mit Zuziehung der alten Uebersetzungen übertragen und erläutert,* in-8°, Francfort, 1779; — *Exegesis Ps. CIX de Messia Jesu Nazareno, vero Deo, rege et sacerdote, et veritate hebraica et antiquis versionibus adornata et ut psalterii prodromus proposita*, in-8°, Bamberg, 1779.

B. Heurtebize.

1. **BÈDE** (le vénérable), illustre écrivain anglo-saxon, né en 673 à Jarrow, sur les confins du Northumberland et de l'Écosse, mort le 26 mai, veille de l'Ascension, de l'an 735.

I. Sa vie. — Bède a été la lumière de l'Église au VIII[e] siècle, et c'est de son école qu'est sortie, par Alcuin, la renaissance des lettres au IX[e]. Il a été de plus, avec saint Isidore de Séville, le principal éducateur du moyen âge, grâce au caractère encyclopédique de ses écrits considérés dans leur ensemble, et mieux encore au caractère de *somme biblique* et *traditionnelle* que présentaient ses commentaires sur l'Écriture Sainte. Sa vie s'écoula tout entière à l'ombre du cloître. *Patr. lat.*, t. XCV, col. 288-299. Ses parents étaient Anglo-Saxons d'origine, mais chrétiens. Ils confièrent dès l'âge de sept ans le jeune Bède, dont le nom veut dire « prière », à l'abbé d'un monastère voisin, saint Benoît Biscop. Celui-ci fut pour Bède comme un second père. Puis au bout de trois ans il le confia, lui aussi, à son coadjuteur, Céolfrid, qui enseigna à son élève les premiers éléments des lettres divines et humaines. Le disciple de Céolfrid acquit en peu d'années une érudition si étendue, qu'elle embrassa, on peut l'affirmer, tout ce qu'on étudiait et tout ce qu'on savait de son temps. Bède mourut à soixante-trois ans; il était diacre depuis l'âge de dix-neuf ans, et prêtre depuis sa trentième année. Il ne commença à écrire qu'à trente ans. Il composait avec la même facilité en prose et en vers, en latin et en anglais; mais aucun de ses écrits rédigés dans cette dernière langue ne nous a été conservé.

II. Œuvres exégétiques. — 1. *Observations générales.* — En premier lieu, il faut remarquer que c'est le texte de la Vulgate actuelle que cite et commente presque toujours Bède. Il faut en excepter les Psaumes, pour lesquels il emploie le texte de l'ancienne Italique. Il en agit de même à l'égard du prophète Habacuc, et peut-être de quelques autres livres de l'Ancien Testament. Pour le Nouveau, il ne s'en réfère jamais qu'à la Vulgate actuelle. En second lieu, les Commentaires du vénérable Bède offrent une interprétation à la fois littérale et morale de la plus grande partie des Livres Saints. Aucun Père avant lui, si l'on excepte saint Jérôme et saint Augustin, n'avait eu le loisir de mener à terme un travail aussi étendu, et bien peu après lui, si tant est que Rhaban Maur et Rupert de Deutz y aient réussi, ont tenté de refaire une *somme biblique* et *traditionnelle* de ce genre. Mais, dans tous les cas, si quelque successeur de Bède a plus amassé que lui sous ce rapport, aucun d'eux, je le crois, n'a pu atteindre sa clarté et sa concision. Aussi la *Glossa ordinaria,* qui a joui d'une si grande vogue pendant tout le moyen âge, avait-elle fait d'énormes emprunts aux Commentaires de Bède. Pour ce qui touche, en troisième lieu, au caractère de son exégèse, il importe d'établir une distinction en quelque sorte fondamentale entre les traités ou commentaires, — ce sont de beaucoup les plus nombreux, — où l'exégète avait eu des devanciers parmi les Pères grecs ou latins, et ceux où il avait à voler de ses propres ailes, personne avant lui n'ayant expliqué avec un peu d'étendue tel ou tel de nos Livres Saints. Dans le premier cas, le commentateur anglo-saxon expose avec une rare netteté et tour à tour le sens littéral et moral de chaque verset pris à part, mais en se contentant presque toujours d'être le simple écho de saint Augustin, de saint Jérôme et des autres Pères qui avaient travaillé avant lui sur le même sujet. Dans le second, au contraire, il laisse, ce semble, trop de côté le sens littéral pour abonder dans le sens mystique et allégorique, à l'exemple de saint Grégoire le Grand dans ses Morales sur Job. Toutefois il est loin d'être aussi prolixe que ce grand docteur. — Pour faire connaître avec quels applaudissements furent accueillis les Commentaires de Bède, il suffira de dire que saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, qui était son contemporain, ne négligea aucune fatigue pour se les procurer, et se plaisait à appeler leur auteur « le plus sagace des investigateurs de l'Écriture ». *Epistol. ad Egbertum abbatem,* t. LXXXIX, col. 736. Aujourd'hui on ne lit plus guère les écrits scripturaires du docteur anglo-saxon du VIII[e] siècle, mais c'est peut-être dommage, car il y aurait profit et plaisir à consulter un guide si éclairé et d'une lecture si agréable, grâce à l'élégance et à la correction du style.

2. *Écrits exégétiques,* selon leur ordre régulier, avec distinction entre ceux qui sont authentiques ou non, ceux où l'auteur avait des devanciers, et ceux où il vole de ses propres ailes. — 1° *Hexaemeron, sive Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et reprobationem Ismahelis.* Le second titre est celui que Bède a placé lui-même en tête de l'énumération qu'il fit de ses propres écrits, trois années avant sa mort. (*Indiculus,* à la fin de l'*Historia ecclesiastica Anglorum. Patr. lat.*, t. XCV, col. 289-290.) L'authenticité de ce titre et de l'écrit est donc irrécusable. On sait que l'auteur avait eu ici pour devanciers saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin. — 2° *Epistola de mansionibus filiorum Israel.* Authentique. Mais le *Commentarium in Genesim, Exodum, Leviticum, Numerum et Deuteronomium,* paraît douteux. S'il figure ordinairement comme authentique dans les éditions des œuvres complètes de Bède, c'est parce qu'on suppose que l'auteur l'a mentionné sous le titre de *Capitula lectionum in Pentateuchum Moysi, Josue, Judicum.* Mais Bède n'y suit pas sa marche ordinaire, qui consiste à diviser en livres tout traité un peu étendu. De plus, contre son habitude encore, il parle toujours en son propre nom et n'invoque aucune autorité. Puis l'écrit ne s'étend pas au delà du Deutéronome; Josué et les Juges sont passés sous silence. — 3° *De tabernaculo et vasis ejus ac vestibus sacerdotum, libri tres.* C'est un commentaire à la fois littéral et moral de divers chapitres de l'Exode et du Lévitique. Il est pleinement authentique, et l'un de ceux où le talent de Bède se montre avec le plus d'éclat. — 4° *In Samuelem prophetam allegorica expositio, quatuor libri.* C'est un commentaire du premier livre des Rois, dans lequel le sens littéral est laissé entièrement de côté, et cède la place au sens allégorique ou figuratif. — 5° *In libros Regum XXX quæstiones.* Authentique (*Indiculus*). Mais les *Capitula in libros Regum* et *Verba dierum* (Paralipomènes), dont Bède parle aussi dans son *Indiculus,* ne sont pas arrivés jusqu'à nous. — 6° *De templo Salomonis, liber unus.* Figure sur l'*Indiculus.* Écrit authentique et appartenant en propre à Bède; mais l'auteur ne s'y occupe guère que du sens allégorique et spirituel. — 7° *In Esdram et Nehemiam prophetas allegorica expositio, tres libri.* Premier commentaire latin suivi des deux livres d'Esdras : les remarques du numéro précédent lui conviennent de tout point. — 8° *In librum patris Tobiæ allegorica expositio.* Ici Bède avait eu des devanciers, mais par ailleurs son commentaire a les qualités et les défauts des deux précédents. — 9° *In librum patris Job expositio.* Cet écrit est mentionné dans l'*Indiculus* du saint; mais on ignore s'il nous a été conservé. A mon avis, les anciens éditeurs de Bède étaient fondés à lui attribuer le texte qui figure actuellement parmi les œuvres de saint Jérôme. *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 1470-1552. — 10° *In Proverbia Salomonis, libri tres,* porte l'*Indiculus* de Bède. Ici encore l'exégète s'occupe uniquement du sens allégorique. Bède avait aussi commenté l'Ecclésiaste, d'après le même *Indiculus,* mais ce travail est perdu. — 11° *Expositio in Cantica canticorum.* L'*Indiculus* signale cet écrit, qui comprend sept livres et ne traite non plus que du sens allégorique. — 12° *In Isaiam prophetam, Danielem, duodecim Prophetas et partem Jeremiæ distinctiones capitulorum ex B. Hieronymo excerptæ* (texte de l'*Indiculus*). Ce commentaire est perdu. Tout ce que nous avons de Bède sur les prophètes se résume dans le livre suivant : — 13° *In Habacuc canticum, liber unus.* Ici encore c'est uniquement le sens allégorique que l'exégète recherche et expose, mais l'écrit est signalé expressément dans l'*Indiculus.* — 14° *In Matthæum expositio quatuor libri.* Ce commentaire de saint Matthieu fait défaut dans l'*Indiculus,* et son authenticité est douteuse; car bien qu'il puisse être postérieur à la rédaction

de cet *Indiculus*, comme l'explication est d'une concision qui ne ressemble en rien aux développements que Bède nous offre dans ses commentaires sur les autres Évangiles, on est fondé à regarder celui-ci comme suspect. — 15° *In Evangelium Marci, libri quatuor*. Ainsi s'exprime l'*Indiculus*, l'écrit est donc authentique. En outre Bède ici n'avait point eu de devancier, ni parmi les Pères latins, ni parmi les Pères grecs. (Victor d'Antioche avait bien commenté saint Marc à la fin du ve siècle, mais son commentaire n'a été connu en Occident qu'au XVIIIe siècle.) — 16° *In Evangelium Lucæ, libri sex* (texte de l'*Indiculus*). Les remarques du numéro précédent trouvent ici leur application, avec cette différence que saint Ambroise et saint Augustin avaient commenté avant Bède cet Évangile. — 17° *In Evangelium Joannis expositio*. Cet écrit n'est guère qu'un abrégé de l'important commentaire de saint Augustin sur ce même Évangile. Son authenticité est attestée au IXe siècle par Jonas d'Orléans; mais il ne figure point sur l'*Indiculus*. Par suite, il y a lieu de croire qu'il est postérieur à la rédaction de cet *Indiculus*, et que l'exégète s'occupait de ce travail dans sa dernière maladie. — 18° *Homiliarum Evangelii libri duo* (texte de l'*Indiculus*). Il s'agit des cinquante homélies qui ont pour but d'exposer dans le double sens littéral et moral les évangiles principaux, qui se chantent à la messe dans le cours de l'année. La liturgie romaine n'a adopté qu'un nombre restreint de ces homélies, par l'organe de saint Pie V; mais Paul Diacre et Alcuin, au IXe siècle, les avaient insérées intégralement dans leurs Lectionnaires, et leur exemple trouva de nombreux imitateurs pendant tout le moyen âge. — Parmi les cent neuf homélies appelées *subdititiæ*, qui font suite à ces cinquante homélies, quatre-vingts ou quatre-vingt-dix sont de fait extraites textuellement et sans coupures des commentaires de Bède sur saint Marc, saint Luc et saint Jean, dont il a été question plus haut. — 19° *In Actus Apostolorum, libri duo*. Le commentaire sur les Actes des Apôtres est authentique et figure sur l'*Indiculus*. L'auteur y expose le double sens littéral et moral, mais il le fait avec une extrême concision. Cet écrit fut un des premiers de Bède; aussi renferme-t-il quelques erreurs, qui donnèrent lieu plus tard à un opuscule de rétractation : *Liber retractationis in Actus Apostolorum*. C'est peut-être le seul écrit du docteur anglo-saxon qui ait eu besoin d'être corrigé. — 20° *In Apostolum quæcumque in opusculis sancti Augustini exposita inveni, transcribere curavi*. Ce passage de l'*Indiculus* de Bède nous donne à entendre que l'écrivain anglo-saxon avait commenté les Épîtres de saint Paul en s'aidant pour cela de saint Augustin. Seulement, comme le diacre Florus retoucha ce commentaire au IXe siècle, on ne pourrait plus aujourd'hui ni distinguer entre ce qui est de Bède et ce qui est de Florus, ni revendiquer pour le vénérable Bède le texte de tel ou tel manuscrit. — 21° *In septem canonicas Epistolas expositio, seu septem libri*. Ce commentaire est signalé dans l'*Indiculus*, et son authenticité n'est douteuse pour personne. Comme ces Épîtres sont presque toujours morales, le sens littéral ne fait ordinairement qu'un avec le sens moral. L'exégète anglo-saxon avait eu ici des devanciers, mais il ne les cite nommément que très rarement. — 22° *In Apocalypsim libri tres* (texte de l'*Indiculus*). Cet écrit est donc authentique et pourrait être le premier qu'ait composé Bède. (Voir sa préface *in Acta Apostolor.*, t. XCII, col. 937.) L'auteur y suit saint Augustin, mais surtout Tychonius, dont le commentaire (aujourd'hui perdu) sur l'Apocalypse passait pour avoir un grand mérite. Bède y laissa un peu de côté le sens littéral pour mettre en lumière le sens prophétique, qui selon lui a été principalement cherché par l'Esprit-Saint, et a trait aux luttes et aux persécutions comme aux triomphes de l'Église sur cette terre. — 23° *Capitula lectionum in totum Novum Testamentum excepto Evangelio*. Cet écrit, aujourd'hui perdu, est signalé dans l'*Indiculus* de Bède. F. PLAINE.

2. **BÈDE** Noël, théologien français, né dans le diocèse d'Avranches, mort au Mont-Saint-Michel en 1537. Docteur en Sorbonne, il fut principal du collège de Montaigu, et devint même syndic de la faculté de théologie de Paris. Il se signala par ses censures contre le Fèvre d'Étaples et Érasme et par l'énergie qu'il déploya pour empêcher toute conclusion favorable au divorce de Henri VIII. Ses violences de langage le firent deux fois condamner au bannissement, et, en 1636, un arrêt du parlement le relégua dans l'abbaye du Mont-Saint-Michel, où il mourut peu après son arrivée. Citons parmi ses ouvrages : *Scholastica declaratio sententiæ et ritus ecclesiæ de unica Magdalena contra Judocum Clictoveum et Jac. Fabrum Stapulensem*, in-4°, Paris, 1519; — *Annotationes in J. Fabrum Stapulensem libri duo et in D. Erasmum liber unus (scilicet in commentarios Fabri super epistolas B. Pauli et in ejusdem commentarios super quatuor Evangelia et in paraphrases Erasmi super eadem quatuor Evangelia et in omnes Epistolas apostolicas)*, in-f°, Paris, 1526. — Voir Dupin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* (1713), 4e partie, p. 533. B. HEURTEBIZE.

BEDERSI ou **BEDRACHI**, commentateur juif. Voir ABRAHAM 3, col. 85.

BÉDOUINS, Arabes nomades, habitant sous la tente. Cf. Gen., XVI, 12. Voir ARABES, col. 830.

BEECK Johann Martin, théologien protestant allemand, né à Lubeck le 2 décembre 1665, mort le 7 septembre 1727 près de Lubeck, à Kurslack, dont il était pasteur depuis 1693. Il a publié : *Disputatio de plagio divinitus prohibito, Exod., XXI, 16; Explanata prophetarum loca difficiliora*, in-4°, 1688; *Universa Christologia, in notabili titulo, Filio hominis, quoad Oraculum Joa., I, 51, demonstrata*, in-4°, Wittenberg, 1689. Voir Adelung, *Fortsetzung zu Jöchers Allgemeinem Gelehrten-Lexico*, t. I, col. 1595.

BEECKMANS Benoît, né à Anvers le 19 janvier 1734, mort à Anvers le 6 avril 1780, entra au noviciat des Jésuites de Malines le 25 septembre 1752. Il professa les humanités et la rhétorique; puis, à Louvain, dans le scolasticat de la Compagnie de Jésus, l'Écriture Sainte. Après la suppression de la Compagnie, en 1773, il se retira à Anvers, où il mourut. Il a publié trois ouvrages de thèses sur l'Écriture sainte : *Prolegomena in Scripturam Sacram et commentaria ad Pentateuchum, libros Josue, Judicum ac duos priores Regum*, in-8°, Louvain, 1770; — *Commentaria ad libros duos posteriores Regum, libros Paralipomenon, Esdræ ac Machabæorum*, in-8°, Louvain, 1772; — *Harmonia evangelica ex quatuor evangelistis chronologice deducta*, in-8°, Louvain, 1773. Les deux derniers ont une certaine étendue : 217 pages et 171. C. SOMMERVOGEL.

BEELEN Jean Théodore, théologien belge, né à Amsterdam le 12 janvier 1807, chanoine de Liège, docteur et professeur de l'université catholique de Louvain, mort dans cette ville le 31 mars 1884. On a de lui : *Chrestomathia rabbinica et chaldaica*, 3 in-8°, Louvain, 1841-1843. — *Liber Sapientiæ græce secundum exemplar Vaticanum*, in-4°, Louvain, 1844. — *Dissertatio theologica, qua sententiam vulgo receptam, esse Sacræ Scripturæ multiplicem interdum sensum litteralem, nullo fundamento satis firmo niti, demonstrare conatur*, in-8°, Louvain, 1845. — *Interpretatio Epistolæ S. Pauli ad Philippenses*, in-4°, Louvain, 1849. Le même ouvrage, 2e édit., sous le titre : *Commentarius in epistolam S. Pauli ad Philippenses. Accedunt textus græcus atque latinus et continua totius Epistolæ paraphrasis*, in-4°, Louvain, 1852. — *Commentarius in Acta Apostolorum cui integre adduntur textus græcus et latinus*, 2 in-4°, Louvain, 1850-1855;

2e édit., in-8o, Louvain, 1864, sans les textes grec et latin. — *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Romanos. Accedunt textus græcus atque latinus et continua totius Epistolæ paraphrasis,* in-4o, Louvain, 1854. — *Grammatica græcitatis Novi Testamenti,* in-8o, Louvain, 1857. — Beelen a, en outre, composé ou traduit en flamand : *Grondregels voor het vervaerdigen eener nederduitsche vertaling van het Nieuwe Testament, ten gebruike der katholieken,* in-8o, Louvain, 1858. (Règles suivies pour la traduction en flamand du Nouveau Testament.) — *Het Nieuwe Testament onzen Heeren Jesus-Christus, volgens den latijnschen tekst der Vulgaat in het nederduitsch vertaalden in doorloopende aanteekeningen nitgelegd,* 3 in-8o, Louvain, 1859-1869. (Nouveau Testament traduit en plat allemand, d'après le texte de la Vulgate.) — *De Epistels en Evangelien op alle de zondagen en op de voornaamste feestdagen van het kerkelyjk jaar, naar den latijnschen tekst van het romeinsche missaal, op nieuws in het nederduitsch vertaald en in doorloopende aanteekeningen nitgelegd,* in-8o, Louvain, 1870. (Épîtres et évangiles pour tous les jours de l'année liturgique.) — *Het boek der Psalmen, naar den latijnschen tekst der Vulgaat in het nederduitsch vertaald en in doorloopende aanteekeningen nitgelegd,* 2 in-8o, Louvain, 1877-1878. (Traduction des Psaumes d'après le texte de la Vulgate.) — Enfin Beelen a aussi traduit en flamand, d'après la Vulgate : les Proverbes, *De Sprenken van Salomon,* in-8o, Louvain, 1879, et l'Ecclésiaste, *Het boek genaamd de prediker,* in-8o, Louvain, 1879. — Voir *Bibliographie nationale,* Bruxelles, 1866, t. I, p. 75 et 76. O. REY.

BÉELMÉON, nom, dans la Vulgate, I Par., V, 8; Ezech., XXV, 9, de la ville qu'elle appelle Baalméon, Num., XXXII, 38. Voir BAALMÉON.

BÉELPHÉGOR (hébreu : *Ba'al Pe'ôr,* « le Baal de Peôr; » Septante : Βεελφέγωρ), nom d'une divinité moabite à laquelle rendirent un culte impur un grand nombre d'Israélites séduits par les filles de Moab, ce qui leur attira de la part de Dieu un châtiment sévère. Num., XXV, 1-9, 18; XXXI, 16. Cf. Deut., IV, 3; Jos., XXII, 17; Ps. CV, 28; Ose., IX, 10. Le nom de ce dieu renferme d'abord l'élément *Ba'al* (Béel), « maître, » dieu des Phéniciens et des peuples voisins, puis l'élément *Pe'ôr* (Phégor). Baal prenait des titres divers selon les lieux où il était adoré, *Ba'al-Ṣur* ou Baal de Tyr, *Ba'al-Ṣidôn* ou Baal de Sidon, etc. Voir col. 1316. D'autres divinités peu connues dérivaient leur nom de Baal, comme le *Deus Belatucadrus* (Selden, *De diis syris,* II, 1, dans Ugolini, *Thesaurus antiq. sacr.,* t. XXIII (1760), col. CXLI), le *Jupiter Belmarchodes* (Renan, *Mission de Phénicie,* p. 355), le ΘΕΟϹ ΖΒΕΡΘΟΥΡΔΟϹ d'une inscription romaine (*Bullettino di archeologia comunale,* 1880, p. 12), et le ΘΕΟΣ ΒΕΕΛΜΑΡ dont le nom se lit sur une lampe du Musée Britannique. A ces dieux on peut joindre le *Sol Alagabalus* vénéré en Syrie, et d'où tira son nom un des empereurs romains du IIIe siècle, ainsi que les dieux *Aglibol* et *Malacbel,* nommés sur le célèbre autel palmyrénien du Campidoglio. (*Corpus Inscriptionum latinarum,* t. VI, no 710.) Le nom du Béelphégor moabite est formé d'une manière analogue, en unissant au titre générique de Baal ou Béel le nom du lieu où il était honoré, c'est-à-dire le mont Phégor ou Phogor, comme l'appelle ordinairement la Vulgate. « Béelphégor fut une idole des Moabites sur le mont Phégor, » dit saint Isidore de Séville, *Etymol.,* VIII, t. LXXXII, col. 316. Cf. Gaisford, *Etymologicum magnum,* col. 557. L'étymologie imaginée par les anciens Juifs, qui voyaient dans le nom du dieu une allusion au culte licencieux qu'on lui rendait, Jonathas, *Ad Num.,* XXV, 1, dans Walton, *Polygl.,* t. IV, p. 290, est aujourd'hui universellement abandonnée.

Il n'est guère douteux, d'après le récit des Nombres, qu'on rendait à Béelphégor un culte infâme. S. Jérôme, *In Osee,* IV, 14, t. XXV, col. 851. Cf. Origène, *In Num., Hom. XX,* t. XII, col. 727. Plusieurs Pères latins, pour cette raison, l'ont assimilé à Priape. « Phégor est le nom hébreu de Priape, » dit saint Jérôme, *Lib. de situ et nom.,* t. XXIII, col. 879. Cf. Id., *In Osee,* IX, 10, t. XXV, col. 896. Voir Selden, *De diis syris,* I, 5, *loc. cit.,* col. CVII-CXII. Selden conteste d'ailleurs l'exactitude du rapprochement, et plusieurs écrivains modernes pensent, comme lui, que le crime commis par les Israélites avec les femmes moabites et madianites n'avait aucun rapport avec le culte rendu à cette divinité. W. Baudissin, dans Herzog, *Real-Encyklopädia,* 2e édit., t. II, p. 33. L'ancienne opinion, qui est la plus générale, est la mieux fondée. Voir Frd. Creuzer, *Religions de l'antiquité,* trad. Guigniaut, t. II, 1829, p. 20. Nous ne savons, du reste, sur la nature de cette divinité rien autre chose que ce que nous en apprend la Bible. Saint Jérôme, dans son Commentaire d'Isaïe, l. V, c. XV, 2, t. XXIV, col. 168, dit que le dieu de Moab, « Chamos, s'appelait d'un autre nom Béelphégor. » Que Chamos et Béelphégor fussent au fond la même divinité, cela est probable; mais les Moabites ne devaient cependant pas confondre l'un avec l'autre. Quant à la forme sous laquelle on représentait le Baal adoré sur le mont Phogor, Rufin, *In Osee,* IX, 10, l. III, t. XXI, col. 1008, rapporte une opinion d'après laquelle on l'aurait figuré de la même manière que les Latins figuraient Priape, mais en réalité on ne sait absolument rien là-dessus. L'Écriture ne nous apprend plus qu'une chose, c'est qu'il y avait une localité appelée Bethphogor, Jos., XIII, 20; Deut., III, 29; IV, 46; XXXIV, 6, ou « temple de Phogor », comme traduit la Vulgate en plusieurs endroits. Deut., III, 29; IV, 46. Cette ville ne pouvait être ainsi nommée que parce qu'on y adorait Béelphégor. Voir BETHPHOGOR.

Le culte de ce dieu dut se conserver longtemps sur le mont Phogor, même après que les Moabites, à la suite des conquêtes de Nabuchodonosor, furent devenus les sujets des Chaldéens, puis des Perses, des Grecs et des Romains. Jusque sous la domination de Rome, quand l'ancien pays de Moab fut devenu par ordre de l'empereur Trajan, en 106, une province romaine, comme l'atteste Dion Cassius, LXVIII, 14, le culte de l'antique Béelphégor se continua, je crois, sous le nom de *Jupiter Beellepharus.* C'est ainsi du moins que j'ai pensé, en 1886, qu'on pouvait expliquer une inscription alors récemment découverte, à Rome, au milieu de plusieurs autres, dans les casernes des *equites singulares,* près du Latran. Voir *Bullettino della Commissione archeologica comunale,* 1886, p. 143 et suiv. Cette inscription, du milieu du IIe siècle environ, est ainsi conçue :

DIS · DEABVSQVE
IOVI · BEELLEFARO
SACRVM · PRO SALVT
T · AVR · ROMANI · ET
IVLIANI · ET · DIOFANTI
FRATRES · EQ · SING · IMP · N̄
V · S · L · M

(*Equites singulares imperatoris nostri, votum solverunt libentes merito.*)

Les *equites singulares* étaient les gardes à cheval des empereurs romains, et on les choisissait parmi toutes les nations soumises à l'empire. De fait, dans la caserne découverte près du Latran, outre cette inscription, on en a trouvé beaucoup d'autres analogues, dédiées à des dieux étrangers, c'est-à-dire aux divinités des pays dont les cavaliers eux-mêmes étaient originaires; quelques-unes d'entre elles en particulier étaient consacrées à des divinités orientales. Il est donc très vraisemblable que les cavaliers mentionnés dans notre inscription étaient originaires de la province de l'Arabie septentrionale correspondant à une partie de l'ancien pays de Moab, et que ce fut « pour leur salut » que leurs compagnons et compatriotes (*fratres*) dédièrent à Rome, aux dieux de leur patrie,

un monument votif, qui serait ainsi le dernier témoignage connu du culte de *Jupiter Beellepharus*, transformation du culte beaucoup plus antique de Béelphégor, mentionné dans les Livres Saints. H. MARUCCHI.

BÉELSÉPHON (hébreu : *Baʿal Ṣefôn;* Septante : Βεελσεπφῶν), localité près de laquelle campèrent les Hébreux en sortant de l'Égypte, avant de traverser la mer Rouge. Exod., XIV, 2, 9; Num., XXXIII, 7. Elle n'a pu jusqu'ici être identifiée avec certitude. On a supposé que Béelséphon signifie « le lieu de Typhon ou consacré à Typhon », et cette étymologie est approuvée par Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 225. Mais Typhon, le mauvais génie, n'est pas un nom égyptien ; c'est un nom grec, qu'on ne peut trouver par conséquent dans l'Exode. Il est probable que cette localité tirait son nom d'un temple ou d'un sanctuaire élevé au dieu des Phéniciens et des autres peuples asiatiques, Baal ou Bel, considéré sous un aspect particulier. La forme *Baʿal Ṣefôn* est incontestablement sémitique. M. Poole, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 1863, t. I, p. 148, croit que Béelséphon signifie « Baal de la tour de garde »; il fait dériver *ṣefôn* de צפה, *ṣâfâh*, « observer, surveiller. » On admet plus communément aujourd'hui que Béelséphon désigne un « sanctuaire de Baal du nord », צפון, *ṣâfôn*, signifiant « nord » en hébreu. Cette dénomination peut s'expliquer de la manière suivante. Le vent du sud-ouest, qui souffle souvent dans ces parages, est dangereux pour la navigation; le vent du nord, au contraire, lui est favorable. On comprend donc sans peine que les Phéniciens, qui fréquentèrent la mer Rouge dès la plus haute antiquité, offrissent en ce lieu des sacrifices à leur dieu national pour qu'il fît souffler le vent du nord, et lui érigeassent sur une éminence un sanctuaire sous ce titre de « Baal [du vent] du nord ». Voir Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 2e édit., 1881, p. 92, 524. Ce qui est certain maintenant, grâce à l'épigraphie égyptienne, c'est que Béelséphon est un nom de divinité. Ce nom a été retrouvé, en effet, dans le Papyrus Sallier IV, pl. I, verso, ligne 6, conservé aujourd'hui au British Museum. Il est écrit en caractères hiératiques. En voici la transcription hiéroglyphique :

Bāli Ṣapuna.

Ce papyrus contient une lettre où sont énumérés les dieux honorés à Memphis. *Bāli Ṣapuna* est compté parmi les divinités étrangères auxquelles on rendait un culte dans cette ville. Malheureusement nous n'avons encore aujourd'hui aucune indication relative à la position du Béelséphon de l'Exode. On a voulu identifier cette localité avec Héroopolis, que Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 87, avait cru à tort reconnaître dans Avaris. Aujourd'hui, depuis les découvertes importantes de M. Édouard Naville, nous savons qu'Héroopolis fut le nom donné par les Grecs à l'antique cité de Pithom, où les Israélites furent condamnés par un pharaon à de dures corvées. L'égyptologue de Genève a retrouvé Pithom dans les ruines de Tell el-Maskhûta, entre Ismaïlia et Zagazig, et le nom d'Héroopolis n'est que la traduction des mots hébreux qui caractérisent Pithom, Exod., I, 11 : ערי מסכנות, *ʿârê miskenôt*, « ville de magasins. » Le premier élément d'Héroopolis dérive de l'égyptien, *ar*, pluriel *aru*, qui signifie précisément « magasins ». Pithom était, en effet, un lieu destiné à recevoir en dépôt, dans des constructions considérables, de nombreux approvisionnements. Voir PITHOM. Puisque cette ville est la même qu'Héroopolis, on ne peut certainement confondre cette dernière avec Béelséphon, qui était sur les bords de la mer Rouge, tandis que Pithom en est à une distance assez considérable. Cf. Exod., XIII, 20, et XIV, 2. — M. H. Brugsch, dans *L'Exode et les monuments égyptiens*, in-8°, Leipzig, 1875, a soutenu que Béelséphon était le mont Casius, à la frontière septentrionale de l'Égypte, sur le bord de la Méditerranée. Son opinion repose sur des données fausses. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. II, p. 368. Il résulte du contexte du récit biblique que Béelséphon, situé près du lieu appelé *Pi-haḥirôt*, « la bouche des abîmes, des gouffres, » Exod., XIV, 2, devait être dans le voisinage de la mer Rouge, où étaient campés les Hébreux au moment où ils furent sur le point d'être atteints par les Égyptiens. On peut donc placer Béelséphon dans les environs de la ville de Suez, puisqu'il est probable que ce fut vers ce point qu'eut lieu le passage miraculeux de la mer Rouge. M. Édouard Naville croit que Béelséphon n'était pas une ville, mais une montagne, et qu'elle était située sur la rive asiatique de la mer, à l'est, parce que le texte sacré dit qu'elle était vis-à-vis de *Pi-hâhirôt*, Exod., XIV, 2, 9, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., t. I, 1893, p. 310. Le plus grand nombre placent Béelséphon à l'ouest, en Égypte, au Djébel Attaka actuel (F. Mülhau, dans Riehm-Baethgen, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., 1893, t. I, p. 166), dont la masse imposante et dénudée ne pouvait manquer de frapper les navigateurs phéniciens, qui aimaient à honorer leur Baal sur les montagnes. H. MARUCCHI.

BÉELTÉEM (chaldéen : *beʿêl teʿêm ;* Septante : Βαλτάμ), titre de Réum, personnage dont le nom se lit en tête de la lettre adressée par les Samaritains à Artaxerxès, roi de Perse, contre les Juifs qui voulaient rebâtir Jérusalem. I Esdr., IV, 8, 9, 17 (et Vulgate, 23). La manière dont ce nom est transcrit dans les Septante et la Vulgate pourrait faire croire que c'est un nom propre, mais c'est simplement un nom commun, indiquant la dignité dont Réum était revêtu, de même que le mot *sâfrâʾ*, qui qualifie le nom propre suivant, Samsaï, marque que Samsaï était « scribe ». La place que Réum occupe dans la suscription de la lettre et dans le reste du récit prouve que c'était le personnage le plus important de la Samarie à son époque. Le titre de *beʿêl teʿêm* doit donc désigner le représentant du roi de Perse dans le pays. Le premier mot, *beʿêl*, veut dire incontestablement « maître, seigneur »; le second, *teʿêm*, a en araméen le sens de « sentence, édit royal ». Dan., III, 10, 12, 29; *sûm teʿêm* signifie « donner des ordres, commander », (I) Esdr., IV, 19, 21; V, 3, 9, 13; VI, I; VII, 13. *Beʿêl teʿêm* peut donc s'appliquer en araméen à celui qui a le pouvoir de donner des ordres, au gouverneur. Mais l'assyriologie fournit une autre étymologie. Le troisième livre d'Esdras, II, 25, cf. ỳ. 17, explique le titre de *beʿêl teʿêm* par ὁ γράφων τὰ προσπίπτοντα; Vulgate : *qui scribebat accidentia.* (Au ỳ. 16 du même chapitre, *Beʾêl teʿêm* est altéré en Βεέλτεθμος; Vulgate : *Balthémus*, et séparé fautivement par une virgule du nom de Réum, devenu *Rathimus.*) Josèphe, *Ant. jud.*, XI, II, 2, édit. Didot, t. I, p. 400, a une interprétation analogue : ὁ πάντα τὰ πραττόμενα γράφων. *Ib.*, XI, II, 2, Josèphe reproduit les expressions de III Esdr., II, 25 : ὁ γράφων τὰ προσπίπτοντα. Plusieurs rabbins, comme Kimchi, ont adopté cette interprétation et assimilé le titre de *beʿêl teʿêm* à celui de *mazkir*, « annaliste. » Voir col. 626. Les inscriptions assyriennes confirment la traduction de III Esdr., II, 25, et nous apprennent que *beʿêl teʿêm* signifie « maître des nouvelles officielles », c'est-à-dire un fonctionnaire chargé d'écrire au roi pour le renseigner sur tout ce qui se passait dans sa province. Voir *Beel-Tethmus*, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., t. I, 1893, p. 379. Les rois d'Assyrie avaient établi dans les pays conquis des officiers qui avaient pour mission de les tenir au courant de tout ce qui se passait d'important dans les lieux où ils résidaient. Ces « maîtres des rapports » rendaient de grands services au pouvoir central; ils durent donc être conservés par les rois de Babylone, après la ruine de Ninive, et par les rois de Perse, après

la prise de Babylone par Cyrus. Cf. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 2, 10. Réum avait donc la charge officielle de renseigner le roi de Perse sur tout ce qui se passait à Samarie et dans les pays voisins. F. VIGOUROUX.

BÉELZÉBUB (hébreu : *Ba'al zebûb*, le « dieu mouche » ou le « dieu des mouches »; Septante, IV Reg., I, 2; Josèphe, *Ant. Jud.*, IX, II, 1 : Βάαλ μυῖαν). Les Philistins honoraient sous ce nom le dieu Baal, à Accaron. Les Grecs invoquaient de même à Élée un Ζεὺς 'Απόμυιος, « Jupiter chasse-mouches, » Pausan., V, 14, et les Romains un *Myiagrus*, Solin (*Polyhistor*, 1, édit. Panckoucke, 1847, p. 28), ou *Myodes* (Pline, *H. N.*, X, 40, édit. Panckoucke, t. VII, p. 262; J. Marshall, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, janvier 1886, p. 76). Ces dieux avaient mission de préserver leurs adorateurs de la piqûre des mouches, des moustiques et des insectes de toutes sortes qui sont le fléau des pays chauds. Pour s'assurer la protection du Baal d'Accaron, on portait des amulettes en forme de scarabées, analogues à ceux des Égyptiens (Voir, fig. 469, un scarabée phénicien, en jaspe vert, sur lequel est gravée une mouche, d'après A. della Marmora, *Sopra alcune antichità sarde*, Turin, 1853, pl. B, nº 95; cf. *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 35-38). Le Baal ou dieu-soleil était censé pouvoir commander à tous les insectes que ses chauds rayons faisaient naître au printemps. Mais le pouvoir de chasser les mouches n'était pas son attribut exclusif. Il pouvait encore, croyaient ses adorateurs, guérir de toutes sortes de maladies. C'est pourquoi le roi d'Israël, Ochozias, tombé du haut de sa salle à manger, et meurtri dans sa chute, envoya demander une consultation à Béelzébub d'Accaron. Le prophète Élie arrêta en chemin les envoyés du roi, et de la part du Seigneur fit porter au prince son arrêt de mort. IV Reg., I, 2-16.


469. — Talisman phénicien.

Plus tard, les Juifs transformèrent *Ba'al zebûb* en *Ba'al zebul* (Βεελζεβούλ), « maître de l'habitation, » afin de faire de Béelzébul le nom du prince des démons, maître des habitations infernales. Car le nom de Satan était maudit, et l'on devait éviter de le prononcer. *Berachoth*, f. 60, c. 1. Le mot *Béelzébul* est employé dans le Nouveau Testament grec, où il répond au titre d'οἰκοδεσπότης, « maître de la maison, » que Notre-Seigneur donne à Satan. Matth., X, 25. Cependant la forme *Béelzébub* est conservée par la version italique, la Vulgate, le syriaque et les Pères latins. Les rabbins, par mépris pour les idoles, ont changé *ba'al zébul* en *ba'al zébél*, ce qui signifie « dieu du fumier » en hébreu talmudique.

Les Juifs accusèrent Notre-Seigneur d'avoir en lui Béelzébub, Matth., X, 25; Marc., III, 22, et de chasser les démons par le pouvoir de ce prince des démons. Matth., XII, 24; Luc., XI, 15. L'esprit de mensonge croyait faire œuvre d'habileté en inspirant cette calomnie à ceux dont il était le père. Joa., VIII, 44. Le divin Maître la réfuta par cette simple observation, qu'on ne pouvait attribuer au démon des œuvres qui allaient directement à détruire l'empire du démon. H. LESÈTRE.

1. BEER, mot hébreu, *be'êr*, qui signifie « puits », et qui, soit au singulier, soit au pluriel (*be'êrôt*), sert à former des noms de personnes et de localités. — I. **Personnes**. 1 et 2. *Be'êrî*, « l'homme du puits; sourcier. » Vulgate : Bééri. Voir BÉÉRI 1 et 2. — 3. *Be'êrâ*. Vulgate : Béra. Voir BÉRA 1. — 4. *Be'êrâh*. Vulgate : Béera. Voir ce mot. — II. **Localités**. 1. *Be'êr*, campement des Israélites dans le désert. Vulgate : *Puteus*, « puits. » Voir BÉER 2. — 2. *Be'êr*, localité où se réfugia Joatham, fils de Gédéon. Vulgate : Béra. Voir BÉRA 2. — 3. *Be'êr 'êlim*, « puits des héros ou des térébinthes. » Vulgate : *Puteus Elim*. On croit communément que c'est le même que Be'êr 2. Voir BEÉR-ÉLIM. — 4. *Be'êr lahaï rô'î*. Vulgate (traduisant le sens) : « Puits du vivant qui me voit, » source entre Cadès et Barad. Voir BÉER LAHAI ROÏ. — 5. *Be'êrot*, « les puits, » ville de Benjamin. Vulgate : Béroth. Voir BÉROTH 1. — 6. *Be'êrôt benê-Ya'ăqân*, « puits des enfants de Jaacan, » station des Israélites dans le désert, appelée dans la Vulgate, Deut., X, 6, Béroth des fils de Jacan, et Num., XXXIII, 31, Benéjaacan. Voir ce dernier mot. — 7. *Be'êr šéba'*, à l'extrémité méridionale de la Palestine. Vulgate : Bersabée. Voir ce mot.

2. BÉER (hébreu : *Be'êr*, « puits; » Septante : τὸ φρέαρ), une des dernières stations des Israélites, au delà de l'Arnon, dans leur marche vers le Jourdain et la Terre Promise. Num., XXI, 16. Le texte hébreu porte : « Et de là (c'est-à-dire de l'Arnon, ℣. 13) à Béer; » le *hé* local de *Be'êrâh* sous-entend bien le verbe « ils allèrent ». Les versions grecque et latine ont donné au mot *Be'êr* sa signification commune de « fontaine, puits ». Cette station fut ainsi appelée à cause d'un puits qui y fut creusé, et à l'occasion duquel le peuple fit entendre ce gracieux chant (traduit d'après l'hébreu) :

℣. 17. Jaillis, puits!
Chantez en son honneur!
℣. 18. Puits que les princes ont creusé,
que les nobles du peuple ont percé
avec le sceptre,
avec leur bâton.

C'est vraisemblablement la même localité que *Be'êr 'Êlim*, Is., XV, 8, « le puits des héros » ou « des térébinthes ». Ce campement est placé dans le « désert », מִדְבָּר, *midbâr*, Num., XXI, 18; c'est le même mot qu'au ℣. 13, à moins que ce ne soit une faute de copiste pour מִבְּאֵר, *mibbe'êr*, « de Béer » ou « du puits ». Les Septante l'ont entendu dans le dernier sens en mettant : καὶ ἀπὸ φρέατος, « et du puits [ils allèrent] à Manthana. » Cette station n'est pas comprise dans l'énumération générale du chapitre XXXIII des Nombres, et est d'ailleurs inconnue.

A. LEGENDRE.

BÉERA (hébreu : *Be'êrâh*, « fontaine; » Septante : Βεήλ; *Codex Alexandrinus* : Βεηρά), fils de Baal, et l'un des chefs de la tribu de Ruben. Il fut emmené captif par Théglathphalasar. I Par., V, 6.

BÉER-ÉLIM (hébreu : *Be'êr 'Êlim*, « puits des héros » ou « des térébinthes »; Septante : Αἰλεὶμ; Vulgate : *Puteus Elim*), lieu mentionné dans Isaïe, XV, 8, comme un des points les plus reculés jusqu'où devaient retentir les cris de douleur de Moab. On l'assimile généralement à Béer, station des Israélites au-dessus de l'Arnon. Num., XXI, 16. Le nom de « puits des héros » s'accorde bien avec le chant rapporté dans le même passage, ℣. 17, 18. Voir BÉER 2. A. LEGENDRE.

BÉÉRI. Hébreu : *Be'êrî*, « sourcier; » Septante : Βεήρ, Gen., XXVI, 34, et Βεηρέι. Ose., I, 1. Nom de deux personnes.

1. BÉÉRI, Héthéen, père de Judith, une des femmes d'Ésaü. Gen., XXVI, 34. C'est le même personnage qu'Ana, père d'Oolibama ou Judith. Voir ANA 2, col. 532. On objecte contre cette identification que Bééri est appelé Héthéen, Gen., XXVI, 34, tandis qu'Ana est nommé Hévéen, Gen., XXXVI, 2, et rangé parmi les Horréens. Gen., XXXVI, 20. Il est inutile de supposer une faute de copiste, Gen., XXXVI, 2, et de dire qu'Hévéen est mis pour Horréen. Le nom d'Héthéen est pris, Gen., XXVI, 34, dans le sens large de Chananéen, comme dans Jos., I, 4. D'ailleurs Judith l'Héthéenne est appelée Chananéenne, Gen., XXVIII, 8; XXXVI, 2. Hévéen est le nom spécial de la tribu héthéenne ou chananéenne à laquelle appartenait Ana Bééri. S'il est compté parmi les Horréens, c'est parce qu'il

vint s'établir sur le mont Séir, parmi les Horréens, c'est-à-dire habitants des cavernes. E. LEVESQUE.

2. **BÉÉRI**, père du prophète Osée. Ose., I, 1. Quelques rabbins l'ont arbitrairement identifié avec Béera. I Par., V, 6.

BÉER-LAHAI-ROÎ (hébreu : *Be'êr lahai rô'i;* Septante : φρεαρ οὗ ἐνώπιον εἶδον, Gen., XVI, 14; τὸ φρέαρ τῆς ὁράσεως, Gen., XXIV, 62; XXV, 11; Vulgate : *Puteus Viventis et videntis me,* Gen., XVI, 14; *Puteus cujus nomen est Viventis et videntis*, Gen., XXIV, 62; *Puteus nomine Viventis et videntis*, Gen., XXV, 11), puits (ou plutôt « source », hébreu : *'Ên hammaîm,* Gen., XVI, 7), près duquel l'ange de Dieu trouva Agar, servante de Sara, fuyant vers la terre d'Égypte, Gen., XVI, 7; près duquel



470. — *'Aïn Moueiléh.*

aussi habita Isaac, Gen., XXIV, 62; XXV, 11. Ce nom de « Puits du Vivant qui me voit » (la conjonction *et* n'existe pas dans le texte original), c'est-à-dire de Dieu, dont la vie et la providence partout présente se manifestent par une merveilleuse et incessante activité à l'égard des créatures; ce nom rappelle l'attention miraculeuse de Dieu, au milieu du désert, pour la pauvre esclave fugitive. — L'Écriture détermine la position de ce puits en disant qu'il était « dans le désert, près de la source qui est sur le chemin de Sur », Gen., XVI, 7; « entre Cadès et Barad, » Gen., XVI, 14; « dans la terre du midi, » Gen., XXIV, 62. Sur indique la partie nord-ouest du désert arabique qui confine à l'Égypte, et Cadès est actuellement identifiée par bon nombre d'auteurs avec *'Aïn Qadis,* assez loin au sud de Bersabée (*Bir es-Seba*). Il est donc certain que Béer-lahai-roî se trouvait sur l'ancienne route qui d'Hébron conduisait en Égypte en passant par Bersabée; c'est le chemin que devait prendre Agar pour rejoindre sa patrie. Saint Jérôme, *Liber de situ et nom. loc. hebr.*, t. XXIII, col. 879, au mot *Barad,* dit : « Entre Cadès et Barad on voit encore aujourd'hui le puits d'Agar; » mais la question d'emplacement reste pour nous la même.

Un voyageur moderne, M. Rowland, a cru retrouver le lieu dont nous parlons dans *'Aïn Moueiléh* (fig. 470), au pied de la montagne de même nom, à dix heures au sud de *Ruheibéh* (Rehoboth) et à une certaine distance au nord-ouest d'Aïn Qadis. Cette fontaine est située entre les défilés qui forment la transition des montagnes de la Terre Sainte au grand désert central connu sous le nom général de plateau de Tîh. « Au lieu de *Bir* (fontaine), le nom de Moi, Moile (*Moueiléh*), c'est-à-dire eau, est devenu en vogue ici, comme en tant d'autres localités; et les Arabes l'appellent Moilahhi Hadjar. Quoique ce dernier mot soit un de ceux qu'on applique toujours à un rocher (*hadjar,* en effet, signifie pierre), cependant tous les Arabes assurent à Rowland qu'il se rapporte incontestablement ici à Hagar; ils prétendent aussi qu'il y a dans le désert un monument encore appelé Beit Hagar, c'est-à-dire la maison d'Agar. Le rocher remarquable qui porte ce nom est à trois quarts d'heure de distance de Moilahhi, dans une gorge entre les montagnes. Une chambre carrée de petite dimension est creusée dans le roc escarpé; une seule entrée y conduit, passant sur une rampe d'escalier également taillée en plein roc. Derrière cette chambre, il y en a trois autres plus petites, en rapport direct avec elle, et peut-être destinées à servir de chambres à coucher, mais ne portant aucunement l'apparence de tombeaux. C'est la tradition des Arabes que Hagar demeura en ce lieu. Gen., XXI, 20-21. N'y eût-il là qu'une simple légende, elle n'en est pas moins intéressante comme une des plus anciennes dans une contrée que les étrangers ont jusqu'ici difficilement abordée. » C. Ritter, *The comparative Geography of Palestine and the Sinaitic Peninsula,* 4 in-8°, Édimbourg, 1866, t. I, p. 432. On peut contester l'explication du mot Moilahhi donnée par l'auteur, et la tradition qu'il rapporte demande confirmation; mais il est certain que la position de 'Aïn Moueiléh peut convenir au puits d'Agar et répond assez bien aux données de l'Écriture. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 354-356, signale dans ce même endroit, outre un certain nombre de puits dont les eaux abondantes répandent une fertilité relative, plusieurs grottes creusées dans le roc, et principalement deux chambres offrant des traces d'ornementation chrétienne. Des pierres bien alignées, des sentiers bien tracés, des vestiges encore visibles de canaux pour l'irrigation, indiquent encore, d'après lui, à une époque reculée, l'existence d'une cité populeuse. Malgré cela, l'identification reste jusqu'ici incertaine. A. LEGENDRE.

BÉGAYEMENT, BÈGUE. Le bègue (hébreu : *'illêg;* Septante : ψελλίζων; Vulgate : *balbus*) est atteint d'un vice de prononciation, caractérisé par l'hésitation de la voix sur certaines syllabes et la répétition convulsive de certaines autres. Parmi les merveilles de l'âge messianique, le prophète annonce que « la langue de ceux qui bégayent parlera promptement et distinctement ». Is., XXXII, 4. C'est le seul cas où ce mot soit employé dans la Sainte Écriture. Quant au mot לעג, *lâ'ag,* apparenté à la racine עלג, *'âlag,* son sens premier est « balbutier, bredouiller »; il est employé avec la signification de parler une langue étrangère : les articulations d'une langue qu'on ne comprend pas paraissent, en effet, non distinctes et confuses. Voir BARBARE, col. 1449. Mais le balbutiement n'est pas tout à fait le bégayement : le premier est un parler mal articulé, dû à l'âge (enfance et vieillesse) ou à une vive émotion; le second tient à un vice des organes vocaux ou à un trouble dans le mode de respirer. Il paraît bien que Moïse avait ce défaut de prononciation. Il dit lui-même qu'il avait « la bouche et la langue lourdes, embarrassées ». Exod., IV, 10. Les Septante traduisent par ἰσχνόφωνος καί βραδύγλωσσος, « d'une voix hésitante et d'un parler lent. » Le Targum de Jonathan entend ces expressions d'un bégayement, puisqu'il les rend par : חגר פום וחגר ממלל; mot à mot : « boiteux de bouche et boiteux de langage. » D'ailleurs l'expression « lèvres incirconcises », Exod., VI, 12, 30, c'est-à-dire charnues, plus longues et plus lourdes qu'il ne faut pour parler distinctement, marque un défaut des lèvres qui entraîne le bégayement. On sait que la prononciation des labiales et des voyelles dépend particulièrement du mouvement des lèvres. Une curieuse tradition juive prétend que Moïse avait, en effet, beaucoup de peine à prononcer les labiales. C. J. Ellicott, *An old Commentary for English readers,* in-4°, Londres, 1884, t. I, p. 202. Dieu ne guérit pas Moïse de ce défaut

naturel, mais il lui donna Aaron pour lui servir de porte-voix, d'interprète. Exod., IV, 16. E. LEVESQUE.

BÉGOAÏ, chef de famille après le retour de l'exil de Babylone, II Esdr., VII, 7. Il est appelé ailleurs Béguaï. Voir BÉGUAÏ.

BÉGUAÏ (hébreu : *Bigvaï,* « heureux » [cf. *Bhagavan* en sanscrit]; Septante : Βαγουέ, Βαγουαΐ), chef d'une famille dont les membres revinrent de Babylone avec Zorobabel, au nombre de deux mille cinquante-six, I Esdr., II, 2, 14, ou de deux mille soixante-sept. II Esdr., VII, 19. Il est lui-même compté parmi les chefs du peuple qui accompagnèrent Zorobabel, I Esdr., II, 2; au passage parallèle, II Esdr., VII, 7, la Vulgate l'appelle *Bégoaï.* Soixante-douze membres de la même famille revinrent avec Esdras, I Esdr., VIII, 14; à cet endroit, le nom donné par la Vulgate est *Bégui.* Enfin parmi les chefs du peuple signataires de l'alliance théocratique à la suite de Néhémie se lit le même nom *Bigvaï* (Vulgate : *Bégoaï*); c'est le même personnage, si par « fils de Béguaï », I Esdr., II, 2, on entend les membres plus ou moins éloignés de la famille dont il était le chef, plutôt que des fils ou des descendants directs. E. LEVESQUE.

BÉGUI, chef de famille après la captivité, I Esdr., VIII, 14, nommé ailleurs *Béguaï.* Voir BÉGUAÏ.

BÉHÉMOTH. Ce mot est le pluriel de l'hébreu *behêmâh,* qui signifie « bête ». Le pluriel *behêmôṭ* est souvent employé, dans la Bible, pour désigner des quadrupèdes de toute espèce, mais en général de grande taille. Dans Job, XL, 15-24 (Vulgate, 10-19), c'est un pluriel d'excellence, devenant le nom de l'animal extraordinaire dont le poète fait la description. Comme ce nom n'a point d'autre sens en hébreu que celui de « bêtes », les anciens n'ont point su de quel animal voulait parler l'auteur. La version grecque a rendu *behêmôt* par θηρια, et la paraphrase chaldaïque par un mot qui a le même sens, tandis que la Peschito et la Vulgate ont reproduit tel quel le mot hébreu. Les Pères, saint Jérôme, *Ep. XXII,* t. XXII, col. 401; Théodoret, *In Ps.* CIII, t. LXXX, col. 1703; saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, XI, 20, t. XXXIV, col. 439; *De Civ. Dei*, XI, 15, t. XLI, col. 330; saint Grégoire, *Moral. in Job,* XXXII, 12, t. LXXVI, col. 1055, voient sous ce nom la personnification de Satan; quelques-uns pensent que les θηρία du grec sont les vers dont Job était rongé, et qui figuraient eux-mêmes des démons. Au moyen âge, on reconnaît que le sens littéral du passage ne peut s'entendre de Satan, et qu'il est question d'un animal particulier. De saint Thomas, *Exposit. in Job,* XL, 15, à Calmet, *Comment. de Job,* XL, 10, 1722, p. 421, on admet que cet animal est l'éléphant, le plus considérable et le plus extraordinaire qu'on connût alors en Europe. Sanchez croit pourtant qu'il s'agit du taureau, et depuis, quelques auteurs, dont Barzilai, *Il Beëmot, saggio di paleontologia biblica,* Trieste, 1870, a repris la singulière opinion, soutiennent que *behêmôṭ* est le mammouth antédiluvien, décrit d'après son squelette fossile. S. Bochart, *Hierozoicon,* II, V, chap. XV, montra le premier que l'auteur voulait parler de l'hippopotame (fig. 471). Tous les détails du texte confirment cette explication avec la plus parfaite exactitude.



471. — Hippopotame.

L'hippopotame ne vivait point en Palestine à l'époque historique, et dans le texte : « Le Jourdain déborderait contre sa face, qu'il ne s'en épouvanterait pas, » Job, XL, 18, le fleuve palestinien n'est mentionné que comme



472. — Chasse à l'hippopotame. Thèbes.
D'après Wilkinson, *Ancient Egyptians,* 2e édit., t. II, p. 128.

terme de comparaison. Mais l'animal se rencontrait assez fréquemment dans les eaux du Nil, et les Égyptiens le connaissaient bien. Ils l'ont représenté souvent dans leurs monuments (fig. 472), et l'on a même trouvé dans les ruines de Thèbes un temple élevé en son honneur. Cf. Delitzsch, *Iob,* 2e édit., 1876, p. 525. Ses noms hiéroglyphiques sont *api* ou *apt, ḫab, teb* ou *deb*, et *reret.* Quant au copte *p-ehe-mou,* « le bœuf d'eau, » dont on a cru que *behêmôt* était une imitation phonétique, c'est un mot de formation artificielle dont l'ancienneté n'est pas

établie. Cf. Knabenbauer, *Liber Job,* Paris, 1886, p. 448. L'auteur du livre de Job avait vu lui-même l'hippopotame en Égypte, ou du moins en avait lu ou entendu des descriptions détaillées.

mal est amphibie, et demeure longtemps sous l'eau sans avoir besoin de respirer. Il se nourrit de végétaux et de poissons. Pour prendre ces derniers, il ouvre sa large gueule au sein même de la rivière, et engloutit tous les



473. — Autre chasse à l'hippopotame.

Bas-relief de Memphis. D'après une photographie communiquée par M. Maspero.

L'hippopotame est un mammifère de l'ordre des pachydermes et de la section des porcins. Il a trois ou quatre mètres de longueur, un mètre trente ou un mètre soixante de hauteur, et son poids atteint jusqu'à deux mille kilogrammes. Ses pattes sont courtes, sa tête énorme, son corps à peu près dépourvu de poils, ses dents en bel ivoire et sa peau très dure, à l'épreuve même de la balle. L'animaux que lui apporte le courant. La nuit principalement, il sort de l'eau, envahit les champs du voisinage et dévore avec avidité les plantations de millet, de riz et de canne à sucre. Il marche avec assez de rapidité, et grâce à son énorme masse commet des ravages considérables. L'animal est stupide et d'un naturel assez doux. Mais il entre facilement en fureur, devient alors redou-

table, et attaque même l'homme sans provocation. Les Égyptiens le chassaient du haut de forts bateaux; ils commençaient par le fatiguer par leur poursuite et les traits qu'ils lui lançaient, l'acculaient au rivage, et à l'aide de javelines et de longues lances le blessaient aux endroits vulnérables de la tête. Cette chasse ne laissait pas que d'être fort dangereuse (fig. 473). Les hippopotames se rencontrent encore par bandes dans les fleuves du centre et du sud de l'Afrique. Ils ont disparu de l'Europe et de l'Asie, où l'on ne trouve leurs restes que dans les couches fossiles de l'époque quaternaire. Voici la description que l'auteur de Job fait de l'hippopotame :

Vois Béhémoth, que j'ai fait comme toi:
Il mange l'herbe ainsi que le bœuf.
Sa force est dans ses reins,
Et sa vigueur dans le milieu de son ventre.
Il dresse sa queue comme un cèdre,
Les nerfs de ses cuisses sont durs comme un faisceau.
Ses os sont comme des tubes d'airain,
Et ses côtes comme des barres de fer.
Il est le chef-d'œuvre de Dieu,
Et son créateur dirige son glaive.
Les montagnes lui fournissent l'herbage,
Au lieu où s'ébattent tous les animaux des champs.
Il se couche à l'ombre des lotus,
Dans l'épaisseur des roseaux et des marais.
Les lotus lui procurent l'ombrage,
Et les saules du fleuve l'environnent.
Que le fleuve le submerge, il ne s'en épouvante pas;
Le Jourdain déborderait sur sa face, qu'il ne s'émeuvrait pas.
Qu'on le prenne donc en face avec l'hameçon,
Qu'on lui perce les narines avec des liens!
Job, XL, 15-24 (10-19).

Tous ces traits conviennent parfaitement à l'hippopotame, tel que le décrivent les naturalistes. Il est herbivore, par conséquent « mange l'herbe comme le bœuf »; les montagnes, c'est-à-dire les collines qui bordent les fleuves, « lui fournissent l'herbage, » et « les animaux des champs s'ébattent » sans danger autour de lui, parce qu'ils n'ont pas à craindre d'être dévorés, et que, malgré ses fureurs, l'hippopotame a l'allure trop pesante pour les atteindre. Il est amphibie, par conséquent habite au bord des eaux et ne redoute point l'invasion des flots. Il est d'une vigueur extraordinaire : ses os, ses muscles, sa queue qui est courte, mais qui est solide « comme un cèdre », ses dents tranchantes qui sont comme « son glaive », sa forme trapue, tout en lui révèle une force merveilleuse. Aussi est-il un chef-d'œuvre de la puissance divine. Mais l'homme ne peut le prendre en face, ni le domestiquer, en lui perçant les narines, comme il le fait pour les animaux qu'il convertit à son usage. On voit que la plupart de ces traits ne conviennent pas à l'éléphant.

L'auteur de Job n'a point tracé ce portrait uniquement pour embellir son œuvre. Il veut tirer de là un argument important, indiqué par la place même que ce morceau occupe dans le livre. Dieu est intervenu pour réduire Job et les autres discoureurs au silence, en leur montrant que les œuvres de sa puissance écrasent l'homme par leur incomparable supériorité. Voici béhémoth, un colossal et vigoureux animal, qui n'est qu'une créature de Dieu. L'homme ne peut s'en emparer, ni le plier à son service, et il voudrait se mesurer avec le Créateur, soutenir en face sa présence et l'avoir comme à sa merci! — Voir L. W. Baker, *Wild Beasts and their ways*, 2 in-8°, Londres, 1890, t. II, p. 1-23. H. LESÊTRE.

BÉKA, BÉQA, mot hébreu, בקע, *béqa'*, signifiant, d'après la racine dont il dérive, une chose « fendue, coupée en deux », et désignant un poids d'un demi-sicle, comme nous l'apprend expressément l'Exode, XXXVIII, 26 (texte hébreu). Le *béqa'* se subdivisait lui-même en dix *gérâh*. Exod., XXX, 13. Voir SICLE et GÉRAH. Le sicle était l'unité de poids chez les Hébreux; il équivalait environ à 14 grammes 20; le *béqa'* valait donc 7 grammes 10. Il est mentionné seulement dans deux passages du Pentateuque. Le *nézém* ou pendant de nez qu'Éliézer offrit à Rébecca pesait un *béqa'*. Gen., XXIV, 22 (Vulgate : *siclos duos*, au lieu d'un demi-sicle; Septante : δραχμή; ils rendent souvent sicle par δίδραχμον ou double drachme). Chacun des Israélites qui fut dénombré dans le désert du Sinaï dut payer un demi-sicle, *maḥăṣit haššéqél*. Exod., XXX, 13. Nous voyons, en effet, plus loin, Exod., XXXVIII, 26 (texte hébreu), que le poids total de l'argent qui fut offert par les Israélites pour la fabrication des objets du culte correspondit exactement à un *béqa'* par tête. Voir POIDS.
F. VIGOUROUX.

BEKKER Balthasar, théologien protestant des Pays-Bas, né le 30 mars 1634 dans la Frise, mort le 11 juin 1698. Il fut quelque temps recteur dans sa patrie, puis prédicateur à Franeker, et plus tard, en 1679, ministre à Amsterdam. C'était un fougueux partisan du cartésianisme, et il devint rationaliste et socinien. Il est surtout connu par *De betooverde Wereld* (*Le monde enchanté*), en quatre livres, Amsterdam, 1691-1693; traduit en français, 4 in-12, Amsterdam, 1694; en allemand, par Schwager, Amsterdam, 1693; nouvelle édition, par Semler, 3 in-8°, Leipzig, 1781. L'auteur prétend que le démon ne tente pas les hommes et ne leur inspire pas de mauvaises pensées, qu'il n'y a ni magie, ni sorcellerie, ni possession. Il explique naturellement la tentation de Notre-Seigneur dans le désert; les possédés de l'Évangile n'étaient que des malades, etc. Cet ouvrage fit scandale. Après la publication des deux premiers livres, Bekker fut déféré au consistoire d'Amsterdam et d'abord suspendu, ensuite déposé du ministère pastoral par sentence du 30 juillet 1690. Il se retira dans la Frise, où il publia les deux derniers livres de son *Monde enchanté*. Il fut combattu par un grand nombre de savants, Jean van den Bayen, Pierre Mastricht, Melchior Leydecker, Jean Marb, Eberhard van der Hooght, Jakob Kölmann. — On a aussi de Bekker *Explicatio prophetiæ Danielis*, in-4°, Amsterdam, 1688. — Sa vie a été écrite par Schwabe, Copenhague, 1780.

BEL (hébreu : *Bêl*; Septante : Βήλ et Βῆλος), dieu babylonien. Son nom ne diffère pas de celui de Baal, le grand dieu chananéen : c'est la forme assyrienne du même mot, *Bi'lu*, avec la même signification de « maître ou seigneur ». Mais ce nom, identique par l'origine, ne représente pas le même dieu dans les deux pays : Baal est un dieu solaire dans la religion phénicienne; Bel n'a pas ce caractère dans la religion chaldéo-assyrienne, contrairement à ce qu'on croyait avant les découvertes assyriologiques, et à ce qu'a soutenu récemment encore M. Wolf Baudissin, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. II, 1878, p. 36. Le nom de *Bi'lu* s'applique à deux divinités distinctes dans la région de l'Euphrate et du Tigre, et aucune de ces deux divinités n'est le soleil, comme le prouvent de nombreux textes, et en particulier un texte rituel, *Cuneif. Inscript.*, t. IV, pl. 25, col. II, l. 29, où on lit : « Trois victimes à Bel, à Samas (le soleil) et à (Bel) Mérodach, tu dois sacrifier. » Les anciens avaient déjà distingué deux Bel : *Hæc est genesis series : Jupiter, Epaphus, Belus priscus, Agenor, Phœnix, Belus minor, qui et Methres*, dit Servius, *In Æneid.*, I, 642; cf. I, 343; *Comment. in Virgil.*, Gœttingue, 1726, t. I, p. 99, 65. Voir d'autres passages dans F. C. Movers, *Die Phönizier*, t. I, 1841, p. 186-187, 256; H. Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, édit. Didot, t. II, col. 228, 229; V. De-Vit, *Onomasticon totius latinitatis*, t. I, 1877, p. 702. Mais les renseignements des classiques grecs et latins sont vagues et confus; ils font même de Bel le fondateur de l'empire assyrien et de la monarchie babylonienne, en même temps qu'une divinité. Voir Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, p. 778-779. Les documents cunéiformes nous fournissent, au contraire, des

données nettes et précises. On a retrouvé entre autres un catalogue des douze grands dieux babyloniens. Cf. Diodore de Sicile, II, 30. Ce catalogue, publié dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 48, lig. 28-39, renferme neuf noms de dieux et trois noms de déesses : Istar, Zirbanit et Tasmit; nous ajoutons le nom des autres déesses en le complétant par d'autres documents cunéiformes. La liste est subdivisée en quatre sections :

DIEUX	DÉESSES
I	I
Ilu, El.	*Istar*, Astarthé.
II	II
Anu, Anou.	*Anat.*
Bîʾlu, Bel.	*Bîʾlit*, Baaltis.
Ea, Éa.	*Dav-kina*, Δαύκη de Damascius.
III	III
Sin (dieu Lune).	*Bîʾlit rabbit.*
Samaš (dieu Soleil).	*Anunit* (accadien : *Gula*).
Rammanu (dieu de l'air).	*Sala.*
IV	IV
Marduk, Mérodach.	*Zarpanituv*, Zirbanit.
Nabiuv, Nabo.	*Tasmituv*, Tasmit.

Le nom de *Bîʾlu*, « Bel, » se trouve également au quatrième rang dans un autre catalogue divin, contenant les noms des divinités assyriennes. On voit qu'il est distinct de *Samas*, le dieu Soleil. Ce Bel est appelé Βωλάθην, c'est-à-dire בל איתן, *Bêl 'êtân*, « Bel l'ancien, » par Damascius, dans Photius, *Biblioth.*, *Codex* 242, t. CIII, col. 1277. En assyrien, Bel est nommé *Bel labaru*, ou « l'ancien ». Voir col. 1154. Les Grecs et les Latins l'assimilaient à Chronos et à Saturne, et ils le représentaient comme le démiurge. Cf. Bérose, I, 5, 6, dans *Historicorum græcorum Fragmenta*, t. II, p. 497. Dans les inscriptions assyriennes, il est appelé : *ṣi-i-ru a-bu ili ba-nu-u*, « l'élevé, le père des dieux, le créateur; » *bîʾ-lu sar gi-mir (ilu) A-nun-na-ki a-bu ili (ilu) bîʾl mâ-ta-ti*, « le seigneur, le roi de la totalité des Anounnaki (dieux des grandes eaux souterraines), le père des dieux, le dieu seigneur des terres. » Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 174. Il a pour épouse Bilit ou Beltis, à laquelle on donne le titre de : *Bîʾlit ḫi-ir-ti Bîʾl um ili*, « Bilit, femme de Bel, mère des dieux; » *um-mu rabi-tuv*, « la grande mère. »

Bel l'ancien avait été primitivement adoré à Nipour. C'était le même que le dieu appelé en accadien *Mul-lill*, « le dieu du monde inférieur. » Il continua, jusqu'à la ruine des empires où l'on parlait l'assyrien, à jouer un rôle dans les mythes traditionnels, soit astronomiques, soit astrologiques; mais son nom et ses attributs même passèrent en grande partie et d'assez bonne heure au Bel de Babylone, Mérodach.

Le nom du dieu Bel est écrit dans une inscription du vieux roi babylonien Hammurabi, col. I, lig. 10, sous cette forme archaïque : . La forme assyrienne moderne est souvent : . J. Menant, *Manuel de la langue assyrienne*, 1880, p. 307. Voir aussi *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 48, lig. 31 a. b., etc.

Bel le jeune ne figure pas sous ce nom dans le catalogue que nous avons reproduit; mais nous savons par d'autres documents qu'il est le même que le dieu Mérodach (*Marduk*), c'est-à-dire le dieu de la planète Jupiter, laquelle est appelée *kakkab Marduk*, « l'étoile de Mérodach, » *Cuneif. Inscriptions*, t. III, pl. 59, no 2, lig. 11. Par opposition à Bel l'ancien, il est appelé, dans un texte d'Assurbanipal, , *(Ilu) Bîlʿu habal Bîʾlu*, « Bel, fils de Bel, » et il est qualifié de *nu-ur ili*, « luminaire des dieux. » G. Smith, *History of Assurbanipal*, 1871, p. 155, lig. 42-43. Il a pour épouse Zirbanit ou Zarpanit, c'est-à-dire « celle qui donne une postérité ». On l'appelait couramment Bel, et c'est sous ce nom qu'il était aussi connu des Sabiens et des Mandéens, comme des Juifs et des Grecs. Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 166, 170. On ne le trouve mentionné que sous le nom de Bel ou Bélus chez les Grecs et les Romains. Voir H. Estienne et De-Vit, *loc. citatis.* Le nom de Mérodach se lit dans Jérémie, L, 2; mais à l'époque des prophètes, surtout sans doute dans les pays araméens, où le nom de Baal était si populaire, le nom de Bel supplantait celui de Mérodach. On lui donne parfois une partie des attributs du soleil, mais dans la période historique de l'histoire babylonienne, il était complètement distinct du dieu solaire Samas. Sayce, *Lectures on Religion*, p. 99-102.

Bel-Mérodach était le dieu principal de Babylone, celui dont la gloire éclipsait tous les autres, et sans doute dans la capitale même de la Chaldée le peuple le désignait ordinairement par le simple nom de *Bîʾlu*, parce qu'il était considéré comme le seigneur, le maître par excellence. Le roi Nabuchodonosor l'appelle, dans l'inscription du Cylindre de Senkéréh, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 51, no 2, col. 1, lig. 7-8 :

(ilu) Marduk Bîʾlu ra- bu- u
riminu ili

« Mérodach, le seigneur grand, le miséricordieux entre les dieux. »

Un poète babylonien chante en ces termes, dans un hymne, le dieu Mérodach :

Tu es le roi de la terre, le seigneur du monde,
Premier-né d'Éa, tout-puissant sur le ciel et sur la terre,
O seigneur puissant des hommes, roi de tous les pays,
Tu es le dieu des dieux,
Le prince du ciel et de la terre, sans égal,
Le compagnon d'Anou et de Bel (Mul-lil),
Le miséricordieux parmi les dieux,
Le miséricordieux qui aime à ressusciter les morts à la vie,
Mérodach, roi du ciel et de la terre,
Roi de Babylone, seigneur d'É-Saggil...
Le ciel et la terre sont à toi, etc.

Cuneiform Inscriptions, t. IV, pl. 29, l. 1; Sayce, *Lectures on Religion*, p. 99. Nabuchodonosor, comme tous les Babyloniens, l'invoque avec effusion. Voir les prières qu'il lui adresse, dans Sayce, *Lectures on Religion*, p. 97. Les rois, comme leurs sujets, mettaient volontiers leurs enfants sous la protection du dieu Bel, par les noms qu'ils leur donnaient. Ainsi le nom du célèbre Baltassar, *Bîʾl-sar-uṣur*, signifie « Bel, protège le roi ». Bélibus, *Bîʾl-ibus* signifie « Bel a fait », etc.

Le dieu Bel-Mérodach, d'après les renseignements fournis par Diodore de Sicile, II, 9, 5, édit. Didot, t. I, p. 88, était représenté debout et marchant (ἑστηκὸς ἢ καὶ διαβεβηκός). Jérémie, dans sa lettre aux Juifs captifs à Babylone, nous apprend de plus qu'on « portait sur les épaules » les dieux du pays, et que l'un d'entre eux « tenait dans sa main droite un glaive et une hache ».

Baruch, VI, 3, 14. Grâce à ces renseignements, il est facile de reconnaître le dieu Bel dans un bas-relief assyrien représentant plusieurs dieux portés en procession sur les épaules (fig. 474). Le dieu Bel est, en effet, figuré en marche, tandis que les autres divinités sont assises ou sans mouvement (fig. 457, col. 1481); il porte une hache de la main droite.

Bel-Mérodach avait à Babylone un temple en forme de pyramide qui était une des merveilles du monde. Hérodote, I, 181-183, en a décrit en détail les magnificences, de même que Diodore de Sicile, II, 9. Cf. Strabon, XVI, 5, p. 628; Élien, *Var. hist.*, XIII, 3, p. 405; Pausanias, I,



474. — Le dieu Bel.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 65.

16, 3; VIII, 33, 1; Pline, *H. N.*, VI, 26 (30), 121, édit. Tauchnitz, t. I, p. 241. Ce temple était situé dans la partie orientale de Babylone et remontait à une haute antiquité. Il existait déjà sous la première dynastie, qui fit de Babylone sa capitale. On l'appelait Ê-Saggil. Nabuchodonosor, dans ses inscriptions, raconte qu'il l'avait couvert d'or et des plus riches ornements. Bel y avait une statue d'or colossale. Voir la description du temple, par G. Smith, dans l'*Athenæum*, 12 février 1876, et dans H. Sayce, *Lectures on Religion*, p. 92-95, 437-440.

Les Babyloniens immolaient de nombreuses victimes en l'honneur de Mérodach, et ils honoraient particulièrement leur dieu par l'offrande de mets abondants. On lui servait tous les jours, lisons-nous dans Daniel, XIV, 2, « douze artabes de farine, quarante brebis et six baths ou métrètes de vin. » Soixante-dix prêtres, attachés à son culte, se nourrissaient de ces mets avec leurs femmes et leurs enfants. Dan., XIV, 9, 14. — Jérémie, LI, 44, fait peut-être aussi allusion aux viandes qu'on donnait au dieu babylonien. Une inscription de Nabuchodonosor énumère les viandes qu'il offrait à Mérodach. *Cuneif. Inscript.*, t. I, pl. 65; A. Delattre, *Les deux derniers chapitres de Daniel*, 1878, p. 53. — Diodore de Sicile, II, 9, 7, p. 88, dit qu'il y avait dans le temple de Bel, outre des statues d'or, une table commune pour les dieux; elle était d'or, longue de quarante pieds, large de quinze, et du poids de cinquante talents. Hérodote, I, 181, édit. Didot, p. 60, parle aussi de cette table d'or, et raconte, de plus, qu'il y avait un grand lit soi-disant destiné à Bel. Il mentionne également, I, 183, une autre table d'or, avec un siège et un escabeau d'or, dans un autre temple du même dieu à Babylone. Xerxès, au retour de sa malheureuse expédition en Égypte, pilla le temple de Bel et ses richesses. Diodore, II, 9. Les prophètes en avaient annoncé la ruine. Isaïe, XLVI, 1, avait prophétisé que Bel serait brisé par ses ennemis, et que les statues qui le représentaient seraient chargées sur des bêtes de somme. Jérémie, L, 2, avait prédit les mêmes événements et annoncé la confusion de Bel et de ses idoles. Cf. Jer. LI, 44. Cyrus et Xerxès accomplirent ces prophéties.

Voir E. Schrader, *Baal und Bel*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, p. 335-343; D. Chwolson, *Die Ssabier*, 2 in-8°, Saint-Pétersbourg, 1856, t. II, p. 165; Frd. Münter, *Religion der Babylonier*, in-4°, Copenhague, 1827, p. 14-20; W. Gesenius, *Kommentar über Jesaia*, 1821, t. II, p. 327-337; Id., *Bel*, dans Ersch et Grüber, *Allgem. Encyklopädie*, 1re sect., t. VIII, 1822, p. 397-402; J. C. Movers, *Die Phönizier*, t. I, 1841, p. 185-190, 254-321, 416-450; Frd. Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, 3e édit., t. II, 1841, p. 411-416, 443-458; G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the ancient eastern World*, 2e édit., t. I, 1871, p. 110-142; t. II, 1871, p. 1-42; A. H. Sayce, *Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the religion of ancient Babylonians*, in-8°, Londres, 1887, p. 85-129; F. Finzi, *Ricerche dell' Antichità assira*, in-8°, Turin, 1872, p. 470, 524-528. Voir aussi col. 1159-1160, 1364-1365.

F. VIGOUROUX.

BÉLA. Hébreu : *Béla'*, « destruction. » Nom de trois personnages et d'une ville dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, au lieu de Béla 3 et 4, on lit Bala.

1. BÉLA (Septante : Βαλάκ), fils de Béor, roi de Dénaba, en Idumée, avant l'époque de Saül. Gen., XXXVI, 32. Dans I Par., I, 43, la Vulgate écrit Balé. Voir BALÉ 1.

2. BÉLA (Septante : Βαλά, Βαλέ), fils aîné de Benjamin, Gen., XLVI, 21, et chef de la famille des Bélaïtes. Num., XXVI, 38. Dans I Par., VIII, 1, la Vulgate lui donne le nom de Balé. Voir BALÉ 2. Plusieurs de ses enfants et petits-enfants furent chefs de familles nombreuses. I Par., VII, 6-12; VIII, 1-5; Num., XXVI, 38-40. Voir BÉCHOR.

3. BÉLA, fils d'Azaz, I Par., V, 8, appelé Bala par la Vulgate. Voir BALA 2.

4. BÉLA, ville près de Sodome, que la Vulgate nomme Bala. Voir BALA 3.

BÉLAÏTES (hébreu : *habbal'î*, nom avec l'article : Septante : δῆμος ὁ Βαλί), descendants de Béla, fils de Benjamin. Num., XXVI, 38.

BELETTE (hébreu : *ḥôlêd*; Septante : γαλῆ; Vulgate : *mustela*). Le texte sacré ne parle qu'une fois du *ḥôlêd*, et c'est pour le ranger parmi les animaux impurs. Lev., XI, 29. D'après plusieurs modernes, le *ḥôlêd* est la « taupe », parce que c'est le sens de ce mot en syriaque et en arabe. Cf. Tristram, *Natural History of the Bible*, 1889, p. 151. Mais les anciennes versions ont traduit par « belette », et il est préférable de s'en tenir au sens qu'elles ont adopté. On conçoit que la loi ait eu à intervenir pour

prohiber dans l'alimentation l'usage d'un animal d'aspect gracieux comme la belette, tandis que la seule répugnance devait suffire à faire écarter la taupe. — La belette (fig. 475) est un petit mammifère carnassier du genre putois, comme le putois commun, le furet et l'hermine. Sa taille atteint à peine celle du rat, son corps est grêle, sa queue longue et ses mouvements des plus alertes. Elle se nourrit d'oiseaux qu'elle surprend au nid, de lapereaux et d'autres animaux analogues. Comme tous les mustélidés, la belette possède des glandes anales qui sécrètent un liquide d'une odeur repoussante, et c'est par ce moyen qu'elle tient à distance des ennemis auxquels son agilité seule ne parviendrait pas à la soustraire. Sa fourrure est utilisée en pelleterie. On trouve communément en Palestine la belette ordinaire, *mustela vulgaris*, et le putois proprement dit, *mustela putorius*. Outre ces deux espèces d'animaux, le mot *ḥôlèd* désigne peut-être aussi d'autres petits carnassiers assez semblables, particulièrement une espèce de



475. — Belette.

mangouste, l'*ichneumon herpestes* ou rat de pharaon, très commun en Égypte et en Palestine, et dont l'aspect rappelle de très près celui de la belette. Voir E. Lefébure, *Le nom égyptien de l'ichneumon*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, juin 1885, t. VII, p. 194; Placzek, *The Weasel and the Cat in ancient times*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, part. I, 1887, p. 155-166. H. LESÊTRE.

BELGA. Hébreu : *Bilgâh*, « gaieté; » Septante : ὁ Βελγάς. Nom de deux prêtres juifs.

1. **BELGA**, chef de la quinzième classe d'entre les vingt-quatre établies par David pour le service du temple. I Par., XXIV, 14.

2. **BELGA**, un des principaux prêtres qui revinrent de la captivité avec Zorobabel. II Esdr., XII, 5. C'est vraisemblablement le même que Belgaï. Voir BELGAÏ.

BELGAÏ (hébreu : *Bilgaï*, « gaieté; » Septante : Βελγαί), un des prêtres signataires de l'alliance théocratique à la suite de Néhémie. II Esdr., X, 8. Il est probablement appelé Belga, II Esdr., XII, 5. Voir BELGA 2.

BÉLIAL. Hébreu : *belîya'al*, mot composé de *belî*, « sans, » et *yâ'al*, « utilité, » et désignant ce qui est inutile, nuisible et mauvais. Cette étymologie est plus conforme à la grammaire que celle de saint Jérôme, Jud., XIX, 22, qui, dans une glose explicative intercalée dans le texte, fait venir Bélial de *beli 'ul*, « sans joug. » Il se dit des personnes et des choses, et n'est jamais employé comme nom propre dans le texte original de l'Ancien Testament. La Bible grecque rend ce mot par παράνομος, « contraire à la loi; » ἀσεβής, « impie; » ἄφρων, « insensé; » ἀνομία, « iniquité; » ἀποστασία, « apostasie; » λοιμός, « peste; » παλαίωσις, « vétusté, » et la Vulgate ordinairement par *Belial*, quelquefois par *iniquus*, « inique, » I Reg., XXV, 25; XXX, 22; Prov., XIX, 28; Ps. XL, 9; *injustus*, « injuste, » Ps. C, 3; *impius*, « impie, » Prov., XVI, 27; Deut., XV, 9; *apostata*, « apostat, » Job, XXXIV, 18; Prov., VI, 12; *iniquitas*, « iniquité, » Ps. XVII, 5; *prævaricator*, « prévaricateur, » II Reg., XXIII, 6; et *prævaricatio*, « transgression. » Nah., I, 11. Bélial, fils ou homme de Bélial, est le qualificatif du méchant homme, du vaurien, Deut., XIII, 13; Jud., XIX, 22; XX, 13 (hébreu); I Reg., II, 12; X, 27; XXV, 17, 25; XXX, 22; II Reg., XVI, 7; XX, 1; XXIII, 6; III Reg., XXI, 10; II Par., XIII, 7; Job, XXXIV, 18; Prov., VI, 12; XVI, 27; XIX, 28; Nah., I, 15; de la méchante femme, I Reg., I, 16; de la pensée ou de la parole mauvaise, Deut., XV, 9; Ps. XLI (Vulgate, XL), 9; CI (Vulgate, C), 3; Nah., I, 11; du flot terrible des épreuves, Ps. XVIII (Vulgate, XVII), 5.

Dans le Nouveau Testament, saint Paul, II Cor., VI, 15, donne le nom de Bélial au « mauvais » par excellence, le démon, comme si c'était un nom propre : « Quel accord possible entre le Christ et Bélial? » Dans ce passage, l'Apôtre met en opposition les extrêmes, la justice et l'iniquité, la lumière et les ténèbres, le fidèle et l'infidèle. On en conclut donc à l'identité de Bélial et de Satan. C'est l'interprétation de saint Jérôme et des commentateurs. Le texte grec de l'épître porte actuellement *Béliar* (Βελίαρ), à raison de la prononciation des Syriens, qui substituent souvent le ρ, *r*, au λ, *l*. H. LESÊTRE.

1. **BÉLIER** (hébreu : *'ayil;* chaldéen : *dekar*, I Esdr., VI, 9, 17; VII, 17; Septante : κριός), mâle de la brebis, était plus estimé que l'agneau, Gen., XXXI, 38; aussi dans les sacrifices était-il considéré comme une victime plus agréable, d'un plus grand prix. Ainsi on devait joindre au sacrifice du bélier deux *'issârôn* (6 litres 75) de pure farine, un seulement pour les agneaux. Num., XV, 6; XXVIII, 12-14. On pouvait offrir le bélier en sacrifice dans l'holocauste, Lev., VIII, 18, 21; IX, 2; XVI, 3, 5; Num., VII, 15, etc.; XXVIII, 11; Ps. LXV (hébreu : LXVI), 15; Is., I, 11; Ezech., XLV, 23; dans le sacrifice pacifique ou d'action de grâces, Lev., IX, 4, 18; Num., VI, 14, 17; VII, 17, 23, etc.; dans le sacrifice *pro delicto*, Lev., V, 15, 18; XIX, 21; Num., V, 8; I Esdr., X, 19. Mais on ne l'offrait pas dans le sacrifice *pro peccato*. Cf. Lev., IV, 1-35. Le bélier offert dans ces sacrifices devait être sans tache et sans défaut. Dieu ordonna d'immoler deux béliers à la consécration d'Aaron et de ses fils, Exod., XXIX, 1, et le second de ces béliers s'appelait « bélier de consécration ». Exod., XXIX, 22. Avant la loi de Moïse, le bélier entrait déjà dans les sacrifices. Abraham, sur l'ordre de Dieu, offre un bélier de trois ans. Gen., XV, 9. A la place de son fils, il immole aussi un bélier. Gen., XXII, 13. Chez les peuples voisins des Hébreux, le bélier était également regardé comme une victime agréable à Dieu. Balaam fait immoler un bélier et un taureau sur chacun des sept autels qu'il avait fait dresser par Balac, roi de Moab. Num., XXIII, 1. Les amis de Job, sur l'ordre de Dieu, offrent de même en sacrifice sept béliers avec sept taureaux. Job, XLII, 8, 9. — Les béliers de Basan étaient renommés, Deut., XXXII, 14; ceux de Moab étaient aussi estimés : Mésa devait payer au roi d'Israël un tribu de cent mille béliers avec leur toison. IV Reg., III, 4. — Les peaux de béliers teintes en rouge servirent à couvrir le tabernacle, Exod., XXVI, 14; XXXVI, 19; les enfants d'Israël avaient été invités à les offrir. Exod., XXV, 5; XXXV, 7, 23; XXXIX, 33. — Le bélier qui marche en tête du troupeau et bondit capricieusement sert aux comparaisons des poètes et des prophètes d'Israël : on lui compare les princes d'Israël, Lam., I, 6; les collines agitées par de violents tremblements, au Sinaï, ressemblent à des béliers qui bondissent. Ps. CXIII (hébreu, CXIV), 4. — Dans la vision de Daniel, VIII, 3-20, le bélier à deux cornes, dont l'une s'élève plus haute que l'autre, symbolise l'empire médo-perse. Voir BREBIS.

E. LEVESQUE.

2. **BÉLIER** (hébreu : *kar;* Septante : χάραξ, κριός; Vulgate : *aries*), machine de guerre destinée à battre les murailles et à faire une brèche par laquelle les assiégeants puissent pénétrer dans la ville. Le bélier est mentionné sous son nom hébreu dans Ézéchiel, IV, 2; XXI, 27 (Vulgate, 22). Les Septante traduisent, dans le premier passage, par le mot βελοστάσεις (voir BALISTE), et, dans

le second, par χάρακα, qui signifie « pieu pointu ». Κριός se lit II Mach., XII, 15.

Cette machine de guerre était déjà connue des pharaons.

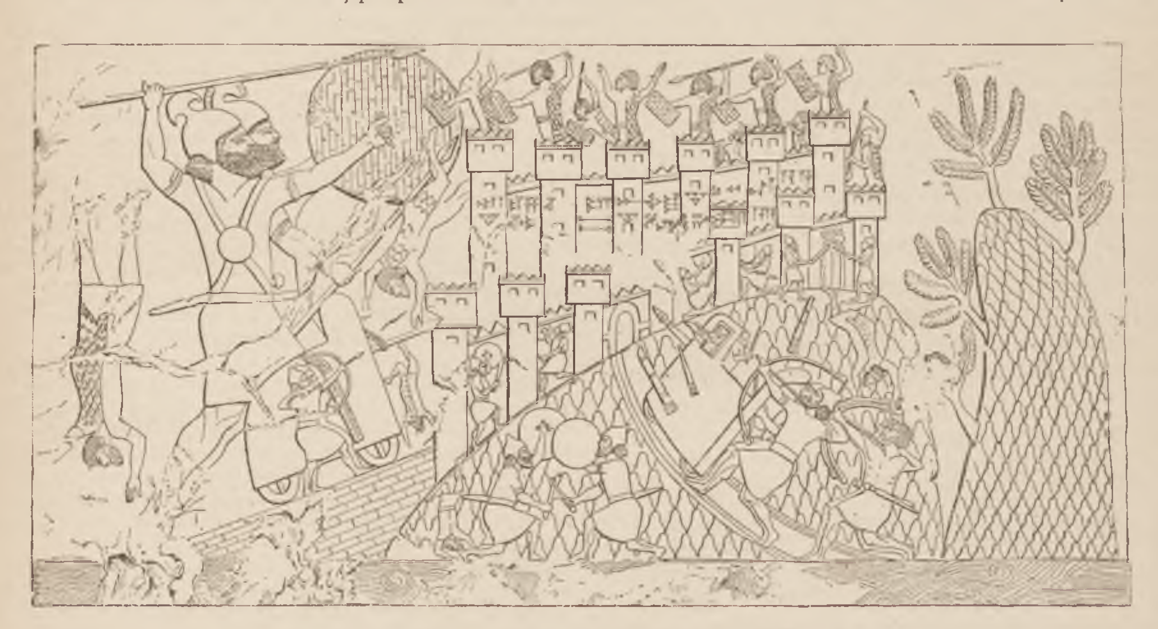


476. — Bélier égyptien.
Tombeau de Béni-Hassan. Ancien Empire. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 379.

Les béliers qu'employaient les Égyptiens étaient très primitifs (fig. 476). C'étaient de simples pieux armés d'un fer de lance et manœuvrés à bras, par plusieurs hommes abrités sous une toiture analogue à la χελωνή ou tortue des Grecs et des Romains. J. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 242.

Les béliers assyriens sont beaucoup plus perfectionnés. Ce sont de véritables machines de guerre. Ils consistent essentiellement dans d'énormes poutres armées d'éperons de fer, alternativement ramenées en arrière et projetées en avant par des hommes exercés à cette manœuvre. Un bas-relief du palais de Sargon représente une ville assiégée à l'aide de béliers (fig. 477). Voir aussi Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 143, 337. Souvent la même machine était munie de plusieurs poutres. Le mouvement alternatif de recul et de projection en avant imitait le mouvement des béliers bondissant l'un contre l'autre. Parfois aussi le bélier était une sorte de chariot pesant, dont l'extrémité présentait la figure d'un monstre. A l'intérieur du chariot étaient placés des archers. On poussait le chariot contre les remparts, tandis que les archers lançaient leurs flèches contre les assiégés (fig. 478). Quand ces lourdes machines avaient pratiqué une brèche, le rempart s'écroulait bientôt. Aussi les assiégés essayaient-ils d'empêcher leur action. Un bas-relief de Nimroud représente un bélier enfermé dans une tour roulante, au haut de laquelle sont des archers. Du haut du rempart, les assiégés s'efforcent de harponner le bélier à l'aide de crochets placés à l'extrémité d'une chaîne de fer. Les assiégeants se suspendent aux crochets pour que le bélier ne soit pas saisi (fig. 479). C'est de ce bélier assyrien que parle Ézéchiel, quand il décrit dans sa vision prophétique le siège de Jérusalem par Nabuchodonosor. Ezech., IV, 2 XXI, 22 (27).

Le bélier était également en usage chez les Perses, Xénophon, *Cyrop.*, VII, 41, et chez les Grecs, qui en attribuent l'invention et le perfectionnement aux Carthaginois. Athénée, p. 9; Vitruve, X, 19. Voir le siège de Sagonte, Tite Live, XXI, 12. Périclès s'en servit au siège de Samos, Plutarque, *Périclès*, 27; Diodore de Sicile, XII, 28; les Péloponésiens l'employèrent au siège de Platée, et les Platéens, comme les adversaires des Assyriens, essayèrent de saisir les machines avec des nœuds coulants ou les brisèrent en laissant tomber sur elles d'énormes poutres. Thucydide, II, 76. L'emploi de moyens semblables est signalé par Tite Live, XXXVI, 23. Dans Thucydide, le bélier est appelé ἐμβολή. Le premier auteur profane connu qui emploie le mot κριός est Æneas le Tacticien, 32. Cette machine fut perfectionnée, au temps de Philippe de Macédoine, par le Thessalien Poleidos et par ses élèves, Diadès et Charias. Alexandre l'employa souvent dans ses campagnes. Vitruve, X, 19. Le bélier était placé dans un réceptacle, κριοδόκη, sur un ou plusieurs rouleaux, et protégé par une toiture, *testudo arietaria*, χελωνὴ κριοφόρος. Vitruve, *ibid.*; Arrien, *Bell. Mithrid.*, 73. Certaines de ces machines étaient si énormes, qu'il fallait mille hommes pour les mettre en mouvement. Tels furent les béliers à l'aide desquels Démétrius Poliorcète fit le siège de Rhodes.



477. — Assyriens attaquant une plate-forme avec des béliers.
Les béliers sont montés sur des roues et traînés sur des chaussées construites par les assiégeants, afin de rendre plus facile l'approche des murailles. Palais de Sargon à Khorsabad. D'après Botta, *Monuments de Ninive*, t. II, pl. 145.

Diodore, xx, 95. L'auteur du second livre des Machabées, xii, 15, emploie le mot κριός, quand il dit que Judas attaqua la ville de Casphin en invoquant le Dieu qui avait pris Jéricho sans béliers et sans machines.

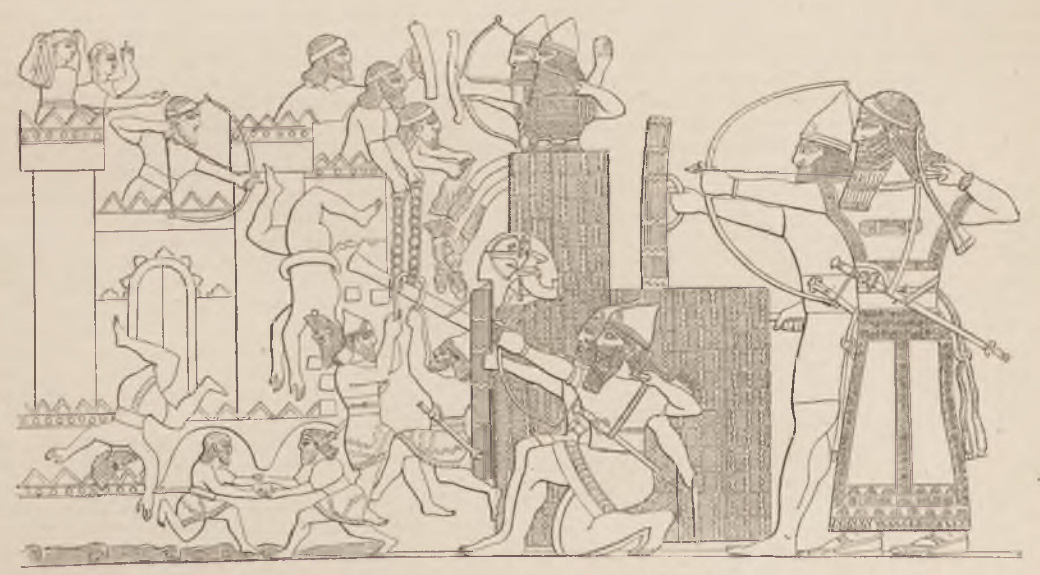
manœuvré à mains est représenté sur la colonne trajane, et le bélier abrité par une *testudo* sur l'arc de Septime Sévère (fig. 480). — Voir Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, in-8°, Londres, 1878,



478. — Bélier assyrien porté sur un chariot avec des archers.
Bas-relief en bronze des portes de Balawat, de l'époque de Salmanasar, roi d'Assyrie (858-823 avant J.-C.). British Museum.

Les Romains empruntèrent à leur tour le bélier aux Carthaginois et aux Grecs. Tite Live, xxxi, 46; xxxii, 24; xxxviii, 5. Ils s'en servirent notamment au siège de Jérusalem sous Titus, et Josèphe nous a laissé la description de cet instrument. Il est, dans ses éléments essentiels, le même que celui des Égyptiens, des Assyriens et des Grecs. Josèphe, *Bell. jud.*, III, vii, 19. Le bélier romain

t. i, p. 242, Ermann, *Aegypten*, t. ii, p. 694; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the Eastern world*, in-8°, Londres, 1862-1867, t. i, 2e part., p. 470; Layard, *Ninive and its remains*, in-8°, Londres, 1849, t. ii, p. 367-370; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, in-8°, Paris, 1887, t. v, p. 64 et suiv.; H. Droysen, *Heerwesen und Kriegsführung der Griechen*, in-8°, Fri-



479. — Assiégés s'efforçant de harponner le bélier qui bat leurs murailles.
Palais de Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. i, pl. 19.

bourg-en-Brisgau, 1889, p. 223 et suiv.; A. Rochas d'Aiglun, dans les *Mélanges Graux*, in-8°, Paris, 1884, p. 792; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel d'antiquités romaines*, trad. franç., in-8°, Paris, 1891, t. xi, p. 263 et suiv. E. Beurlier.



480. — Bélier romain, abrité par une *testudo*.
Bas-relief de l'arc de Septime-Sévère. A gauche les Romains s'avancent, entourant le bélier, destiné à attaquer une ville des Parthes. A droite, les Parthes sortent de la ville avec leurs étendards pour capituler. D'après Bellori, *Veteres arcus Augustorum*, in-f°, Rome, 1690, pl. 9.

BELLARMIN Robert, né à Montepulciano le 4 octobre 1542, mort à Rome le 17 septembre 1621. Il était neveu du pape Marcel II. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Rome, le 20 septembre 1560. Envoyé en 1569 à Louvain, il y prêcha en latin aux élèves de l'université, puis y enseigna la théologie aux scholastiques de la Compagnie. En 1576, il retourna en Italie pour y rétablir sa santé, et commença son célèbre cours de controverse au Collège romain. Sixte V l'envoya en France, en 1590, avec le légat Henri Cajetan; son séjour y fut de sept mois. Bellarmin devint ensuite recteur du collège romain, provincial de Naples, cardinal le 3 mars 1599, archevêque de Capoue en 1602. Arrivé à l'âge de soixante-dix-neuf ans, il obtint de se démettre de ses fonctions épiscopales, et se retira au noviciat de Saint-André, où il mourut. Il laissa plusieurs ouvrages, parmi lesquels son catéchisme et ses controverses tiennent le premier rang. Sur l'Écriture Sainte, il a publié : *In omnes Psalmos dilucida explicatio*, in-4°, Rome, 1611, qui a eu plus de trente éditions. Cet ouvrage, écrit avec une grande onction et respirant une solide piété, est à recommander à ceux qui récitent l'Office divin; Bellarmin y « examine le texte hébreu, qui est l'original, puis les deux anciennes versions que l'Église a autorisées. Il n'est pas assez critique, et il ne paraît avoir su que médiocrement la langue hébraïque, de sorte qu'il se trompe quelquefois. Comme il a écrit après Génébrard, il a pris de lui la plupart de ce qui regarde la grammaire et la critique, en y changeant seulement quelque chose. Il y a aussi des endroits qu'il aurait pu expliquer plus à la lettre et selon le sens historique; mais il y a bien de l'apparence qu'il ne l'a pas voulu faire, afin que son commentaire fut plus utile aux chrétiens ». (R. Simon.) Ce commentaire a été traduit en anglais, en arabe, en français et en italien; on en a aussi fait un abrégé en latin, in-8°, 6 part., Dusseldorf, 1760-1765; 2 in-16, Turin, 1867. — On peut encore citer le traité ascétique, si estimé, de Bellarmin : *De septem verbis a Christo in Cruce prolatis*, in-12, Rome, 1618, souvent réimprimé et traduit en toutes les langues européennes. — Bellarmin fut un des théologiens chargés par Grégoire XIII et Sixte V de donner une nouvelle édition de la Bible des Septante; la préface qui est en tête de la *Biblia Sacra Vulgatæ editionis Sixti V jussu recognita*, Rome, 1592, est de lui. — En 1749, le P. Widenhofer, S. J., publia une dissertation inédite de Bellarmin : *De editione latinâ Vulgatâ, quo sensu a concilio Tridentino definitum sit, ut ea pro authentica habeatur*, in-4°, Wurzbourg. Le P. Frevier, S. J., écrivit contre cet opuscule : *La Vulgate authentique dans tout son texte*, 1753; il prétend y prouver que la dissertation n'est pas de Bellarmin. — Voir J.-B. Couderc, *Vie du vénérable cardinal Bellarmin*, 2 in-8°, Paris, 1893. C. Sommervogel.

BELLE (PORTE) (grec : Ὡραία πύλη; Vulgate : *Speciosa Porta*), porte du temple de Jérusalem où se tenait, pour demander l'aumône, un boiteux qui fut miraculeusement guéri par saint Pierre, après la Pentecôte. Act., iii, 2-10. Le temple était fermé extérieurement par une grande enceinte dont le mur oriental s'élevait au-dessus de la vallée de Cédron. Le portique de Salomon, Act., iii, 11, longeait ce mur et formait un des côtés de la cour des Gentils dans laquelle pouvaient pénétrer les païens. La partie sacrée du temple, inaccessible aux profanes, était entourée d'une autre enceinte qu'on peut appeler extérieure, et qu'il était défendu de franchir sous peine de mort à ceux qui n'étaient pas Juifs. Cette seconde enceinte avait neuf portes, quatre au nord, quatre au sud et une à l'est. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 3, édit. Didot, t. ii, p. 212-213. C'est cette porte de l'est que les Actes appellent la Belle, en lui donnant un nom qui ne nous est connu que par le récit de saint Luc. Josèphe la qualifie simplement de grande (τὸν μέγαν), sans la désigner par aucune dénomination particulière. *Ant. jud.*, XV, xi, 5, t. i, p. 614. Elle donnait accès de la cour des Gentils à la cour des femmes, et à cause de sa situation elle était la plus fréquentée de toutes, servant tout à la fois aux hommes et aux femmes. Josèphe, *loc. cit.; Bell. jud.*, V, v, 3, t. ii, p. 213. Voir, à l'article Temple, le plan du temple d'Hérode. Elle était vis-à-vis de la porte de Bronze, qui s'ouvrait dans l'enceinte occidentale de la cour des femmes, et conduisait de cette cour à celle qui était réservée aux hommes. La porte de Bronze était elle-même vis-à-vis de la façade de la maison de Dieu ou temple proprement dit; on l'appelait aussi Grande Porte et porte de Nicanor. Ce dernier nom lui est donné dans le Talmud parce qu'elle avait été offerte par un Juif alexandrin ainsi appelé, ou bien parce que la main coupée de l'impie Nicanor y fut attachée après sa défaite, comme trophée de la victoire de Judas et comme expiation des blasphèmes de ce général syrien contre la maison de Dieu. Cf. I Mach., vii, 47; II Mach., xv, 43. Josèphe parle de cette porte, *Bell. jud.*, VI, v, 3, t. ii, p. 292.

Beaucoup d'exégètes et d'archéologues ont confondu

la porte de Nicanor avec la porte Belle. M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* in-f°, Paris, 1864, p. 55. Elles étaient cependant distinctes. Non seulement le texte de Josèphe, rapporté plus haut, indique que la porte Belle était à l'entrée de la cour des femmes, mais alors même que nous n'aurions pas ce renseignement, il est clair que les mendiants, celui qui fut guéri par saint Pierre comme les autres, devaient se tenir à la porte par où passait tout le monde, hommes et femmes, là où ils avaient lieu d'espérer des aumônes plus abondantes. On ne devait pas d'ailleurs tolérer des mendiants dans l'intérieur même des parvis sacrés, entre la cour des hommes et celle des femmes.

On montait par une quinzaine de degrés à la porte où saint Pierre accomplit son miracle. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 3, t. II, p. 243. C'est sur ces marches sans doute que se tenait assis le boiteux, comme les autres infirmes qui vivaient de la charité publique. Cette porte méritait d'être appelée la Belle à cause de sa magnificence. Elle se distinguait par sa grandeur. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, par la richesse de sa matière et par sa décoration. Elle était, d'après ce que nous apprend Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 3, t. II, p. 242, haute de cinquante coudées et large de quarante (environ soixante et un et cinquante mètres); ses deux battants étaient ornés d'épaisses lames d'or et d'argent. — Voir J. E. Prescott, *On the Gate Beautiful of the Temple*, dans *The Journal of sacred Literature*, 5e série, t. II, octobre 1867, p. 33-45; O. Wolf, *Der Tempel von Jerusalem*, in-4°, Gratz, 1887, p. 89.

F. VIGOUROUX.

BELLEGARDE (Jean Baptiste Morvan de), prêtre français, né à Piriac, diocèse de Nantes, le 30 août 1648, mort à Paris, dans la communauté de Saint-François-de-Sales, le 26 avril 1734. Il entra chez les Jésuites, d'où il sortit à cause de ses opinions cartésiennes, après seize ans de séjour dans la Compagnie. On a de lui : *Apparat de la Bible, ou Introduction à la lecture de l'Écriture Sainte, traduit du latin du P. Lamy, de l'Oratoire*, in-8°, Paris, 1697 ; — *Livres moraux de l'Ancien Testament, où sont renfermées les maximes de la Sagesse divine, avec les devoirs de la vie civile*, in-8°, Paris, 1701. Cet ouvrage se compose de la traduction française des livres sapientiaux de l'Ancien Testament, avec un bon commentaire, des préfaces courtes et substantielles, des sommaires bien rédigés ; une heureuse disposition du texte met constamment en présence le latin de la Vulgate, la traduction et le commentaire. Pour la biographie, voir l'*Éloge de Bellegarde,* par Tournemine, et l'*Extrait d'un mémoire communiqué par M. de Chaserey,* supérieur de la communauté de Saint-François-de-Sales, dans le *Mercure de France*, novembre 1735, p. 2390 et 2394.

O. REY.

BELLENGER François, docteur de Sorbonne, né dans le diocèse de Lisieux, mort à Paris le 12 avril 1749, était très versé dans la connaissance des langues anciennes et modernes. Il publia sur les Psaumes un ouvrage fort estimé, sous le titre : *Liber Psalmorum Vulgatæ editionis cum notis in quibus explicatur titulus, occasio et argumentum cujusque Psalmi; dilucidatur sensus litteralis, paucis attingitur sensus mysticus. Accessit appendix ad notas in qua discutiuntur præcipuæ differentiæ quæ occurrunt inter textum hebraicum, Aquilæ, Symmachi, Theodotionis, quintæ et sextæ editionis, paraphrasim chaldaicam, Vulgatam, latinam, hieronymianam*, in-4°, Paris, 1729, sous les initiales U. E. S. F. P. D. F. B. P. L. Une première édition in-4° avait paru en 1727, à Paris. Cet ouvrage a été plusieurs fois réimprimé; il a été réédité, en particulier, avec certains retranchements, sous le titre de *Liber Psalmorum Vulgatæ editionis cum notis,* in-12, Paris, 1832. B. HEURTEBIZE.

BELLERMANN Johann Joachim, théologien protestant allemand, né à Erfurt le 23 septembre 1754, mort à Berlin le 25 octobre 1824. Après avoir terminé ses études à l'université de Gœttingue, il alla, en 1778, en Russie comme précepteur. A son retour, en 1782, il devint professeur de théologie à l'université d'Erfurt. Cette université ayant été supprimée, il fut appelé à Berlin comme directeur du Gymnasium am Grauen Kloster et comme professeur à l'université. Parmi ses œuvres relatives à l'Écriture Sainte, on remarque : *Handbuch der biblischen Literatur,* 4 in-4°, Erfurt, 1787-1789; *Versuch einer Metrik der Hebräer*, Berlin, 1813; *Urim und Thummim, die ältesten Gemmen*, Berlin, 1824. On peut mentionner aussi ses programmes et ses dissertations : *De libro Jobi, utrum sit historia an fictio*, 1792; *De libri Jobi indole et artificiosa designatione*, 1793; *De duodecim lapidibus in Jordanis alveo erectis*, 1795; *Ueber die allegorische, metaphorische und mystische Darstellungsweise*, 1796, publié aussi dans les *Acta Academiæ Erfurtensis,* 1796; *De usu palæographiæ hebraicæ ad explicanda sacra Biblia*, in-4°, Halle, 1804 (thèse de doctorat). — L'auteur a écrit son autobiographie dans *Das graue Kloster in Berlin*, Stück IV, 1826. Voir H. Bellermann, dans *Allgemeine deutsche Bibliographie*, t. II (1875), p. 307.

F. VIGOUROUX.

BELMA, localité citée au livre de Judith, VII, 3, avec Dothaïn et Béthulie. Les copies grecques transcrivent ce nom sous ces formes diverses : Βελαμών, Βαλαμών, Βελμέν, Βελμαίμ, Αβελμαίμ, Βελμαιν, Βελβαίμ, Βελθέμ (ce dernier peut-être pour Βελμέν ou Βελμέθ). Les versions syriaques et arabes écrivent *Balma'*. Belma, Bélamon, etc., sont certainement le Jéblaam (hébreu : *Yble'âm*) de Josué, XVII, 11, localité, dans le territoire d'Issachar, qui fut attribuée à la tribu de Manassé. Les Manassites n'arrivèrent pas immédiatement à en déposséder les Chananéens. Jud., I, 27. Au livre Ier des Paralipomènes, VI, 70 (hébreu, VI, 55), où elle est attribuée aux lévites de la famille de Caath, elle est nommée Baalam (hébreu : *Bil'âm*). Ochozias, roi de Juda, fuyant Jéhu, qui venait de tuer devant lui, à Jezraël, Joram, fils d'Achab, passa par *Beth-haggân* (grec : Βαιθγάν; Vulgate : *domus horti*), et fut atteint et mortellement blessé près de Jéblaam, à la montée de Gaver (*ma'âlêh-Gûr*). IV Reg., IX, 27. Lorsque les armées assyriennes conduites par Holopherne menaçaient de s'avancer sur Jérusalem, Belma était une des villes sur lesquelles comptaient les Juifs pour la défense des montagnes. Judith (grec), IV, 4. L'armée assyrienne assiégeant Béthulie occupait en longueur le territoire « depuis Dothaïn jusqu'à Bélamon ». Judith, VII, 3. Belma était à l'une des extrémités de la plaine, près de Béthulie, où avait été enseveli dans une grotte sépulcrale le mari de Judith; Dothaïn, au côté opposé. Judith, VIII, 3. Suivant le pseudo-Épiphane, *Vit. Proph.*, t. XLIII, col. 415, le prophète Osée serait originaire de Bélémoth de la tribu d'Issachar, et y aurait été enterré. La *Chronique pascale,* t. XCII, col. 364, signale la même croyance, mais écrit Bélémon ou Bélémoth.

Saint Jérôme, *De situ et loc.*, au mot *Abelmaula*, t. XXIII, col. 875, indique un Abelméa sur la route de Néapolis à Scythopolis. Près de la route de Naplouse à Beisân, la Scythopolis des Grecs, à deux kilomètres sud de Djénin, — sans doute la Beth-haggân du IVe livre des Rois, — à une lieue nord-est de Tell-Dothân, sur la limite du Sahel-'Arrabéh, plaine qui commence, au sud, sous ce tell, un peu à l'ouest du chemin montant qui va de Djénin vers Kabatiéh et cette plaine, on aperçoit une vieille tour croulante s'élevant au milieu de divers débris qui attestent une ancienne localité. Ces ruines sont appelées Khirbet Bel'améh; à trois ou quatre minutes de la ruine, près de la route de Djénin, on trouve un puits nommé Bir-Bel'améh. Dans ce nom et ce site, on reconnaît généralement l'antique Yble'am ou Bile'am, la Belma du livre de Judith.

L. HEIDET.

BELMEN (Βελμέν), localité mentionnée par le texte grec du livre de Judith, IV, 4, omise dans la Vulgate. Elle est nommée parmi les villes de Samarie entre Bethoron et Jéricho. La version syriaque porte Abelméhula. Voir

col. 33. Le grec Βελμέν paraît à la plupart des commentateurs n'être qu'une variante d'orthographe de Βελθαίμ, Βελμαιν, appelé dans la Vulgate Belma, Judith, VII, 3, aujourd'hui *Bel'améh*. Voir BELMA. Cf. Conder, *Tent-work in Palestine,* 1878, t. II, p. 335.

BÉLOMANCIE, divination par les flèches. Ezech., XXI, 21 (hébreu, 26). Voir DIVINATION et FLÈCHES.

BELSAM, BELSAN (hébreu : *Bilšân,* « fils de la langue, éloquent; » Septante : Βαλασάν, Βαλσάν), un des principaux personnages qui revinrent de l'exil de Babylone avec Zorobabel. Dans la Vulgate, il est appelé Belsam, II Esdr., VII, 7, et Belsan, I Esdr., II, 2.

BELSHAM Thomas, ministre socinien anglais, né à Bedford (Angleterre) le 15 avril 1750, mort à Hampstead le 11 novembre 1829. En 1778, il devint pasteur de l'église dissidente de Worcester; en 1781, il fut chargé de la direction de la Daventry Academy. Il résigna ses fonctions en 1789, après avoir fait profession des idées unitariennes, et se mit à la tête d'une institution socinienne, fondée par Priestley, le Hackney College, qui, du reste, ne subsista pas longtemps, faute de ressources. De 1805 à 1829, il fut, à Londres, ministre de l'Essex Street College. Il travailla à la publication unitarienne *Improved version of the New Testament,* in-8°, Londres, 1808. Il fut le promoteur de l'établissement de l'*Unitarian Society for promoting Christian Knowledge,* et fut considéré, après le Dr Priestley, comme le fondateur de l'unitarisme en Angleterre. Parmi ses ouvrages, nous n'avons à citer que *The Epistles of Paul the Apostle translated, with an exposition and notes,* 4 in-8°, Londres, 1822. « Doctrine erronée, érudition inexacte, interprétations forcées, » dit Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 25. — Voir J. Williams, *Memoirs of Th. Belsham, including a brief notice of his published works and copious extracts from his diary; together with letters,* in-8°, Londres, 1833.

BELTRAMI, en religion Ferdinand de Varèse, capucin de la province de Lombardie, né le 17 juillet 1739, revêtit l'habit religieux le 14 juin 1757, fut bon prédicateur et fournit une longue carrière, pendant laquelle nous ne le voyons favorisé d'aucune autre distinction que celle d'avoir servi de secrétaire à son provincial, le P. Candide de Varèse, de 1768 à 1771. Il mourut au couvent de Tradati, le 8 septembre 1805. On a de lui : *L'Ecclesiaste di Salomone, secondo la nuova versione fatta su l'ebreo da' PP. Cappucini della società Clementina di Parigi,* in-4°, Milan, 1773; *Saggio sopra il libro di Giobbe, secondo la nuova versione,* in-4°, Milan, 1774.

P. APOLLINAIRE.

1. BEN. Ce mot hébreu, *bén* et *bin,* a le sens primitif de « fils » et plusieurs autres sens dérivés. — 1° Il entre dans la composition des noms propres d'hommes. Voir BENJAMIN (hébreu : *Binyâmîn*), BENHAÏL, etc. — 2° Il sert à désigner non seulement les fils, mais les petits-fils, et même les descendants très éloignés d'un chef de famille, de tribu ou de nation : *benê Yšrâ'êl,* « les fils d'Israël, les Israélites; » *benê Yehûdah,* « les fils de Juda, les Juifs, » etc. — 3° Joint à un nom de lieu, de ville, de pays, il a le sens de citoyen, d'habitant de cette ville, de ce pays : *benê Ṣiyôn,* « fils de Sion, habitants de Sion; » *benê Qédém,* « fils de l'Orient, » etc. De là : *benê 'ammî,* « fils de mon peuple, mes concitoyens; » *benê bayit,* « fils de la maison, esclaves nés dans la maison. » — 4° Il se met pour disciple : ainsi *benê hannebî'im,* « fils des prophètes, » signifie « disciples des prophètes ». — 5° Avec un nom de qualité ou de défaut, il forme des adjectifs correspondant au nom employé : *bén ḥayil,* « fils de la vaillance, vaillant; » *benê beliya'al,* « fils de la méchanceté, vauriens, méchants. » Ces adjectifs sont devenus quelquefois des surnoms, et par là des noms propres. Cf. BENHAÏL. — 6° Avec un nom de récompense ou de peine, *bén* a le sens de « digne de » : *bén mâvét,* « fils de la mort, digne de mort; » *bén hakkôt,* « fils du frapper, digne de coups. » — 5° Avec un nom de temps, d'âge, il a le sens du mot latin *natus,* « âgé de : » *bén šemônîm šânâh,* « fils de quatre-vingts ans, âgé de quatre-vingts ans; » *bén mê'âh šânâh,* « fils de cent ans, âgé de cent ans. » La Vulgate a traduit dans cet endroit, Is., LXV, 26, par *puer* au lieu de *natus,* ce qui forme une association de mots étrangère à l'original : « un enfant de cent ans. » Au féminin, dans tous ces hébraïsmes, le mot *bat,* « fille, » remplace le masculin *bén,* « fils. » Les Septante et la Vulgate ont conservé la plupart de ces hébraïsmes, en traduisant littéralement *bén* par υἱός, *filius.* Quelquefois cependant ces versions ont préféré traduire plutôt le sens que les mots, et en quelques endroits elles ne l'ont pasbien saisi. Voir S. Glassius, *Philologia sacra,* in-4°, Leipzig, 1643, col. 656-667.

E. LEVESQUE.

2. BEN (hébreu : *Bên,* « fils »), lévite de la famille de Mérari, d'après I Par., XV, 18. Cependant ce nom ne se retrouve pas au ℣. 20, où régulièrement il devrait être répété; de plus, il est omis par les Septante. Il est donc probable que nous avons là un nom commun se rapportant au nom propre précédent : « Zacharie, fils de... » Le syriaque et l'arabe suppléent le nom du père, qui aurait été oublié par les copistes : « Zacharie, fils de *Neaël.*» Trois manuscrits hébreux omettent le mot *bén.* E. LEVESQUE.



481. — Le dieu Adad.
Statue du musée royal de Berlin. D'après une photographie. Cette statue, en dolérite, de 2m85 de haut, a été trouvée au tell de Gerdschin, près du village de Sendjirli dans la région de l'Amanus. Sur la robe est gravée, en caractères phéniciens, une inscription de trente-quatre lignes, qui commence ainsi : « C'est moi, Panammu (VIIIe siècle av. J.-C.), fils de Qaril, roi de Iadi, qui ai élevé cette stèle à Hadad... »

BENABINADAB (hébreu : *Bén-ʾăbînâdâb,* « fils d'Abinadab ; Septante : υἱὸς Ἀμιναδάβ), intendant de Salomon dans le pays de Néphath-dor ; il avait épousé Tapheth, fille du roi. III Reg., IV, 11. Il paraît désigné seulement par le nom de son père, comme plusieurs des intendants de Salomon. Voir ABINADAB 4, col. 58. E. LEVESQUE.

BÉNADAD (בן־הדד, *Bén-Hădad;* suivant les Septante בן־הדר, *Bén-Hădér,* υἱὸς Ἄδερ). Nom de trois princes qui régnèrent à Damas, au Xe et au IXe siècle avant notre ère, d'après la chronologie biblique.

On attribue à ce nom, *Bén-Hadad,* le sens de *fils de Hadad,* c'est-à-dire du dieu Hadad (fig. 481), et on le considère comme la traduction hébraïque de *Bar-Hadad,* qui en

serait la forme araméenne. Cette dernière semble se retrouver dans le nom *Bir-Dadda,* que porte un chef du pays de Cédar (à l'est de la Damascène), dans les inscriptions d'Assurbanipal, roi d'Assyrie. Du moins est-il certain que le second composant *Hadad,* ou, par la chute de la syllabe brève *ha*, *Dad,* désignait une divinité; le culte de Hadad se pratiquait encore à Damas du temps de Josèphe, *Ant. Jud.,* IX, IV, 6. Les lettres de Tell el-Amarna, vers le XVe siècle avant notre ère, offrent le même vocable, parfois précédé du déterminatif des noms de divinités, dans les noms propres de chefs palestiniens *Rib-Adda* ou *Rib-Addi, Adda-mihir, Yapa-Addi.* Les formes *Adda* et *Addi,* dans l'idiome de ces documents, en supposent en effet une autre, non déclinée, *Adad.* Adad (fig. 482), était la grande divinité syrienne d'après Macrobe, (*Saturn.*, I, 23, 18), qui lui adjoint comme épouse, une déesse *Adar-gatis.* D'un autre côté, les inscrip-



482. — Le dieu Adad.

Cylindre du Musée Britannique. A gauche le dieu Hadad, la tête couronnée de rayons; devant lui un eunuque assyrien, les mains levées en signe d'adoration : à droite un prêtre accomplissant sans doute l'initiation. L'inscription porte : « A Akadban, fils de Gebrod, l'eunuque, qui adore Hadad ».

tions d'Assurbanipal nous révèlent le nom d'une divinité syrienne *Atar-samaïn.* Adar ou Atar doit être un nom de divinité, déterminé tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, comme le Baal chananéen. Et puisque *Fils d'Adad* ou *Fils d'Adar* ont au fond le même sens, c'est vraisemblablement par là qu'il faut expliquer les variantes des noms syriens Bénadad ou Bénader, Adadézer ou Adarézer, dans les manuscrits bibliques. Le dernier de ces noms est plutôt hébreu qu'araméen. Adadézer signifie en effet *Adad est secours,* ce qui se dirait en araméen *Adadéder.* Adadézer serait donc une transformation comme Bénadad.

1. **BÉNADAD Ier**, contemporain d'Abiam et d'Asa, rois de Juda (958-914), de Jéroboam, Nadab et Baasa, rois d'Israël (975-930), fut un prince assez puissant; il reçut d'Abiam et d'Asa des présents qui ressemblaient fort à des tributs. Il renonça pour ce motif à l'amitié de Baasa, roi d'Israël, envahit ses États, et le contraignit à laisser en paix Asa et à évacuer la forteresse de Rama, que Baasa avait construite sur le territoire de Juda. III Reg., XV, 16-21; II Par., XVI, 1-5.

2. **BÉNADAD II,** contemporain d'Achab, d'Ochozias et de Joram, rois d'Israël (917-885), fut mis en déroute par Achab sous les murs de Samarie, qu'il assiégeait à la tête de trente-deux dynastes syriens, ses vassaux. Vaincu de nouveau et fait prisonnier à Aphec (suivant quelques-uns Aphec dans la plaine de Jezraël; suivant d'autres, Aphec au delà du lac de Tibériade; voir APHEC 5, col. 730), il sut le fléchir et en obtenir une paix honorable, dont il n'observa pas toutes les conditions. Il refusa de rendre la ville de Ramoth de Galaad, au siège de laquelle Achab périt trois ans après, sous les yeux de son allié Josaphat de Juda. Sous Joram, Bénadad II assiégea de nouveau Samarie, et lui fit endurer toutes les horreurs de la famine; mais il vit sa proie lui échapper des mains, comme l'avait prédit Élisée, à cause d'une terreur nocturne qui dissipa son armée. Il mourut peu après à Damas, étouffé, sur le lit où il gisait malade, par Hazaël, un de ses officiers, qui lui succéda. III Reg., XX, 1-34; XXII, 1-37; IV Reg., VI, 8-33; VII; VIII, 7-15; II Par., XVIII. — Tels sont les renseignements de la Bible sur Bénadad II. Les assyriologues, se fondant sur la leçon des Septante (*bén Ader* = fils d'Ader), ont cru le retrouver sous un nom [illegible], qu'ils ont lu successivement *Bin-idri* (lecture qui n'a plus guère de partisans), *Raman-idri, Dad-idri,* dans les inscriptions de Salmanasar II, roi de Ninive de 860 à 825, suivant la chronologie assyrienne. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 8, fig. 90. L'hypothèse n'a pas cessé d'être admise, malgré la grande ressemblance de Dad-idri avec Adadézer, parce que les mêmes inscriptions mentionnent une fois, comme allié de Dad-idri contre les Assyriens, un *Ahabbu Sir'alai,* « Ahabbu du pays de Sir'al, » identifié par eux avec Achab d'Israël. Dans cette supposition, Bénadad ou Dad-idri, avec douze rois alliés, fut défait trois fois par les Assyriens : en 854, à Carcar, sur l'Oronte, où Achab figure avec lui; en 849, dans le pays d'Amath, également sur l'Oronte, et en 846, on ne sait en quel endroit. L'alliance momentanée d'Achab et de Dad-idri devrait se placer dans l'intervalle de paix qui suivit la bataille d'Aphec. Il s'ensuit de là, entre la Bible et les monuments assyriens, une divergence de dates dont il sera parlé à l'article CHRONOLOGIE BIBLIQUE. On trouvera les textes de Salmanasar II relatifs à Dad-idri, transcrits en caractères latins et traduits, dans Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 193-203. Voir ACHAB.

3. **BÉNADAD III,** fils et successeur du roi Hazaël dont il a été question ci-dessus, n'est connu que pour avoir été vaincu trois fois par Joas, roi d'Israël (848-825), et forcé de lui restituer les villes enlevées à son père Joachaz par Hazaël. IV Reg., XIII, 24, 25. Cf. Amos, I, 4; Jer., XLIX, 27.

A. DELATTRE.

BEN-AMMI (*Bén-'ammi*), nom, dans le texte hébreu, Gen., XIX, 38, du fils de Lot que la Vulgate appelle Ammon. Voir AMMON 2, col. 489.

BEN-ASCHER, Juif massorète du commencement du Xe siècle, appelé par les uns *Aaron,* par d'autres *Moïse,* ou encore Aaron ben Moschéh. Graetz, *Histoire des Juifs,* trad. Bloch, in-8°, Paris, 1888, t. III, p. 348, en distingue deux, l'un nommé *Moschéh Ben-Ascher*, et l'autre, son fils, *Aaron Ben-Ascher,* qui tous les deux auraient travaillé à la ponctuation de la Bible. Voir, pour Aaron Ben-Ascher, AARON 11, col. 11. E. LEVESQUE.

BENCE Jean, né à Rouen en 1568, mort à Paris en 1642, docteur de Sorbonne. Il fut, lors de l'institution de l'Oratoire, en 1611, l'un des six premiers compagnons du P. de Bérulle, qui l'employa à diverses fondations en province. En 1631, il revint à Paris et y demeura jusqu'à sa mort. On a de lui : *Manuale in sanctum Jesu Christi Evangelium,* 2 in-12, Lyon, 1626; *Manuale in omnes D. Pauli apostoli Epistolas itidem in septem Epistolas catholicas,* 2 in-12, Lyon, 1628. Ces deux ouvrages, qui eurent l'un et l'autre plusieurs éditions, renferment un extrait succinct de ce qui a été dit de meilleur sur le Nouveau Testament, tant par les Pères que par les interprètes plus modernes. Richard Simon, *Commentateurs,* Rotterdam, 1693, p. 650, remarque que le P. Bence suivit « pied à pied le commentaire d'Estius ». Il ajoute que ses livres peuvent être utiles à ceux qui commencent à étudier le Nouveau Testament. — A la fin du premier ouvrage se trouvent quelques pages d'excellents conseils, intitulés : *Modus meditandi Evangelia et totam Sacram Scripturam.*

A. INGOLD.

BEN-DAVID Lazare ou El'asar ben David, auteur juif, né à Berlin le 18 octobre 1764, mort dans cette ville le 28 mars 1832, directeur de l'école israélite. Ses œuvres scripturaires sont : 1° *Uber die Religion der Hebräer vor Moses*, in-8°, Berlin, 1812; 2° *Uber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias*, d'après Maimonide et les cabalistes, paru dans la *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, in-8°, Berlin, 1823, p. 197-230; *Ueber geschriebenes und mündliches Gesetz* (*als 1 Kapitel der Untersuchungen über den Pentateuch*), paru dans la même revue, 1823, p. 472-500. E. LEVESQUE.

BENDÉCAR (hébreu : *Bén-déqér*, « fils de Déqér ou fils de la pique; » Septante : υἱὸς Δακάρ), un des douze intendants de Salomon. Son pouvoir s'étendait sur Maccès, Salébim, Bethsamès, Élon et Béthanan. III Reg., IV, 9. Il paraît être désigné par le nom de son père, comme cinq de ces intendants. *Bén-déqér* pourrait cependant former un nom propre. Voir DÉCAR.

BÉNÉDICTINS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. Cet ordre fut fondé par saint Benoît, abbé, mort en 543, dans le monastère du Mont-Cassin qu'il avait fondé vers 529 et où il écrivit la règle célèbre qui lui a valu à juste titre le nom de patriarche des moines d'Occident. S'inspirant des traditions et des règles monastiques de l'Orient, il recommande à ses disciples la lecture quotidienne, l'étude et la méditation de l'Écriture Sainte, qui est d'après lui la règle la plus sûre pour toute vie humaine. Les disciples du saint patriarche se montrèrent fidèles à ses prescriptions, et dans tous leurs monastères, à toutes les époques, ils mirent leur gloire à posséder de beaux et corrects manuscrits des Livres Saints, que quelques-uns copiaient avec piété, tandis que d'autres les expliquaient en s'appuyant sur les commentaires qu'en avaient faits les docteurs orthodoxes.

Saint Grégoire le Grand professa la vie monastique dans le monastère de Saint-André qu'il avait fondé sur le mont Cœlius. Apocrisiaire à la cour de Constantinople, Souverain Pontife, il ne cessa d'étudier les Saintes Écritures; il écrivit ses *Morales sur Job*, ses *Homélies sur Ézéchiel, sur les Évangiles*, etc.

Ce fut ce pape qui envoya Augustin, disciple de saint Benoît, prêcher la foi dans la Grande-Bretagne, et cet apôtre avec ses compagnons porta dans cette île, avec la lumière de l'Évangile, l'amour et l'intelligence de nos Livres Saints. Saint Adelme, abbé de Malmesbury, puis évêque de Sherborne, était très versé dans la connaissance des langues grecque et hébraïque; il traduisit le psautier en anglo-saxon, et son érudition paraissait prodigieuse à ses contemporains; aussi de l'Irlande, de l'Écosse et même des Gaules, les disciples venaient-ils se ranger en foule autour de la chaire où il expliquait les Écritures. Saint Jean de Beverley, archevêque d'York, commentait les Évangiles, mais son plus beau titre de gloire est d'avoir été le maître du V. Bède. Celui-ci, qui avait eu également pour maîtres deux moines très versés dans la science des Saintes Lettres, Benoît Biscop et Céolfrid, consacra tous ses efforts à l'intelligence de nos livres sacrés, et comme il le dit lui-même, après l'observation de la règle et l'accomplissement de l'office divin, rien ne lui était plus agréable que d'enseigner ou d'apprendre les Saintes Écritures. Il avait une sœur religieuse, et ce fut à sa prière qu'il composa son traité sur Habacuc. Les moniales, en effet, faisaient alors de l'étude des Livres Saints une de leurs occupations habituelles. Toutes connaissaient la langue latine, et il n'était pas rare d'en rencontrer qui possédassent parfaitement les langues grecque et hébraïque. Le moine Winfrid, dans ce même pays, avait enseigné les Saintes Lettres aux moniales, et lorsque, sous le nom de Boniface, il alla prêcher la foi en Germanie, il fit venir au milieu des nations païennes des vierges consacrées au Seigneur qui lui furent d'un grand secours dans ses missions. Archevêque de Mayence, il implora de la charité des amis qu'il avait laissés en Angleterre les Commentaires du V. Bède, des copies des Livres Saints, que les moines de la Grande-Bretagne et d'Irlande exécutaient d'une manière remarquable. Il laissa lui-même un manuscrit des Évangiles, écrit de sa main, qui est conservé dans la Bibliothèque de Fulde (n° 3). Il fut mis à mort dans la Frise, en 747. A la fin de ce même siècle nous trouvons en Italie, saint Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent-du-Vulturne, qui dédia au pape Étienne IV son Commentaire sur l'Apocalypse.

De la Grande-Bretagne vint en Gaule, à la fin du VIIIe siècle, le savant Alcuin, auquel Charlemagne confia la direction de l'école palatine, et qui fut placé par ce même prince à la tête de plusieurs abbayes importantes. Ses éditions corrigées de la Vulgate sont célèbres. Parmi ses disciples nous remarquons Haymon d'Halberstadt et Rhaban-Maur, abbé de Fulde, puis archevêque de Mayence, qui dès l'âge de dix-huit ans s'était adonné à l'étude de la Bible. A cette époque le monastère de Fulde compta jusqu'à deux cent soixante-dix moines, presque tous très versés dans la science des Écritures, et à cette abbaye accouraient des religieux étrangers désireux d'apprendre sous de tels maîtres à connaître et à aimer nos Saints Livres. Nommons parmi eux Harmut de Saint-Gall, Angelomne de Luxeuil, Loup de Ferrières, Otfrid de Weissembourg et Walafrid Strabon de Reichenau, qui le premier nous a laissé sur toute l'Écriture Sainte une glose formée des textes des anciens docteurs.

Les écoles des abbayes prennent un grand développement, et tout l'enseignement y repose sur l'interprétation des Saintes Écritures. Aussi presque tous les religieux que nous allons avoir à mentionner eurent-ils à remplir les fonctions d'écolâtre. A Corbie mourait, en 860, l'abbé Paschase Ratbert, qui, passionné pour l'étude, connaissait le grec et l'hébreu, commentait les Livres Saints d'après la tradition et recommandait à tous la méditation de la Bible : *puer ut crescat, senex ne deficiat*. Parmi les moines de Corbie à cette époque, nommons Ratramne et Chrétien Druthmar qui enseigna à Stavelot et à Malmédy. L'abbaye de Saint-Mihiel en Lorraine est gouvernée par Smaragde auquel nous devons plusieurs commentaires. En Suisse, dans le célèbre monastère de Saint-Gall, brille Notker qui eut parmi ses disciples Ratpert et Salomon, évêque de Constance, auquel il dédia son livre : *De expositoribus Sacræ Scripturæ*. Quelques années plus tard et non loin de là enseignait le moine Meinrad, que Trithème, non sans exagération, compare à saint Jérôme. En Allemagne, Jean, abbé de Gorze, ne cessait d'étudier nos Saints Livres à l'aide des écrits de saint Grégoire, et il était arrivé à posséder presque entièrement dans sa mémoire les œuvres de ce docteur.

Pendant le XIe siècle, qui vit l'Église romaine soutenue et défendue par les moines de Cluny, l'ordre de Saint-Benoît se divisa en plusieurs familles. Saint Romuald fonda les Camaldules; saint Jean Gualbert, Vallombreuse; saint Étienne de Muret, Grandmont; Robert d'Arbrissel, Fontevrault, et saint Robert de Molesmes les Cisterciens, qu'illustrera bientôt saint Bernard. Laissant de côté les religieux de ces divers ordres, nous ne parlerons ici que de ceux qui ont été appelés les moines noirs, et qui forment la branche la plus ancienne du vieux tronc bénédictin.

En 1012, le V. Olbert, moine de Lobbes, était appelé à gouverner le monastère de Gembloux; la discipline y était bien relâchée, et pour établir une solide réforme, le saint abbé ne crut pouvoir mieux faire que de faire revivre dans son abbaye l'étude des Saintes Écritures. En 1034, le chevalier Herluin fonda le monastère du Bec et en devint le premier abbé. Se souvenant de ces paroles de la règle : *Opportet abbatem esse doctum in lege divina*, bien qu'âgé de quarante ans, il se mit à étudier la grammaire et il fit de tels progrès, que bientôt, Dieu aidant, il put expliquer l'Écriture Sainte à ses disciples émerveillés.

Sous son gouvernement, le B. Lanfranc exerçait les fonctions de prieur, et il ouvrit des écoles qui, célèbres dans toute la chrétienté, attirèrent au Bec saint Anselme qui, en 1093, devint archevêque de Cantorbéry. Ce fut sur les conseils du B. Lanfranc que Guibert de Flaix, plus tard abbé de Nogent, se mit à étudier les Écritures en prenant pour guide saint Grégoire le Grand. Le B. Wolphème, abbé de Brauweiler, près de Cologne, reconnaissant que rien n'était plus utile à ses religieux que la connaissance des Livres Saints, ordonna que dans son monastère chaque année la Bible en entier serait lue une fois et les Saints Évangiles quatre fois. C'est à une pensée analogue qu'obéit dom Claude Lancelot, publiant en 1689 un ouvrage sous le titre de *Nova dispositio Sanctæ Scripturæ qua illa per annum integra legi potest.* Mentionnons encore dans la dernière partie de ce siècle, Fulgence, fondateur et abbé d'Affligem, Alulphe, moine de Saint-Martin de Tournay, et saint Anselme, évêque de Lucques.

Au XIIe siècle, comme aux époques précédentes, les moines chargés d'enseigner ce que nous appelons la théologie dogmatique ou morale le font encore en commentant les Livres Sacrés dont ils expliquent le texte à l'aide des docteurs qui les ont précédés. Cependant le célèbre Abélard se plaint de ce que les religieux n'apportent plus le même zèle à la méditation des Saintes Écritures. D'autres études les préoccupent, et l'enseignement va bientôt prendre une nouvelle forme. Il nous faut toutefois mentionner les noms d'Osbern de Glocester et de Rodolphe l'Aumônier, moine de Westminster en Angleterre. En Italie, nous rencontrons Brunon, évêque de Segny, puis abbé du Mont-Cassin; en Gaule, Richard des Fourneaux, abbé de Préaux; Arnaud, moine de Marmoutier, puis abbé de Bonneval, au diocèse de Chartres; Hervé de Bourgdieu; Guibert, abbé de Florennes, puis de Gembloux; Pierre de Celle, évêque de Chartres; en Allemagne, Wolberon, abbé de Saint-Pantaléon de Cologne; Godefroi d'Admont et Rupert de Deutz, qui commenta presque tous les livres de la Bible et traça à ses religieux les règles à suivre dans l'interprétation des Saintes Écritures.

Pendant le XIIIe siècle, qui vit cependant naître les ordres de saint François et de saint Dominique, la décadence des études dont se plaignait Abélard ne fait que s'accroître, et est accompagnée presque partout d'un relâchement de la discipline monastique. Voulant remédier aux désordres qui s'étaient glissés dans les cloîtres, Henri de Fautrières, élu abbé de Cluny en 1308, promulgua des statuts importants pour son monastère et les nombreux prieurés qui en dépendaient. Il y insiste sur la dignité, l'utilité et la nécessité de la méditation des Livres Saints, et il ne considère l'étude de la logique et de la philosophie que comme un moyen d'approfondir davantage le texte sacré. Les œuvres de sainte Gertrude et de sainte Mecthilde nous prouvent cependant que l'étude de la Bible était encore en honneur dans un certain nombre de monastères, même parmi les vierges consacrées. En France, Pierre Bersuire publie son *Reductorium morale utriusque Testamenti* et son Commentaire sur les Psaumes. En Angleterre, nous devons mentionner Jean de Tinemouth, moine de Saint-Alban; Roger et Jean Everisden, moines d'Edmundsbury; Casterton, moine de Norwich et le cardinal Adam Eston, qui, entre autres travaux, traduit de l'hébreu en latin tout l'Ancien Testament.

Un grand nombre de monastères, s'étant réformés, donnèrent naissance à de nouvelles congrégations. En 1408, se forma dans l'abbaye de Sainte-Justine celle qui prit plus tard le nom du Mont-Cassin, et en 1417, Jean de Meden commença à Bursfeld une réforme qui s'étendit à plus de cent cinquante monastères. A la fin de ce siècle, le pieux et savant Trithème était élu abbé de Spanheim. Dès son entrée dans la vie monastique, nous dit-il, rien ne lui fut plus agréable et plus suave que l'étude du texte sacré. Il s'efforça, par son exemple et ses exhortations, d'amener ses religieux à la méditation des Saintes Écritures et d'établir ainsi une sage réforme dans son abbaye.

Si nous devions nous en rapporter aux protestants, lorsque parut Luther, l'étude de la Bible n'aurait guère été en honneur. Cette accusation est fausse. Cependant le cardinal Stanislas Hosius remarquait en gémissant qu'il avait rencontré des religieux qui ne connaissaient que Thomas et Scott et ne trouvaient pas l'Écriture Sainte digne d'une étude sérieuse. Ces reproches ne pouvaient s'adresser à tous les monastères, mais il est vrai que les attaques de l'hérésie contre l'Église romaine ramenèrent à une étude plus approfondie du texte sacré et de la tradition ceux qu'un amour exagéré pour la forme scholastique en avait éloignés. En 1536, un concile tenu à Cologne ordonna d'enseigner dans les monastères l'Écriture Sainte à tous les jeunes religieux, et ceux qui montraient le plus de goût pour cette étude devaient être déchargés de certains emplois moins relevés. Le concile de Trente, dans sa cinquième session, rendit un décret analogue et de plus donna aux évêques le droit d'intervenir, comme délégués apostoliques, dans les monastères où ces prescriptions ne seraient pas observées. Marc de Crémone enseignait alors avec succès dans la congrégation de Sainte-Justine ou du Mont-Cassin, qui eut à se glorifier de compter parmi ses membres Isidore Clarius, une des lumières du concile de Trente, Benoît Bonsignorius, Jean-Baptiste Folengius et Benoît de San-Germano. En Espagne, François Ruiz, abbé de Saint-Facond, donne, d'après les Pères grecs et latins, les règles qui doivent présider à l'interprétation de l'Écriture Sainte, et Jérôme Lauret, abbé de Saint-Félix de Guixol, publie son *Hortus floridus Allegoriarum,* si utile pour ceux qui à l'étude du sens littéral veulent joindre celle du sens allégorique. En France, Gilbert Genebrard publie et commente l'Ancien et le Nouveau Testament, et dans les Flandres le V. Louis de Blois, abbé de Liesse, recommande à ses religieux la méditation des Livres Saints, où ils trouveront toutes les consolations dont ils peuvent avoir besoin. Il leur conseille d'y joindre la lecture des Pères et surtout celle des œuvres de saint Augustin.

Dans les premières années du XVIIe siècle prit naissance, en Lorraine, la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, approuvée par Clément VIII, en 1610. Des monastères de France se soumirent à ses observances, et ainsi se forma pour ce pays la congrégation de Saint-Maur que les papes Grégoire XV et Urbain VIII approuvèrent en 1621 et 1627. Ses membres joignirent à une observance rigoureuse un grand amour pour l'étude, et la science sacrée leur doit une grande reconnaissance pour les éditions des Pères de l'Église qu'ils publièrent. Mabillon édita saint Bernard; D. Blampin, avec plusieurs de ses confrères, saint Augustin; D. Jacques du Frische, saint Ambroise; D. Denis de Sainte-Marthe, saint Grégoire le Grand. Saint Irénée eut pour éditeur D. Massuet; saint Jean Chrysostome, D. Montfaucon; saint Basile, D. Maran et D. Garnier; Origène, les PP. Charles et Vincent de la Rue; saint Jérôme, Martianay, etc. En même temps d'autres religieux se livraient à des travaux d'exégèse. D. du Four se faisait connaître comme hébraïsant; D. Mège publiait une explication des psaumes tirée des SS. Pères; D. Martianay défendait dans de savants écrits le texte hébreu et la Vulgate contre les attaques des protestants, et s'occupait de la chronologie biblique; D. Montfaucon recueillait et publiait tout ce qui nous reste des Hexaples d'Origène; D. Pierre Sabathier éditait avec soin l'ancienne version « Italique », et D. Ansart donnait, en 1769, un commentaire sur le Cantique des cantiques. Dans la Congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, qui compta un moins grand nombre de monastères, nous rappellerons les noms de Matthieu Petitdidier, évêque de Macra, auteur de dissertations chronologiques sur tous les livres de l'Ancien Testament; de Louis Riclot, commentateur des Épîtres; de Pierre Guil-

lemin, d'Hildephonse Châtelnot, et enfin de dom Calmet, abbé de Senones, auteur d'un Dictionnaire de la Bible, d'un commentaire littéral de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de dissertations sur tous les livres de l'Écriture. Parmi les religieux de notre pays étrangers à ces congrégations, nommons Jacques du Breuil, éditeur de saint Isidore de Séville, Claude Lancelot, moine de Saint-Cyran, Jean d'Espières, prieur d'Anchin, et, en Flandre, Hubert Phalesius d'Afflighen.

En Angleterre, nous rencontrons Léandre de Saint-Martin, président de la congrégation anglaise, un des principaux éditeurs de la Bible de Douai et de la *Glossa ordinaria*. L'Espagne nous fournit Antoine Perez, qui, de moine de Saint-Dominique de Silos, devint évêque de Tarragone, François de Lemos, abbé de Sainte-Zoïle, et Emmanuel Villaroël; tous ces religieux appartenaient à la congrégation de Valladolid. En Portugal, nommons François Sanchez, commentateur de l'Ecclésiaste, et Grégoire Baptista. La florissante congrégation des Saints-Anges de Bavière compte parmi ses membres Thomas Erhard, Verémond Eisvogel, Célestin Leutner, moines de Wessobrunn; Moser Nonnosus, abbé d'Attel; Braun, moine de Tegernsee; Louis Beda de Banth et Schwickardt d'Ottenburen. Léonard Rubenus, de la congrégation de Bursfeld, est auteur d'un Dictionnaire biblique. François Mezger avec ses frères et Godefroi Kroël font profession de la vie monastique à Saint-Pierre de Salzbourg, et Sturm Brüns à Fulde. Dans le grand-duché de Bade nous trouvons Germain Cartier, moine d'Ettenheimmunster, et en Autriche, Jérôme Besange et Placide Fixmillner, moines de Kremsmunster. En Italie, Jean-Antoine Orsati est nommé par la république de Venise professeur d'Écriture Sainte; Jérôme Bendanus enseigne à Padoue, et le nombre de ses auditeurs est si considérable, qu'il est contraint de transporter sa chaire dans la cathédrale. Virginius Valsechius professe à Pise et Benoît Bacchini à Bologne. Tous ces religieux faisaient partie de la congrégation du Mont-Cassin.

La tourmente révolutionnaire préparée par les philosophes se répandit de la France dans presque tous les pays de l'Europe. Elle renversa les monastères, en chassa les habitants et dispersa les trésors amassés pendant de longs siècles dans les bibliothèques des abbayes de l'ordre de Saint-Benoît. La vie bénédictine ne disparut pas cependant complètement et, la tempête passée, les monastères se relevèrent ou reprirent une nouvelle vie. En Autriche, où l'ordre de Saint-Benoît avait moins souffert, nous remarquons un assez grand nombre de religieux qui dans les monastères de Martinsberg, de Kremsmunster, de Mölk, de Saint-Pierre de Salzbourg, publient des traités d'Herméneutique sacrée. En Allemagne, Haneberg, abbé de Saint-Boniface de Munich, puis évêque de Spire, publie une histoire de la Revélation biblique, un traité d'archéologie biblique et un commentaire sur saint Jean, et dom Maur Wolter, abbé et fondateur de la congrégation de Beuron, donne, sous le titre de *Psallite Sapienter*, un pieux et savant commentaire des Psaumes. D. Anselme Nickes publie, à Rome, des Commentaires sur Esdras et sur Esther; D. Salesius Tufenthal, à Einsiedeln, des Commentaires sur le Cantique des cantiques, l'Apocalypse et Daniel; D. Petrus Lechner, en Bavière, des explications des Évangiles; D. Pius Zingerle se fait remarquer à Marienberg par ses travaux érudits; D. Odilo Wolf, à Emaus, en Bohême, par une étude sur le Temple de Jérusalem (1887); les religieux de Maredsous donnent à Tournai, une bonne édition de la Vulgate latine, en 1881 et 1885, etc.

Jusqu'à nos jours, le XIXe siècle, si agité par les révolutions, n'a fourni, parmi les Bénédictins, qu'un nombre fort restreint de commentateurs. Ils doivent trop souvent vaquer à d'autres travaux que réclament d'eux le salut des âmes et la défense des droits de la sainte Église. Fidèles à la devise de leur glorieux patriarche : *Ut in omnibus glorificetur Deus*, s'ils ne veulent rien ignorer des découvertes de la science moderne, ils savent cependant suivre les exemples de ceux qui les ont précédés et puiser dans les docteurs orthodoxes et dans la tradition les règles de l'interprétation de la Sainte Écriture. — Voir dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770. — D. François, *Bibliothèque générale de tous les écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, 4 in-4°, Paris, 1777. — Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis sancti Benedicti*, 4 in-f°, Vienne, 1754. — Hurter, *Nomenclator litt. theologiæ catholicæ*, 3 in-12, Inspruck, 1873-1886. — *Scriptores ordinis sancti Benedicti qui* (1750-1880) *fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico*, in-4°, Vienne, 1881.

B. Heurtebize.

1. BÉNÉDICTION, BÉNIR. Le mot « bénir » est la traduction de l'hébreu *bêrêk* dans l'Ancien Testament, du grec εὐλογεῖν, « dire bien, » dans le Nouveau. Ces deux verbes sont ordinairement rendus dans notre Vulgate par *benedicere*, d'où nous avons fait en français « bénir ».

I. Dans l'Ancien Testament. — 1° Le mot *bârak*, dans son sens primitif et étymologique, signifie « fléchir les genoux »; il est employé avec cette signification II Par., VI, 13, où il est dit que Salomon : *ibrak 'al birkâv*, « tomba sur ses genoux. » Voir aussi Ps. XCV (Vulgate, XCIV), 6; Dan., VI, 11. — Gen., XXIV, 11, il se dit des chameaux qu'on fait agenouiller. Le substantif *bérék* signifie « genou ».

2° Comme, chez les Hébreux, on se mettait à genoux pour honorer Dieu, II Par., VI, 13; Ps. XCV (XCIV), 6; Dan., VI, 11; cf. Matth., XVII, 14, on donne fréquemment dans l'Écriture au verbe *bêrêk* (*pihel* de *bârak*), en l'appliquant à Dieu, le sens de l'invoquer, de le louer et de l'adorer. Exod., XVIII, 10; II Sam. (Reg.), XVIII, 28; I (III) Reg., I, 48; VIII, 15; I Par., XXIX, 20; Ps. (hébreu) XVI, 7; XXVI, 12; XXXIV, 2; LXIII, 5; LXVI, 8; CIII, 1, 2; CIV, 1, 35, etc.

3° Du sens de « bénir Dieu » on passa par analogie au sens de « bénir les hommes ». — 1. En dépit du sens étymologique du mot, « fléchir les genoux, » *bêrêk*, ou *pihel*, se dit souvent dans l'Écriture de Dieu répandant ses bienfaits sur les hommes et sur toutes les créatures. C'est ainsi qu'après la création Dieu « bénit » les êtres qu'il vient de produire, Gen., I, 22, 28, et, après le déluge, Noé et ses enfants, Gen., IX, 1, en leur disant : « Croissez, multipliez-vous. » Il « bénit » de même les patriarches, Abraham, Gen., XII, 2-3; XXII, 17; XXIV, 1; Isaac, XXVII, 16; cf. Hebr., XI, 20; Jacob, Gen., XXXV, 9; Laban, XXX, 27; les enfants d'Israël, Deut., I, 11; XII, 7; Ps. XXVIII (XXIX), 11; Putiphar à cause de Joseph, Gen., XXXIX, 5; Samson, Jud., XIII, 24; Job, XLII, 12, etc. De là les noms propres : *Baruch*, « béni [de Dieu], » en latin, *Benedictus*, dont dont nous avons fait Benoît; Barachie, « Jéhovah bénit; » Barachiel, « Dieu bénit. » — Cette bénédiction de Dieu s'applique même aux choses inanimées, parce qu'il s'en sert ainsi pour l'exécution de ses desseins et l'accomplissement de ses volontés : c'est pourquoi il bénit le sabbat ou septième jour, Gen., II, 3; le pain et l'eau, Exod., XXIII, 25; les œuvres de Job, I, 10; la maison du juste, Prov., III, 33, etc. — 2. Par suite de cette manière de parler, lorsque les hommes souhaitent du bien à quelqu'un, ils forment le vœu qu'il soit béni par le Seigneur : « Qu'Abraham soit béni par le Dieu Très-Haut, » dit Melchisédech. Gen., XIV, 19. Noémi s'exprime de même au sujet de Booz, Ruth, II, 20; Saül au sujet de Samuel, I Reg., XV, 13, etc. Sur le mont Garizim, six tribus « bénissent » ceux qui seront fidèles à la loi. Deut., XXVII, 12; Jos., VIII, 33-34. Quand on veut remercier un homme d'un bienfait, on lui souhaite la bénédiction de Dieu. I Reg., XXIII, 21; XXVI, 25; II Reg., II, 5; II Esdr., XI, 2, etc. De là le sens de « prier » attaché au mot « bénir. » Exod., XII, 32; celui de « saluer », c'est-à-dire souhaiter la paix, qui est un don de Dieu, II (IV) Reg., IV, 29 (*salutes*, comme a traduit exactement la Vulgate); Prov., XXVII, 14; I Sam. (Reg.), XXV, 14, cf. ℣. 6; I Par., XVI, 43. Celui qui arrive

« bénit », c'est-à-dire salue celui qu'il visite, comme Jacob, le pharaon. Gen., XLVII, 7. Cf. II Sam. (Reg.), VI, 20. Le salut est rendu de la même manière. I Sam. (Reg.), XII, 10. Au départ, on fait encore la même chose, soit celui qui part, Gen., XLVII, 10; I (III Reg.), VIII, 66; soit ceux qui restent, Gen., XXIV, 60 (Vulgate: *imprecantes prospera*); Jos., XXII, 6-7; II Sam. (Reg.), XIII, 25; XIX, 40 (Vulgate, 39). — La « bénédiction de Dieu », *berâkâh*, exprime donc « sa faveur » et les dons, les bienfaits divins qui en sont la conséquence. Gen., XXVIII, 4; XXXIX, 5; XLIX, 25, 26; Exod., XXXII, 29; Deut., XXXIII, 23; Ps. III, 9; XXIII (XXIV), 5; LXXXIII, 8 (LXXXIV, 7); CXXVIII (CXXIX), 8; Prov., X, 6, 22; XXVIII, 2; Is., XIX, 24; XLIV, 3; LXV, 8; Ezech., XXXIV, 26; Joel, II, 14, etc. — Naturellement « maudire » et « malédiction » sont opposés à « bénir » et « bénédiction », et signifient, le premier « souhaiter du mal », et le second les maux mêmes qui résultent ou peuvent résulter de ces mauvais souhaits. Deut., XXVII, 13-26; Jos., VIII, 34, etc.

4° De même que Dieu « bénit » les hommes, les hommes qui le représentent sur la terre, cf. Hebr., VII, 7, par l'autorité naturelle, religieuse ou civile dont ils sont revêtus, tels que les pères de famille, les prêtres, les rois, « bénissent » leurs enfants, leurs frères ou leurs sujets au nom du Seigneur. Cf. Ps. CXXVIII, 8. — 1. C'est ainsi qu'Isaac « bénit » Jacob, Gen., XXVIII, 4, 7, 10, 27; XXVII, 3-4, et que Jacob bénit à son tour ses enfants, Gen., XLVIII, 9; XLIX, 26, sur son lit de mort. Moïse bénit également les tribus d'Israël avant de monter sur le mont Nébo pour y rendre son âme à Dieu. Deut., XXXIII, 1. Ces bénédictions des patriarches sont en même temps des prophéties de ce qui devait arriver à leurs descendants. — 2. Le prêtre bénit le peuple au nom du Seigneur, en se servant de la formule que Dieu lui-même a prescrite à Moïse: « Jéhovah parla à Moïse, disant: Ordonne à Aaron et à ses fils: Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël et vous direz: Que Jéhovah te bénisse et qu'il te garde! Que Jéhovah te montre son visage [te regarde avec bienveillance]! Qu'il ait pitié de toi! Que Jéhovah tourne vers toi son visage et qu'il te donne la paix! — C'est ainsi qu'ils invoqueront mon nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai. » Num., VI, 22-27. Cf. Lev., IX, 22-23; I Reg., II, 20; I Par., XXIII, 13; II Par., XXX, 27; Eccli., XXXVI, 19; Luc., I, 21. La bénédiction sacerdotale se compose de trois supplications dans chacune desquelles le nom de Jéhovah est expressément invoqué. Elles renferment, dans le texte original: la première, trois mots; la seconde, cinq, et la troisième, sept. La bénédiction de Jéhovah doit ainsi assurer à l'homme: 1° la protection, 2° la bienveillance divine, 3° la paix, qui est comme le résumé de tous les biens, dont elle permet de jouir tranquillement. Ces quelques paroles, qui rappellent si bien à l'homme sa dépendance envers son Créateur, sont comme le germe fécond d'où sont sorties toutes les bénédictions de la liturgie chrétienne. Cf. *Constit. apost.*, II, 57, *Patr. gr.*, t. I, col. 757. Elles sont d'autant plus dignes de remarque, que le monde païen, avant et après Jésus-Christ, n'a rien qui puisse leur être comparé; il avait des souhaits, des salutations solennelles, des consécrations; il avait même l'opposé de la bénédiction, c'est-à-dire la malédiction et l'imprécation, mais il n'a jamais connu cette bénédiction elle-même donnée au nom de Dieu. — 3. Salomon bénit le peuple au nom de Dieu, lors de la dédicace du temple, III Reg., VIII, 14-15, 55-61; Balaam bénit aussi Israël sur l'ordre du Seigneur. Num., XXIII, 11, cf. 20; XXIV, 1.

5° Dans un petit nombre de passages de l'Écriture, « bénir », d'après l'explication la plus commune, s'emploie par euphémisme dans l'acception de « maudire Dieu, l'offenser, blasphémer ». Job, I, 5, 11; I, 5, et probablement aussi, II, 9; I (III) Reg., XXI, 10; Ps. X, 3 (hébreu).

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Le mot εὐλογεῖν, qui correspond dans le Nouveau Testament au mot *bêrêk* de l'Ancien, et qui est aussi rendu dans la Vulgate par *benedicere*, Luc., I, 42, etc., signifie dans le grec classique « parler en bien de quelqu'un ou de quelque chose, louer ». Dans la langue des Apôtres, il a le même sens que *bêrêk*. Les Septante s'étaient déjà servis de ce mot pour traduire cette expression hébraïque; de même Philon. Εὐλογεῖν, choisi parce qu'il signifiait « louer », comme *bêrêk*, a pris ainsi un sens nouveau dans les livres de l'Écriture. Il veut dire « louer » Dieu, conformément à sa signification grecque, comme le *bêrêk* hébreu, Luc., I, 64, 68; II, 28; XXIV, 53; Jac., III, 9. Il veut dire de plus, dans une acception purement biblique, inconnue aux auteurs classiques, « souhaiter que Dieu fasse du bien, bénisse quelqu'un ». Matth., V, 44; Luc., II, 34; VI, 28; Rom., XII, 14; I Cor., IV, 12; XIV, 16; I Petr., III, 9. Jésus-Christ a apporté sur



453. — Jésus bénissant un démoniaque.
Sarcophage de Vérone.

la terre toutes les bénédictions de son Père, Act., III, 26, εὐλογία, Rom., XV, 29; Eph., I, 3; I Petr., III, 9; il bénit les enfants (ηὐλόγει), Marc., X, 16; ses Apôtres, Luc., XXIV, 50, 51, et par sa bénédiction il multiplie miraculeusement les pains et les poissons, Matth., XIV, 19; Marc., VI, 41; VIII, 7. Cf. Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; I Cor., X, 16; Luc., XIV, 30.

2° Le mot εὐλογία (Vulgate: *benedictio*), que les Septante avaient aussi employé pour traduire *berâkâh*, « bénédiction, » a dans le Nouveau Testament tous les sens du mot hébreu dans l'Ancien. — 1. « Louanges » données par les créatures à Dieu ou à Jésus-Christ. Apoc., V, 12, 13; VII, 12. — 2. Dans une acception exclusivement biblique, il signifie « bienfait » de Dieu, faveur qu'il accorde. Hebr., VI, 3-7. Il a le sens de « souhaits, de prière pour demander des faveurs et des grâces, de bénédiction patriarcale », Hebr., XII, 17, comme Gen., XXVII, 35 (Septante); Jac., III, 10. Cf. Eccli., III, 10, 11; XXXIV, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 44. — 4. Il signifie les « biens » spirituels

de la vocation à la foi, I Petr., III, 9; Rom., XV, 29; Eph., I, 3; Gal., III, 14; cf. Gen., XII, 3. — 5. Par analogie, il désigne aussi les bienfaits, les dons des hommes envers leurs semblables, les aumônes. II Cor., IX, 5; voir col. 1250. — 6. Εὐλογία est employé une fois par saint Paul, Rom., XVI, 18, dans un sens exclusivement grec, et unique dans l'Écriture, celui de « discours bien composé, élégant ». — Pour le « calice ou coupe de bénédiction », I Cor., X, 16, voir CALICE.

3° Du verbe εὐλογεῖν est venu le mot purement biblique et ecclésiastique εὐλογητός (Vulgate : *benedictus*), qui, dans les Septante, traduit *bârûk*, participe de *bârak*. Dieu est appelé par excellence : ὁ εὐλογητός, Marc., XIV, 61, et cette épithète lui est exclusivement appliquée, Luc., I, 68; Rom., I, 25; IX, 5; II Cor., I, 3; XI, 31; Eph., I, 3; I Petr., I, 3.

III. RITES DE LA BÉNÉDICTION. — La bénédiction sacerdotale est accompagnée d'une cérémonie ou signe extérieur. Jacob avait béni les fils de Joseph, Éphraïm et Manassé, en posant ses mains sur leur tête. Gen., XLVIII, 13-14. Les prêtres de l'ancienne Loi bénissaient les fidèles en élevant les mains. *Mischna, Sota*, VII, 6; *Talmud Babli, Sota*, f. 38 *a*. Jésus-Christ bénit ses Apôtres de la même manière. Luc., XXIV, 30. Cf. Matth., XIX, 13, 15; Marc., X, 16. Ce rite est passé ainsi dans la Loi nouvelle. Cf. Smith, *Dictionary of Christian antiquities*, t. I, 1875, p. 198. Les monuments des premiers siècles chrétiens représentent le Sauveur bénissant d'ordinaire la main étendue. C'est ainsi que sur un sarcophage de Vérone, reproduit par Maffei, *Verona illustrata*, in-f°, Vérone, 1732, part. III, col. 53, nous voyons Jésus bénissant de la main un démoniaque (fig. 483). Dès le commencement même du christianisme, les prêtres bénirent semblablement les fidèles. « L'imposition de la main, dit saint Augustin, *De bapt.*, III, 16, t. XLIII, col. 149, ...est une prière sur l'homme. » Et Tertullien explique cette cérémonie en disant : « La main est imposée par la bénédiction, invoquant et invitant l'Esprit-Saint. » *De bapt.*, 8, t. I, col. 1207. Pour les variantes des gestes de bénédiction, voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., 1877, p. 99-100.

F. VIGOUROUX.

2. BÉNÉDICTION (VALLÉE DE LA) (hébreu : *'Êméq berâkâh*; Septante : αὐλὼν τῆς εὐλογίας; Κοιλὰς Εὐλογίας), vallée dans laquelle Josaphat et son peuple se rassemblèrent pour « bénir Dieu », c'est-à-dire le remercier de les avoir miraculeusement délivrés de leurs ennemis, les Moabites, les Ammonites et les montagnards de Séir : c'est en raison même de cette solennelle action de grâces qu'elle fut ainsi appelée. II Par., XX, 26. Le nom de בְּרָכָה, *Berâkâh*, revit encore aujourd'hui dans celui de بريكوت, *Breikût*, village ruiné, situé sur un monticule, à cinq kilomètres à l'ouest de *Teqou'a* (Thécué), près de la grande route qui va de Jérusalem à Hébron. On y voit encore, en partie debout, de nombreuses petites maisons consistant en une seule pièce dont la voûte est légèrement ogivale, et bâties avec des matériaux irréguliers et de faibles dimensions. On remarque également plusieurs citernes, une dizaine de caveaux pratiqués dans le roc, et une enceinte composée de blocs grossièrement taillés en bossage, mesurant vingt-quatre pas de long sur quinze de large. C'est, d'après beaucoup d'auteurs, dans une vallée des environs que se serait passée la scène signalée par le livre des Paralipomènes. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 491; t. III, p. 275; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 311; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 292. Quelques-uns indiquent, dans ce cas, l'*Ouadi 'Arroub*, au sud de Breikût et de Teqou'a. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 26. C'est une vallée fertile, où, de distance en distance, on aperçoit des puits antiques, quelques-uns bouchés, d'autres ouverts, et où l'eau affleure. On y remarque encore les traces d'un ancien canal recouvert horizontalement par de gros blocs et amenant les eaux de ces sources à un vaste *birket*, actuellement hors d'usage et à sec.

Cependant M. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 153-157, place la vallée de Bénédiction dans les environs de *Beni Na'im*, village situé à quelque distance à l'est d'Hébron, et qui s'appelait autrefois كفر بريك, *Kefr Bereik*, nom traditionnel conservé d'âge en âge concurremment avec celui de Beni-Na'îm, de date plus récente. Cet endroit est bien, de l'avis des autres voyageurs, celui que saint Jérôme, *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 886, appelle *Caphar Barucha*, c'est-à-dire « village de la Bénédiction », le lieu où Abraham implora la miséricorde divine en faveur de Sodome coupable, Gen., XVIII, 16-22; et d'où, le lendemain de ce colloque mystérieux, il assista de loin à l'incendie des villes maudites. Gen., XIX, 27, 28. Mais le savant explorateur français admet avec Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 685, que cette ville de Caphar Barucha, la Καϐαρϐαριχά ou plutôt Καφαρϐαριχά de saint Épiphane, « avait été peut-être dénommée de la sorte à cause du voisinage de la *vallée de la Bénédiction*, » mentionnée au livre des Paralipomènes. « Plusieurs critiques, je le sais, ajoute-t-il, placent à *Bereikout* la susdite vallée; mais comme les ennemis qu'allait combattre Josaphat avaient réuni leurs forces près d'Engaddi, et que la Bible nous apprend que ce prince s'avança au-devant d'eux dans le désert de Thekoa', il me semble naturel de chercher entre Engaddi et Thekoa', par conséquent au sud ou au sud-est de cette dernière ville, et non à l'ouest, l'emplacement de l''Émek Berakah ou vallée de la Bénédiction. »

Nous croyons que la première opinion est plus conforme aux données scripturaires. Examinons, en effet, les principaux points topographiques indiqués II Par., XX, 1-27, et la marche des deux armées. Les ennemis sont campés à Asasonthamar, c'est-à-dire Engaddi, aujourd'hui *'Aïn Djidi*, sur le bord occidental de la mer Morte, à égale distance de ses deux extrémités, ℣. 2. De là ils se proposent de monter vers Jérusalem, ce qui provoque la frayeur de Josaphat et lui fait chercher un secours dans le jeûne et la prière, ℣. 3-13. Ils montent, en effet, « par le coteau appelé Sis » (hébreu : *ma'ălêh Hassîṣ*, « la montée de Hassis; » Septante : ἀνάϐασις Ἀσσεῖς), dont le nom se retrouve assez bien dans celui de l'*Ouadi el-Hasâsa*, situé au nord-ouest d'Engaddi, et traversé par la route qui va de cette dernière ville à Teqou'a. Sis indique donc une des passes assez difficiles qui conduisent à la vallée d'El-Hasasa, « à l'extrémité » de laquelle Josaphat rencontra les envahisseurs, ℣. 16. Celui-ci, en effet, en quittant Jérusalem, était venu « par le désert de Thécué », ℣. 20, c'est-à-dire à l'est de la route d'Hébron. Les deux armées, marchant ainsi, en sens opposé, dans la même direction, devaient se rencontrer en un point peu éloigné de Thécué, « entre Jérusalem et Engaddi, dans le désert qui est au-dessous de Thécoa, » comme le dit expressément Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2, 3. L'Ouadi el-'Arroub et Breikût se trouvent donc mieux dans la position voulue que Kefr Bereik. C'est là, en ligne droite vers la ville sainte, et non pas dans une direction triangulaire, que le peuple de Dieu fut témoin du miraculeux anéantissement de ses ennemis et se rassembla pour rendre grâce au divin libérateur.

A. LEGENDRE.

BENÊ 'ÊLÔHÎM, expression qui se lit dans la Genèse, VI, 2, 4, et dans Job, I, 6; II, 1; XXXVIII, 7. La Vulgate traduit partout : « fils de Dieu, » de même que pour *benê 'êlîm*, Ps. LXXXVIII (LXXXIX), 7. Voir FILS DE DIEU.

BENÉJAACAN (hébreu : *Benê Ya'ăqân*, « les fils de

Ya'aqân; » Septante : Βαναία, Num., XXXIII, 31, 32 ; υἱῶν Ἰακιμ, Deut., x, 6; Vulgate : *Benejaacan*, Num., XXXIII, 31, 32; *filiorum Jacan*, Deut., x, 6), nom d'une tribu dont les puits sont indiqués comme une station des Israélites dans leur marche vers le pays de Chanaan; Num., XXXIII, 31, 32; Deut., x, 6. La forme abrégée des Nombres, XXXIII, 31, 32 : « Ils campèrent à Benéjaacan; et ils partirent de Benéjaacan, » est complétée par celle du Deutéronome, x, 6 : « Les enfants d'Israël transportèrent leur camp du puits des fils de Jacan » (hébreu : *Be'ērôt Benê Ya'ăqân ;* Septante : Βηρωθ υἱῶν Ἰακιμ; Vulgate : *Beroth filiorum Jacan*). Voir Béroth. Cette tribu tirait sans doute son nom de Jacan (hébreu : *Ya'ăqân ;* Septante : 'Ακάν), fils d'Éser, fils de Séir l'Horréen, I Par., I, 42, appelé Acan (hébreu : *'Ăqân;* Septante : 'Ιουκάμ) dans la Genèse, XXXVI, 27.

Cette station des Israélites, comme presque toutes les autres à partir du Sinaï, n'a pu encore être identifiée. Tout ce que nous savons, c'est qu'elle n'est séparée que par trois campements d'Asiongaber, ville d'Idumée, à la pointe septentrionale du golfe Élanitique. Num., XXXIII, 31-35. Pour Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 102, 233, « Béroth des fils d'Iacim est un endroit du désert, où mourut Aaron, et que l'on montre encore aujourd'hui à dix milles de Pétra, sur le sommet de la montagne. » C'est d'après cela que Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 175, propose de l'identifier avec la petite fontaine d'*et-Taiyibéh*, située au fond de la passe *er-Rubâ'y*, au-dessous du mont Hor. Il est juste cependant de remarquer que le mot *Be'ērôt* indique, non pas une source, mais un groupe de puits artificiels. Quoi qu'il en soit, il est probable qu'il faut chercher cette station sur les bords de l'Ouadi el-Arabah, à l'est ou à l'ouest. On lit au livre des Nombres, XXXIII, 31, que les Israélites vinrent de Moséroth à Benéjaacan, tandis que d'après le Deutéronome, x, 6, ils allèrent de Béroth des fils de Jacan à Moséra. Pour la solution de cette contradiction apparente, voir Moséroth et Moséra. A. Legendre.

BENÊ-QÉDÉM, littéralement : « fils de l'Orient, » Job, I, 3, etc., nom qui désigne les Arabes qui habitaient à l'est de la Palestine, principalement les descendants d'Ismaël et les habitants de l'Arabie déserte. La Vulgate traduit *Benê-Qédém* par *Orientales*. Voir Orientaux.

BÉNENNUM (hébreu : *Bén Hinnôm*, « fils d'Hinnom »), nom, dans le texte latin de II Par., XXXIII, 6, de la vallée appelée ailleurs Géennom, ou vallée des fils d'Ennom. Voir Géennom.

BENGA (VERSION) DE LA BIBLE. Le benga est un dialecte d'Afrique parlé au sud de la rivière de Congo. Les Évangiles ont été traduits par divers missionnaires. La version de saint Matthieu fut publiée par le *Presbyterian Board*, en 1858; les trois autres Évangiles et les Actes le furent plus tard, par la Société biblique américaine. Toutes ces versions furent refaites ou revues par H. Nassau, missionnaire protestant au Gabon, en 1874. La Genèse a été également publiée en benga.

BENGABER (hébreu : *Bén-gébér*, « fils de Géber ou fils du fort; » Septante : υἱὸς Ναβέρ), intendant de Salomon. Son autorité s'étendait sur Ramoth-Galaad et le pays d'Argob, où il commandait à soixante villes fortes. III Reg., IV, 13. *Bén-gébér* peut être son nom, comme aussi il peut bien n'être désigné que par le nom de son père, « le fils de Géber. »

BENGALI (VERSION) DE LA BIBLE. Le bengali est la langue parlée dans le Bengale. Il se compose pour plus de moitié de mots d'origine sanscrite; le reste de son vocabulaire vient du persan et de l'arabe, etc. Carey publia le Nouveau Testament en bengali à Sérampora, en 1801; 2e édition, 1806; troisième, 1811; quatrième, revue, 1816; huitième, 1832. L'Ancien Testament parut entre 1802 et 1809. Une autre traduction du Nouveau Testament fut faite par un missionnaire protestant, Ellerton, et publiée en 1818 par la Société biblique de Calcutta; une troisième, par Yates, en 1833; 2e édit., 1847. La Société biblique de Calcutta fit paraître la Genèse en 1833; la suite de l'Ancien Testament fut traduite par Yates et achevée en 1844. En 1845 parurent l'Évangile de saint Marc et l'Épître aux Éphésiens, traduits par Haberlin. Une revision du Nouveau Testament et de l'Ancien, œuvre de J. Wenger, a été achevée en 1873. Une traduction spéciale de saint Luc, par J. Paterson, à l'usage des musulmans du Bengale, et de saint Jean, par Hill, a été publiée à Calcutta, aux frais de la Société biblique de la Grande-Bretagne, en 1855 et 1856. De même les Actes, la Genèse, les Psaumes et Isaïe, et une seconde édition de saint Luc, en 1876.

1. BENGEL Ernst, fils de Johann Albrecht Bengel, théologien allemand, né à Denkendorf le 12 mars 1735, mort le 1er avril 1793. Il fut, en 1766, pasteur à Zavelstein; en 1772, diacre à Tubingue, et, en 1786, doyen dans la même ville. Son occupation principale, au point de vue littéraire, fut de développer les idées de son père et de propager ses œuvres : *Tabula critica quæ criseos Bengelianæ diversas periodos collatis inter se utriusque Novi Testamenti græci editionis margine, tum spicilegio critico in Gnomonis editione Ia obvio exhibet*, in-8o, Tubingue, 1777; *Erklärte Umschreibung der Offenbarung Jesu Christi, aus J. A. Bengels Erklärten Offenbarung und 60 Reden sammt Anhängen aus dessen Gnomon*, in-8o, Tubingue, 1772; *Chronologische Harmonietafel über die evangelische und apostolische Geschichte, nach J. A. Bengels Grundsätzen*, in-8o, Tubingue, 1785; *Erklärte Umschreibung der von Jh. Alb. Bengel übersetzten vier Evangelisten als eines Auszug aus seiner Gnomon*, in-8o, Tubingue, 1786. Trois autres volumes, publiés en 1787 et 1788, contiennent le reste du Nouveau Testament. Ernest Bengel a publié en outre diverses éditions des œuvres de son père.

2. BENGEL Johann Albrecht, théologien luthérien, né le 24 juin 1687 à Winnenden, dans le Wurtemberg, mort le 2 novembre 1752. Il étudia la philosophie à l'université protestante de Tubingue (1703-1707), fut ensuite pasteur et professeur à Denkendorf. La langue grecque, le Nouveau Testament et les Pères de l'Église faisaient le principal objet de son étude et de son enseignement. Ses connaissances étendues et ses travaux importants le firent successivement élever à différentes dignités ecclésiastiques. En 1751, la faculté de théologie de Tubingue lui conféra le titre de docteur; il était membre du consistoire et prélat d'Alpirsbach, avec résidence à Stuttgart, où il mourut. Ses travaux de critique et d'exégèse sur le Nouveau Testament firent sa réputation. Hug, *Einleitung*, 4e édit., t. I, p. 288, dit que Bengel est le premier Allemand qui ait cultivé avec honneur le champ de la critique des textes bibliques. Ses principaux ouvrages sont : *Novum Testamentum græce, ita adornatum ut textus probatarum editionum medullam exhibeat*, in-4o et in-8o, Tubingue, 1734. Le *Novum* in-8o eut jusqu'à cinq éditions; l'édition in-4o était augmentée d'un *apparatus criticus*, dans lequel l'auteur définissait l'idée et la tâche de la critique du Nouveau Testament, et indiquait les sources du texte. Ce travail était pour ce temps-là d'une très grande importance. — *Richtige Harmonie der vier Evangelien*, in-8o, Tubingue, 1736, 1747, 1766. — *Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur*, in-4o, Tubingue, 1742, réédité en 1759, 1773, 1788, 1838, 1858; traduit en allemand

par C. F. Werner; *Gnomon oder Zeiger des Neuen Testaments*, 2 in-8°, Stuttgart, 1853-1854. Une traduction anglaise a paru aussi à Edimbourg, 5 in-8°, 1857-1858. Le *Gnomon* est l'ouvrage le plus important de Bengel. Les notes en sont courtes et substantielles. — *Das Neue Testament nach dem Grundtext übersetzt und mit dienlichen Anmerkungen begleitet*, ouvrage posthume, in-8°, Stuttgart, 1753, 1769. — *Erklärte Offenbarung Johannis*, in-8°, Stuttgart, 1740, 1746, 1738, 1834. — *Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis*, in-8°, Stuttgart, 1747, 1888, 1836, 1874. — Bengel a aussi publié des ouvrages d'histoire et de chronologie qui ont un rapport étroit avec ses travaux d'exégèse : *Ordo temporum a principio per periodos œconomiæ divinæ historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series, etc., ex Veteri et Novo Testamento proponatur*, in-8°, Stuttgart, 1741, 1770; *Cyclus sive de anno magno solis, lunæ, stellarum consideratio*, in-8°, Ulm, 1745. — Bengel était un millénaire déterminé, il croyait pouvoir trouver dans la Sainte Écriture les lignes fondamentales de l'histoire universelle. Il arriva, comme suprême résultat de ses travaux, à découvrir que le monde était âgé de 7777 ans 7/9, que le retour du Christ s'accomplirait le 18 juin 1836, qu'alors commencerait son règne de mille ans sur la terre, après quoi viendrait le règne des saints dans le ciel pendant mille ans; enfin l'an 3836 devait voir la fin du monde et le jugement. — La biographie de Bengel a été mise par son fils en tête de la troisième édition du *Gnomon*, 1773. Voir J. Ch. F. Burk, *Bengels Leben und Wirken*, in-8°, Stuttgart, 1831; O. Wächter, *J. A. Bengel's Lebensabriss, Character, Briefe und Ausprüche*, Stuttgart, 1865; Id., *Beiträge zu J. A. Bengel's Schrifterklärung*, Leipzig, 1865; Fr. Delitzsch, *Biblisch-prophetische Theologie*, Leipzig, 1845; von der Goltz, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. VI, 3 Heft.; Walker, *Memoir of the life of J. A. Bengel*, Londres, 1837. J.-B. JEANNIN.

BENGONI Rutilius, Romain, chanoine de Sainte-Marie in via Lata, devint évêque de Lorette et de Recanati, et mourut le 31 janvier 1613. On a de lui : *Dissertationes et commentaria in canticum Magnificat, Salutationem angelicam et Psalmum XXXVI*, in-f°, Venise, 1606; Douai, 1626. Cette dernière édition est la plus estimée. — Voir Ughelli, *Italia sacra* (2e édit., 1717), t. I, p. 1224. G. DE GOURNAY.

BENHAÏL (hébreu : *Bén-ḥayil*, « fils de la valeur, vaillant; » Septante : τοὺς υἱοὺς τῶν δυνατῶν), un des princes que Josaphat envoya dans les villes de Juda, le livre de la loi en main, pour instruire le peuple et le retirer de l'idolâtrie. II Par., XVII, 7.

BENHANAN (hébreu : *Bén-ḥânân*, « fils du bienveillant; » Septante : υἱὸς Φανά; *Codex Alexandrinus :* υἱὸς Ἀνάν), un des descendants de Juda, I Par., IV, 20, que la Vulgate appelle *filius Hanan*. Voir HANAN.

BENHÉSÉD (hébreu : *Bén-ḥéséd*, « fils de Hésédou fils de la bonté; » Septante : υἱὸς Ἐσδί), intendant de Salomon dans le district d'Aruboth, de Socho et de la terre d'Épher. III Reg., IV, 10. Il est incertain s'il est désigné par son nom propre ou par le nom de son père, Hésèd. Voir HÉSÉD.

BEN HINNOM. Voir BÉNENNUM et GÉENNOM.

BENHUR (hébreu : *Bén-ḥûr*, « fils de Hur ou fils de caverne; » Septante : Βεέν υἱὸς Ὧρ; *Codex Alexandrinus :* Βέν υἱὸς Ὧρ). Les Septante donnent à la fois le mot Bén et sa traduction υἱός. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 3, donne Οὔρης pour le nom de l'officier lui-même. Benhur peut très bien être son nom; cependant il peut être désigné par le nom de son père, fils de Hur. Voir HUR. — Benhur ou le fils de Hur était intendant de Salomon dans la montagne d'Éphraïm. III Reg., IV, 8.

BENJAMIN. Hébreu : *Binyâmin* et *Binyâmîn;* nom composé, selon l'interprétation de la Vulgate, Gen., XXXV, 18, de *Bin* (pour *Bén*), « fils, » et de *yâmin*, « la [main] droite ». Voir BENJAMIN 1. Septante : Βενιαμίν, Βενιαμείν; ils ont lu *Bén*, la forme régulière. Nom de quatre Israélites, d'une tribu et d'une porte de Jérusalem.

1. BENJAMIN, fils de Jacob et de Rachel, le dernier des fils du patriarche et le seul qui soit né en Palestine. Rachel le mit au monde à peu de distance de Bethléhem. En mourant des douleurs de cet enfantement, sa mère lui donna le nom de *Bén-'ôni*, « fils de ma douleur ». Gen., XXXV, 18. Mais son père changea ce nom, qui lui rappelait une perte si cruelle, en celui de *Binyâmîn*, de meilleur présage; il signifie « fils de la droite », c'est-à-dire « fils du bonheur », heureux, *Felix*, la droite étant regardée en Orient aussi bien qu'en Occident comme un présage de bonheur. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XXI, p. 601-604. Le samaritain porte *Binyâmîm*, « fils des jours : » dans cette forme, ce nom serait une allusion à l'âge avancé où Jacob eut ce dernier enfant; ce sens est adopté par Philon, Abenesra, etc. — Son père eut une prédilection bien marquée pour Benjamin : quand la famine le força d'envoyer ses fils en Égypte pour acheter du blé, il garda près de lui ce frère de Joseph, de peur qu'à lui aussi il n'arrivât malheur en route. Gen., XLII, 4. Joseph, devenu gouverneur de l'Égypte, ne voyant pas Benjamin avec ses frères, craignit sans doute qu'il n'eût été aussi victime de leur jalousie. En les traitant comme des espions, il les amena adroitement à lui parler de leur père et de leur jeune frère, resté à ses côtés. Pour s'assurer de la vérité de leurs paroles et éprouver leur affection, il ne consentit à leur donner du blé qu'à la condition qu'ils lui amèneraient Benjamin; et afin de les obliger à tenir leur promesse, il retint Siméon en prison jusqu'à leur retour. Jacob, après avoir longtemps résisté, — car pour lui c'était, pour ainsi dire, perdre une seconde fois Joseph, — céda à la nécessité et laissa partir Benjamin. Gen., XLIII, 13. Pendant le repas, auquel il invita tous ses frères, Joseph envoya à ce dernier une part cinq fois plus grande que celle des autres. Puis, quand on remplit les sacs, il ordonna à l'intendant de mettre dans celui de Benjamin, avec sa charge de blé, le prix d'achat et la coupe d'argent dont il s'était servi pendant le festin. La caravane avait à peine repris le chemin de Chanaan, quand l'intendant, courant la rejoindre, reprocha aux enfants de Jacob d'avoir dérobé la coupe de son maître. Les accusés protestèrent énergiquement, assurant qu'un tel crime était digne de mort. L'intendant menaça seulement de réduire le coupable en esclavage et fit ouvrir les sacs : la coupe se trouva dans celui de Benjamin. Alors, déchirant leurs habits, ils reviennent auprès de Joseph, qui leur reproche leur infidélité. Dans un discours pathétique, Gen., XLIII, 18-34, Juda conjure le vice-roi de le retenir lui-même pour esclave à la place de Benjamin, assurant qu'il en a répondu sur sa vie, et que leur père ne pourrait survivre à la perte de cet enfant de prédilection. C'est alors qu'eut lieu cette touchante et admirable scène dans laquelle Joseph se fit reconnaître à ses frères. Quand ils furent revenus de leur première stupeur, Joseph se jeta au cou de Benjamin et l'embrassa en pleurant, et ensuite tous ses frères. Il donna à chacun deux *šimlâh* ou manteaux; mais Benjamin en reçut cinq et des plus beaux, avec trois cents pièces d'argent. Ensuite il les renvoya chercher leur père pour venir s'établir en Égypte.

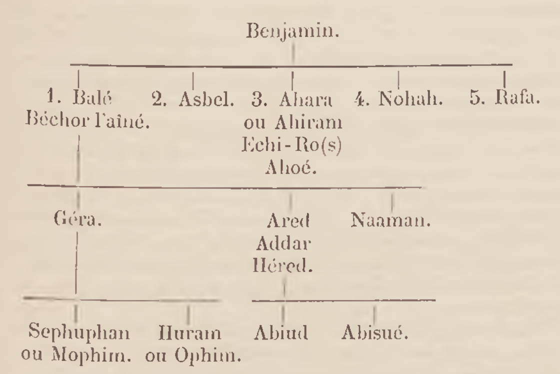
Le texte sacré ne nous fait plus rien connaître de Benjamin, sauf l'énumération de ses fils. Gen., XLVI, 21; Num., XXVI, 38-40; I Par., VII, 6-11; VIII, 1-5. La prophétie de Jacob sur Benjamin, Gen., XLIX, 27, concerne plutôt la


TRIBU DE BENJAMIN
Les noms de l'Ancien Testament sont écrits en rouge, les noms anciens qui ne sont pas bibliques sont écrits en bleu.
Echelle
0 1 2 3 4 5 10 Kilom.
EPHRAÏM
BENJAMIN
JUDA
DAN
EL GHÔR
EL-QODS
JERUSALEM
Beit Lahm
BETHLEHEM
Er Riha
JERICHO
El-Bireh
BEROTH
Beitin
BETHEL
Rammoun
REMMON
Désert de Bethaven
Vallée d'Achor
Montée d'Adommim
Dj. Qorontoul
Mont de la Quarantaine
BAHR-LOÛT
-393
MER SALÉE,
MER MORTE
LAC ASPHALTITE
El-Bouqei'a
Ez Zôr
Chemin de f. fer de Jaffa
32° 50'
33°
33° 10'
31° 50'
Imp. E. Dufrénoy



tribu de ce nom, comme la prophétie de Moïse, Deut., XXXIII, 12.

Les trois tables généalogiques des fils de Benjamin, Gen., XLVI, 21; Num., XXVI, 38-40; I Par., VIII, 1-5, offrent des divergences notables et donnent lieu à quelques difficultés de conciliation. Ces divergences proviennent, soit d'erreurs de copistes dans la transcription des noms, soit du mélange des petits-fils avec les fils par suite de l'interversion de quelques noms, soit de la coupure défectueuse des mots du texte par les ponctuateurs et par les traducteurs. La table généalogique donnée I Par., VII, 6-11, paraît présenter la situation de la famille de Benjamin à une époque plus récente que les trois premières tables: de là la divergence de presque tous les noms. En rapprochant les trois premières tables dans le texte et les versions, on peut restituer avec assez de probabilité la véritable généalogie ainsi qu'il suit:



Pour la discussion, voir chacun de ces noms. Cf. Keil, *Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtesbücher: Chronik*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 104-105.

E. LEVESQUE.

2. **BENJAMIN**, descendant de Benjamin et fils de Balan, fut un vaillant guerrier, à la tête d'une nombreuse famille. I Par., VII, 10.

3. **BENJAMIN**, un des fils de Hérem, qui sur l'ordre d'Esdras répudia la femme étrangère qu'il avait prise pendant l'exil de Babylone. I Esdr., X, 32.

4. **BENJAMIN**, un de ceux qui, au temps de Néhémie, reconstruisirent la partie des murs de Jérusalem située en face de leur demeure. II Esdr., III, 23.

4. **BENJAMIN**, une des douze tribus d'Israël. — I. GÉOGRAPHIE. — La tribu de Benjamin occupait un territoire assez restreint, comprenant, avec une toute petite portion de la vallée du Jourdain, la partie centrale de la chaîne qui, de la plaine d'Esdrelon, s'étend jusqu'au sud de la Palestine. Elle était bornée au nord par la tribu d'Éphraïm, à l'ouest par celle de Dan, au sud par celle de Juda, et à l'est par les derniers contours du fleuve, avant son embouchure dans la mer Morte. Sa situation dans la Terre Sainte, l'importance des localités qu'elle renfermait, son rôle dans l'histoire, lui donnent un intérêt particulier. La plupart de ses villes sont aujourd'hui encore parfaitement connues, et ses limites, malgré quelques difficultés, sont faciles à déterminer. Voir la carte, n° 484.

1° *VILLES PRINCIPALES.* — Les principales villes de Benjamin sont énumérées dans Josué, XVIII, 21-28. Nous les donnons dans l'ordre même suivi par l'auteur sacré et avec leurs identifications ou certaines, ou probables, ou douteuses, renvoyant pour les développements aux articles qui concernent chacune d'elles en particulier.

1. **Jéricho** (hébreu: *Yeriḥô;* ailleurs: *Yerêḥô*, Num., XXII, 1; *Yeriḥôh*, III Reg., XVI, 34; Septante: Ἱεριχώ ou Ἱερειχώ). Le petit village actuel d'*Er-Rîhâ* ou *'Erîhâ*, situé au pied du mont de la Quarantaine, à l'entrée de la plaine du Jourdain, en rappelle exactement le nom, quoique la cité primitive fût peut-être un peu plus haut, près de la fontaine dite plus tard d'Élisée (*'Aïn es-Soultân*). Cf. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 46-52, 132-149.

2. **Beth-hagla** (hébreu: *Bêṭ-hoglâh;* Septante: Βαιθαγλαάμ, Jos., XV, 6; Βεθεγαιώ, Jos., XVIII, 21), identifiée par tous les auteurs avec *'Aïn* ou *Qaṣr Hadjlâ*, au sud-est d'Erîhâ. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 544-546; V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 53-60.

3. **Vallée de Casis** (hébreu: *'Êméq Qeṣîṣ*, Septante: Ἀμεκκασίς; *Codex Alexandrinus*: Ἀμεκκκασείς). Quelques explorateurs signalent, à deux kilomètres à l'est de Bir el-Haoudh ou Fontaine des Apôtres, une vallée appelée *Kâaziz*, et qui, d'après eux, conserverait intact le nom de cette localité. De Sauley, *Voyage autour de la mer Morte*, 2 in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 140; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, in-8, Gotha, 1858, p. 328. D'autres la placent plus à l'est, dans la plaine du Jourdain, au sud-est de Jéricho. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 74. Cette dernière opinion nous semble plus conforme au système d'énumération adopté par Josué.

4. **Beth-araba** (hébreu: *Bêṭ hâ'ărâbâh;* Septante: Βαιθάραβα, Jos., XV, 6; Βαιθαβαρά, Jos., XVIII, 22) se trouvait dans la vallée du Jourdain ou Arabah, comme le nom l'indique, non loin probablement de Beth-hagla, après laquelle elle est citée sur la frontière nord-est de Juda, Jos., XV, 6; mais son emplacement exact est inconnu. Quelques auteurs néanmoins l'identifient avec *Qaṣr Hadjlâ*, à une demi-heure de *'Aïn Hadjlâ*. Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, 1884, t. I, p. 175.

5. **Samaraïm** (hébreu: *Ṣemâraïm;* Septante: Σαρά; *Codex Alexandrinus*: Σιμρίμ) est assez généralement placée à *Khirbet es-Soumra*, à neuf kilomètres au nord de Jéricho. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, 1889, p. 184.

6. **Béthel** (hébreu: *Bêṭ-'Êl;* Septante: Βησανά; ailleurs, Βαιθήλ, Gen., XXXV, 15), est bien connue sous le nom à peine changé de *Beitîn*. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 16-26. Elle est située au nord de Jérusalem, sur la route de Naplouse.

7. **Avim** (hébreu: *Hâ'avvîm*, avec l'article; Septante: Αἰείν): inconnue. Quelques auteurs pensent que le mot est une corruption ou une variante de *'Aï* (*Haï*), ville chananéenne située à l'orient de Béthel.

8. **Aphara** (hébreu: *Haf-Fârâh* ou *Hap-Pârâh*, avec l'article; Septante: Φαρά) se retrouve aujourd'hui dans *Khirbet Tell el-Fârah*, près de l'Ouadi Fârah, qui, au sud-est de Béthel et de Moukhmas, se joint à l'Ouadi Soueinit pour entrer dans l'Ouadi el-Qelt. Robinson, *Biblical Researches*, t. I, p. 439, note 1; V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 72.

9. **Ophéra** (hébreu: *'Ofrâh;* Septante: Ἐφραθά; ailleurs, Γοφερά, I Reg., XIII, 17) est assez généralement identifiée avec le village actuel de *Ṭaiyibéh*, au nord-est de Béthel. Robinson, *Biblical Researches*, t. I, p. 444-447; V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 45-51; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 140.

10. **Émona (village d')** (hébreu: *Kefar hâ 'Ammônâi;* Septante: Κεφειρὰ καὶ Μονεί; *Codex Alexandrinus*: Καφηραμμίν; Vulgate: *Villa Emona*): inconnu. Les auteurs anglais de *Names and places*, p. 42, proposent comme emplacement *Khirbet Kefr 'Ana*, à quatre ou cinq kilomètres au nord de Béthel: cette identification est assez naturelle, mais elle n'en est pas moins douteuse.

11. **Ophni** (hébreu: *Hâ Ofnî*, avec l'article; omis par les Septante). Plusieurs auteurs croient volontiers la reconnaître dans la *Djifna* actuelle, l'ancienne *Gophna*,

un peu au nord-ouest de Béthel. Robinson, *Biblical Researches*, t. II, p. 264, note 2; Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch*, t. II, p. 1125. D'autres combattent cette assimilation au point de vue grammatical ou au point de vue de la situation, Djifna leur semblant plutôt appartenir à la tribu d'Éphraïm. Nous la regardons comme possible et répondant assez bien à l'ordre d'énumération.

12. **Gabée** (hébreu : *Gâba'*; Septante : Γαβαά), identifiée d'une manière incontestable avec *Djeba'*, un peu au sud-ouest de Moukhmas. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 68; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 64.

13. **Gabaon** (hébreu : *Gib'ôn*; Septante : Γαβαων) est bien certainement représentée par le village actuel d'*El-Djib*, au nord-ouest de Jérusalem. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 385-391.

14. **Rama** (hébreu : *Hâ-Râmâh*, avec l'article; Septante : Ῥαμά) se retrouve aujourd'hui dans *Er-Râm*, directement au nord de Jérusalem : le nom et la position conviennent parfaitement à l'antique cité. Robinson, *Biblical Researches*, t. I, p. 576; V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 199-204.

15. **Béroth** (hébreu : *Be'êrôt*; Septante : Βεηρωθά; *Codex Alexandrinus* : Βηρώθ), est généralement identifiée avec *El-Biréh*, sur la route de Jérusalem à Naplouse, au nord-ouest d'Er-Râm et au sud-ouest de Beitin. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 7-13.

16. **Mesphé** (hébreu : *Ham-Mispéh*; ailleurs, *Ham-Mispâh*, avec l'article, Jud., XX, 1, 3; XXI, 5, etc.; Septante : Μασσημά pour Μασσηφα, comme Jud., XX, 1, 3; Μασσηφάθ, I Reg., VII, 5, 6, 7, etc.; Μασφά, II Par., XVI, 6; ἡ σκοπιά, Ose., V, 1; III Reg., XV, 22; Vulgate : *Maspha*, Jud., XX, 1, 3, etc.; *Masphath*, I Reg., VII, 5, 6, 7, etc.). Son emplacement est discuté, quoique circonscrit dans une certaine région au nord de Jérusalem. C'est le mont *Scopus* pour Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 226; *Nébi Samouïl* pour Robinson, *Biblical Researches*, t. I, p. 460, et *Scha'fât* pour V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 395-402.

17. **Caphara** (hébreu : *Hak-Kefîrâh*, avec l'article *Kefîrâh*, I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29; Septante : καὶ Φίρα, Jos., XVIII, 27; Κεφιρὰ, Jos., IX, 17; Χαφιρά, I Esdr., II, 25; Καφιρά, II Esdr., VII, 29; Vulgate : *Caphira*, Jos., IX, 17; *Cephira*, I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29) se retrouve aujourd'hui, exactement sous la même forme, dans *Kefîréh*, à l'ouest de Nébi Samouïl, au sud-est de *Yâlô* (Aïalon). Robinson, *Biblical Researches*, t. III, p. 146.

18. **Amosa** (hébreu : *Ham-Môsâh*, avec l'article; Septante : Ἀμωκή; *Codex Alexandrinus* : Ἀμωσά) semblerait, d'après le Talmud, correspondre au village actuel de *Qolouniéh*, à six kilomètres et demi environ à l'ouest de Jérusalem. R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 98. D'autres cependant croient reconnaître cette ville dans *Beit Mîzéh*, qui rappelle mieux le nom hébreu, et qui est à une demi-heure environ au nord de Qolouniéh. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 133.

19. **Récem** (hébreu : *Réqém*; Septante : peut-être Καφὰν καὶ Νακάν) : inconnue.

20. **Jaréphel** (hébreu : *Yrpe'êl*). Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Râfât*, village situé au nord d'*El-Djib* (Gabaon). *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 13, 154.

21. **Tharéla** (hébreu : *Ṭar'ălâh*; Septante : Θαρεηλά), inconnue. L'opinion de Schwarz, *Das heilige Land*, p. 98, d'après lequel Thariel = Thaniel, *Danîyal*, près de Lydda, ne peut se soutenir ni au point de vue étymologique ni au point de vue topographique.

22. **Séla** (hébreu : *Sêlâ'*; omis dans les Septante : Jos., XVIII, 28; ἐν τῇ πλευρᾷ, II Reg., XXI, 14; Vulgate : *in latere*), inconnue. M. V. Guérin propose *Khirbet Ṭabaqât*, à cinq minutes au sud-sud-est de Tell el-Foul, *Samarie*, p. 188, 197.

23. **Éleph** (hébreu : *Hâ'éléf*, avec l'article; *Codex Alexandrinus* : Σελαλέφ). Les auteurs anglais croient la reconnaître dans *Lifta*, à peu de distance au nord-ouest de Jérusalem : douteux.

24. **Jébus** (hébreu : *Ha-Yebûsî*, « le Jébuséen; » Septante : Ἰεβοῦς), Jérusalem.

25. **Gabaath** (hébreu : *Gib'at*; Septante : Γαβαώθ). Ce nom et le suivant donnent lieu à plusieurs difficultés. Comme *Gib'at* est à l'état construit et n'est pas distingué de *Qiryat* (Cariath) par la conjonction *et*, Schwarz, *Das heilige Land*, p. 98, 102, fait des deux mots un composé, *Gibeath-Kiriath*. V. Guérin assimile Gabaath à Gabaa de Benjamin ou de Saül, qu'il place à *Tell el-Foul*, au nord de Jérusalem. D'autres proposent comme emplacement *Djibi'a*, au nord de *Qariet el-'Enab*. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 43.

26. **Cariath** (hébreu : *Qiryat*; Septante : Ἰαρίμ). Comme le mot *Qiryat* est lui-même à l'état construit et par là suppose un complément, plusieurs auteurs conjecturent qu'il faut sous-entendre *Ye'ârîm* (*Qiryat-Ye'ârîm*, Cariathiarim), dont la disparition est d'autant plus explicable, que le mot qui suit dans le texte actuel, *'ârim*, « villes, » lui ressemble beaucoup. Or Cariathiarim est souvent identifiée avec *Qariet el-'Enab*, à l'ouest de Jérusalem. D'un autre côté cependant, Cariathiarim est assignée à la tribu de Juda, Jos., XV, 60; XVIII, 14. Il faudrait donc distinguer Cariath de Cariathiarim. Dans ce cas, Cariath serait *Qariet el-'Enab*, et Cariathiarim *Khirbet 'Erma*, au sud-ouest de la précédente. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 43-52; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places*, p. 112, 113.

On le voit, en somme, Josué suit, dans son énumération, un ordre régulier. Le premier groupe comprend douze villes, dont cinq appartiennent à la vallée du Jourdain, les sept autres à la montagne; il détermine ainsi l'est, le nord et un peu le centre de la tribu. Le second forme principalement l'ouest et le sud, avec ses quatorze cités, dont plus de la moitié sont parfaitement connues. Cette énumération cependant n'est pas complète; d'autres villes sont mentionnées en différents endroits de l'Écriture, comme : Anathoth (*'Anâta*), patrie de Jérémie; Almath ou Almon (*Khirbet 'Almît*), toutes deux villes sacerdotales, Jos., XXI, 18. Machmas (*Moukhmas*), Haï (*Khirbet Haiyân*, ou *Khirbet el-Koudeiréh*, ou *et-Tell*), Nob (inconnue), Anania (*Beit-Hanina*), Asor (*Khirbet Hazzour*), Géthaim (inconnue), Hadid (*Haditéh*), Seboïm (inconnue), Neballat (*Beit Nebâlâh*), Lod (*Loudd*) et Ono (*Kefr 'Anâ*) sont comprises dans la liste des cités réhabitées par les Benjamites au retour de l'exil. II Esdr., XI, 31-35. Hadid, Neballat, Lod et Ono sont certainement en dehors des frontières primitives de la tribu, et s'il est dit, I Par., VIII, 12, que les deux dernières furent bâties par un fils de Benjamin, c'est qu'il s'agit de colonies établies sur un territoire étranger, comme les Danites eux-mêmes en fondèrent une dans le nord de la Palestine. Jud., XVIII, 27-29.

2° *LIMITES*. — L'ensemble des villes que nous venons de citer d'après Josué suffirait à lui seul pour déterminer la ligne générale des frontières de la tribu. Mais l'auteur sacré a pris soin lui-même de nous tracer ces limites avec une rigoureuse exactitude. Jos., XVIII, 12-20. Voici le texte traduit aussi fidèlement que possible, avec l'identification de certains noms que nous n'avons pas encore rencontrés :

« ỹ. 12. Leur frontière, du côté du nord, partait du Jourdain, remontait au côté septentrional de Jéricho, puis montait sur la montagne vers l'occident et aboutissait au désert de Béthaven (hébreu : *Bêt 'Avén*; Septante : Βαιθών; le désert qui s'étend à l'est de Béthel et d'Haï). — ỹ. 13. Elle passait de là, vers le midi, à Luz, au côté de Luz, qui est Béthel, descendait à *Ataroth-Addar* (hébreu : *'Aṭrôt-'Addâr*; Septante : Ἀταρώθ καὶ Ἐρώκ; probablement *Khirbet ed-Dâriéh*, au bas et au sud-ouest de la colline que domine *Beit-'Our-et-Tahta*, c'est-à-dire Béthoron

inférieure), sur la montagne qui est au sud de Béthoron inférieure. — ℣. 14. Puis elle se traçait en tournant vers la mer, au sud de la montagne qui est en face de Béthoron au midi, et elle aboutissait à Cariathbaal, qui est Cariathiarim, ville des enfants de Juda. Tel était le côté occidental. — ℣. 15. Du côté méridional, elle partait de Cariathiarim vers la mer et se dirigeait vers la fontaine des eaux de Nephtoa (hébreu : *Nêftôaḥ;* Septante : Ναφθώ; *'Aïn Liftâ*, à l'ouest de Jérusalem, suivant plusieurs auteurs; *'Aïn 'Atan*, au sud-ouest de Bethléhem, selon quelques autres). — ℣. 16. Elle descendait vers l'extrémité de la montagne qui est en face de la vallée de Ben-Hinnom (*Ouadi er-Rabâbéh*, qui contourne Jérusalem au sud-ouest et au sud), au nord de la plaine de Rephaïm (hébreu : *'Êméq Refâ'im*, « vallée des Géants ; » Septante : Ἐμεκ Ῥαφαϊν, *El-Bouq'ah*, plaine qui s'étend au sud de Jérusalem, sur le chemin de Bethléhem). Elle descendait la vallée de Hinnom, au côté méridional des Jébuséens, puis elle venait à la fontaine de Rogel (hébreu : *'Ên Rôgêl;* Septante : πηγὴ Ῥωγήλ, *Bir 'Eyoub*, au sud-est de Jérusalem, un peu au-dessous de la jonction des deux vallées de Hinnom et de Cédron). — ℣. 17. Elle passait ensuite vers le nord et se dirigeait vers Ensemès (hébreu : *'Ên-Šémés*, « fontaine du Soleil ; » Septante : πηγὴ Βαιθσαμύς, *Aïn-el-Haoudh* ou Fontaine des Apôtres, à l'est de Béthanie). — ℣. 18. Puis elle passait jusqu'aux tertres (hébreu : *Gelilôt*, Septante : Γαλιλωθ; Vulgate : *tumulos*) qui sont en face de la montée d'Adommim (hébreu : *ma'ălêh 'Adummîm;* Septante : πρόσβασις Ἀδαμμιν, *Tal'at ed-Dumm*, sur la route de Jérusalem à Jéricho). Elle descendait jusqu'à Aben-Bohen (hébreu : *'Ében Bôhan ben Re'ûben*, « la pierre de Bohan, fils de Ruben ; » Septante : ἐπὶ λίθον Βαιων υἱῶν Ῥουβήν, endroit inconnu); puis elle passait du côté de la plaine (hébreu : *Hâ-'Arâbâh;* Septante : Βαιθάραβα), vers le nord, et elle descendait dans l'Arabah (plaine du Jourdain). — ℣. 19. Elle passait ensuite au côté de Beth-hagla vers le nord et se terminait à la pointe septentrionale de la mer Salée (mer Morte), à l'extrémité méridionale du Jourdain. Telle était la frontière sud. — ℣. 20. Et le Jourdain la terminait du côté de l'est. Tel est l'héritage des enfants de Benjamin, selon leurs familles; tel le contour de ses limites. »

La frontière nord de Benjamin coïncidait naturellement avec la limite méridionale d'Éphraïm, que Josué décrit sommairement au chap. XVI. En identifiant Samaraïm avec *Khirbet es-Soumra*, Ophéra avec *Taiyibéh*, et Ophni avec *Djifna*, nous remontons un peu la ligne de démarcation; mais jusqu'ici rien ne prouve que nous sortions du tracé, tel que le donne l'Écriture. De même la frontière sud se confond avec la limite septentrionale de Juda. L'auteur sacré, qui est ici allé de l'ouest à l'est, procède en sens inverse au chap. XV, 5-10, mais sans le moindre écart. Quant à la délimitation que nous donnons, elle dépend, dans la ligne sud-ouest, de deux points, Cariathiarim et Nephtoa, dont l'identification présente quelques difficultés. Nous acceptons jusqu'à meilleure information l'opinion commune, qui reconnaît la première de ces localités dans *Qariet el-'Enab*, et la seconde dans *'Aïn Liftâ :* nous trouvons qu'ainsi la frontière est plus naturelle et répond mieux aux données de la Bible. On peut voir sur cette question deux articles de C. Schick, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1884, p. 181-187; 1886, p. 54-58.

3° *DESCRIPTION.* — Le territoire occupé par la tribu de Benjamin comprenait deux parties topographiquement distinctes, la montagne et la plaine, d'inégale étendue, d'un climat différent, mais reliées entre elles de manière à former un district dont nous allons décrire l'*aspect général* et l'*importance* au triple point de vue *stratégique*, *politique* et *religieux*.

1. Le niveau supérieur du plateau, un des plus élevés de la Palestine, est de sept à huit cents mètres au-dessus de la Méditerranée, et de plus de mille mètres au-dessus de la vallée du Jourdain, dont la dépression présente un phénomène géologique peut-être unique au monde. Voir ARABAH. La route qui va de Jérusalem à Béthel et à Naplouse marque le faîte de séparation entre les deux versants. Du côté de l'ouest, les montagnes descendent graduellement vers la plaine de Séphéla, séparées par les ouadis *'Ali, el-Qotnéh, Selmân, 'Aïn 'Arik* et d'autres, qui offrent vers la mer des débouchés naturels. Du côté de l'est, elles s'abaissent également vers l'Arabah, mais plus déchiquetées et plus sauvages, coupées par le lit profond de plusieurs torrents, surtout l'ouadi *el-Qelt* et l'ouadi *en-Nouâ'iméh*, qui, avec leurs nombreux affluents au cours opposé, pénètrent le terrain comme des artères. Les derniers contreforts, malgré leur peu d'élévation au-dessus de la Méditerranée, dominent comme une immense muraille la plaine du Jourdain, dont le niveau moyen est là à peu près de trois cents mètres au-dessous de la mer. L'ensemble de cette partie montagneuse présente, principalement vers l'occident, une série de collines proéminentes, de tertres arrondis, aux flancs desquels s'étagent des vergers et des vignes, et dont un village couronne le sommet : *Tell el-Foul* (839 mètres), *Er-Râm* (792 mètres), *El-Biréh* (893 mètres), *Nébi-Samouïl* (895 mètres), *El-Djîb* (710 mètres), etc. Les vallées intermédiaires sont parfois bien cultivées, avec de belles plantations d'oliviers et de figuiers. Dans plus d'un endroit cependant le sol pierreux est stérile et n'offre qu'une maigre verdure; mais il ne faut pas juger de l'état ancien de la Palestine par son état actuel. Josèphe nous dit expressément que l'exiguïté de la tribu de Benjamin était compensée par l'excellence du sol, διὰ τὴν τῆς γῆς ἀρετήν. *Ant. jud.*, V, I, 22. « En effet, ajoute-t-il, elle possédait Jérusalem et Jéricho. » La plaine du Jourdain est, surtout aux environs de cette dernière ville, d'une extrême fertilité. Et comment en serait-il autrement avec les avantages qui la distinguent? Abritée par deux chaînes parallèles, bien arrosée par le fleuve et d'assez larges ouadis, chauffée par un soleil dont toute la chaleur est comme ramassée dans ce profond encaissement, elle ne pouvait, dans les temps anciens surtout, que donner à la culture et à la végétation les plus magnifiques développements.

2. La tribu de Benjamin était une des plus petites, I Reg., IX, 21; mais, outre la fertilité de son territoire, elle avait une importance stratégique intéressante à étudier. Les nombreuses éminences dont le pays est parsemé sont comme des forteresses naturelles, qui offraient aux habitants un sûr abri et au peuple un lieu propice pour les assemblées solennelles : c'est en particulier l'histoire de Maspha. Toutes du reste portent un nom en rapport avec leur situation : Rama, Ramathaïm, hébreu : *Râmâ*, « lieu élevé; » Gabaa, Gabaath, Gabaon, racine hébraïque : *Gaba'*, « lieu élevé et rond. » Maspha, *Mišpéh*, « observatoire. » On dirait une suite de forts avancés, destinés à protéger la ville qui devait être plus tard le cœur même du pays, Jérusalem, dont on aperçoit les hauteurs de ces divers points. Le plus avancé de ces forts était Béthoron, dont les sommets dominent au loin la plaine des Philistins, et défendent de ce côté l'accès des hautes régions. Jéricho, à l'est, était la clef du territoire, surveillant le passage du Jourdain et les routes qui pénètrent à l'intérieur des montagnes. L'histoire de la conquête nous montre avec quelle habileté Josué sut profiter de ces avantages topographiques.

Benjamin n'était pas moins important par son réseau de routes, qui tantôt suivent le contour des vallées, tantôt s'attachent aux flancs escarpés des montagnes, aboutissant à la ville sainte comme à leur centre. Au nord, la grande voie qui se dirige vers la Samarie, la Galilée et Damas, traverse la contrée par le milieu. De chaque côté, des chemins donnent accès ou à la mer ou au Jourdain. Vers l'ouest, quatre routes principales sillonnent le pays pour se réunir en un point, le port de Jaffa. La première, aujourd'hui carrossable, passe par *Qolounîéh*, *Qariet el-*

'Enab et *Ramléh;* — la seconde, un peu plus haut, par *Beit Iksa, Biddou, Beit-Likia, Djimzou* et *Lydda;* — la troisième, par *Scha'fat, El-Djib, Béthoron,* pour retomber à Lydda; — la quatrième part d'*El-Biréh* et s'en va, par *Beit Nebala,* rejoindre les autres à Jaffa. Nous ne parlons pas des lignes transversales, de *Béthoron* à *Amouas* et à *Yâlô;* d'*El-Djib* à *Yâlô* par *Biddou* et *Qariet el-'Enab.* C'est par là, le long des collines de Béthoron, que Josué poursuivit les Chananéens, au début de la conquête, Jos., x, 10, 11, comme, aux derniers temps de l'histoire juive, les Machabées chassaient par là les armées syriennes. I Mach., III, 16, 24. C'est par là que, à l'époque de Samuel et de Saül, les Philistins montaient pour s'établir au cœur même du pays, à Gabaa, à Machmas, I Reg., XIII, 3, 16; par là aussi qu'ils s'enfuyaient après la défaite. I Reg., XIV, 16.

Du côté de l'est, les chemins offrent plus de difficultés, en raison même de la nature du terrain, plus coupé, plus abrupt, et dont certains noms de lieux rappellent le caractère particulier : *Ma'âlêh 'Adummim,* « la montée d'Adommim; » *Séla' hà-Rimmôn,* « le rocher de Rimmon, » Jud., XX, 45; « les dents de rocher, » *Bôṣêṣ* et *Sénéh,* des environs de Machmas. I Reg., XIV, 4. — La route principale, aujourd'hui carrossable, « descend de Jérusalem à Jéricho, » Luc., X, 30, en suivant la ligne même de la frontière entre Benjamin et Juda; c'est le chemin mal fréquenté où se place l'histoire du bon Samaritain. — Une autre, plus importante autrefois, part de l'Arabah, au nord de l'ouadi *el-Qelt,* et s'élève vers l'intérieur des montagnes, le long des ravins, en passant par *Ouadi Riyân, Râs et-Taouîl, Moukhmas, Deir Diouân, et-Tell* et *Beitin,* avec une branche de *Moukhmas* à *El-Biréh.* C'est la voie que suivit Josué, une fois maître de Jéricho, pour pénétrer au cœur du pays; c'est à l'extrémité nord-ouest, auprès de Haï, qu'eurent lieu successivement la défaite et la victoire des Israélites. Jos., VII, 2, 5; VIII, 3-25. — Une troisième enfin quitte plus haut la vallée, à *'Aïn Douk,* et s'en va par *Khirbet Kasoual* et *Taiyibéh* rejoindre, en contournant *Tell 'Asour,* la route de Naplouse. — Ces conditions topographiques de Benjamin sont bien exposées dans Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1866, p. 199-223.

3. Plusieurs villes de Benjamin, outre leurs avantages naturels, eurent encore un rôle politique et religieux qui longtemps donna à la tribu une prédominance spéciale : Béthel, peut-être le plus ancien sanctuaire de la Terre Promise, un des endroits, avec Galgala et Masphath, où Samuel se rendait chaque année pour juger Israël, I Reg., VII, 16; Gabaon, le plus important de tous les hauts lieux avant la fondation du temple, séjour du tabernacle, lieu de sacrifices, I Par., XVI, 39, 40; Ramatha, patrie de Samuel, et où il avait élevé un autel au Seigneur, I Reg., VII, 17; Galgala, où eut lieu la circoncision des enfants d'Israël nés dans le désert, Jos., V, 2-9; où Saül fut reconnu comme roi, avec l'immolation de victimes pacifiques et de grandes réjouissances. I Reg., XI, 15. Mais c'est surtout Jérusalem qui fut la gloire de la tribu, et ce que nous avons dit de la situation topographique de celle-ci montre qu'elle semblait faite pour protéger la ville sainte presque de tous côtés. Quelques commentateurs appliquent au futur choix de Jérusalem, cité benjamite, pour l'érection permanente du sanctuaire, ces paroles prophétiques de Moïse au plus jeune fils de Jacob, Deut., XXXIII, 12 :

> Le bien-aimé de Jéhovah
> Demeure en sûreté auprès de lui.
> Il le protège toujours,
> Et il habite entre ses épaules.

II. HISTOIRE. — L'histoire de Benjamin est des plus simples jusqu'à la conquête de la Terre Promise. C'était, au sortir de l'Égypte, une des plus petites tribus. Elle comptait trente-cinq mille quatre cents hommes en état de porter les armes. Num., I, 36-37. Seule la tribu de Manassé lui était inférieure. Num., I, 34-35. Dans les campements et pendant la marche au désert, elle se trouvait placée, avec Éphraïm et Manassé, à l'ouest du tabernacle. Num., II, 18-23. Elle avait pour chef Abidan, fils de Gédéon. Num., I, 11; II, 22. Ce fut par ses mains que, à la dédicace du tabernacle et de l'autel, elle offrit, le neuvième jour, « un plat d'argent pesant cent trente sicles, une coupe d'argent de soixante-dix sicles au poids du sanctuaire, tous deux pleins de farine mêlée d'huile pour le sacrifice; et un petit vase d'or du poids de dix sicles, plein d'encens; un bœuf du troupeau, un bélier, un agneau d'un an pour l'holocauste, un bouc pour le péché, et, pour hosties pacifiques, deux bœufs, cinq béliers, cinq boucs et cinq agneaux d'un an. » Num., VII, 60-65. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle eut pour représentant Phalti, fils de Raphu. Num., XIII, 10. Au second dénombrement, fait dans les plaines de Moab, elle comptait quarante-cinq mille six cents hommes. Num., XXVI, 41. Il y avait ainsi pour elle un accroissement considérable, comme pour Manassé et Aser, Num., XXVI, 34, 47, tandis que d'autres, comme Siméon et Nephthali, avaient notablement diminué. Num., XXVI, 14, 50. Ses principales familles sont énumérées Num., XXVI, 38-40; la liste est plus complète I Par., VIII. Celui de ses chefs qui devait travailler au partage de la Terre Promise fut Élidad, fils de Chaselon, Num., XXXIV, 21, et elle fut désignée, avec Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Éphraïm et Manassé, « pour bénir le peuple, sur le mont Garizim, après le passage du Jourdain. » Deut., XXVII, 12. Voilà tout ce que nous apprennent sur cette première partie de son histoire les deux derniers livres de Moïse.

Son rôle fut plus actif sous la période des Juges. La place qu'elle occupait dans la terre de Chanaan, au-dessous d'Éphraïm et de Manassé, correspondait à celle qui lui était assignée dans les campements du désert. Num., II, 18-23. Punie, comme les autres tribus, pour n'avoir pas détruit le Chananéen, le Jébuséen, Jud., I, 21, et aussi pour ses prévarications, elle vit Jéricho, « la ville des palmes, » tomber aux mains d'Églon, roi de Moab, qui tint les enfants d'Israël sous son joug pendant dix-huit ans. Jud., III, 13, 14. Instruite par l'affliction, elle renonça à l'idolâtrie et trouva dans son propre sein le libérateur qu'elle demandait à Dieu. Aod, habile, comme tous les Benjamites, à se servir également bien de la main gauche et de la main droite, la débarrassa du tyran moabite par un de ces actes qui, sans être de tout point irrépréhensibles, n'en ont pas moins provoqué de tout temps l'admiration, pour le courage, le sang-froid et le dévouement qu'ils indiquent. Jud., III, 15-30. Plus tard, elle répondit à l'appel de Débora et de Barac pour marcher contre d'autres oppresseurs. Jud., V, 14. Retombée dans l'idolâtrie, elle fut de nouveau soumise aux dévastations de certaines populations transjordaniennes, les Ammonites. Jud., X, 9. Jephté fut chargé de sauver et de venger les tribus du sud, victimes comme elle de l'invasion étrangère.

La tribu de Benjamin, délivrée des ennemis extérieurs, faillit disparaître entièrement sous les coups de ses propres frères, provoqués par son étrange obstination. A la suite du crime commis par les habitants de Gabaa sur la femme d'un lévite, crime divulgué par celui-ci de la plus horrible façon, l'indignation fut générale parmi les enfants d'Israël. Jud., XIX. De Dan jusqu'à Bersabée et même de Galaad, ils se réunirent à Maspha au nombre de quatre cent mille combattants. Benjamin le sut, mais ne se fit pas représenter pour protester contre l'acte qui avait souillé son territoire. Après avoir entendu le récit du lévite, les Israélites résolurent de ne pas retourner chez eux avant d'avoir obtenu satisfaction, et décidèrent de marcher contre Gabaa « et de lui rendre ce qu'elle méritait pour son crime ». Jud., XX, 10. Non seulement la tribu de Benjamin refusa de livrer les coupables, mais

elle prit tout entière fait et cause pour la ville. Or les Benjamites comptaient vingt-cinq mille combattants, non compris sept cents frondeurs très habiles. L'attaque, dirigée par Juda, commença contre Gabaa; mais les tribus coalisées perdirent vingt-deux mille hommes dans une première sortie des assiégés, puis dix-huit mille dans une seconde. Après avoir pleuré, jeûné et offert des sacrifices, les alliés, usant de stratagème, finirent par cerner les ennemis, les poursuivirent, laissant la ville en feu, et le chiffre total des Benjamites qui succombèrent en cette journée fut de vingt-cinq mille un cent. Six cents seulement survécurent et se réfugièrent sur le rocher de Remmon. Les vainqueurs anéantirent ensuite par le glaive et par le feu tout ce qu'ils rencontrèrent en Benjamin, villes, hommes et animaux. Jud., XX. Après la guerre, réunis à Silo, devant le Seigneur, ils pleurèrent la destruction d'une des tribus d'Israël. Mais, à Maspha, ils avaient juré de ne pas donner leurs filles pour femmes aux enfants de Benjamin, et en même temps de punir de mort ceux qui ne marcheraient pas contre les coupables obstinés. Or les habitants de Jabès Galaad n'ayant pas pris part à la guerre, on envoya dix mille hommes qui en exterminèrent la population, sauf les jeunes filles nubiles, au nombre de quatre cents, qu'on donna aux Benjamites échappés au massacre. Les deux cents autres furent trouvées parmi les jeunes filles de Silo, par un moyen que les Israélites crurent conciliable avec leur serment. La tribu, un instant menacée dans son existence, rentra avec ces débris dans ses possessions et se reforma peu à peu. Jud., XXI. C'est un de ses membres qui le premier accourut à Silo annoncer à Héli la défaite d'Israël par les Philistins, la prise de l'arche et la mort des deux fils du grand prêtre. I Reg., IV, 12.

Benjamin eut l'honneur de donner au peuple de Dieu son premier roi, Saül, fils de Cis, I Reg., X, 21, et les luttes qui suivirent la mort de celui-ci montrent que la tribu n'était pas décidée à céder le pouvoir, surtout en faveur de Juda et de David. Les partisans de David et d'Isboseth en vinrent souvent aux mains. Un jour entre autres, près de la piscine de Gabaon, Abner, désirant épargner le sang du peuple, voulut terminer la querelle par un combat singulier. Douze hommes de Benjamin se mesurèrent avec douze hommes de Juda; mais l'ardeur fut telle des deux côtés, que les adversaires restèrent tous sur le terrain. Le résultat fut donc nul, et, le combat devenant général, Abner fut mis en fuite avec Israël par les serviteurs de David, qui frappèrent à mort trois cent soixante hommes de Benjamin et des autres tribus. II Reg., II, 12-31. Enfin Abner, séparé d'Isboseth, voulant ramener tous les enfants d'Israël sous un même sceptre, entama des négociations avec la tribu de Benjamin, dont il craignait l'opposition; celle-ci approuva son dessein en envoyant à Hébron un détachement de trois mille hommes, « frères de Saül. » II Reg., III, 19; I Par., XII, 29. Il se trouva même dans son sein deux brigands, Baana et Réchab, fils de Remmon de Béroth, pour assassiner Isboseth. II Reg., IV, 2-8. Tout levain de haine cependant n'avait pas disparu de la maison de Saül, comme nous le voyons par l'histoire de Séméi, poursuivant de ses malédictions David en fuite devant son fils révolté. II Reg., XVI, 5-13. Il est vrai que l'insulteur changea de sentiments avec le retour de la fortune pour le saint roi; il se précipita au-devant de lui avec mille hommes de Benjamin, passa le Jourdain et se jeta à ses pieds pour lui faire amende honorable. II Reg., XIX, 15-20. A ce moment, un autre Benjamite, nommé Séba, profitant du mécontentement d'Israël au sujet de la réception et du retour de David, II Reg., XIX, 41-43, entraîna le peuple à la révolte, tandis que Juda restait seul attaché au roi; la mort du traître mit fin à la lutte. II Reg., XX, 1-22.

A l'époque du schisme, « Roboam vint à Jérusalem et rassembla toute la maison de Juda et la tribu de Benjamin, cent quatre-vingt mille hommes de guerre choisis, pour combattre contre la maison d'Israël et ramener le royaume à Roboam, fils de Salomon. » III Reg., XII, 21; II Par., XI, 1. On peut s'étonner de voir notre tribu se ranger du côté de Juda. Ses affinités la portaient plutôt vers Éphraïm, et, dévouée à la maison de Saül, elle avait été longtemps en antagonisme avec sa puissante voisine. Peut-être faut-il attribuer cette union à la possession de Jérusalem, capitale civile et religieuse de la nation, et qui, située sur les confins des deux tribus, leur était en quelque sorte commune. Une de ses villes, Béthel, forma la limite méridionale du royaume d'Israël, et Jéroboam en fit une ligne de démarcation en y plaçant un veau d'or. III Reg., XII, 29. Roboam, de son côté, eut soin de fortifier plusieurs cités de Benjamin, et d'y établir des gouverneurs, des magasins de vivres et des arsenaux. II Par., XI, 5, 10, 11. L'alliance fut consacrée par l'assemblée générale à Jérusalem, sous Asa. II Par., XV, 9, 10. Désormais son histoire se confond avec celle du royaume de Juda, quoiqu'elle garde sa propre individualité, comme on le voit en plus d'une mention spéciale et dans les listes d'hommes ou de villes qui la concernent. I Esdr., II; II Esdr., VII; XI, 31-35. Une porte de Jérusalem s'appelait « porte de Benjamin ». Jér., XX, 2; XXXVII, 12; XXXVIII, 7. Voir BENJAMIN 5.

Après la captivité, les enfants de Benjamin furent les premiers, avec ceux de Juda, à reprendre le chemin de Jérusalem, pour rebâtir le temple. I Esdr., I, 5. Ils rentrèrent dans leurs anciennes possessions. II Esdr., XI, 31-35. La paix dont jouissait la ville sainte, sous le pontificat d'Onias III, fut troublée par un des leurs, un certain Simon, intendant du temple, qui, pour se venger du grand prêtre, provoqua l'entreprise sacrilège d'Héliodore. II Mach., III, 4. Enfin la tribu qui avait déjà produit Mardochée et Esther, Esth., II, 5; XI, 2, vit, aux derniers jours de son histoire, briller le plus illustre de ses enfants. Saul ou Paul, « de la tribu de Benjamin, » Phil., III, 5, fit revivre le nom du premier roi d'Israël, et résuma dans sa personne les principaux traits du caractère benjamite, qu'il nous reste à examiner.

III. CARACTÈRE. — Jacob mourant, dans une bénédiction qui est en même temps une prophétie, nous a brièvement, mais énergiquement, tracé le portrait des fils de Benjamin, Gen., XLIX, 27:

> Benjamin est un loup ravisseur :
> Le matin, il dévore sa proie;
> Le soir, il partage son butin.

Esprit guerrier, c'est-à-dire adresse, courage et obstination, tel est en somme le caractère de la tribu qui, bien qu'une des plus petites, compta néanmoins parmi les plus fortes. Et cependant comme ce caractère belliqueux contraste avec la figure pacifique du jeune fils de Jacob! Dans ces défilés que nous avons décrits, autrefois le repaire des bêtes sauvages, — vallée de Seboïm ou « des hyènes », terre de Sual ou « du chacal », I Reg., XIII, 17, 18, — elle devait rôder comme un loup, descendre dans les riches plaines des Philistins ou dans la vallée du Jourdain, et recueillir d'abondantes dépouilles. L'habile maniement de l'arc, l'exercice de la fronde, semblent avoir été cultivés presque exclusivement chez elle. I Reg., XX, 20, 36; II Reg., I, 22; I Par., VIII, 40; XII, 2; II Par., XVII, 17. Dans certains combats, elle mit en ligne « sept cents hommes très vaillants, combattant de la main gauche comme de la droite, et si adroits à lancer des pierres avec la fronde, qu'ils auraient pu même frapper un cheveu, sans que la pierre qu'ils auraient lancée se fût tant soit peu détournée de part ou d'autre ». Jud., XX, 16. Manier le glaive avec la même dextérité des deux mains était un talent des plus utiles pour un soldat; manier la fronde de la main gauche n'était pas un moindre avantage, car on pouvait ainsi frapper l'ennemi à son flanc droit, habituellement découvert.

L'énergie guerrière de la tribu se manifeste dans plu-

sieurs combats que nous avons racontés. Le courage de Saül et de Jonathas a été chanté par David. II Reg., I, 21, 22. Mais la force de caractère va parfois jusqu'au plus coupable entêtement, témoin la conduite des Benjamites après le crime de Gabaa. Jud., XX. Un jour cependant plusieurs d'entre eux firent preuve d'une énergie d'autant plus méritoire, qu'elle pouvait attirer sur eux la colère d'un roi; c'est quand ils refusèrent d'obéir à Saül, qui leur commandait de porter une main sacrilège sur Achimélech et les prêtres de Nobé. I Reg., XXII, 7, 17. Et pourtant ils avaient devant eux des partisans et des défenseurs de David; « les fils de Jémini » avaient à réprimer le mouvement de celui qui semblait l'ennemi de leur tribu.

Les principaux traits de ce caractère se retrouvent dans le dernier et le plus illustre des enfants de Benjamin. Jusqu'au jour où il est frappé sur le chemin de Damas, saint Paul met au service du mal toute l'ardeur et la fougue de sa jeunesse. « Je persécutais à l'excès, dit-il, l'Église de Dieu, et je la combattais. Je me signalais dans le judaïsme au-dessus de plusieurs qui étaient de mon âge et de ma nation, montrant un zèle outré pour les traditions de mes pères. » Gal., I, 13, 14. Mais après sa conversion, quelle sainte énergie pour le bien! quel invincible courage dans les persécutions! quel infatigable dévouement au nom de ce Jésus, autrefois l'objet de sa haine, mais pour qui maintenant il est prêt, malgré les pleurs de ceux qui l'aiment, non seulement « à être livré aux chaînes, mais à sacrifier sa propre vie! » Act., XXI, 13. Il couronne dignement la gloire d'une tribu qui, après avoir donné à sa nation le premier de ses libérateurs et le premier de ses rois, donne au christianisme l'Apôtre des Gentils, dont le zèle, la science et l'amour ont contribué à marquer du sceau des élus les « douze mille de la tribu de Benjamin ». Apoc., VII, 8. A. LEGENDRE.

5. **BENJAMIN (PORTE DE).** Trois portes de ce nom sont mentionnées dans l'Écriture. — 1° Une porte de la ville de Jérusalem était ainsi nommée, Jer., XXXVII, 12; Zach., XIV, 10, parce qu'elle conduisait sur le territoire de la tribu de Benjamin. Jer., XXXVII, 11-12 (hébreu, 12-13). Le prophète veut sortir par là pour aller à Anatoth, sa patrie, située au nord de Jérusalem. La porte de Benjamin s'ouvrait donc dans le mur septentrional de la ville. Quelques pèlerins anciens, tels que Théodose, *De Terra Sancta*, dans les *Itinera Hierosolymitana latina*, édit. Orient latin, 1879, p. 63; cf. Arculfe, *Relatio de locis sanctis*, I, 1, *ibid.*, p. 143, supposent qu'elle est à l'est de Jérusalem, mais c'est sans doute parce qu'ils l'ont confondue avec la porte de ce nom qu'Ézéchiel, XLVIII, 32, place à l'orient de la ville sainte restaurée. La porte de Benjamin n'est pas nommée par Néhémie dans l'énumération qu'il fait, II Esdr., III, des portes de la ville de Jérusalem. Plusieurs croient qu'il la désigne sous le nom de porte Ancienne. II Esdr., III, 6; XII, 38 (hébreu, 39); voir col. 554. Quelques auteurs identifient la porte de Benjamin avec la porte d'Éphraïm. Voir ce nom et JÉRUSALEM. Mais ces identifications sont fort incertaines. — 2° Une porte du temple portait aussi le nom de porte de Benjamin, comme nous l'apprend expressément Jérémie, XX, 2; XXXVIII, 7; cf. ỳ. 14; c'est là que le prophète fut emprisonné. On peut supposer que c'est de la même porte que parle Ézéchiel, VIII, 3, 5, 16, et IX, 2; dans ce dernier passage, il l'appelle « supérieure », comme Jérémie. C'est aussi sans doute celle que Néhémie désigne sous le nom de « porte de la Prison ». II Esdr., XII, 38 (hébreu, 39). Elle était au nord du temple, ce qui convient à la situation qu'indique le nom de porte de Benjamin. D'après quelques commentateurs, la porte du temple serait même identique à la porte de la ville du même nom. — 3° Ézéchiel, XLVII, 32, dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, place à chacun des quatre points cardinaux trois portes auxquelles il donne le nom d'une des douze tribus d'Israël : celle de Benjamin est supposée à l'est, entre celle de Joseph et celle de Dan. F. VIGOUROUX.

BENJAMITE (hébreu: *Bén-Yemînî*, ou avec l'article : *ha-Yemînî*, « fils de Jémini ; » Septante : υἱὸς Ἰεμιναίου), descendant de Benjamin, fils de Jacob; personne appartenant à la tribu de Benjamin. Jud., III, 15; XIX, 16; I Reg., IX, 1, 21; XXII, 7; II Reg., XVI, 11; XIX, 17 (hébreu, 16); III Reg., II, 8; I Par., XXVII, 12; Ps. VII, 1. Dans tous ces passages, la Vulgate traduit « fils de Jémini ». Le texte original porte simplement *'îš Yemînî*, II Sam. (Reg.), XX, 1 (Vulgate : *Jemineus*), et Esther, II, 5 (Vulgate : *de stirpe Jemini*, « de la race de Jémini ou Benjamin »).

BENJOIN George, théologien anglican, de Jesus College, à Cambridge, vivait à la fin du XVIII[e] siècle. On a de lui : *Jonah, a faithful translation from the original, with notes. To which is prefixed A preliminary Discourse, proving the genuineness, the authenticity and the integrity of the present text*, in-4°, Londres, 1796. Travail peu estimé. — *The Integrity and excellence of Scripture; a vindication of the so much controverted passages, Deut., VIII, 2, 5, and XX, 16, 17*, in-8°, Londres, 1797. — Voir Orme, *Bibliotheca biblica*, p. 27.

BEN-NAPHTALI Moïse ben David, célèbre massorète du commencement du X[e] siècle, qui entreprit une revision du texte sacré ponctué. Il fit ce travail, probablement à Bagdad, pendant que son contemporain Ben-Ascher l'exécutait à Tibériade. La recension de Ben-Ascher l'emporta et servit de règle pour les éditions imprimées. Les différences entre les deux revisions regardent les voyelles et surtout les accents : on les trouve à la fin de la *Biblia magna rabbinica*, et aussi dans l'édition de la Bible hébraïque de Baer et Delitzsch. Il ne faut pas les confondre avec les « variantes des Orientaux et des Occidentaux ». Cf. AARON 11, col. 11, et PONCTUATION. E. LEVESQUE.

BENNI (hébreu : *Bânî*, « édifié, » c'est-à-dire « établi » ; Septante : Βανί), père de Rehum, qui bâtit une partie des murs de Jérusalem au temps de Néhémie. II Esdr., III, 17.

BENNO (hébreu : *Benô*, « son fils, » omis dans les Septante), lévite, fils d'Oziaü, d'après la Vulgate. I Par., XXIV, 26. Dans l'hébreu, le texte actuel porte : « Les fils de Ya'äziyyâhû *son fils*. » Ce serait donc plus probablement un nom commun. Tout ce passage du reste paraît avoir souffert de la main des copistes.

BENNOÏ (hébreu : *Binnûi*, « établissement, famille ; » Septante : Βανaία), père de Noadaïa, lévite au temps d'Esdras. I Esdr., VIII, 33.

BENNUÏ. Hébreu : *Binnûï*, « édifice, » c'est-à-dire « établissement, famille »; Septante : Βανουί, Βανί. Dans le texte hébreu, cinq Israélites portent le nom de Binnûï; la Vulgate en appelle trois Bennui, et les autres Bannuï et Bennoï. Voir ces deux derniers mots.

1. **BENNUÏ,** un des fils de Phahath-Moab, qui avait pris une femme étrangère durant la captivité, et la répudia sur l'ordre d'Esdras. I Esdr., X, 30.

2. **BENNUÏ,** un des fils de Bani, qui répudia sur l'ordre d'Esdras la femme étrangère qu'il avait prise pendant la captivité de Babylone. I Esdr., X, 38.

3. **BENNUÏ** (Septante : Βανί), lévite, fils d'Hénadad, bâtit une partie des murs de Jérusalem au temps d'Esdras. II Esdr., III, 24. Il fut un des signataires de l'alliance théocratique. II Esdr., X, 9. Il était revenu de Babylone avec Zorobabel. II Esdr., XII, 8.

1. BENOIST Élie, pasteur protestant, né à Paris le 20 janvier 1640, et mort à Delft le 15 novembre 1728. Pendant vingt ans il exerça les fonctions de ministre dans l'église réformée d'Alençon, où il eut de vives discussions avec le P. de la Rue, jésuite, sur plusieurs points de controverse. L'édit de Nantes le força de se retirer à la Haye, et il devint pasteur de l'église de Delft; après trente et un ans de services, en 1715, il fut déclaré pasteur émérite. Il est surtout connu par une *Histoire de l'édit de Nantes*, qui fut réfutée par les PP. Thomassin et Bordes, de l'Oratoire. Il a laissé : *Dissertationes epistolicæ tres in priores octodecim versiculos primi capituli Evangelii secundum Joannem circa Christi divinitatem*, in-8°, Rotterdam, 1697. — *Amica expostulatio de stylo Novi Testamenti adversus Epistolam D. Taco Hajo van den Honert*, in-4°, 1703, Delft. D'après J. de Chauffepié, *Nouveau dictionnaire critique et historique*, in-f°, Amsterdam, 1750, t. I, p. 238-240, il laissa manuscrits les ouvrages ou dissertations suivantes : 1° *Réflexions sur les doudaïm, ou les fruits que Ruben porta à sa mère*. Selon lui, ce n'étaient pas des mandragores, mais des fraises. 2° *Dissertation sur l'oracle de Jacob*, Gen., XLIX, 10. Il y avance que Juda perdra le sceptre pendant un certain temps et le recouvrera à l'avènement du Messie. 3° *Dissertation latine sur la vision d'Ézéchiel*. 4° *Dissertation latine sur l'apparition de l'étoile aux mages*, qui pour lui est plutôt providentielle que miraculeuse. J. de Chauffepié cite de longs passages de ces ouvrages manuscrits.

E. LEVESQUE.

2. BENOIST Jean, calviniste, originaire d'Allemagne, fut médecin à Saumur, où il mourut fort âgé, le 8 mai 1664. En 1614, il enseignait dans cette ville la langue grecque, et se fit connaître par une remarquable édition de Pindare, avec traduction latine et commentaires. Ses œuvres scripturaires sont : *Métaphrase et paraphrase du Cantique des cantiques*, in-4°, Saumur, 1635; 2e édit., 1650; *Métaphrase et paraphrase des Psaumes*, in-8°, Saumur, 1646. Voir Le Long, *Bibliotheca sacra*, in-f°, Paris, 1723, p. 634; Haag, *La France protestante*, t. II, p. 177; Dr Dumont, *Histoire de l'académie de Saumur*, 1600 à 1684, dans les *Mémoires de la Société académique*, in-8°, Angers, 1862, t. XI, p. 1-112.

E. LEVESQUE.

3. BENOIST René, théologien français, né en 1521 à Savennières, près d'Angers, mort à Paris le 7 mars 1608. Après avoir fait ses études à l'université d'Angers, où il fut reçu docteur en théologie, il occupa quelque temps la cure de Saint-Maurille des Ponts-de-Cé. En 1548, il se rendit à Paris, où il prit le bonnet de docteur en Sorbonne (1559). Protégé par le cardinal de Lorraine, il devint confesseur de Marie Stuart et la suivit en Écosse. A son retour, il obtint, en 1566, la cure de Saint-Pierre-des-Arcis, à Paris, et, en 1568, celle de Saint-Eustache, que son oncle résigna en sa faveur. D'abord favorable à la Ligue, et surnommé le *pape des Halles* à cause de sa grande influence, il embrassa vers la fin de ce mouvement le parti du roi, et fut l'un des docteurs que Henri IV, résolu à faire profession de la foi catholique, appela près de lui, à Saint-Denis, pour s'éclairer (12 juillet 1592). Henri le prit même pour confesseur jusqu'en 1601. Il mourut âgé de quatre-vingt-sept ans, après avoir tenu par son savoir et sa popularité une place importante parmi ses contemporains. Launoy lui attribue cent cinquante-quatre ouvrages, livres ou brochures; Nicéron en énumère cent cinquante-neuf, mais plusieurs ne sont que des rééditions. Ses œuvres scripturaires sont : 1° *Catholique et familière exposition des évangiles d'un chascun jour de caresme et des épistres du dimanche*, par Louis le Sénéchal (pseudonyme de René Benoist), in-8°, Paris, 1559; 2e édition, 1562. — 2° A la suite de la *Biblia sacra*, éditée par le théologien Jean Benoist, in-f°, Paris, 1564, on trouve un appendice ainsi intitulé : *Exquisita stromata in universum corpus biblicum quadruplici tum materia tum libro distincta, in quibus proposita christianæ religionis hoc tempore controversa ex ipso verbo Dei explicantur et dissolvuntur*, auctore Renato Benedicto, Andegavo, doctore theologo Parisiensi. Il parut à part, sous ce titre un peu différent : *Stromata in universum organum biblicum seu potius Panoplia catholicorum, opus cùm omnibus Sacræ Scripturæ studiosis, tum maxime concionatoribus catholicis perutile*, in-12, Cologne, 1568. La troisième partie de cet ouvrage avait été déjà publiée séparément : *Locorum præcipuorum Sacræ Scripturæ, tam Veteris quam Novi Testamenti, quibus prave detortis hujus tempestatis hæretici abutuntur, conquisitio et catholica expositio*, in-8°, Paris, 1566; in-32, Anvers, 1567. Il en parut des traductions françaises, sous ce titre : *Exposition et familière résolution de certains lieux et principaux passages, tant du Vieux que du Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1567; Reims, 1567; et sous cet autre titre : *Réfutation des vains prétendus fondemens de certains lieux de l'Écriture Sainte, desquels les hérétiques abusent*, in-8°, Paris, 1569. — 3° *La Sainte Bible traduite en françois selon la version de la Vulgate, avec des notes et des expositions de plusieurs passages objectés par les hérétiques*, 3 in-f°, Paris, 1566. Elle reparut en 2 in-4°, Paris, 1568, et in-16, Anvers, 1571, sous ce titre : *La Saincte Bible, contenant le Vieil et le Nouveau Testament latin-françois, avec des adnotations nécessaires pour l'intelligence des lieux les plus difficiles*. Dès que cette traduction de la Bible parut (1566), elle souleva une tempête. On reprochait à l'auteur d'avoir reproduit le texte de l'édition de Genève avec de légères modifications. Le livre, publié cependant avec approbation de la Sorbonne, fut condamné le 15 juillet 1567, et l'auteur exclu de la faculté le 1er octobre 1572 : exclusion et condamnation ratifiées par le pape Grégoire XIII, le 3 octobre 1575. Ce ne fut qu'en se soumettant qu'il put reprendre son titre de doyen (1598). Il ne voyait pas dans sa traduction les erreurs calvinistes qu'on lui reprochait, sauf en quelques points où il accusait les imprimeurs d'avoir altéré son texte. Et de fait il obtint contre eux un arrêt du parlement (21 mai 1566). Pour lui, il resta toujours sincèrement attaché à la foi. — 4° *Du bâtiment des temples matériels, où est expliqué par scholies le prophète Aggée, le IVe chapitre de Zacharie, et le Ier chapitre d'Esdras*, in-8°, Paris, 1578. — 5° *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec annotations et expositions des lieux les plus difficiles*, in-16, Rouen, 1579, avec figures sur bois. — 6° *Version, paraphrase et briève explication du psaume* Exaudiat te Dominus, in-8°, Paris, 1595. — 7° *Déclaration de feu M. René Benoist sur la traduction des Bibles et annotations d'icelles, ensemble la censure de nostre Saint-Père*, in-8°, Paris, 1608. — 8° *Les Épistres de saint Paul, les Épistres catholiques de saint Jacques, saint Pierre, saint Jean et saint Jude; l'Apocalypse ou Révélation de saint Jean, le tout en françois et en latin, selon la version commune, avec annotations et expositions des lieux les plus difficiles*, in-24, Rouen, 1612. — Voir Aug. Galitzin, *Messire René Benoist, Angevin, confesseur du roi Henri IIII*, in-8°, Angers, 1864, tiré à cent exemplaires; J. Denais, dans la *Revue de l'Anjou*, 1872, t. VIII, p. 1, 97, 287, et tirage à part sous ce titre : *Le pape des Halles, René Benoist*, in-8°, Angers, 1872.

E. LEVESQUE.

1. BENOÎT XI (Nicolas **BOCCASINI**), né à Viterbe en 1240, mort à Pérouse le 7 juillet 1304. Il entra fort jeune dans l'ordre de Saint-Dominique, où il fit profession en 1257. Il s'y fit bientôt remarquer par sa piété et ses talents. Ce fut en enseignant les jeunes religieux qu'il composa ses *commentaires sur le psautier*, sur *Job*, sur l'*Apocalypse* et sur *saint Matthieu*. Après avoir exercé les fonctions de provincial en Lombardie, Nicolas Boccasini fut, dans le chapitre des Frères Prêcheurs tenu à

Strasbourg, en 1296, élevé à la dignité de maître général de son ordre, qu'il gouverna pendant deux ans et demi. Boniface VIII, auquel il se montra toujours très attaché, lui confia diverses missions et le créa cardinal-prêtre du titre de Sainte-Sabine. En 1300, il fut promu à l'évêché d'Ostie, et, le 22 octobre 1303, élu pape par tous les cardinaux présents à Rome. Il travailla aussitôt à rétablir la paix dans l'Église, leva les censures portées par son prédécesseur contre la puissante famille des Colonna, et accorda de lui-même au roi de France l'absolution des censures qu'il avait encourues. Le 13 avril 1304, il dut quitter Rome, agitée par les intrigues de Philippe le Bel. Il mourut à Pérouse le 7 février 1304, emporté par une maladie subite qui fit croire à un empoisonnement. Ses ouvrages sur l'Écriture Sainte sont restés manuscrits : seuls les commentaires sur saint Matthieu ont été publiés par le dominicain Georges Lazari, sous le titre : *In caput V Evangelii D. Matthæi absolutissima commentaria, sive enarrationes fusiores*, in-f°, Venise, 1603. Le 24 avril 1736, Clément XII plaça le pape Benoît XI au rang des bienheureux. — Voir P. T. Campana, *Vita del sommo pontifice Benedetto XI*, in-4°, Milan, 1736; L. Gautier, *Benoît XI*, dans la *Revue du monde catholique*, 1863, t. v, p. 361, 502, 699; t. vi, p. 47; Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum* (1729), t. i, p. 444; Ciaconi, *Vitæ Pontificum Romanorum*, t. ii (1677), p. 339; Fabricius, *Bibliotheca latina medii ævi* (1734), t. i, p. 529.

B. HEURTEBIZE.

2. **BENOÎT DE PARIS**, capucin. Voir LANGEOIS.

BÉNONI (hébreu : *Bén-'ônî*, « fils de ma douleur; » Septante : υἱὸς ὀδύνης μου), nom donné par Rachel à son second fils, dont la naissance lui coûta la vie. Gen., xxxv, 18. C'est le frère de Joseph que son père appela Benjamin. Voir BENJAMIN 1.

BEN-SEEB Juda Löb, ben Benjamin Seeb Wolf, exégète et grammairien juif, né en 1764 aux environs de Cracovie, mort à Vienne le 25 février 1811. On a de lui : 1° L'Ecclésiastique d'après le texte syriaque, imprimé en caractères hébraïques, traduit en hébreu et en allemand, avec un commentaire en hébreu. Il a été publié sous ce titre : *Bén-Sirâ' metûrgâm ûmbû'âr*, « Le fils de Sira, traduit et commenté, » et encore sous ce titre : *Ḥokmaṭ Yehôsua' bén Sirâ'*, « La Sagesse de Josué, fils de Sira, » in-8°, Breslau, 1798; Vienne, 1807, 1818, 1828. 2° Le livre de Judith, *Megillaṭ Yehûdiṭ*, avec traduction hébraïque et allemande et commentaire en hébreu, in-8°, Vienne, 1799, 1819. 3° *Mâbô' 'él-miqra'ê qôdês*, « Introduction à l'Écriture Sainte, » in-8°, Vienne, 1810. Il a laissé en outre une grammaire hébraïque assez répandue en quelques contrées de l'Autriche et plusieurs fois éditée : *Talmûd lesôn 'ibrî*, « Enseignement de la langue hébraïque, » in-8°, Vienne, 1806; 5e édition, in-8°, Vienne, 1827; et un bon dictionnaire hébreu-allemand, *'Osar hassorasîm*, « Trésor de racines, » in-8°, Breslau, 1797; 4e édition, Vienne, 1840-1842.

E. LEVESQUE.

1. **BENSON** Georges, théologien anglais non conformiste, né à Great Salkeld, dans le Cumberland, en 1699, mort en 1763. Il étudia à Glasgow, prêcha à Londres et fut ministre à Abington, dans le comté de Berk, où il habita pendant sept ans. Il revint ensuite à Londres, et, en 1744, l'université d'Aberdeen le proclama docteur en théologie. Il fut d'abord calviniste, puis arien. Voici quelques-uns de ses principaux ouvrages : *A paraphrase and notes on six of the Epistles of St Paul: viz. I and II Thess., I and II Tim., Phil., Titus. To which are annexed critical dissertations on several subjects for the better understanding of St Paul's Epistles.* La meilleure édition est la seconde, qui fut publiée à Londres, en 2 vol. in-4°, 1752-1756. Cette paraphrase est faite pour compléter celle de Locke et de Pierce, dont le but était d'expliquer les Épîtres les unes par les autres. — *A summary view of the evidences of Christ's resurrection*, in-8°, Londres, 1754. — *The history of the first planting of the Christian religion, taken from the Acts of the Apostles and their Epistles; together with the remarkable facts of the Jewish and Roman history which affected the Christians within this period*, 2 in-4°, Londres, 1735; 3 in-4°, 1756 (2e édit.). — *The reasonableness of the Christian religion as delivered in the Scriptures* (3e édit.), 2 in-8°, Londres, 1759. — *The history of the life of Jesus-Christ, taken from the New Testament; with observations and reflections*, in-4°, Londres, 1764. En tête de cet ouvrage se trouve une étude sur la vie et les œuvres de G. Benson, par le pasteur Thomas Amory. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 27.

B. HEURTEBIZE.

2. **BENSON** Joseph, théologien méthodiste anglais, né à Melmerby, dans le Cumberland, le 26 janvier 1748 ou 1749, mort à Londres le 16 février 1821. Il devint célèbre parmi ses coreligionnaires par ses prédications. Il publia plusieurs ouvrages en faveur du méthodisme et *A Commentary on the Holy Scriptures*, 5 in-4°, Londres, 1811-1818; 6e édit., 6 in-8°, Londres, 1848. Ouvrage très estimé par ses coreligionnaires. Voir R. Treffrey, *Memoirs of Joseph Benson*, in-12, New-York, 1840.

BENZOHETH (hébreu : *Bén-zôḥêt*; Septante : υἱοὶ Ζωχάθ; *Codex Alexandrinus* : Ζωχάθ), fils de Jési, parmi les descendants de Juda. I Par., iv, 20. Il est possible que ce personnage ne soit désigné que par le nom de son père : « le fils de Zoheth »; dans ce cas, il serait seulement petit-fils de Jési.

BÉON (hébreu : *Be'ôn;* Septante : Βαιάν), ville moabite, à l'est de la mer Morte. Elle est ainsi appelée dans les Nombres, xxxii, 3, dans l'énumération des villes que les Rubénites et les Gadites demandent comme possession à Moïse. C'est une abréviation de Baalméon, qui est nommée sous cette dernière forme dans le verset correspondant. Num., xxxii, 38. Voir BAALMÉON et BÉAN.

BÉOR. Hébreu : *Be'ôr*, « torche, » d'après les Targums; Septante : Βεώρ, Βαιώρ. Nom de deux personnes.

1. **BÉOR**, le père du roi iduméen de Dénaba, Béla. Gen., xxxvi, 32; I Par., i, 43.

2. **BÉOR**, le père du prophète Balaam. Num., xxii, 5; xxiv, 3, 15; xxxi, 8; Deut., xxiii, 4 (hébreu, 5); Jos., xiii, 22; xxiv, 9; Mich., vi, 5. Il est appelé *Bosor*, II Petr., ii, 15 : Voir BOSOR 1.

BER, BERE, Louis, théologien catholique suisse, né à Bâle à la fin du xve siècle, mort à Fribourg le 14 avril 1554. Il étudia à Paris, et, après avoir pris ses grades à la faculté de théologie, il revint dans son pays, où il fut recteur de l'université de Bâle. En 1526, il fut un des quatre présidents des conférences réunies à Bade pour examiner divers points de religion. Il mourut à Fribourg, où, lorsque le protestantisme avait triomphé dans sa patrie, il s'était réfugié avec les chanoines du chapitre de Saint-Pierre de Bâle, dont il était doyen et écolâtre. Il composa un commentaire sur plusieurs Psaumes, sous le titre de : *Quorumdam Psalmorum expositio*, in-8°, Bâle, 1551.

B. HEURTEBIZE.

1. **BÉRA** (hébreu : *Be'êrâ'*, « puits; » Septante : Βεηρά), onzième fils de Supha dans la descendance d'Aser. I Par., vii, 37.

2. **BÉRA** (hébreu : *Be'êr;* avec le *hé* local : *Be'êrâh;* Septante : Βαιήρ), lieu où Joatham, fils de Gédéon, s'enfuit par crainte de son frère Abimélech. Jud., ix, 21. Rien dans le contexte ne nous indique où se trouvait cet endroit.

Quelques auteurs l'assimilent à Béroth (hébreu : *Be'êrôt*, pluriel de *Be'êr*), ville de la tribu de Benjamin, Jos., IX, 17; XVIII, 25, généralement identifiée avec le village actuel d'*El-Biréh*, à trois ou quatre lieues au nord de Jérusalem, sur la route de Naplouse (l'ancienne Sichem). S'il est vrai, comme le pense un commentateur, F. de Hummelauer, *Comment. in Jud.*, Paris, 1888, p. 190, que Joatham choisit un lieu où il fût en sûreté contre Abimélech et où néanmoins il pût facilement savoir ce qui se passait à Sichem, cette localité était assez près pour que le fugitif se tînt au courant des événements; mais était-elle assez loin pour le mettre complètement à l'abri? D'autres exégètes aiment mieux voir ici la Βηρά, *Béra*, que l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 106, 238, place à huit milles (environ douze kilomètres) au nord d'Éleuthéropolis (aujourd'hui Beit-Djibrin). On signale à l'ouest de *Aïn-Schems* (Bethsamès), non loin de l'ouadi *Es-Surâr*, un bourg ruiné, portant le nom de *Khirbet el-Biréh*. Il correspond, suivant un certain nombre d'auteurs, à l'antique *Béra* d'Eusèbe et de saint Jérôme et à la ville de Béer ou Béra, lieu de refuge de Joatham. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3 in-8°, Londres, 1856, t. I, p. 452, note 2; Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 295. Il faut dire cependant qu'il est un peu plus éloigné de Beit-Djibrin que ne l'indique l'*Onomasticon*. A. LEGENDRE.

BÉRAB Jacob ben Moschéh, ben Isaak, exégète juif espagnol, né vers 1474, mort en 1546. Originaire de Maqueda, aux environs de Tolède, il fut obligé de s'exiler en 1492, et devint rabbin successivement à Fez, en Égypte, et à Safed, en Galilée, où il mourut. Il composa sur le livre de Josué et sur les Prophètes des gloses, où il suit la méthode du *midrasch* philosophique et cabalistique. On les trouve dans un ouvrage de scolies sur les Prophètes, tirées de divers auteurs, intitulé : *Liqqûtê šôšannim* ou *Florilegium*, in-4°, Venise, 1602, et dans le grand commentaire biblique de Moïse Frankfurter, *Qehillat Môšéh*, in-f°, Amsterdam, 1724-1727. E. LEVESQUE.

BERAKAH, nom hébreu d'une vallée que la Vulgate appelle, d'après la signification de ce mot, « vallée de Bénédiction. » Voir BÉNÉDICTION 2.

BERATINUS (CODEX). Ce manuscrit, désigné par la lettre Φ dans l'appareil critique du Nouveau Testament, appartient au groupe des manuscrits grecs onciaux. Il est la propriété de l'église grecque de Saint-Georges, dans la petite ville turque de Bérat, en Albanie ou ancienne Épire. L'écriture est du VIe siècle; les feuillets ont 314 millimètres sur 268; le manuscrit en compte 190; ils sont écrits sur deux colonnes; chaque colonne a 17 lignes; le parchemin, plutôt ferme que fin, est teint en pourpre violacée; l'encre est d'argent, sauf pour les titres et les noms divins, où elle est d'or. Les caractères sont d'onciale ronde et carrée, sans accents, sans esprits, sans autre ponctuation que des points. Les initiales majeures sont en saillie sur la marge à peu près de toute leur largeur, et sont du double plus grandes que les lettres courantes. En tête de chaque Évangile figuraient les κεφάλαια ou titres des divers chapitres; en manchette sont inscrits les chiffres des notes ammonio-eusébiennes. Le manuscrit contient l'Évangile de saint Matthieu et celui de saint Marc, moins Matth., I-VI, 3; VII, 26-VIII, 7; XVIII, 25-XIX, 2; XXIII, 5-12; Marc., XIV, 63-XVI, 20. Le *Codex Beratinus* était dès 1356 à Bérat même, au couvent de Saint-Jean : on ignore d'où il provenait. Il fut signalé, en 1868, par l'archevêque grec de Bérat, dans une brochure publiée à Corfou, sous le titre (en grec) de : *Description historique abrégée de la sainte métropole de Belgrade*. Il a été étudié sur place en 1885 et collationné par le signataire du présent article : la collation est publiée dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, t. XIII, Paris, 1887, p. 467-556. L'intérêt de ce manuscrit tient à sa valeur paléographique; il est, en effet, avec la Genèse illustrée de Vienne, le Psautier de Zurich, l'Évangile de Patmos et l'Évangile de Rossano, un des rares manuscrits grecs pourpres à encre d'argent connus jusqu'ici. L'intérêt de ce manuscrit tient plus encore à la nature du texte qu'il présente : dans l'ensemble, ce texte appartient à la famille que, à la suite de MM. Hort et Westcott, on est convenu d'appeler syrienne; mais il présente un nombre considérable de variantes plus anciennes, lesquelles sont ici pour la plupart de la famille dite occidentale : c'est ainsi que l'importante interpolation propre à la version de Cureton et au Codex Bezæ (Matth. XX, 28, ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι... τοῦτο χρησιμώτερον) se retrouve dans notre *Codex Beratinus*. Voir, en outre de la collation publiée dans les *Archives des missions*, la notice publiée avec un fac-similé dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'école française de Rome, t. V, 1885, p. 358-376. Voir aussi *Theologische Literaturzeitung*, t. V, 1885, p. 601-604; C. R. Gregory, *Nov. Testament. Prolegomena*, Leipzig, 1890, p. 444-445, et Sanday, *Appendices ad N. T. Stephanicum*, Oxford, 1889, p. 102-116. P. BATIFFOL.

BERCHORIUS. Voir BERSUIRE.

BERCOS (hébreu : *Barqôs*; cf. assyrien : *Barqûsu*; Septante : Βαρκός, Βαρκουέ), chef d'une famille de Nathinéens dont les membres revinrent de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 53; II Esdr., VII, 55.

1. **BÉRÉE** (Βερέα; Vulgate : *Berea*), ville de Judée, où Bacchides et Alcime, généraux de Démétrius Ier Soter, roi de Syrie, établirent leur camp peu de temps avant la bataille où Judas Machabée fut tué. I Mach., IX, 4. La situation de cette localité est inconnue. Le nom même est écrit différemment dans plusieurs manuscrits : Βερζάθ (*Cod.* 19, 93); Βηρθαζ (*Cod.* 64); Βηθζηθώ, dans Josèphe, *Ant. jud.*, XII, XI, 1, édit. Didot, p. 475. La plupart des commentateurs pensent que Béréa est la même ville que Béroth (hébreu : *Beérôt*), aujourd'hui *El-Biréh*, cf. Conder, *Tent work in Palestine*, t. II, p. 335, au nord de Jérusalem, au sud-ouest de Béthel. Voir BÉROTH 1. — D'autres croient, en s'appuyant sur Josèphe, que Béréa est la Bethzécha (grec : Bézeth) dont il est parlé I Mach., VII, 19, parce que l'historien juif, *Ant. jud.*, XII, XI, 2, p. 472, nomme cette dernière Bethzétho, comme dans le passage correspondant à I Mach., IX, 4. Bethzétho est peut-être le *Bir ez-Zeit* actuel, « le puits des Oliviers, » au nord-ouest de Beitin (Béthel) et de Djifua, et non loin de cette dernière ville. Bir ez-Zeit est un village de dix-huit cents habitants, arrosé par deux sources, le *'Aïn el-Hammam* et le *'Aïn el-Felifléh*, qui donnent à la terre une grande fertilité; la vigne et le figuier y abondent. Voir V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 33-34. F. VIGOUROUX.

2. **BÉRÉE** (Βέροια), ville de Syrie (fig. 485), plus



485. — Monnaie de Bérée de Syrie.

[ΑΥΤ] Κ Μ Α ΑΝΤΩΝΕΙΝΟϹ. Buste de Caracalla radié, à gauche. — Ŗ. ΔΗΜΑΡΧ.ΕΞ [ΥΠΑΤΟϹ ΤΟ Δ]. Aigle éployé, tenant une couronne dans son bec.

connue sous le nom d'Alep. Elle est nommée dans le texte grec de II Mach., XIII, 4. Lorsque Antiochus V Eupator,

ou plutôt son tuteur Lysias, se mit en marche avec ses troupes contre Judas Machabée (163 avant J.-C.), l'impie Ménélas se mêla à l'armée envahissante, afin d'obtenir par ses brigues de rentrer en possession du souverain pontificat. Lysias, sachant que ce coupable ambitieux était une des causes principales des troubles de la Judée, fit donner par le roi l'ordre de le conduire à Bérée. (La Vulgate omet le nom de la ville et dit : *in eodem loco,* « dans le même lieu, » sans qu'aucun lieu ait été désigné, ce qui ne peut s'expliquer que par une lacune dans le texte latin.) Il y avait là, à l'endroit sans doute où est aujourd'hui la citadelle, une tour haute de cinquante coudées (environ 26 mètres) et remplie de cendres. Ménélas y fut jeté, selon la coutume du lieu, II Mach., XIII, 4-6, et y périt étouffé.



486. — Vue d'Alep (ancienne Bérée). D'après une photographie.

Bérée de Syrie (Pline, V, 19; Strabon, XVI, 7, édit. Didot, p. 639; Théodoret, *H. E.*, III, 17, t. LXXXII, col. 1116) se trouvait à peu près à moitié chemin entre Antioche et Hiéropolis, Ptolémée, V, 15, à deux journées de marche de chacune de ces deux villes. Julien, *Epist.* XXVII, édit. Teubner, t. I, p. 516; Procope, *De bell. pers.,* II, 7, édit. Niebuhr, t. I, p. 179. C'est l'antique ville de Helbon ou Alep. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XIV, 39, t. CXLVI, col. 1189. Séleucus Nicator changea son ancien nom sémitique pour lui donner le nom macédonien de Βέροια, qu'elle garda jusqu'à la conquête arabe, sous Abou Obéidah, en 638. A cette époque, elle reprit son ancien nom, *Halab* ou *Ḥelbôn.* Schultens, *Index geographicus in vitam Saladini,* au mot *Halebum,* p. $K\kappa_2$. Du temps de saint Jérôme, *De vir. ill.,* 3, t. XXIII, col. 613, vivaient dans cette ville des chrétiens de la secte des Nazaréens, qui se servaient de l'Évangile araméen de saint Matthieu.

Alep est située dans l'immense plaine qui s'étend de l'Oronte à l'Euphrate, à l'extrémité nord-ouest du grand désert de Syrie (fig. 486). Elle est bâtie au milieu d'une oasis, à 420 mètres d'altitude, sur huit petites collines, entourées elles-mêmes de collines calcaires plus hautes. Elle a l'avantage si rare en Orient d'être arrosée par une rivière, le Kouaïk, l'ancien Chalos (Xénophon, *Cyrop.,* I, IV, 9, édit. Didot, p. 194), qui traverse la ville, en rend les environs très fertiles, et va se perdre dans un marécage, à une trentaine de kilomètres de distance. Les jardins, qui s'étendent sans interruption jusqu'à près de vingt kilomètres au sud-est de la ville, sont justement célèbres, et produisent surtout des pistaches très renommées. L'aspect de la cité, vue de loin, est très pittoresque avec les blancs minarets de ses nombreuses mosquées et ses maisons aux toits plats, étagées sur les terrasses des collines. L'air y est sec et piquant; en hiver, la neige y tombe assez souvent; le climat est sain, mais les habitants y sont attaqués par un ulcère, appelé le bouton d'Alep, qui se développe ordinairement sur le visage, dure un an environ et laisse une cicatrice indélébile. Dans le pays, on l'attribue à l'eau. La peste y fait aussi assez fréquemment des ravages, surtout par suite de l'incurie des musulmans.

Alep est très ancienne. La tradition arabe y conserve le souvenir d'Abraham, et prétend même qu'elle tire son nom de Haleb « lait », à cause du lait qu'Abraham, pendant son séjour dans cette ville, distribuait à tout venant (A. Schultens, *Vita Saladini,* p. $K\kappa_2$-J.; Golius, *Alfraganus,* p. 274). Elle est mentionnée dans les documents égyptiens. Voir Chabas, *Voyage d'un Égyptien,* in-4°, Paris, 1866, p. 100-102. On ne trouve cependant presque aucun reste de vieux monuments dans la ville, mais les ruines sont assez nombreuses dans les environs. Sa situation en fit dès une haute antiquité l'entrepôt du commerce entre les Indes, le bassin du Tigre et de l'Euphrate et la Méditerranée. Après la destruction de Pal-

myre, elle acquit plus d'importance encore. Malgré toutes les révolutions politiques qu'elle a eu à subir, malgré les tremblements de terre qui l'ont souvent bouleversée, surtout en 1822, elle est toujours une place de commerce importante, et la route carrossable qui la relie à Alexandrette et qui a été faite ces dernières années est constamment sillonnée par de longues files de chameaux, apportant dans le golfe d'Alexandrette, aux paquebots d'Europe, ses propres productions et celles de Diarbékir, de Mossoul et de Bagdad. Le chemin de fer projeté, qui doit la relier à l'Euphrate et à Beyrouth, augmentera encore son importance. — Un certain nombre de commentateurs ont pensé que le *Helbon* qui produisait le vin vendu à Tyr, d'après Ézéchiel, XXVII, 18 (texte hébreu), était la ville d'Alep; mais c'est un endroit différent, situé dans le voisinage de Damas. Voir HELBON. — Cf. F. Wüstenfeld, *Jâcût's Reisen*, dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XVIII, 1864, p. 448-452; G. W. Freytag, *Selecta ex historia Halebi e codice arabico*, in-8°, Paris, 1819; A. Schultens, *Vita et res gestæ Saladini, auctore Bohadino F. Sjeddadi, necnon excerpta ex historia universali Abulfedæ*, in-f°, Liège, 1732; J. Golius, *Muhammedis fil. Ketiri Ferganensis, qui vulgo Alfraganus dicitur, Elementa astronomiæ arabice et latine*, in-4°, Amsterdam, 1699, p. 270-276; A. Russell, *The natural History of Aleppo, containing a description of the city, an account of the climate*, 1re édit., in-4°, Londres, 1756; H. Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem, A-D*, 1697 (avec une vue d'Alep à cette époque), 6e édit., Oxford, 1740; D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, t. II, 1786, p. 187; M. Devezin, *Nachrichten über Aleppo und Cypern*, dans M.C.Sprengel, *Bibliotheken der neuesten und wichtigten Reisenbeschreibungen*, t. XII, in-8°, Weimar, 1804.

F. VIGOUROUX.

3. BÉRÉE (Βέροια), ville de Macédoine (fig. 487). — Paul et Silas, chassés de Thessalonique par les Juifs, furieux du succès de la prédication apostolique, furent conduits par les frères chrétiens à Bérée. Là ils trouvèrent des Juifs en grand nombre, plus nobles que ceux de Thessalonique; dans cet auditoire bien disposé ils firent beaucoup de conversions, soit d'hommes juifs ou grecs, soit de femmes grecques distinguées. Mais des Juifs de Thessalonique, apprenant que saint Paul prêchait à Bérée, vinrent dans cette ville soulever le peuple contre les Apôtres. Les frères firent partir saint Paul dans la direction de la mer, probablement vers Dium, d'où celui-ci se rendit à



487. — Monnaie de Bérée de Macédoine.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Tête d'Alexandre le Grand, casquée, à droite. — ΚΟΙΝ · ΜΑΚΕ · Β · ΝΕΩ · ΒΕΡΑΙΩΝ. Personnage s'avançant vers une table chargée de deux urnes; à côté, un autel allumé et une colonne surmontée d'un vase.

Athènes. Act., XVII, 10-15. Un des compagnons de saint Paul, Sopater (probablement le même que Sosipater, Rom., XVI, 21), était de Bérée. Act., XX, 4.

Bérée, actuellement Verria ou Kara Verria (vilayet de Saloniki, dix mille habitants, d'après E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. I, p. 177), ville de l'Émathie (Macédoine inférieure), était située au pied du mont Bermios, dans la plaine fertile et bien arrosée de l'Haliacmon. Ptolémée, III, 13; Strabon, VII, 11, p. 330. La table de Peutinger la place à 30 milles de Pella, et l'itinéraire d'Antonin à 51 milles de Thessalonique. Fondée, disait-on, par la nymphe Berœa, c'était dans l'antiquité une ville assez importante et populeuse. Pendant la guerre du Péloponèse, elle fut prise par les Athéniens. Thucydide, I, 61. Ce fut la première ville qui se donna aux Romains après la bataille de Pydna. Tite Live, XLIV, 45. Elle appartint à la *tertia regio*. Tite Live, XLV, 29. La voie Appienne la traversait. On possède des monnaies de Bérée de l'époque romaine où il est question du κοινὸν Μακεδόνων et où la ville porte le titre de néocore. Voir (fig. 487). Cf. Mionnet, t. I, p. 469. *Suppl.*, t. III, p. 48. Dans une inscription du temps de Nerva, elle est appelée métropole. Delacoulonche, *Revue des sociétés savantes*, 1858, t. II, p. 765. En 904, elle fut détruite presque en entier par un tremblement de terre. Successivement placée sous la domination slave et bulgare, elle fit partie, en 1204, du royaume latin de Thessalonique; puis, en 1394, elle tomba au pouvoir des Turcs. Bérée a été décrite par Leake, *Northern Greece*, t. III, p. 290, et par Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, t. I, p. 69. On y voit encore quelques ruines grecques, romaines et byzantines, entre autres, des restes d'anciens murs et des moulins de foulons de l'époque romaine.

E. JACQUIER.

BERENGAUD, auteur d'un commentaire latin sur l'Apocalypse, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, composé dans l'intervalle du temps écoulé depuis le milieu du IXe siècle jusqu'au XIIe. Cuthbert Tunstall, évêque de Durham, en Angleterre, attribua cet ouvrage à saint Ambroise, et le fit imprimer sous le nom de ce saint docteur, in-8°, Paris, 1548. Plusieurs éditeurs des œuvres de saint Ambroise l'ont imité depuis. Voir col. 452. Dans ce commentaire cependant on cite nommément saint Grégoire le Grand, saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise lui-même. Il est vrai que ces noms sont omis dans ces éditions; mais ils se lisent dans les plus anciens et les meilleurs manuscrits. D'ailleurs l'auteur a pris soin d'indiquer son nom à la fin de son travail d'une façon originale. En tête de l'avertissement final, on lit : *Quisquis nomen auctoris desideras, litteras expositionum in capitibus septem Visionum primas attende. Numerus quatuor vocalium quæ desunt, si græcas posueris, est LXXXI.* Or les initiales des sept visions donnent : BRNGVDS, et les voyelles EEAO font 5 + 5 + 1 + 70 = LXXXI : *Berengaudos*, pour *Berengaudus*. Dans un manuscrit in-4°, vélin, du XIIe siècle, coté à la bibliothèque d'Angers n° 68, et possédé avant la révolution par les Bénédictins de Saint-Serge de cette ville, les lettres initiales des sept visions se détachent en belles capitales coloriées, et l'avis de l'auteur se lit à la page 169. On avait supprimé l'avertissement final dans les anciennes éditions de saint Ambroise; les Bénédictins l'ont rétabli et ont restitué ce commentaire à son véritable auteur. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale du XIIe siècle (fonds latin, 2467) porte écrit de la même main que le texte : « Auctor hujus libri Berengaudus appellatur. » Quel est ce Berengaud? Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1740, t. V, p. 653, et dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, édit. Bauzon, t. XII, p. 703, croient que l'auteur du commentaire est un moine bénédictin de Ferrières, que Loup, abbé du monastère, envoya, vers 857, perfectionner ses études à Saint-Germain d'Auxerre, et dont il parle dans ses lettres. *Patr. lat.*, t. CXIX, p. 592 et 597. En effet, l'auteur écrit à une époque où le royaume lombard n'existe plus, *Patr. lat.*, t. XVII, col. 914; il n'a donc pas paru avant le IXe siècle. De plus, sa connaissance de la règle de saint Benoît, la pureté et la netteté de son style, conviennent bien à un Bénédictin, à un disciple de Loup de Ferrières et d'Heiric d'Auxerre, deux des meilleurs écrivains de ce temps. Enfin les reproches adressés à l'avarice des archidiacres, t. XVII, col. 919, font penser aux conciles du IXe siècle, tenus à Paris, à Châlons, à Aix-la-Chapelle, où

l'on s'occupa tout particulièrement de réprimer un vice alors si criant. Il est vrai que le nom du Bénédictin dont parle Loup de Ferrières, s'il n'y a pas une faute de copiste, est Bernegaud, nom qui répondrait également aux indications de l'auteur, mais diffère du nom donné en tête des plus anciens manuscrits. E. Dupin, dans la *Table universelle des auteurs ecclésiastiques,* in-8°, Paris, 1704, t. III, p. 222-223; P. Rangeard, *Histoire de l'université d'Angers,* XIe-XVe siècle, 2 in-8°, Angers, 1877, t. I, p. 28-30, attribuent ce commentaire à Berengaud, diacre d'Angers, vers 1040. Rien ne s'y oppose, puisqu'il n'est pas cité avant cette époque, et que les plus anciens manuscrits sont du XIIe siècle. On voit d'ailleurs par les Cartulaires que le nom de Berengaud était assez répandu en Anjou au XIe siècle. Mais on ne sait aucun détail sur sa vie, ni s'il a été Bénédictin, comme le commentaire le fait présumer. En tout cas, il ne doit pas être confondu avec le trop fameux Bérenger, archidiacre d'Angers vers le même temps (1059). Quelques manuscrits portent, il est vrai, son nom en tête, mais c'est à tort; car, outre que son nom ne remplit pas les conditions indiquées par l'auteur, ce n'est ni son style ni ses idées. Il faut rejeter pour les mêmes raisons l'attribution faite quelquefois à Berengose, abbé de Saint-Maximin de Trèves en 1112. Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques,* édit. Bauzon, t. XIV, p. 238. — Le commentaire de Berengaud, *Patrologie latine* de Migne, t. XVII, col. 765-970, est remarquable. Bossuet, *L'Apocalypse,* préface, édit. Vivès, t. II, p. 311, en faisait très grand cas, et lui emprunte même l'explication de la deuxième partie du chapitre XVII. L'auteur divise son explication en sept visions, dans lesquelles il renferme tout le contenu de l'Apocalypse. On peut le ranger dans la même classe d'interprètes que Bède; il voit dans l'Apocalypse l'état général de l'Église dans les différents âges, plutôt que la prédiction de faits déterminés; par exemple, par les sept Églises, c'est l'Église catholique qui est désignée; si la grande Babylone est particulièrement Rome, c'est aussi en général la cité du démon. Il s'attache plus à expliquer les choses prédites par les symboles que les symboles eux-mêmes, et ne dédaigne pas les applications morales.

E. LEVESQUE.

1. **BÉRÉNICE** (Βερενίκη, forme macédonienne de Φερενίκη, « porte-victoire »), fille de Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte, et femme d'Antiochus II Théos, roi de Syrie. Elle n'est pas nommée par son nom dans l'Écriture, mais elle est clairement désignée par Daniel, XI, 6, sous le nom de « fille du roi du midi », c'est-à-dire d'Égypte. « Et après un certain nombre d'années, dit le prophète, ils [les rois de Syrie et d'Égypte] s'uniront ensemble. La fille du roi du midi viendra vers le roi du nord [Antiochus Théos] pour faire amitié avec lui; mais elle ne s'établira point par un bras fort, et sa race ne subsistera pas; elle sera livrée elle-même avec les jeunes gens qui l'avaient accompagnée et qui l'avaient soutenue. » Le roi de Syrie, Antiochus II, faisait la guerre au roi d'Égypte, Ptolémée II Philadelphe, depuis plusieurs années, lorsque Arsace profita de cette circonstance pour se rendre indépendant et établir le royaume des Parthes. Théodote, gouverneur de la Bactriane, imita cet exemple et s'affranchit également de la domination des Séleucides. La perte de ces provinces porta Antiochus à demander la paix à Ptolémée. Elle fut signée (250 avant J.-C.), mais à la condition qu'il répudierait sa femme Laodice, et qu'il épouserait Bérénice, la fille du roi d'Égypte. Ptolémée accompagna sa fille jusqu'à Péluse et lui donna de grosses sommes d'or et d'argent, ce qui la fit surnommer πορνοφόρος, « porte-dot. » Il lui envoyait même régulièrement en Syrie de l'eau du Nil pour boire. Polybe, *Fragm. hist.*, 54, édit. Didot, p. 158; Athénée, II, 23, édit. Teubner, t. I, p. 80. Mais Antiochus Théos n'avait fait qu'un mariage politique; il regrettait Laodice, et son nouveau beau-père étant mort deux ans après, il répudia Bérénice et reprit sa première femme, dont il avait eu quatre enfants, deux fils, Séleucus Callinicus, qui lui succéda, et Antiochus Hiérax, et deux filles. Malgré son rappel à la cour, la vindicative Laodice ne put pardonner à son mari l'affront qu'elle en avait reçu et le fit empoisonner. Bérénice, effrayée, se réfugia avec le fils qu'elle avait eu d'Antiochus à Daphné, près d'Antioche; mais sa rivale s'empara d'elle par ruse, et elle périt avec son enfant et tous les Égyptiens qui l'avaient suivie. Justin, XXXVII, 1, édit. Teubner, p. 173; Polyænus, *Strateg.*, VIII, 50, édit. Teubner, p. 325. Son frère Ptolémée III Évergète, venu à son secours, n'arriva que pour la venger. Polybe, *Hist.*, V, 58, 10 et suiv., édit. Teubner, t. II, p. 173; Appien, *Syr.*, 65, édit. Didot, p. 207. Ainsi fut accomplie dans tous ses détails la prophétie de Daniel. Voir S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 6, t. XXV, col. 560.

F. VIGOUROUX.

2. **BÉRÉNICE** (Βερνίκη), princesse juive dont les historiens latins ont célébré la beauté, mais aussi stigmatisé la conduite infâme. Elle était arrière-petite-fille d'Hérode le Grand, et fille de cet Hérode Agrippa, persécuteur des Apôtres, dont les Actes, XII, 23, ont raconté la fin épouvantable. Elle n'était encore âgée que de dix ans, et déjà sa réputation était telle, qu'à la mort de son père (44 après J.-C.) la populace de Césarée traîna ses statues dans de mauvais lieux. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1. Bérénice fut d'abord fiancée, quelques-uns disent mariée, au neveu de Philon, fils d'Alexandre Lysimaque, alabarque d'Alexandrie. *Ant. jud.*, XIX, V, 1. Elle épousa le frère de son père, Hérode, roi de Chalcis, dont elle eut deux fils: Bernician et Hyrcan. A la mort de son mari, elle était âgée de vingt et un ans et dans tout l'éclat de sa beauté. Son frère Agrippa ayant succédé à Hérode de Chalcis, elle vécut avec lui dans une intimité telle, qu'elle donna lieu aux soupçons les plus fâcheux. *Ant. jud.*, XX, VII, 3. Pour les dissiper, elle épousa Polémon, roi de Cilicie, qui afin de devenir son époux s'était fait circoncire. Mais bientôt elle l'abandonna, afin de revenir habiter avec son frère Agrippa. C'est à cette époque qu'elle alla à Césarée avec Agrippa, pour saluer le procurateur Festus, Act., XXV, 13; elle assista à la séance célèbre où saint Paul, de l'aveu même des assistants, Agrippa, Bérénice et Festus, Act., XXV, 23; XXVI, 31, se justifia des accusations portées contre lui par les Juifs. Sur le caractère de cette entrevue, voir AGRIPPA.

En 66, au commencement de l'insurrection juive, Bérénice, alors à Jérusalem pour l'accomplissement d'un vœu, intercéda auprès du procurateur Florus en faveur des Juifs; ce fut en vain. De concert avec son frère Agrippa II, elle essaya aussi d'apaiser les Juifs, irrités par les cruautés et les exactions du procurateur; mais le peuple refusa d'obéir plus longtemps à Florus. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XV, 1. Pendant et après la guerre de l'indépendance juive, Bérénice suivit la fortune de son frère; elle s'attacha au parti des Romains et chercha à leur gagner des partisans. Les historiens affirment même que par des présents elle gagna la faveur du vieux Vespasien (Tacite, *Hist.*, II, 81), et qu'elle conquit le cœur de Titus. Suétone, *Titus,* VII. Après la prise de Jérusalem, Bérénice et son frère s'associèrent au triomphe des Romains. *Bell. jud.*, IV, II, 1. En l'an 75, elle accompagna Agrippa à Rome, où Titus la logea dans son propre palais. On croyait qu'il allait l'épouser, mais l'indignation publique fut telle, les allusions odieuses au passé de Bérénice devinrent si fréquentes (Juvénal, *Satire,* VI, 155-160; Dion Cassius, LXVI, 15), que Vespasien ordonna le renvoi de Bérénice. Titus se soumit et, dit Suétone, *Titus,* VII, « invitus invitam dimisit. » On sait que cet épisode de la vie de Bérénice forme le sujet des tragédies de Racine et de Corneille, intitulées *Bérénice.* A l'avènement de Titus, Bérénice revint à Rome, mais elle était oubliée. Elle retourna habiter Tibériade avec son frère Agrippa, où, si l'on en croit Josèphe, *Vita,* LXV, elle témoigna beaucoup d'inté-

rêt à l'historien juif Justus de Tibériade. « Bérénice, dit M. Is. Loeb, a réuni dans sa personne tous les vices de la famille d'Hérode : l'amour du faste et du pouvoir, le goût de l'intrigue et des tripotages politiques, l'égoïsme sans scrupules, la passion sans frein. Avec elle finit l'histoire de cette famille, dans le dévergondage et la pourriture. » *Grande Encyclopédie,* t. VI, p. 290. On a retrouvé l'inscription grecque du socle d'une statue qui avait été élevée à Athènes à Bérénice. *Corpus Inscriptionum græcarum,* nº 361, t. I, part. II, p. 431. E. JACQUIER.

1. BERESCHITH (*berêšit,* « au commencement »), premier mot de la Genèse, qui sert aux Juifs à désigner ce livre tout entier.

2. BERESCHITH RABBA, midrasch ou commentaire juif sur la Genèse. Voir MIDRASCHIM.

BERGER. Hébreu : *rô'éh ;* Septante : ποιμήν ; Vulgate : *pastor.* Deux fois, IV Reg., III, 4, et Amos, I, 1 : *nôqêd,* que les traducteurs grecs laissent de côté la première fois, et qu'ils transcrivent simplement νωκήδ dans Amos.



488. — Bergers égyptiens soignant leur troupeau.
Tombeau de Beni-Hassan. XIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten,* Abth. II, Bl. 132.

1. LA VIE PASTORALE CHEZ LES HÉBREUX. — Dès le principe, les hommes se sont consacrés les uns à la vie pastorale, les autres à la vie agricole. Abel était pasteur et Caïn agriculteur, Gen., IV, 2; le premier par conséquent nomade et changeant de pays quand ses troupeaux n'y trouvaient plus à vivre, le second plus sédentaire et obligé de rester en place pour surveiller sa culture et en ramasser les fruits. Abel ne s'occupait encore que de menu bétail, *ṣ'ôn,* mot qui signifie seulement des brebis et des chèvres. Gen., IV, 2. Mais un des descendants de Caïn, Jabel, fils de Lamech, fut « le père de ceux qui habitent sous les tentes et parmi les troupeaux », et posséda du gros bétail, *miqnéh.* Gen., IV, 20. Avec lui commença la grande vie nomade.

Les patriarches de la descendance de Seth furent tous de grands pasteurs. Abraham et Lot possédaient des troupeaux si nombreux, que leurs bergers ne pouvaient vivre ensemble dans la même région, et que les deux patriarches furent dans la nécessité de se séparer. Gen., XIII, 7, 8. Même querelle s'éleva plus tard, à propos de la jouissance d'un puits, entre les bergers d'Isaac et ceux de la vallée de Gérare, en pays philistin. Gen., XXVI, 20. Jacob paissait les troupeaux de Laban. Gen., XXIX, 18; XXX, 31. Plus tard, arrivé en Égypte avec toute sa famille, il eut bien soin, sur le conseil de son fils Joseph, de se présenter au pharaon en qualité de pasteur. Quoiqu'on élevât de nombreux troupeaux en Égypte (fig. 488), ce titre était odieux aux Égyptiens, asservis alors à la domination des Hyksos ou rois pasteurs; mais il ménageait aux immigrants toute la faveur du souverain, naturellement bien disposé pour des hommes de condition, peut-être même d'origine analogue à celle de ses propres ancêtres. Gen., XLVI, 32-XLVII, 3. Les Hébreux continuèrent, dans la terre de Gessen, à mener la vie pastorale. Mais des circonstances providentielles obligèrent peu à peu un certain nombre d'entre eux à apprendre toutes sortes de métiers. Néanmoins l'ancien genre de vie gardait tous ses charmes et toute sa noblesse aux yeux des Hébreux, et Moïse, bien qu'élevé à la cour dans toutes les sciences des Égyptiens, n'hésitait pas à devenir berger des troupeaux de son beau-père Jéthro. Exod., III, 1. On voyait aussi des jeunes filles des plus riches familles, comme Rachel et Séphora, occupées à faire paître les brebis. Gen., XXIX, 6-9; Exod., II, 16, 17; Cant., I, 7.

Après l'établissement des tribus dans la terre de Chanaan, la vie pastorale cessa naturellement d'être la principale occupation des Hébreux. Il fallut exercer le métier des armes, bâtir des villes et des villages, s'adonner à l'agriculture et s'appliquer aux différentes industries nécessaires à la vie d'une nation sédentaire. Il n'y eut plus de grands pasteurs, mais seulement de grands propriétaires de troupeaux, ayant à leur service de nombreux bergers, comme cela se pratiquait chez les peuples voisins. Gen., XLVII, 6; I Reg., XXI, 7. Le métier de berger perdit peu à peu de sa considération, et ceux qui l'exerçaient avaient conscience de l'humilité de leur condition. II Reg., VII, 8; Ps. LXXVII, 70; Amos, VII, 14; Soph., II, 6. Des bergers pouvaient devenir rois, comme David, ou prophètes, comme Amos; mais, dans les derniers temps surtout, la vie pastorale était regardée comme peu enviable. Cf. Sap., XVII, 16.

Néanmoins, dans un pays comme la Palestine, où l'élevage des troupeaux occupa toujours une si grande place, on se rendait compte des services rendus par les gardiens des brebis. Quand on parlait de « brebis sans pasteur », c'était toujours pour indiquer l'état social le plus lamentable ou la malédiction divine la plus terrible pour un peuple. Num., XXVII, 17; III Reg., XXII, 17; II Par., XVIII, 16; Judith, XI, 15; Matth., IX, 36. Par contre, on donnait métaphoriquement le nom de pasteurs à ceux qui exerçaient une autorité sur la nation, aux princes, qu'Homère appelle aussi « pasteurs de peuples », aux prophètes, aux représentants de Dieu, Is., XLIV, 28; Jer., II, 8; III, 15; XXII, 22; XXIII, 4; Zach., XI, 5, 8, 16; à Dieu lui-même, Gen., XLVIII, 15; Ps. XXIII, 1 (texte hébreu); Is., XL, 11; XLIX, 9, 10; Ezech., XXIV, 11; Ose., IV, 16, et au Messie, Ezech., XXIV, 23; XXXVII, 24, qui un jour revendiquera le titre de

bon Pasteur, Joa., x, 11, et donnera le même titre à celui qui doit être son vicaire sur la terre. Joa., xxi, 15-17.

II. Genre de vie des bergers. — 1° *Obligations.* — Le métier de berger imposait des obligations très dures. Le pasteur d'alors devait être, comme celui d'aujourd'hui, grossièrement vêtu (fig. 489), muni de sa houlette, I Reg., xvii, 40, pour guider ses brebis (fig. 490), armé d'armes diverses pour les défendre. I Reg., xvii, 34-36. Le troupeau réclamait une surveillance continuelle de jour et de nuit, quelles que fussent les intempéries des saisons. Gen., xxxi, 40. Il est vrai que la nuit les bergers se relayaient de veille en veille, Luc., ii, 8; mais le veilleur fatigué s'endormait parfois, Nah., iii, 18, et les brebis restaient exposées aux



489. — Jeune berger des environs de Jérusalem.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

plus grands dangers. Elles étaient sans cesse menacées par les bêtes féroces, le lion, l'ours, le loup, le léopard, I Reg., xvii, 34-35; Is., xxxi, 4; Jer., v, 6; Am., iii, 12; Joa., x, 11-13; d'autres fois les brigands venaient s'en emparer, Gen., xxxi, 39; Job, i, 17, ou des accidents imprévus les faisaient périr. Job, i, 16. Le berger était ordinairement responsable des pertes subies par le troupeau. Gen., xxxi, 39. Aussi, la nuit surtout, tenait-il les animaux enfermés dans un enclos muni d'une porte confiée à la surveillance d'un gardien, Joa., x, 3, ce qui n'empêchait pas toujours les voleurs de passer par dessus la barrière et d'emporter ce qui était à leur convenance. Joa., x, 1. Quelquefois on bâtissait des tours dans les endroits déserts, pour la défense du pasteur et du troupeau. II Par., xxvi, 10; xxvii, 4. Il est ainsi question dans l'Écriture d'une « tour d'Éder », *Migdal 'Édér,* Gen., xxxv, 21; Mich., iv, 8 (hébreu), « tour du troupeau, » élevée dans ce but. Le brigandage était si bien dans les mœurs, comme il l'est encore aujourd'hui chez les Bédouins de désert, qu'on se faisait un mérite de ne l'avoir jamais exercé. Cf. I Reg., xxv, 7. Comme les bergers de tous les pays, ceux de Palestine avaient des chiens pour les aider dans leur tâche. Job, xxx, 1. Mais ces animaux eux-mêmes pouvaient manquer de vigilance et devenir « muets et incapables d'aboyer ». Is., lvi, 10.

2° *Entretien du troupeau.* — Il ne suffisait pas de surveiller et de défendre le troupeau; le berger avait encore à pourvoir à son alimentation. Le matin, il arrivait à l'enclos dans lequel les brebis étaient enfermées; il entrait et faisait sortir tout le bétail. Puis il marchait devant, et les brebis le suivaient docilement au son de sa voix, qu'elles connaissaient bien. Joa., x, 1-4; Ezech., xxxiv, 12. Le berger les menait aux meilleurs pâturages et aux sources d'eau. Gen., xxix, 7; Exod., ii, 16; Ps. xxii, 2. Souvent il ne pouvait, sans dommage pour



490. — Berger arabe de Judée, avec sa houlette.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

le troupeau, s'éloigner de la source ou du puits, Gen., xxix, 2-4, tant l'eau était rare dans certaines régions; et, surtout dans les temps plus anciens, il lui fallait du courage et de la vigueur pour défendre son puits, déjà trop peu abondant, contre les prétentions des bergers étrangers. Gen., xxi, 25; xxvi, 20; Exod., ii, 17. Quand on rentrait le soir, quand le maître venait visiter son troupeau ou quand il fallait vendre une partie du bétail, le berger faisait passer les brebis par une porte étroite et les comptait soit à la main, Jer., xxxiii, 13, soit avec un bâton, qui peut-être les marquait d'un signe en couleur. Lev., xxvii, 32.

Parfois des brebis étaient blessées ou fatiguées, les agneaux ne pouvaient plus marcher, un animal s'égarait. Alors le berger multipliait les soins, portait dans ses bras ou sur ses épaules la pauvre bête, et s'en allait à la recherche de la brebis perdue. Gen., xxxiii, 13; Is., xl, 11; Luc., xv, 4. Au temps voulu, le berger tondait les brebis, Gen., xxxi, 19; xxxviii, 12; II Reg., xiii, 23, et veillait à la multiplication du troupeau. Pendant que Jacob était berger chez Laban, il avait obtenu au moyen de baguettes placées dans les abreuvoirs, sans doute par un miracle

divin et non d'une manière naturelle, la couleur qu'il désirait pour la toison des jeunes agneaux. Gen., xxx, 38.

3° *Salaire.* — Le salaire du berger se payait anciennement en nature, Gen., xxx, 32; d'autres fois on gardait les troupeaux d'un maître en vue d'un autre avantage à obtenir. Ainsi fit Jacob pendant quatorze ans, pour pouvoir épouser Lia et Rachel, filles de Laban. Gen., xxix, 18-27. — La *nourriture* était fournie au berger par le troupeau lui-même, I Cor., ix, 7; mais à certains moments elle laissait beaucoup à désirer. Am., vii, 14; Luc., xv, 16. — L'*accoutrement* du berger se composait des vêtements grossiers des paysans ordinaires, et d'un manteau qui pouvait le protéger contre les intempéries. Jer., xlviii, 12. Le berger



491. — Berger de Palestine jouant du *zammârat* (flûte champêtre). D'après une photographie de M. L. Heidet.

emportait avec lui une tente qui pouvait se plier, et sous laquelle il s'abritait contre l'ardeur du soleil ou la fraîcheur de la nuit. Cant., i, 7; Is., xxxviii, 12. Il tenait à la main un bâton, attachait un sac sur ses épaules pour y mettre ses provisions et les ustensiles indispensables, et n'allait pas sans une fronde, au maniement de laquelle il avait tout le loisir de s'exercer, et dont il parvenait à se faire une arme terrible. I Reg., xvii, 40; Ps. xxii, 4; Zach., xi, 7.

4° *Poésie pastorale.* — Enfin la poésie elle-même avait sa place dans la vie des bergers de Palestine. La beauté du paysage pendant le jour, la splendeur du firmament pendant la nuit, le contact continuel avec la nature, parlaient à leur âme et l'élevaient facilement à Dieu. Il en fut ainsi pour le jeune David, qui, devenu roi et poète, consigna dans ses chants, particulièrement dans le Psaume viii, l'impression que le spectacle de la nature faisait sur sa jeune âme dans les campagnes de Bethléhem. Il savait chanter et jouer des instruments, I Reg., xvi, 18, et sans nul doute beaucoup de jeunes bergers de Palestine devenaient capables, comme lui et comme tous les bergers du monde, de réjouir les échos de la solitude par le son de leur voix ou celui des instruments rudimentaires qu'ils fabriquaient, comme ils le font encore aujourd'hui dans ce pays (fig. 491). Cf. Job, xxi, 11, 12.

III. Les bergers de Bethléhem a la nativité. — Ce furent des bergers qui eurent le suprême honneur d'être appelés les premiers à rendre hommage à l'Agneau de Dieu, quand il se rendit visible dans la crèche de Bethléhem, la nuit de Noël (fig. 492). Les pasteurs des environs virent l'apparition des anges, entendirent le *Gloria in excelsis,* adorèrent l'Enfant-Dieu, et publièrent partout la bonne nouvelle. Luc., ii, 8-20. Le regard de Dieu avait été attiré sur ces hommes par leur vie simple, vigilante, pure, humble et dévouée. Le divin Enfant, qui devait être un jour le bon Pasteur, Joa., x, 11, et le Prince des pasteurs, I Petr., v, 4, tenait d'ailleurs à voir autour de lui, dès le premier instant, ceux qui le figuraient lui-même en prenant soin des brebis comme il prendrait soin des



492. — Les bergers de Bethléhem adorant l'enfant Jésus dans la crèche. Sarcophage de Sainte-Marie-Majeure. D'après Bottari, *Roma Sotteranea*, t. i, pl. 193.

âmes. On sait que les premiers chrétiens, dans les catacombes, représentèrent le plus souvent le divin Maître sous la figure du bon Pasteur. H. Lesêtre.

BÉRI (hébreu : *Bêri,* « sourcier, fontainier » [dans une inscription de Carthage, on lit un nom propre semblable, ברי. J. Euting, *Sammlung von Carthagischen Inschriften,* Strasbourg, 1883, in-4°, pl. 8]; Septante : Βαρίν), quatrième fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., vii, 36.

BÉRIA. Hébreu : *Berî'âh,* « fils du malheur; » Septante : Βεριά, Βαριά. Nom de cinq Israélites dans le texte hébreu : trois sont appelés Baria dans la Vulgate. Voir Baria 2, 3, 4.

1. BÉRIA, quatrième fils d'Aser. Gen., xlvi, 17. La Vulgate l'appelle Baria. I Par., vii, 30. Voir Baria 1.

2. BÉRIA, fils d'Éphraïm. I Par., vii, 21-24. Il reçut ce nom (*Berî'âh,* « fils du malheur »), parce qu'il était né dans l'affliction (*berâ'âh*) de sa famille. Plusieurs fils d'Éphraïm, voulant s'emparer du territoire de Geth, venaient d'être tués par les habitants de cette ville. Il est à remarquer que cette tentative des fils d'Éphraïm est antérieure à l'exode. Elle peut servir à expliquer comment Thotmès III eut à combattre, en Palestine, le clan des Josephel avant la conquête de la Terre Promise par Josué. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 3e édit., in-12, Paris, 1891, p. 373; la *Revue biblique,* janvier 1893, p. 149-150. Ce fils d'Éphraïm doit être distingué de Béria (Vulgate : Baria), fils de Benjamin, qui, environ trois quarts de siècle après le premier, fit une

expédition plus heureuse contre les habitants de Geth. Voir Baria 3. E. Levesque.

BÉRIL, pierre précieuse. Voir Béryl.

BÊRÎM, BÉRIENS ou **BÉRITES** (hébreu : *kôl hab-bêrîm,* « tous les *Bêrîm* »), II Sam. (Reg.), xx, 14. Lorsque Joab poursuivit Séba, qui avait soulevé Israël contre David, « il passa, dit le texte hébreu, dans toutes les tribus d'Israël jusqu'à Abel-Beth-Maacha et tous les *Bêrîm.* » Ces *hab-Bêrîm,* הברים, auraient, d'après le contexte, habité le nord de la Palestine; mais ont-ils jamais existé? Le texte original paraît être ici corrompu. Les anciennes traductions ont lu autrement que le texte massorétique. La Vulgate porte : *omnes viri electi,* « tous les hommes d'élite, » c'est-à-dire *bahurim,* « choisis, » au lieu de *hab-bêrîm;* les Septante traduisent ἐν Χαῤῥί (mot omis dans bon nombre de manuscrits; de plus, Charri est inconnu). Les exégètes modernes ont fait des hypothèses diverses; elles ont toutes l'inconvénient de ne reposer sur aucune preuve. D'après les uns, *Bêrîm* est Béroth ou Bérotha (voir ce mot); d'après d'autres, il faut corriger *hab-bêrîm* en הבכרים, *hab-bikrîm,* « les fils de Bochri, » cf. II Reg, xx, 13; d'après d'autres enfin, comme Ewald et Wellhausen, la leçon de la Vulgate est la véritable.
F. Vigouroux.

BERINGTON ou **BERRINGTON** Simon, théologien catholique anglais, né à Winsley, dans le comté de Hereford, le 11 janvier 1679, mort le 16 avril 1755. Après avoir pendant quelques années enseigné la philosophie au collège de Douai, il revint dans sa patrie et y prêcha avec courage la foi romaine. Parmi ses écrits, dirigés surtout contre les incrédules, nous citerons : *Dissertation on the Mosaical Account of the Creation, Deluge, Building of Babel, Confusion of tongues,* etc., *grounded on the Scriptures,* in-8°, Londres, 1750. L'auteur combat dans cet ouvrage Pluche, Woodward, Newton, etc. — Voir Hurter, *Nomencl. litterar.,* t. ii (1893), p. 1311; Orme, *Bibliotheca biblica* (1824), p. 31; J. Gillow, *A literary and bibliographical History of the English Catholics from the breach with Rome in 1534,* t. i, Londres (1885), p. 197. B. Heurtebize.

BERITH, nom, Jud., ix, 46, du dieu appelé ailleurs Baalbérit. Voir Baalbérit.

BERKHOLZ Christian August, pasteur protestant allemand, mort à Riga en 1870. Il a composé divers ouvrages historiques et théologiques et publié deux courtes études sur Job et l'Apocalypse : *Das Buch Hiob,* in-8°, Riga, 1859; *Die Offenbarung Johannis,* in-8°, Riga, 1860.

BERLANGA Christophe, né à Madrid le 31 mars 1649, mort à Tortosa le 11 février 1731. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 mars 1666. Il enseigna les humanités et la philosophie, et fut ensuite appliqué aux fonctions du saint ministère, qu'il exerça longtemps à Valence. Il a publié : *Interrogationes et responsiones, seu Quæstiones in librum Geneseos, juxta methodum Magni Alcuini,* 6 in-4°, Valence, 1699-1715. Il avait l'intention de continuer ce travail, car il laissa en manuscrit un volume de *Quæstiones in Psalmos.* C. Sommervogel.

BERNA André, appelé aussi **VERNA** et **DE VERNA,** Vénitien, mineur conventuel, florissait dans la première partie du xviie siècle. Il a publié divers ouvrages, et, au dire de Franchini, a laissé dans la bibliothèque des conventuels de Venise : *Meditazioni sopra il Salmo vi, Domine ne in furore tuo.* Jean de Saint-Antoine, citant Alva, indique une édition de ce livre imprimée à Trévise, 1600, in-4°. P. Apollinaire.

1. **BERNARD** (Saint), docteur de l'Église, religieux de Cîteaux et abbé de Clairvaux, né au château de Fontaine, près de Dijon, en 1091, mort à Clairvaux le 8 août 1153. « Au xiie siècle, dit Léon XIII, la plupart des écrivains ecclésiastiques entreprirent avec beaucoup de succès l'explication allégorique des Saintes Écritures; dans ce genre saint Bernard se distingua facilement parmi tous les autres; ses sermons en particulier ont une saveur presque exclusivement scripturaire. » *Providentissimus Deus,* 18 nov. 1893. — Les écrits du saint docteur ne sont, pour ainsi dire, qu'un assemblage de phrases de nos Livres Saints. Il a consacré quatre-vingt-six sermons, t. clxxxiii, col. 547-1196, à l'interprétation des deux premiers chapitres du Cantique des cantiques. Il s'y occupe plus de piété que d'exégèse : l'époux, c'est le Christ; l'épouse, c'est l'âme chrétienne. Le saint docteur décrit longuement et avec son onction accoutumée leurs mutuels rapports. Ce beau travail, tout à fait dans le goût du temps, fut imité par plusieurs et continué par Gilbert de Hoilandia, qui consacra quarante-huit sermons à pousser le commentaire jusqu'au milieu du chapitre v. *Patr. lat.,* t. clxxxiv, col. 11-292. — Saint Bernard se sert souvent du texte sacré dans un sens accommodatice. Il croit cet usage de la parole de Dieu parfaitement légitime, à deux conditions : la première, que l'accommodation proposée soit la formule édifiante d'une vérité; la seconde, que le texte ainsi accommodé ne soit pas donné en preuve. « Pourquoi trouverions-nous mauvais dans le sens des Écritures ce que nous expérimentons tous les jours dans l'usage des choses ? A combien d'usages, par exemple, l'eau ne sert-elle pas tous les jours, au grand avantage de notre corps? Il n'est donc pas étonnant que toute parole divine puisse produire des sens divers, qu'il faut adapter aux besoins divers et aux habitudes des âmes. » *In Cant., serm.* li, 4. t. clxxxiii, col. 1027. — Ailleurs, ayant à réfuter les erreurs d'Abélard et de Gilbert de la Porrée : « Elles sont sérieuses, dit-il, toutes les choses qui touchent à la foi; elles ne sauraient admettre cette liberté d'accommodation (mot à mot, de jeu, *ludendi licentiam illam*) que peuvent se permettre une piété solidement assise sur la foi et une érudition libérale. » Dans Frassen, *Disquisitiones biblicæ, de sensu accommodatitio,* l. iii, c. 4, § 16, in-4°, Paris, 1682, p. 484. Voir A. Neander, *Der heilige Bernhard und sein Zeitalter,* in-8°, Berlin, 1813; *Histoire littéraire de la France,* t. xiii (1814), p. 129-235; J. O. Ellendorf, *Der heilige Bernhard,* in-8°, Essen, 1837; M. Th. Ratisbonne, *Histoire de saint Bernard,* 2 in-8°, Paris, 1841; 6e édit., 1864; Morison, *Life and times of saint Bernard,* in-8°, Londres, 1863; Vacandard, *Saint Bernard orateur,* in-12, Rouen, 1877; G. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux,* in-8°, Münster, 1886.
L. Gondal.

2. **BERNARD DE SAINT-FLORENTIN,** capucin. Voir Gondon.

BERNARDIN DE PICQUIGNY, capucin de la province de Paris, était né, croit-on, en 1633. Il enseigna longtemps la théologie à ses jeunes confrères, et passa les dernières années de sa vie au couvent du Marais, à Paris, où il mourut le 8 décembre 1709. On ne possède presque aucun détail sur sa vie. Il a laissé trois ouvrages d'exégèse : 1° *Epistolarum sancti Pauli, apostoli, triplex expositio : analysi, paraphrasi, commentario,* in-f°, Paris, 1703. — 2° Le succès de ce premier ouvrage engagea l'auteur à en faire un abrégé en langue française : *Explication des Épîtres de saint Paul par une analyse,* 3 in-12, Paris, 1706. Certains trouvèrent mauvais que le P. Bernardin vulgarisât ainsi la doctrine de l'Apôtre; d'autres reprochèrent à cette nouvelle œuvre des défauts qui la rendent inférieure à la précédente : par exemple, sa paraphrase est trop prolixe pour le but qu'elle veut atteindre. Toujours est-il que le public l'a infiniment agréée. Elle a eu, comme le premier ouvrage, de très nombreuses éditions et traductions, dont douze au moins

ont passé entre nos mains. — 3° Le pape Clément XI joignit le témoignage de son estime et de son approbation à ceux dont le monde savant avait honoré la *Triplex expositio*, et manifesta au P. Bernardin le désir de voir sortir de ses mains un commentaire des Saints Évangiles traité par la même méthode. Le pieux auteur mourut sans avoir eu le temps de mettre ce nouvel ouvrage sous presse; mais il le laissait terminé, et ses confrères firent imprimer la *Triplex expositio in sacrosancta D. N. Jesu Christi Evangelia,* in-f°, Paris, 1726. On y retrouve toutes les qualités du P. Bernardin comme exégète, bien que les critiques s'accordent à y reconnaître une certaine infériorité vis-à-vis de son premier ouvrage. — En 1870-1872, on a vu paraître pour la première fois, en 5 in-8°, *Opera omnia Bernardini a Piconio*, données au public par l'éditeur Vivès. Il n'y a pas compris l'*Explication française des Épîtres,* qui dans une telle collection aurait fait double emploi avec la *Triplex expositio.* — Le P. Michel Hetzenauer, capucin de Zell, près de Kufstein, dans le diocèse de Salzbourg, a publié, en y ajoutant le texte grec et des notes théologiques et philologiques, une nouvelle édition de la *Triplex expositio Epistolæ ad Romanos*, in-8°, Inspruck, 1891. P. APOLLINAIRE.

BERNARDIN DE SIENNE (Saint), né à Sienne (quelques-uns disent à Massa) le 8 septembre 1380, mort à Aquila le 20 mai 1444. Il était de la noble famille siennoise des Albizeschi, entra dès sa jeunesse dans l'ordre des Frères Mineurs, qu'il illustra merveilleusement par ses vertus, ses miracles, ses services, et par le retentissement incomparable de ses prédications. Il parcourut l'Italie entière, et partout mérita l'admiration des peuples et des grands. Ce fut saint Bernardin qui mit en honneur le culte public du saint Nom de Jésus, et qui contribua le plus à provoquer dans son ordre la réforme dite de l'Observance. Il mourut à l'âge de soixante-quatre ans. Il avait refusé trois fois la dignité épiscopale. Il a laissé de nombreux écrits qui l'élèvent au même mérite que les docteurs de l'Église; ils ont été réunis plusieurs fois en œuvres complètes : 4 in-f°, Lyon, 1636, et 1650, par les soins du P. de La Haye; 4 in-f°, Venise, 1745, On y remarque des *Commentaria in Apocalypsim B. Joannis.* P. APOLLINAIRE.

BÉRODACH BALADAN, IV Reg., XX, 12. Les copistes ont altéré la première lettre de ce nom, qui doit se lire Mérodach Baladan, comme le porte le texte correspondant d'Isaïe, XXXIX, 1. Voir MÉRODACH BALADAN.

BÉROMI. « Azmaveth, dit la Vulgate, II Reg., XXIII, 31, était de Béromi, » c'est-à-dire de Bahurim, comme le porte le texte hébreu, qui l'appelle « le Baharumite », *habbarḥumî.* Voir BAHURIM et BAURAMITE.

BÉROTH. Hébreu : *Be'erôt,* pluriel de *Be'êr,* « puits ». Nom de lieux.

1. BÉROTH DES FILS DE JACAN (hébreu : *Be'êrôt benê-Ya'ăqân,* « puits des fils de Jacan; » Septante : Βερὼθ υἱῶν Ἰακίμ ; Vulgate : *Beroth filiorum Jacan*), campement des Israélites dans le désert du Sinaï. Deut., X, 6. Dans le passage des Nombres où sont énumérées les stations des Israélites, le nom de Béroth est supprimé, et les mots *Benê-Ya'ăqân* sont seuls conservés. Num., XXXIII, 31, 32. Voir BENÉJAACAN.

2. BÉROTH (hébreu : *Be'êrôt,* « les puits; » Septante : Βηρώτ, Jos., IX, 17; Βηρώθ, II Reg., IV, 2; I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29; Βεηρωθά, Jos., XVIII, 25), ville chananéenne, qui, au moment de l'arrivée des Hébreux dans la Terre Promise, formait, avec Gabaon, Caphira et Cariathiarim, une petite confédération, qu'une ruse des Gabaonites préserva de l'extermination. Jos., IX, 17. Elle fut plus tard assignée à la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 25. Les habitants furent contraints, peut-être à l'occasion du massacre des Gabaonites par Saül, II Reg., XXI, 1, de chercher un refuge à Géthaïm, II Reg., IV, 3, où ils demeuraient encore à l'époque de David. C'est de ces émigrés que descendaient les deux bandits, Baana et Réchab, qui assassinèrent Isboseth, fils de Saül. II Reg., IV, 2, 5, 9. Naharaï, écuyer de Joab, fils de Sarvia, était également de Béroth. II Reg., XXIII, 37; I Par., XI, 39. Après la captivité, elle fut repeuplée, comme Cariathiarim et Caphira. I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29. On la trouve mentionnée dans la liste de Tholmès III, à Karnak, n° 109, sous la forme [hiéroglyphes], *Bartu* = בארות, *Be'êrôt.* A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, in-4°, Leipzig, 1875, p. 42; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III, qu'on peut rapporter à la Judée,* 1888, p. 16; extrait du *Journal of the Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* t. XXII, p. 18. Elle existait encore au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme. *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 103, 233.

I. IDENTIFICATION. — La grande majorité des voyageurs et des exégètes identifie Béroth avec le village actuel d'*El-Biréh,* situé à trois heures ou quatorze kilomètres au nord de Jérusalem, sur la route de Naplouse (fig. 493). Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 452; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 25; V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 9, etc. Déjà au XIVe siècle, le Juif Ishak Chelo avait justement reconnu cette assimilation : « De Ramah, dit-il, on se rend à Beéroth, ville mentionnée dans Josué. On la nomme aujourd'hui Albérah. » Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte,* in-8°, Bruxelles, 1847, p. 249. R. J. Schwarz, *Das Heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 97, la place également à *Biria,* c'est-à-dire la *Birra* ou *Bira* de l'époque des croisades. On ne saurait nier le rapport direct qui existe, au point de vue du nom et de la signification, entre l'hébreu בארת, *Be'êrôt* et l'arabe البيرة, *El-Biréh*, qu'on trouve cité dans les auteurs du moyen âge. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1890, p. 423. Ce nom provenait sans aucun doute de l'abondance des eaux qui signalait cette localité et qu'on remarque encore aujourd'hui. Il y a donc là aussi égale convenance. Une difficulté cependant, quant à la position, vient des deux textes d'Eusèbe et de saint Jérôme. On lit dans le premier : « Béroth, sous Gabaon : c'est aujourd'hui un village près d'Ælia (Jérusalem), à sept milles lorsqu'on va vers Nicopolis; » ce que le second traduit ainsi : « Beéroth, sous la colline de Gabaon, est un village qu'on montre aujourd'hui au septième mille, quand on va d'Ælia à Néapolis (Naplouse). » De là les objections suivantes : 1° Eusèbe place Béroth « sous Gabaon », ὑπὸ τὴν Γαβαών, c'est-à-dire, d'après saint Jérôme, « sous la colline de Gabaon; » or El-Biréh est un des points culminants de la contrée, à 893 mètres au-dessus de la Méditerranée, dominant l'autre ville (710 mètres) de plus de 180 mètres. — 2° Il la met sur le chemin de Nicopolis (Amouas), dans la direction de l'ouest, et non pas de Néapolis, vers le nord; il est probable, en effet, qu'il faut corriger le texte du traducteur par celui de l'auteur. — 3° Quand même Νεάπολις serait la leçon authentique, au lieu de Νικόπολις, la distance indiquée, de sept milles, ne conviendrait pas à El-Biréh, qui est à quatorze kilomètres de Jérusalem, c'est-à-dire neuf milles. — 4° Il ne reste donc plus, pour appuyer l'identification, que le nom seul, ce qui est insuffisant; d'autant plus que les mots *El-Biréh*, *El-Biâr,* « les puits, » sont des noms communs imposés à une foule de localités et de ruines renfermant des sources ou des citernes, et dont l'ancienne dénomination s'est trouvée perdue.

A ces difficultés, voici ce qu'on peut répondre : 1° L'ex-

pression d'Eusèbe, « sous Gabaon, » ne signifie pas que Béroth était voisine de cette ville et dominée par la colline sur laquelle elle était assise. Si tel est le sens qu'y attachait saint Jérôme, il s'est trompé. Mais, en prenant un passage parallèle du saint docteur, nous verrons sans peine que, d'après les termes d'Eusèbe, Béroth est simplement déclarée l'une des trois villes qui étaient *sous la dépendance de Gabaon.* En effet, au mot *Chafira,* il traduit les mêmes mots ὑπὸ τὴν Γαβαών par bourg « appartenant à la ville de Gabaon », appelée dans un autre endroit μητρόπολις. *Onomasticon,* p. 113, 243, 302. Ce sont les justes remarques de Reland, qui cependant cherche la cité chananéenne plutôt à l'ouest qu'au nord. milles, ou des plaines qui environnent El-Djib. Nous aimons mieux accepter la leçon de saint Jérôme, qui a pu corriger ici son devancier, comme il l'a fait en plus d'un endroit. — 3° Mais dans ce cas-là même, dit-on, El-Biréh n'est pas à la distance marquée par Eusèbe. Serait-ce donc la première fois que le savant auteur donnerait un chiffre qui ne serait pas rigoureusement exact? Quiconque a seulement parcouru l'ouvrage de M. Guérin sur la Palestine a vu, dans plus d'une page, l'explorateur français rectifier les assertions de l'évêque de Césarée, quand celui-ci, par exemple, met *Jéther,* ville de Juda, à vingt milles d'Éleuthéropolis (*Beit-Djibrin*), alors que *Khirbet 'Attir,* qui semble bien perpétuer l'ancien nom, est à



493. — Fontaine d'El-Biréh. D'après une photographie.

Palæstina ex monumentis veteribus illustrata, Utrecht, 1714, t. II, p. 619. — 2° Il est vrai que le texte d'Eusèbe porte Νικόπολις; mais comment se fait-il que *tous les manuscrits* de saint Jérôme aient *Néapolis?* Voir la note de Martianay dans l'édition de Migne, t. XXIII, col. 881, *b.* Quelques critiques ont cru devoir rétablir *Nicopolis* sous prétexte que Béroth, Caphira, Gabaon et Cariathiarim, appartenant aux Gabaonites, devaient être voisines les unes des autres; or Cariathiarim et Gabaon étant sur la route de Nicopolis et peu éloignées l'une de l'autre, Béroth et Caphira devaient être sur la même voie et dans les mêmes conditions de rapprochement. Cf. Reland, *Palæstina,* t. II, p. 618. C'est une supposition purement gratuite. D'ailleurs, en plaçant Cariathiarim à *Qariet el-'Enab,* Béroth ou El-Biréh se trouve encore plus près qu'elle de la métropole, Gabaon ou *El-Djib.* Voir la carte de la tribu de BENJAMIN. Nous ne dirons cependant pas, comme Robinson, *Biblical Researches,* t. I, p. 452, que la pensée d'Eusèbe est simplement d'indiquer qu'on aperçoit Béroth, en allant de Jérusalem à Nicopolis, à sept vingt-quatre milles de Beit-Djibrin. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 199. — 4° Enfin, de ce que les mots *El-Biréh, El-Biâr,* sont des noms communs, s'ensuit-il qu'ils ne puissent devenir des noms propres, pour désigner un lieu où les eaux sont abondantes? Comparez *Brunnen* en allemand, et *Fontaine* en français. Ce que les Hébreux ont fait pour *Be'ērôt,* les Arabes ont pu le faire pour *El-Biréh;* nous pouvons même remarquer que la tradition a gardé, non pas le pluriel direct *El-Biâr,* mais *El-Biréh,* dont la consonnance répond mieux à la forme hébraïque. — Un autre village portant le nom d'*El-Biâr* se trouve à un kilomètre au nord-est d'El-Djib. Le Dr Rich. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 4, propose d'y reconnaître Béroth; mais ce khirbet, assis dans un lieu bas, de trois cents mètres de pourtour à peine, ne comprend que quelques maisons en ruines et quelques citernes, le tout de construction postérieure à l'ère chrétienne; il ne peut donc représenter la vieille cité biblique.

II. DESCRIPTION. — Le village d'El-Biréh, bâti sur une

colline rocheuse, peu élevée, renferme sept à huit cents habitants. Les maisons sont petites et construites à moitié sous terre. Au bas de la colline, tout près de la route de Jérusalem, coule une source très abondante, dont l'eau, conduite par un canal, probablement antique, alimente un petit réservoir, que surmonte une coupole musulmane. Autrefois elle se répandait dans deux grands bassins placés de l'autre côté de la route et construits en belles pierres de taille. L'un est aux trois quarts détruit; l'enceinte de l'autre est encore reconnaissable. A quelque distance de là, sur les pentes du coteau, on voit les ruines d'un grand et beau *khan*, actuellement abandonné ou servant fort peu, mais encore intact et fréquenté par les caravanes au temps de Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, t. II, p. 787. Ses vastes galeries, voûtées intérieurement, sont soutenues par des piliers carrés d'un mètre quatre-vingts centimètres de côté, bâtis avec des pierres de taille d'un bon appareil, dont beaucoup doivent être antiques. Elles sont éclairées par des espèces de regards pratiqués de distance en distance, ce qui les fait ressembler à des citernes.

Dans la partie la plus élevée du village sont les restes d'une église, qui, d'après le cartulaire du Saint-Sépulcre, fut terminée en 1146, avec l'hôpital qui en dépendait. Elle forme un carré long de trente-deux mètres sur dix-huit, terminé par trois absides en cul-de-four. Elle était divisée en trois nefs; celle du centre a complètement disparu. Les murs sont encore en partie debout, sauf ceux de la façade, qui sont démolis. Ils ont été construits sur certains points, et principalement aux angles, avec de beaux blocs en bossage, qui proviennent probablement d'un édifice plus ancien. Cf. de Vogüé, *Les églises de Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 339. Une ancienne tradition rapporte que cet édifice aurait été bâti à l'endroit même où la sainte Vierge et saint Joseph, revenant de Jérusalem, où ils étaient allés pour la fête de Pâques, s'aperçurent de la disparition de l'enfant Jésus, resté dans le Temple, au milieu des docteurs. Luc., II, 43-46. L'évangéliste n'indique aucun lieu; il se contente de dire que les parents de Notre-Seigneur « vinrent à une journée de marche ». L'*iter diei* correspond en Orient à six ou sept heures; mais cette expression semble marquer ici, non pas tant le chemin qu'on peut faire en un jour, que la première journée de marche accomplie par la caravane; d'autant plus qu'il s'agit d'une caravane où se trouvaient des enfants, et dans laquelle bon nombre de pèlerins allaient à pied. La première étape dut donc très probablement avoir lieu auprès de la précieuse fontaine d'El-Biréh, qui de temps immémorial a déterminé la station naturelle du voyageur dont les pas se dirigent de Jérusalem à Naplouse et Nazareth. — Quelques auteurs identifient encore avec El-Biréh la *Bérée* de I Mach., IX, 4. Voir BÉRÉE 1.

A. LEGENDRE.

3. BÉROTH, BÉROTHA (hébreu : *Bêrôṭai*, II Reg., VIII, 8; *Bêrôṭâh*, Ezech., XLVII, 16; Vulgate : *Béroth*, II Reg., VIII, 8; *Bérotha*, Ezech., XLVII, 16), ville d'Adarézer, roi de Soba, prise par David, qui en emporta une immense quantité d'airain. II Reg., VIII, 8. Elle est placée par Ézéchiel, XLVII, 16, à la frontière septentrionale de la Terre Promise (pour l'explication du texte prophétique, voir AURAN, col. 1253). Avant de montrer comment les deux noms correspondent à une même localité, dont nous chercherons l'emplacement, il nous faut dire quelques mots de critique textuelle.

Il est vraisemblable que *Bêrôṭai* et *Bêrôṭâh* se rattachent à *Be'êrôṭ*; on trouve, en effet, I Par., XI, 39, בֵּרֹתִי, *Bêrôti* (Septante : ὁ Βηρωθί), comme forme apocopée de בְּאֵרֹתִי, *Be'êrôti* (Vulgate : *Berothites*, « de Béroth »). II Reg., XXIII, 37. Les Septante, II Reg., VIII, 8, ont traduit par ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν [πόλεων], « des [villes] choisies; » ils auront donc lu : [עָרֵי] מִבְּחֹרוֹתֵי, de la racine בָּחַר, « choisir, » au lieu de מִבֵּרֹתַי, « de Bêrôtâi, » ou bien ils auront vu dans le nom un dérivé de בָּרַר, *bârar*, qui a la même signification. Il est curieux de voir un manuscrit de la Vulgate reproduire *Becheroth*, tandis que quelques éditions suivent l'hébreu en donnant *Berothai*. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, 2 in-4°, Rome, 1864, t. II, p. 353. Dans le passage parallèle de I Par., XVIII, 8, le texte hébreu offre כּוּן, *Kûn* (Vulgate : *Chun*), au lieu de *Bêrôtai*. Il est probable cependant que quelques manuscrits présentaient ce dernier mot, puisque les traducteurs grecs ont conservé ici les mêmes expressions qu'au deuxième livre des Rois, ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν [πόλεων]. La version syriaque a de même gardé ܒܪܘܬܐ, *Berûti*. Josèphe, de son côté, *Ant. jud.*, VII, V, 3, reproduit servilement l'hébreu מִכּוּן (כּוּן, *mik-kûn*, avec la préposition, « de Kûn »), et appelle la ville Μάχων. Y a-t-il dans les Paralipomènes une faute de copiste? *Chun* indique-t-il un autre nom de *Bêrôtai* ou une ville différente? Impossible de le savoir au juste. Quelques auteurs croient reconnaître Chun dans *Kouna*, la *Conna* des Romains, au sud-ouest de Ba'albek, sur les bords pittoresques de l'*Ouadi Yafoufêh*. Cf. K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1885, t. VIII, p. 34. Voir CHUN. Relevons enfin une singulière variante dans la version arabe, qui pour *Kûn* donne *Ba'albek*.

La ville de Béroth prise et pillée par David appartenait à l'Aram Soba, c'est-à-dire à une portion de la Syrie qui, d'après l'Écriture même, confinait au territoire d'Émath (aujourd'hui *Hamah*, sur l'Oronte). I Par., XVIII, 3; II Reg., VIII, 9, 10. De son côté, Ézéchiel, XLVII, 16, place Bérotha entre cette dernière ville et Sabarim « qui est entre les confins de Damas et les confins d'Émath » (dans l'hébreu, le pronom relatif *'ăšer* peut se rapporter aussi bien à Bérotha qu'à Sabarim seule). Il est donc naturel de conclure que nous n'avons ici qu'une même ville. Si la direction dans laquelle nous devons la chercher est déterminée d'une façon générale par le texte sacré, son emplacement précis n'est pas facile à trouver. Rien de plus indécis que la ligne qui forme la frontière septentrionale de la Terre Sainte; aussi la question qui nous occupe est-elle diversement résolue.

1° Il paraîtrait tout naturel, au premier abord, d'identifier Béroth avec l'ancienne *Berytus*, actuellement Beyrout, la plus importante des cités maritimes sur cette partie de la Méditerranée. La ressemblance entre les deux noms, בֵּרֹתָה, *Bêrôtâh*, et بيروت, *Beyrout*, a de quoi frapper, et plusieurs exégètes s'y sont laissé prendre. Mais il est très douteux que le royaume de Soba s'étendît jusqu'à la côte. Ensuite aucun des passages scripturaires ne peut faire penser à un port de mer; Ézéchiel, au contraire, semble exclure formellement cette interprétation; car, partant « de la grande mer », il trace la frontière vers l'est, en passant par « les confins de Damas », et c'est entre ces deux points qu'il place Bérotha. — 2° Il n'est pas plus permis d'aller chercher notre ville à une extrémité opposée, dans l'ancienne *Birtha*, aujourd'hui *El-Bir* ou *Birah*, sur le bord oriental de l'Euphrate, ou dans la *Barathena* de Ptolémée, V, 19; ces deux cités sont beaucoup trop à l'est. Cf. G. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 2 in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 155. — 3° On ne saurait également voir ici la *Bérotha*, Βηρώθη, dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 18. Située « dans la Galilée supérieure, non loin de Cadès », elle est trop au sud. — 4° G. H. Tomkins, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1885, p. 108-110, a essayé d'identifier Bérotha avec *Brisa*, sur les pentes orientales du Liban, à quelque distance de Hermel; mais sa thèse repose sur une série d'assimilations qui nous semblent peu fondées. — 5° D'autres enfin la reconnaissent dans le

village actuel de *Bereitân* (écrit par quelques-uns *Brithein*), un peu au sud-ouest de Ba'albek, dans la grande plaine de Cœlésyrie; on y trouve un assez grand nombre d'anciens tombeaux. Cf. K. Furrer, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1885, p. 34. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cet emplacement se trouve dans la direction générale indiquée par l'Écriture.

A. Legendre.

BÉROTHITE (hébreu : *Bêrôṭî ;* Septante : Βηρωθί; Vulgate : *Berothites*), originaire de la ville de Béroth. Naaraï, écuyer de Joab, général de David, est qualifié de Bérothite, I Par., XI, 39, pour indiquer sa patrie. Voir Béroth 2.

BEROUNSKY Jean Achille (Jean Achille de Béroun), écrivain bohémien, né à Béroun vers 1560, mort vers 1620. Il devint prêtre et desservant de la terre seigneuriale de Diviche (Divis) Slavata de Chlum, alors curé de la paroisse de Pacov et de Pribislav. Il écrivit des ouvrages religieux et publia nommément : en 1588, *Commentaire des Évangiles pour les dimanches et les jours de fête* (selon Luc Osiander) ; en 1590, *Commentaire du prophète Daniel*, in-4°; en 1595, *Commentaires courts des épîtres des dimanches et fêtes; Postilles*, traduites du latin ; en 1611, *Eortologie* ou *Commentaires courts de la vie, des travaux et de la mort des saints apôtres, confesseurs et martyrs*. En 1612, il traduisit de Jérôme Weller : *Historie evangelická o umucení Páně* (*Histoire évangélique de la passion de Jésus-Christ*); en 1616, *Krátky a sprostny vyklad něktérych písem svatych* (*Commentaire court et simple de quelques Livres Saints*); en 1617, *Krátky vyklad na cást Zjevení Sv. Jana* (*Bref commentaire d'une partie de l'Apocalypse de saint Jean*). Tous ces commentaires sont principalement homilétiques.

J. Sedlacek.

BERRIMAN John, théologien anglais, né en 1691, mort à Londres le 8 décembre 1768. Il étudia à Oxford et fut successivement curé de Saint-Swithin, lecteur de Sainte-Marie d'Aldermanburg, enfin recteur de Saint-Alban. Il reste de lui : Θεος ἐφανερώθη ἐν σαρχί, *or a Critical Dissertation upon I Tim., III, 16, with an Account of above one hundred Mss. of Paul's Epistles, and rubs to distinguish the various readings*, in-8°, Londres, 1741. — Voir *Gentleman's Magazine*, t. XXXVIII, p. 590.

B. Heurtebize.

BERRUYER Isaac Joseph, exégète paradoxal, naquit à Rouen le 7 novembre 1681, entra dans la Compagnie de Jésus le 4 novembre 1697, et mourut à Paris le 18 février 1758. Il fit paraître à Paris, en 1728 : *Histoire du Peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la venue du Messie, tirée des seuls Livres Saints, ou Le texte sacré des Livres de l'Ancien Testament réduit en un corps d'histoire*, 8 in-4°. S'inspirant d'un sentiment très juste, en principe, de l'importance de l'histoire biblique pour établir la divinité de la religion chrétienne, l'auteur voulait rendre la lecture de cette histoire plus facile et plus attrayante. En conséquence, il s'était efforcé, comme il s'exprime, « par une concordance suivie et une paraphrase fidèle, d'arranger tous les textes, de présenter sous un seul point de vue ce qui est dispersé, de réunir des parties destinées à faire un tout, d'éclaircir et d'expliquer ce qui, étant de soi-même assez intelligible, ne le seroit pas au commun des hommes. » L'ouvrage n'était pas sans mérite, au moins quant au style; il eut du succès, mais souleva aussi de justes critiques. Il fut mis à l'*index* de Rome le 6 mai 1734. Cependant il eut une continuation, qui fit encore plus de bruit et qui est beaucoup plus répréhensible. En 1753, parut clandestinement l'*Histoire du Peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la Synagogue*, et, en 1757, l'*Histoire du Peuple de Dieu, troisième partie, ou Paraphrase des Épîtres des Apôtres, d'après le commentaire latin du P. Hardouin*. La seconde partie est accompagnée de cinq dissertations latines, où le P. Berruyer, s'adressant, comme il dit, aux savants, développe et essaye de justifier certaines de ses idées particulières.

Dès le 22 octobre 1753, les supérieurs religieux de l'auteur désavouèrent la nouvelle publication, en déclarant que l'impression en avait été faite à leur insu et contre leur volonté, et « qu'ils n'auraient jamais laissé paraître (l'ouvrage) sans un grand nombre de corrections importantes et nécessaires ». La sincérité de ce désaveu est confirmée par une lettre curieuse que nous avons sous les yeux. Cette lettre, adressée au chancelier Lamoignon, le 24 juillet 1752, par le P. Berruyer, alors âgé de près de soixante-douze ans, nous apprend que celui-ci n'avait pu encore, à cette date, obtenir dans son ordre l'approbation régulière, qu'il sollicitait depuis quinze ans, pour la *seconde partie* de son *Histoire du Peuple de Dieu;* qu'il avait finalement soumis son manuscrit à deux censeurs séculiers, nommés par le chancelier; et qu'il attendait le résultat de leur examen pour présenter encore une fois son ouvrage à la revision de sa Compagnie. Le vieil écrivain se plaint à Lamoignon des lenteurs de ses censeurs, qui lui paraissent calculées : « Les exemplaires de mon ouvrage dont je puis disposer, dit-il, sont entre les mains de M. le curé de Saint-Laurent et de M. Millet (les censeurs officiels). J'espérois les retirer vers le mois de septembre, pour les remettre à nostre P. Provincial au retour de ses voyages, et faire commencer la revision domestique. Vous jugez bien, Monseigneur, que ce n'est pas là une affaire preste à finir. Mais elle ne finira pas durant ma vie, si les censeurs que vous m'avez donnés ne songent qu'à amuser et à retarder. » Maintenant, si l'on songe que l'ouvrage dont il s'agit parut dans le courant de mai ou de juin 1753, comme l'atteste l'arrêt du parlement, on voit que le temps matériel a manqué pour terminer ces examens si laborieux avant l'impression. Il faut conclure que le manuscrit, non revisé et non approuvé, a dû être livré irrégulièrement à un libraire désireux de faire une bonne affaire par n'importe quel moyen. La main infidèle ou imprudente qui l'a livré ne paraît pas être celle du P. Berruyer lui-même; du moins la lettre que nous venons de citer suffirait à montrer que son impatience de faire paraître son ouvrage ne l'empêchait pas de vouloir en cela se conformer aux prescriptions de l'Église et de la règle religieuse.

Quoi qu'il en soit, la seconde partie de son *Histoire* fut également mise à l'index, le 17 avril 1755. De plus, quand elle eut paru en italien, avec une apologie anonyme, Benoît XIV la condamna, avec des qualifications sévères, par un bref daté du 17 février 1758. Enfin la troisième partie, publiée par le même éditeur clandestin, fut censurée par Clément XIII, dans un bref daté du 2 décembre 1758. Avant et après ces sentences de l'autorité suprême, l'œuvre du P. Berruyer a été critiquée dans une multitude d'écrits, où les passions jansénistes et parlementaires ont eu une très grande part. Ainsi le parlement de Paris lui fit surtout un crime d'avoir « tâché » d'inspirer à ses lecteurs la doctrine ultramontaine, opposée au gallicanisme. Les accusations de nestorianisme et de socinianisme, que lui prodiguèrent les jansénistes, étaient plus sérieuses. Berruyer les mérite en partie, non pas qu'il ait jamais exprimé ou insinué un doute sur la divinité de Jésus-Christ et l'unité de sa personne dans les deux natures, mais parce que son système d'interprétation diminue et énerve singulièrement les preuves de ces dogmes par l'Écriture. D'après lui, en effet, il n'y aurait presque pas de textes affirmant directement la divine nature du Sauveur; car si très souvent le Seigneur reçoit des *prédicats* qui, d'après l'interprétation traditionnelle, ne lui conviennent qu'à raison de sa divinité, le P. Berruyer prétend que presque tous se vérifient directement dans son humanité sainte.

Pour les éditions très nombreuses de l'*Histoire du peuple de Dieu*, dont quelques-unes récentes (comme celle des directeurs du séminaire de Besançon, 10 in-8°,

Besançon, 1828, où l'on a tâché de corriger les erreurs de l'ouvrage), pour les traductions qui en ont été faites en diverses langues, enfin pour la polémique touffue qu'elle a suscitée, voir la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition, par le P. C. Sommervogel, t. I (1890), col. 1357-1370.
J. BRUCKER.

BERSA (hébreu : *Birsa'*, peut-être pour בן־רשע, *bénrésa'*, « fils de la méchanceté; » Septante : Βαρσά), roi de Gomorrhe à l'époque de l'invasion de Chodorlahomor. Gen., XIV, 2.

BERSABÉE (hébreu : *Be'êr Šéba'* ; à la pause : *Be'êr Šâba'*, « puits du serment » ou « des sept »; Septante : τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου, Gen., XXI, 14, 33; XXII, 19; XXVI, 23; XXVIII, 10; XLVI, 1; Am., V, 5; Φρέαρ ὅρκου, Gen., XXVI, 33; Φρέαρ ὁρκισμοῦ, Gen., XXI, 31; τὸ φρέαρ τοῦ ὁρκισμοῦ, Gen., XXI, 32; Βηρσαβεέ, Jos., XV, 28; XIX, 2; Jud., XX, 1; I Reg., III, 20; VIII, 2; II Reg., III, 10; XVII, 11; XXIV, 2, 7, 15; III Reg., IV, 25; XIX, 3; IV Reg., XII, 1; XXIII, 8; I Par., IV, 28; XXI, 2; II Par., XIX, 4; XXIV, 1; XXX, 5; II Esdr., XI, 27; Am., VIII, 14; Vulgate : *Bersabee*, partout, excepté dans trois endroits, Gen., XXI, 32; XLVI, 1, 5, où on lit : *puteus juramenti*), une des plus anciennes localités de la Palestine, située à l'extrémité méridionale, Jos., XV, 28; d'où l'expression bien connue : « depuis Dan jusqu'à Bersabée, » pour indiquer toute l'étendue de la Terre Sainte (voir plus bas, § III.)

I. NOM. — Quelle est au juste la signification de *Be'êr Šéba'*? Il faut, pour répondre à cette question, examiner le double récit qui nous donne l'origine de ce nom. Abraham, ayant creusé un puits, voulut s'en assurer la possession. L'alliance qu'il conclut avec Abimélech, roi de Gérare, fut confirmée par un serment réciproque ; mais le saint patriarche y ajouta une sorte de garantie en offrant au roi sept jeunes brebis ; et celui-ci, en acceptant le présent, reconnut de fait à son allié un droit qu'il s'obligeait à respecter. Gen., XXI, 22-30. « C'est pourquoi ce lieu fut appelé *Be'êr Šâba'*, parce qu'ils jurèrent tous deux. » ℣. 31. Il semble bien que l'Écriture donne ici au nom le sens de « puits du serment », identifiant שֶׁבַע, *Šéba'*, à שְׁבֻעָה, *Šebu'âh*, « jurement » (נִשְׁבְּעוּ, *nišbe'û*, « ils jurèrent »). Quelques auteurs cependant n'admettent pas cette conclusion et tiennent pour l'étymologie « puits des sept », c'est-à-dire des sept brebis, tout en reconnaissant que l'autre signification dérive de celle-ci et en est l'équivalent. En effet, disent-ils, il y a en hébreu un rapport étroit entre le nombre *sept*, *šéba'*, et l'action de *jurer*, *nišba'*. Faire un serment était comme qui dirait *se septiser*, parce que, en raison de la sainteté de ce nombre, qui est celui des jours de la création, on aimait, par le choix de sept objets, à le faire intervenir dans les traités, pour les rendre plus inviolables. Telle était en particulier la coutume des Arabes, suivant Hérodote, III, 8. Cf. C. F. Keil, *Genesis*, Leipzig, 1878, p. 209.

L'idée de « serment » ressort mieux du second récit, en plus d'un point semblable au premier. Gen., XXVI, 26-32. Après une alliance mutuellement jurée entre Isaac et un autre Abimélech, les serviteurs du patriarche vinrent lui annoncer le succès de leur travail au puits qu'ils venaient de creuser. « Alors il l'appela שִׁבְעָה, *Šib'âh* (Septante : Ὅρκος; Vulgate : *Abundantia*); c'est pourquoi le nom de la ville est *Be'êr Šéba'* jusqu'à ce jour. » Gen., XXVI, 33. *Šib'âh* est bien la forme féminine de *Šéba'*, « sept; » mais on remarquera que, à la différence du premier récit, il n'est fait dans celui-ci aucune allusion à ce nombre. Il est donc naturel de prendre le nom comme synonyme de *Šebu'âh*, « serment; » et c'est dans ce sens que l'ont traduit les Septante. Saint Jérôme a dû lire שִׂבְעָה, *Śib'âh*, par un *sin* au lieu d'un *schin*; de là l'expression « Abondance », c'est-à-dire source abondante; mais si cette leçon peut s'harmoniser avec ce qui précède, l'heureuse nouvelle apportée par les serviteurs, elle ne se rattache en aucune façon à ce qui suit, c'est-à-dire au nom donné à la ville.

Enfin un argument qui nous paraît plus concluant encore, c'est que *Šéba'* entre dans la composition de certains noms propres où il est impossible de voir l'idée de « sept »; par exemple : *'Elišéba'* ('Ελισαβέθ, *Elisabeth*), Exod., VI, 23; *Yehôšéba'* ('Ιωσαβεέ, *Josaba*), IV Reg., XI, 2, qui signifient « Dieu du serment » ou « Dieu est (mon) serment », c'est-à-dire « celui par qui je jure ». Nous sommes donc en droit de reconnaître dans *Šéba'* une ancienne forme ou une forme parallèle de *Šebû'âh*. C'est ainsi que, après les Septante et la Vulgate, Josèphe a interprété le nom : Βηρσουβαὶ... ὅρκιον δὲ φρέαρ λέγοιτο ἄν, « Bersabée, ce qui veut dire *puits du serment*. » *Ant. jud.*, I, XII, 1. Eusèbe, *Onomasticon*, 1870, p. 234, dit de même que « Bersabée est ainsi appelée du serment d'Abraham et d'Isaac avec Abimélech ». Il est vrai que le nom actuel, بير السبع, *Bîr es-Šéba'*, exactement semblable au mot hébreu, reproduit aussi le sens de « puits des Sept » (sens plus juste que celui de « puits du Lion », donné par les Arabes, *sab'*, سبع, ayant dans leur langue cette double signification). Mais il faut remarquer que les noms anciens se sont souvent conservés non pas tant dans leur valeur étymologique que dans leur consonnance. Ainsi Bethléhem, *Bêt léhém*, « maison du pain, » est devenu *Beit lahm*, « maison de la viande. »

II. DESCRIPTION. — Bersabée ou *Bîr es-Šéba'* se trouve à dix ou onze lieues au sud-ouest d'Hébron, sur la route de l'Égypte. Située seulement à 240 mètres au-dessus de la Méditerranée, elle occupe le coin occidental d'une large plaine ondulée, semblable au bassin desséché d'un ancien lac, et coupée en différents sens par de nombreux ouadis, qui descendent du nord, du nord-est, de l'est et du sud-est, pour former l'*ouadi es-Šéba'*. Voir la carte de la tribu de JUDA. Les collines qui bordent cette plaine vers le nord se terminent brusquement et dessinent vivement les limites qui séparent les populations sédentaires des nomades ou Bédouins. Le *désert de Bersabée*, Gen., XXI, 14, commence vers le village de Dâheriyéh avec des blocs plus ou moins brisés d'un calcaire crétacé gris jaunâtre, entre lesquels poussent de maigres chênes épineux et des arbousiers, pour se continuer au sud vers le Sinaï. Le terrain est un sol marneux, qui, au dire de certains voyageurs, deviendrait extrêmement fertile, s'il était bien arrosé; il est cultivé en quelques endroits. Le climat est sain; la chaleur accablante. « La solitude est profonde et complète; au printemps seulement, on aperçoit de nombreux troupeaux de chèvres noires, de moutons noirs et blancs, et des bandes de chameaux qui viennent pâturer dans ces steppes dont la maigre végétation présente un caractère tout à fait spécial. Ce ne sont que buissons épineux de genêts et d'astragales qui forment des boules hérissées par les pétioles des vieilles feuilles, puis des iris et des anémones. L'alouette huppée vole partout, et du matin au soir fait entendre sa joyeuse chanson en se tenant perchée sur les rochers brûlants. Dans les creux, on aperçoit quelques tentes basses et rayées des Arabes Ta'amirah, dont les campements sont toujours gardés par de grands chiens noirs, sauvages et féroces. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLII, p. 144.

Sur la rive septentrionale de l'ouadi es-Šéba' se trouvent les deux *puits* renommés de tout temps pour l'abondance et la bonne qualité de leur eau. Situés à une petite distance l'un de l'autre, ils sont circulaires et revêtus intérieurement d'une maçonnerie solide, faite de pierres régulières, de moyenne dimension. Le plus large a douze mètres de circonférence et, suivant les époques, de douze à quinze mètres de profondeur jusqu'à la surface de l'eau; il parait encore, au-dessous de ce niveau, aller jusqu'à

cinq mètres dans le rocher. L'autre, qui est à trois cents pas à l'ouest-sud-ouest du premier, n'a que cinq pieds de diamètre; mais il est à peu près aussi profond. Tous les deux contiennent une eau claire et excellente, et offrent le caractère d'une haute antiquité, car leurs margelles sont profondément striées de nombreux sillons, que le frottement répété des cordes avec lesquelles on tire de l'eau a creusés dans la pierre. La maçonnerie paraît ancienne, et l'inscription arabe qu'on a trouvée sur une pierre prouve simplement des réparations rendues nécessaires par le temps. Cf. C. R. Conder, *Tent Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1889, p. 247; E. Hull, *Mount Seir*, in-8°, Londres, 1889, p. 138. La place et la construction de ces puits dénotent autant d'intelligence et d'habileté que de force et de persévérance. Ils sont près de la rivière, dont les eaux, par infiltration, peuvent maintenir une certaine abondance; mais en même temps ils sont à une hauteur suffisante pour les mettre à l'abri des débordements. Leur circonférence et leur profondeur attestent aussi toute l'énergie qu'il a fallu déployer pour les creuser dans les roches calcaires, dont les dures couches forment la région. Autour du plus grand sont disposées circulairement neuf auges grossières, en pierre, dans lesquelles les pâtres et les chameliers versent l'eau pour abreuver les animaux; il y en a cinq autour du plus petit : quelques-unes sont brisées, les autres encore assez intactes. D'autres puits, actuellement comblés, avaient été creusés dans le lit de l'ouadi (fig. 494).



494. — Puits de Bersabée. D'après une photographie.

La *ville* occupait, au nord de ces deux puits, une plateforme inclinée, dont le pourtour est d'environ trois kilomètres. Dans toute l'étendue de cet emplacement, le sol est jonché de matériaux provenant d'anciennes constructions démolies. On distingue, avec quantité de fragments de poteries, les arasements de nombreuses maisons, la direction de plusieurs rues et les vestiges de quelques édifices publics, dont les fondations seules subsistent en partie. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 278; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1856, t. I, p. 204-205; H. B. Tristram, *The Land of Israel*, 1866, p. 376-381; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 387-390; *The Survey of Western Palestine Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 394-396.

III. Histoire. — A Bersabée se rattache principalement le souvenir des premiers patriarches de l'ancienne loi, qui dressèrent leurs tentes près des puits qu'on y voit encore aujourd'hui, et dont le nom primitif s'est perpétué d'âge en âge. « Est-ce à dire pour cela, se demande M. Guérin, *Judée*, t. II, p. 283, que l'un ou l'autre des deux puits remonte à l'époque du patriarche, qui l'aurait creusé et bâti tel qu'il existe encore maintenant? Bien que la chose ne soit point impossible, je ne la regarde pas néanmoins comme vraisemblable, et je les attribue plutôt, dans l'état où ils sont de nos jours, à l'époque où une ville véritable s'éleva en cet endroit, époque fort ancienne elle-même et dont je ne puis préciser la date. Seulement rien n'empêche de penser et tout porte à croire, au contraire, à cause de la persistance singulière des traditions en Palestine, que l'un des deux n'a été que réparé et reconstruit sur l'emplacement qu'occupait le fameux « puits du Serment ». Après avoir raconté l'alliance d'Abraham avec Abimélech, l'Écriture nous dit que le saint patriarche planta à Bersabée un bois, d'après l'hébreu, un tamaris, arbre commun en Égypte, dans l'Arabie Pétrée et en Palestine, qui atteint une assez grande hauteur et donne beaucoup d'ombre; puis il sanctifia ce lieu en invoquant le nom du Seigneur, du Dieu éternel. Gen., XXI, 33. C'est de là qu'il partit pour aller sacrifier son fils sur le mont Moriah, et là qu'il revint après cet acte héroïque d'obéissance à un ordre divin; il y séjourna encore quelques années. Gen., XXII, 19.

Plus tard, Isaac vint également s'y fixer; la nuit même de son arrivée, Dieu lui apparut et lui dit : « Je suis le Dieu d'Abraham ton père; ne crains rien, car je suis avec toi. Je te bénirai et je multiplierai ta race à cause de

mon serviteur Abraham. » Isaac s'empressa donc d'élever un autel, et, ayant invoqué le nom du Seigneur, il dressa sa tente et ordonna à ses serviteurs de creuser un puits. Abimélech vint ensuite faire alliance avec lui. Gen., XXVI, 23-33. C'est de là que Jacob partit pour Haran, afin d'y chercher une femme dans la famille de son oncle. Gen., XXVIII, 10. Longtemps après, dans sa vieillesse, avant de se rendre en Égypte avec toute sa famille, il s'arrêta, aux confins de la terre de Chanaan, dans ce lieu où son père et son aïeul avaient honoré le vrai Dieu. Il offrit lui-même des sacrifices au Seigneur, qui lui apparut et lui annonça qu'il deviendrait, sur la terre des pharaons, le père d'un grand peuple, et que Joseph son fils lui fermerait les yeux. Gen., XLVI, 1-5.

A partir de l'époque patriarcale, il n'est plus question de Bersabée jusqu'au moment de la conquête, où elle fait partie des villes de la tribu de Juda, situées à l'extrémité méridionale de la Terre Promise. Jos., XV, 28. Plus tard elle fut cédée à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 2. Les souvenirs historiques et religieux qui s'y rattachaient pour le peuple hébreu, sa position sur le chemin de l'Égypte, où ses puits si précieux devenaient une halte naturelle pour les caravanes, tous ces avantages amenèrent de bonne heure la fondation d'une ville dont l'importance dut croître avec les progrès du commerce. C'est pour cela qu'elle servit désormais à marquer les limites du pays vers le sud, bien qu'elle ne fût peut-être pas le point le plus extrême. L'expression « de Dan jusqu'à Bersabée » ou « de Bersabée jusqu'à Dan » devint la formule consacrée pour définir l'étendue de la Terre Sainte du nord au midi ou du midi au nord. Jud., XX, 1; I Reg., III, 20; II Reg., III, 10; XVII, 11; XXIV, 2, 15; III Reg., IV, 25; I Par., XXI, 2; II Par., XXX, 5. De même, après le schisme, les frontières de Juda s'étendirent « depuis Gabaa » au nord « jusqu'à Bersabée » au sud, IV Reg., XXIII, 8; ou « de Bersabée jusqu'à la montagne d'Éphraïm ». II Par., XIX, 4. Enfin, après la captivité, la formule se restreint encore davantage, et le territoire propre des enfants de Juda est indiqué « depuis Bersabée jusqu'à la vallée d'Ennom ». II Esdr., XI, 30.

Avant l'établissement de la royauté, Samuel, devenu vieux, prit ses fils, Joël, l'aîné, et Abia, le second, pour l'aider dans ses fonctions, et les installa comme juges à Bersabée, qu'il ne pouvait plus visiter lui-même et où les difficultés étaient peut-être plus grandes en raison même de l'éloignement. Ceux-ci, par leurs prévarications, provoquèrent les plaintes du peuple, qui demanda un roi. I Reg., VIII, 1-3. Le prophète Élie, fuyant la colère de Jézabel, s'y arrêta un jour, et c'est de là qu'il renvoya son serviteur, pour s'enfoncer seul dans le désert. III Reg., XIX, 3. La mère de Joas, roi de Juda, nommée Sébia, était de Bersabée. IV Reg., XII, 1; II Par., XXIV, 1.

Deux passages du prophète Amos, V, 5; VIII, 14, nous permettent de conclure que de son temps elle était, comme Béthel et Galgala, le centre d'un culte idolâtrique. On peut remarquer du reste que la vénération superstitieuse des Israélites s'attacha surtout aux lieux consacrés par le séjour ou la piété des patriarches. Le dernier de ces passages, VIII, 14, nous a probablement conservé une des formes d'invocation employées par les dévots du culte bersabéen : « Vive la voie de Bersabée ! » Le mot *dérék*, « voie, » suivant quelques auteurs, indique la religion idolâtrique, comme l'expression ὁδός des Actes des Apôtres, IX, 2, ou le dieu de Bersabée, comme ont traduit les Septante : ζῇ ὁ θεός σου Βηρσαβεέ. Selon d'autres, il désigne les pèlerinages qu'on faisait à ce sanctuaire et par lesquels on jurait, comme aujourd'hui les Arabes jurent par le pèlerinage de la Mecque.

Après la captivité, Bersabée fut réhabitée par les enfants de Juda. II Esdr., XI, 27. Depuis cette époque, il n'en est plus question dans la Bible; le Nouveau Testament ne la mentionne pas une seule fois. Cependant sa position devait lui assurer une assez longue existence. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomasticon*, p. 103, 234, c'était encore un bourg considérable, κώμη μεγίστη, où était établie une garnison romaine. Dans la *Notitia dignitatum imperii romani*, édit. Panciroli, Venise, 1602, p. 92, nous voyons que le *dux Palæstinæ* avait à sa disposition et sous ses ordres les *equites Dalmatæ Illyriciani Berosabæ*. Enfin elle fut le siège d'un évêché, appartenant à la Palestine troisième. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. I, p. 217; t. II, p. 620.

A. LEGENDRE.

BERSUIRE (BERCHORIUS) Pierre, appelé aussi *Berchoire, Bercheur, Bertheur*, naquit à Saint-Pierre-du-Chemin, en Poitou, à la fin du XIIIe siècle, et fit profession de la règle bénédictine à l'abbaye de Maillezais. Il séjourna ensuite longuement à la cour des papes d'Avignon; ce fut alors qu'il se lia avec le cardinal Pierre des Prés, vice-chancelier du souverain pontife, auquel il dédia son *Reductorium morale*. Il habita ensuite divers monastères de son ordre, et grâce à la faveur du roi Jean, dont il devint un des secrétaires, il obtint le prieuré de Saint-Éloi de Paris, où il mourut dans les premiers mois de l'année 1362. Bersuire composa de nombreux ouvrages sur les auteurs profanes, et il fut le premier traducteur de Tite Live. Son *Reductorium morale utriusque Testamenti in XXXIV libros divisum* fut imprimé à Ulm, en 1474, in-f°, sous le titre : *Liber Bibliæ moralis seu moralisationes Bibliæ*. Une traduction de cet ouvrage fut publiée à Paris, en 1584. Pierre Bersuire composa également un commentaire sur les Psaumes. Ses œuvres ont eu plusieurs éditions : la meilleure est celle qui parut à Cologne, en 1730-1731, et qui comprend 6 tomes réunis en 3 volumes in-f°. — Voir Brunet, *Manuel du libraire*, t. I (1860), p. 818, au mot *Berthorius*; Dupin, *Histoire des controv. et des mat. eccl. dans le XIVe siècle* (1701), p. 172; Fabricius, *Bibl. lat. Med. Ævi*, t. I (1734), p. 726; Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, p. 362; L. Pannier, *Notice bibliographique sur Pierre Bersuire*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1872, p. 325; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis sancti Benedicti* (1754), t. II, p. 45-563; t. III, p. 183.

B. HEURTEBIZE.

BERTHAIRE (Saint), abbé du Mont-Cassin, mort en 884. Il appartenait à une illustre famille de France ou de Lombardie. Il voyagea beaucoup dans sa jeunesse et fit profession de la vie monastique à l'abbaye du Mont-Cassin, qu'il fut appelé à gouverner en 856. Il eut à lutter contre les Sarrasins, et pour leur résister fit fortifier son monastère et construire la ville qui porte maintenant le nom de *San-Germano*. En 884, les Sarrasins réussirent à s'emparer de la célèbre abbaye, dont ils massacrèrent l'abbé avec un certain nombre de religieux. Léon d'Ostie, Pierre Diacre, et de nos jours dom Tosti, lui attribuent un ouvrage sur les endroits de l'Écriture Sainte qui paraissent se contredire; mais nous croyons que les deux livres Ἀντικειμένων *Sententiarum Veteris et Novi Testamenti*, édités sans nom d'auteur, in-f°, Bâle et Paris, 1530, doivent être laissés parmi les œuvres de saint Julien, évêque de Tolède. Ce même ouvrage est également attribué à saint Berthaire sous le titre de *Quæstiones in utrumque Testamentum*. — Voir A. Bovio, *Dissertatio apologetica qua S. Bertarii sanctitas ejusque martyrii monumenta vindicantur*, in-8°, Naples, 1805; Bolland., *Acta Sanctorum*, t. IX octobris, p. 663-682; *Patr. lat.*, t. XCVI, col. 586; t. CXXVI, col. 975; Mabillon, *Acta SS. Ord. S. B.*, t. IV, part. II, p. 463-467; Tiraboschi, *Storia della litt. ital.* (1823), t. III, p. 311; Ziegelbauer, *Historia rei litt. Ord. S. B.*, t. IV (1754), p. 57.

B. HEURTEBIZE.

BERTHEAU Ernst, exégète protestant allemand, né à Hambourg le 23 novembre 1812, mort à Gœttingue le 17 mai 1888. Il fit ses premières études au Johanneum de Hambourg, et s'adonna ensuite aux études théologiques

et orientales, à Berlin d'abord, en 1832, puis à Gœttingue, où il devint répétiteur en 1836, *privat-docent* en 1839, professeur extraordinaire en 1842, et ordinaire en 1843. Il s'occupa surtout de l'exégèse de l'Ancien Testament, d'archéologie et de théologie bibliques et de langues orientales. On a de lui : *Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze,* in-8°, Gœttingue, 1840; *Zur Geschichte der Israeliten,* in-8°, Gœttingue, 1842; *Die der Beschreibung der Lage des Paradieses Genes. 2, 10-14 zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen,* in-8°, Gœttingue, 1848 (paru d'abord dans les *Göttinger Studien,* Jahrgang 1847). Il a publié dans le commentaire rationaliste intitulé *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament :* 1° *Das Buch der Richter und Rut,* in-8°, Leipzig, 1845; 2ᵉ édit., 1883; 2° *Die Sprüche Salomo's,* ibid., 1847; 2ᵉ édit., publiée par W. Nowack, 1883; 3° *Die Bücher der Chronik,* ibid., 1854; 2ᵉ édit., 1871; 4° *Die Bücher Esra, Nechemia und Ester,* ibid., 1862; 2ᵉ édit., publiée par V. Ryssel, 1887. F. VIGOUROUX.

BERTHIER Guillaume, né à Issoudun le 7 avril 1704, mort à Bourges le 15 décembre 1782. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 24 octobre 1722. Il professa les humanités à Blois, la philosophie à Rennes et à Rouen, la théologie au collège de Louis-le-Grand. A partir de 1745, il fut chargé de la direction des *Mémoires de Trévoux;* on sait avec quelle distinction il s'acquitta de ces fonctions jusqu'en 1762. Entre ses mains, ce journal devint un des plus sérieux ennemis de l'incrédulité et du philosophisme. C'est aussi à lui qu'on doit les tomes XIII à XVIII de l'*Histoire de l'Église gallicane.* Après la suppression de la Compagnie en France, il fut pendant deux ans conservateur de la Bibliothèque royale et adjoint à l'éducation du Dauphin, plus tard Louis XVI, et de ses frères. Il mourut avec la réputation d'un saint et savant religieux. Ses ouvrages relatifs à l'Écriture Sainte sont : *Histoire des premiers temps du monde prouvée par l'accord de la physique avec la Genèse,* in-12, Paris, 1778; — *Les Psaumes traduits en français avec des notes et des réflexions,* 8 in-12, Paris, 1785, souvent réimprimé; dans les éditions en cinq volumes, on a supprimé les notes d'érudition, qui ont une véritable valeur; — *Isaïe, traduit en français avec des notes et des réflexions,* 5 in-12, Paris, 1788-1789. — Dans les *Réflexions spirituelles* du P. Berthier, 1790, 5 in-12, publiées par l'abbé de Querbeuf, on trouve des réflexions sur la première Épître de saint Paul aux Corinthiens, la traduction des Lamentations de Jérémie, avec des réflexions et une paraphrase du *Magnificat.* C. SOMMERVOGEL.

BERTHOLDT Leonhard, théologien rationaliste allemand, né le 8 mai 1774 à Emskirchen, en Bavière, mort le 22 mars 1822. Il fit ses études à Erlangen, de 1792 à 1796, et y devint professeur extraordinaire à la faculté de philosophie, en 1805. La publication de son *Daniel, aus dem Hebräisch-Aramaïschen neu übersetzt und erklärt, mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und exegetischen Excursen,* 2 in-8°, Erlangen, 1806-1808, fit grand bruit et lui ouvrit les portes de la faculté de théologie. Dans cet ouvrage, il soutient que le livre de Daniel est l'œuvre de plusieurs auteurs différents. En 1809, il fut reçu docteur en théologie, et publia à cette occasion : *Christologia Judæorum, Jesu Apostolorumque ætate, in compendium redacta observationibusque illustrata,* in-8°, Erlangen, 1811. A partir de 1814, il rédigea le *Kritisches Journal der neuesten theologischen Literatur.* Les volumes V-XIV (1822) sont exclusivement de lui. Outre quelques ouvrages théologiques, on a encore de lui : *Historisch-kritische Einleitung in die sämmtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten und Neuen Testaments,* 5 in-8°, Erlangen, 1812-1819. Il fut un des propagateurs les plus actifs du rationalisme. Il avait de l'érudition, mais sans profondeur; ses écrits sont prolixes et mal composés. — Voir G. F. Chr. Kaiser, *Gedächtnisspredigt,* et J. G. B. Engelhardt, *Rede vor dem Sarge,* les deux réunis ensemble, in-4°, Erlangen, 1822. F. VIGOUROUX.

BERTRAM Corneille Bonaventure, orientaliste protestant, né à Thouars, en Poitou, en 1531, mort à Lausanne en 1594. Il étudia à Paris, à Toulouse et à Cahors, et se retira à Genève, où il devint ministre et professeur d'hébreu. De là il passa à Frankental, dans le Palatinat, où il remplit les mêmes fonctions jusqu'en l'année 1585. Il fut alors appelé à Lausanne par la république de Berne, et y enseigna la langue hébraïque. On lui doit une traduction de la Bible sur le texte hébreu. Théodore de Bèze, Antoine la Faye, Jean Jaquemot, Simon Goulard, lui vinrent en aide dans ce travail, qui parut à Genève, en divers formats, en 1588. Dans cette traduction, il redresse en beaucoup d'endroits les versions d'Olivetan et de Calvin; mais dans d'autres il s'attache aux fausses interprétations des rabbins juifs. Bertram publia un ouvrage important : *De politica judaica tam civili quam ecclesiastica,* in-8°, Genève, 1580, travail réimprimé sous le titre *Republica Hebræorum,* in-18, Leyde, 1648, et publié aussi dans le t. V des *Critici sacri.* Citons encore de lui : *Comparatio grammaticæ et hebraicæ et aramicæ,* in-4°, Genève, 1574; *Lucubrationes Franktalenses sive specimen expositionum in difficiliora utriusque Testamenti loca,* in-8°, Spire, 1588. Cet ouvrage a été aussi reproduit dans les *Critici sacri.* Lelong affirme qu'il est l'auteur de la petite Polyglotte connue sous le nom de Vatable. *Biblioth. sacra,* 1723, p. 348. — Voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 346, 532; Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés... du XVIIᵉ siècle* (1719), t. I, p. 588; Haag, *La France protestante,* t. II (1847), p. 231. B. HEURTEBIZE.

BERTRAND Marie François, commentateur catholique français, né à Fontainebleau le 28 octobre 1807, mort à Versailles le 30 janvier 1881. Après ses études classiques et théologiques au séminaire de cette ville, l'abbé Bertrand fut d'abord professeur au petit séminaire de Mantes. Quelque temps après, nommé à la chaire d'Écriture Sainte du grand séminaire de Versailles; puis, en 1835, vicaire à la cathédrale; curé d'Herblay en 1837, il devint chanoine titulaire de Versailles en 1856, dignité qu'il conserva jusqu'à sa mort. Doué d'un esprit sagace, très cultivé, il était versé dans les langues orientales. Le gouvernement de l'Empire lui offrit la chaire d'hébreu au collège de France, devenue vacante par la révocation de Renan; sa modestie la lui fit refuser. On a de lui : *Les Psaumes disposés suivant le parallélisme, traduits de l'hébreu,* in-8°, Versailles, 1857. Ce livre est surtout utile à qui veut étudier le sens littéral des Psaumes. Il traduit chaque psaume vers par vers et strophe par strophe, en donnant une ligne à chaque vers et en séparant les strophes les unes des autres. Cette traduction est précédée d'une introduction relative au caractère de la poésie hébraïque, et particulièrement au parallélisme. Voir la *Semaine religieuse de Versailles* du 6 février 1881, p. 455. O. REY.

BÉRULLE (Marc de), cordelier conventuel de la province de Lyon, dont il fut élu ministre provincial le 14 juin 1662, docteur en théologie, paraît avoir habité surtout le couvent de Grenoble, ses ouvrages ayant tous été imprimés dans cette ville. Il mourut au mois d'octobre de l'an 1682, à l'âge de soixante-six ans. Outre un cours de théologie en dix tomes in-8°, il a laissé un remarquable travail exégétique en trois volumes : 1. *Explication de la Sainte Bible selon le sens littéral, tome Iᵉʳ, première édition,* in-f°, Grenoble, 1680; 2. *L'explication selon le sens littéral des cinq livres de la Sagesse, première édition,* in-f°, Grenoble, 1680; 3. *Continuation de l'ouvrage sur la Sainte Bible composé par le R. P. Marc de Bérulle..., tome III, dans lequel se trouvent :* 1° tout

le Nouveau Testament; 2° la Bible interprétée des mots hébreux, chaldéens, etc.; *3° la concordance des passages qui semblent opposés; 4° la Bible chronologique; 5° la Bible géographique,* première édition, in-f° en six parties, Grenoble, 1679. P. APOLLINAIRE.

BÉRYL, pierre précieuse. Vulgate : Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; Ezech., XXVIII, 13; Apoc., XXI, 20. Dans la Bible hébraïque, le mot correspondant est יָשְׁפֵה, *yâšfêh*. Dans les Septante : ὀνύχιον, Exod., XXVIII, 20; XXXVI, 20, et ἴασπις, Ezech., XXVIII, 13; Tobie, XIII, 17; et dans l'Apocalypse, XXI, 20, βήρυλλος.

Le béryl est un des minéraux accessoires de certaines roches granitiques (pegmatites). Il se compose chimiquement de silice, d'oxyde ferrique, de magnésie et de chaux, quelquefois avec traces de chrome, et se présente



495. — Cristaux de béryl.

en cristaux de forme prismatique hexagonale (fig. 495). C'est une variété d'émeraude, qui ne se distingue de l'émeraude proprement dite que par des stries parallèles à deux de ses faces et par une nuance particulière. Le nom d'émeraude est réservé d'ordinaire aux variétés vertes employées encore comme gemmes, tandis que le nom de béryl désigne les variétés incolores, roses, jaunes, bleu-ciel du même cristal, ainsi que les variétés pierreuses. Le nom d'*aigue marine* s'applique aux cristaux d'un vert bleuâtre de Sibérie. De nos jours, on le tire surtout de Muso (Nouvelle-Grenade), de l'île d'Elbe, des monts Altaï (Asie centrale). Aux États-Unis, dans l'état de New-Hampshire, on a trouvé des cristaux de dimensions extraordinaires et pesant plusieurs centaines de kilogrammes. D'anciennes exploitations ont été découvertes dans la haute Égypte, près de Syène. *Journal asiatique,* janvier 1868, p. 74.

D'après la Vulgate, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13, le béryl était la douzième et dernière pierre précieuse du rational du grand prêtre. Dans la même version, Ezech., XXVIII, 13, le béryl est énuméré dans la description des richesses du roi de Tyr. Le texte grec du livre de Tobie, XIII, 17, porte que les places de la ville de Jérusalem restaurée seront pavées de béryl et d'autres pierres précieuses. Enfin l'auteur de l'Apocalypse, XXI, 20, dans la description de la cité sainte, dit que le huitième fondement des murailles était le béryl. Dans ce dernier passage, il s'agit sans aucun doute de la pierre précieuse de ce nom. Mais il est impossible de dire avec certitude quel est précisément le minéral correspondant au terme hébreu dans les deux premiers cas. Les anciens traducteurs sont eux-mêmes en désaccord. Les Septante rendent, dans l'Exode, le mot hébreu *yâšfêh* par ὀνύχιον, « onyx, » et dans Ézéchiel par ἴασπις, « jaspe. » La traduction de la Vulgate a en sa faveur le témoignage de Josèphe. L'historien juif, *Ant. jud.*, III, VII, 6, décrivant les vêtements du grand prêtre, nomme le béryl comme étant la dernière des pierres qui ornaient le pectoral et sur lesquelles les noms des douze tribus d'Israël étaient gravés. Cependant il est plus naturel d'admettre, avec la plupart des commentateurs modernes, que les Septante ont eu raison de traduire *yâšfêh* dans Ézéchiel, XXVIII, 13, par « jaspe », parce que ce mot est le nom même sémitique à peine transformé. C'est donc aussi par « jaspe » qu'il faudrait traduire Exod., XXVIII, 20, et XXXIX, 13. — Il ne suit pas d'ailleurs de là que le béryl ne figurait point dans le rational du grand prêtre. La tradition est presque unanime à considérer cette gemme comme l'une des douze pierres sur lesquelles étaient inscrits les noms des douze tribus d'Israël, quoique ni les anciens ni les modernes ne s'accordent sur son nom hébreu. Les Septante, Exod., XXVIII, 20; XXXVI, 20 (XXXIX, 13), ont cru que le béryl était désigné par le mot *šôham*; le targum d'Onkélos et du pseudo-Jonathan, ainsi que la Peschito, sont du même sentiment; mais il est contesté par d'autres qui adoptent des traductions diverses. La question ne peut être encore aujourd'hui résolue d'une manière certaine.

Voir Pline, *H. N.*, XXXVII, 20; S. Épiphane, *De gemmis*, t. XLIII, col. 323; Pseudo-Hildefonse, *De corona Virginis,* 24, *Patr. lat.*, t. XCVI, col. 316; Marbode, *Liber de gemmis,* 12, *Patr. lat.*, t. CLXXI, col. 1747; W. Brown, *Antiquities of the Jews,* Londres, 1820, t. I, p. 229; J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* l. II, c. VIII-XIX, Amsterdam, 1698; Bl. Ugolini, *Sacerdotium hebraicum;* Abraham ben David, *Dissertatio de vestitu sacerdotum hebræorum;* B.D. Carpzov, *De pontificum hebræorum vestitu sacro* (ces trois dissertations se trouvent dans les tomes XII et XIII du *Thesaurus antiquitatum sacrarum hebraicarum* de Bl. Ugolini, Venise, 1744-1769); H. O. Lenz, *Mineralogie der alten Griechen und Römer,* in-8°, Gotha, 1861, p. 165; Clément-Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe : Les pierres précieuses,* dans le *Journal asiatique,* janvier 1868, p. 64-81; de Saulcy, *Mémoire sur les vêtements du grand prêtre chez les Juifs,* dans la *Revue archéologique,* août 1869, t. XX, p. 91-115.

A. ORBAN.

BÉRYTE, aujourd'hui Beirout, ville et port de mer phénicien sur la Méditerranée, au nord de Sidon, que quelques géographes ont identifié à tort avec la Béroth ou Bérotha de II Reg., VIII, 8, et Ezech., XLVII, 16. Voir BÉROTH 3.

BERZELLAÏ. Hébreu : *Barzillaï*, « de fer; » Septante : Βερζελλί. Nom de trois Israélites.

1. BERZELLAÏ, homme riche de Rogelim en Galaad, qui exerça envers David, fuyant devant Absalom, les devoirs de la plus généreuse hospitalité. II Reg., XVII, 27-29; XIX, 31-32. En retour, le roi vainqueur lui offrit de venir finir ses jours à la cour. Berzellaï répondit qu'il se sentait trop âgé (il avait quatre-vingts ans), et préférait mourir dans sa ville pour être enseveli près de ses pères. Mais il permit que son fils, Chamaam, accompagnât le roi à Jérusalem. II Reg., XIX, 33-39. En mourant, David recommanda les fils de Berzellaï à la bienveillance de Salomon. III Reg., II, 7.

2. BERZELLAÏ, père d'Hadriel, l'époux de Michol. Il était originaire de Molathi (*Mehôlâh*). II Reg., XXI, 8.

3. BERZELLAÏ, prêtre qui avait épousé une fille de Berzellaï de Galaad, et à cette occasion avait pris ce nom. Au retour de la captivité, ses descendants ne purent pro-

duire les titres qui justifiaient de leur origine d'une manière certaine et furent exclus du sacerdoce. I Esdr., II, 61, 62; II Esdr., VII, 63, 64.

BESACE. Voir PANETIÈRE.

BÉSAÏ, nom, dans la Vulgate, de deux personnages qui portent dans le texte hébreu des noms différents.

1. **BÉSAÏ** (hébreu : *Bêṣaï;* Septante : Βασσοῦ, Βεσεί, Βησί), chef de famille dont les membres revinrent de Babylone au nombre de trois cent vingt-trois, I Esdr., II, 17; de trois cent vingt-quatre, II Esdr., VII, 23. On le retrouve parmi les signataires de l'alliance théocratique. II Esdr., X, 18.

2. **BÉSAÏ** (hébreu : *Bêsaï,* à la pause *Bêsâï;* Septante : Βησί, Βασί), Nathinéen, chef de famille dont les fils revinrent de Babylone avec Zorobabel. II Esdr., VII, 52. Il est appelé Bésée dans la Vulgate. I Esdr., II, 49.

BESANGE Hieronymus Lamy, bénédictin, né à Lintz le 22 juillet 1726, mort le 29 juillet 1781, professa avec succès durant vingt-quatre ans l'Écriture Sainte et l'herméneutique à Salzbourg. Nous avons de lui : 1° *Introductio in Vetus Testamentum critico-hermeneutico-historica,* 2 in-4°, Steyr, 1765, où il explique par les Pères, les docteurs et les interprètes autorisés, le sens littéral des Saints Livres. Sur le Nouveau Testament, il a édité dans le même sens : 2° *Introductio in sancta quatuor Evangelia,* in-4°, Venise, 1775, et 3° *Introductio in Acta Apostolorum,* in-4°, Pavie, 1782. L'introduction aux Épîtres de saint Paul est restée inachevée. 4° *Fasciculus myrrhæ,* explication de la passion de Notre-Seigneur suivant la concordance évangélique, d'après les textes des Pères et des docteurs de l'Église, in-8°, Steyr, 1766. 5° *Die sieben Busspsalmen,* interprétation littérale des sept psaumes pénitentiaux avec des notes, pour l'usage de ceux qui veulent offrir à Dieu un cœur contrit et humilié, in-8°, Salzbourg, 1776.

J. PARISOT.

BÉSÉCATH, nom, dans la Vulgate, IV Reg., XXII, 1, de la ville de la tribu de Juda qu'elle nomme Bascath dans Josué, XV, 39. Voir BASCATH.

BÉSÉE, Nathinéen. I Esdr., II, 49. C'est le même personnage que Bésaï 2.

BÉSÉLAM (hébreu : *Bislâm,* pour *Bén-šelâm,* « fils de la paix; » Septante : ἐν εἰρήνῃ), un des officiers du roi de Perse en Palestine. Il écrivit avec plusieurs autres à Artaxerxès pour l'engager à défendre aux Juifs la reconstruction du temple. I Esdr., IV, 7. Les Septante, le syriaque et l'arabe ont traduit par un nom commun, « paix ou salut. »

BÉSÉLÉEL. Hébreu : *Beṣal'êl,* « à l'ombre de Dieu; » Septante : Βεσελεήλ. Nom de deux Israélites.

1. **BÉSÉLÉEL,** fils d'Uri et petit-fils de Hur, de la tribu de Juda. Exod., XXXI, 2; XXXV, 30; XXXVI, 1; XXXVII, 1; XXXVIII, 22; I Par., II, 20; II Par., I, 5. Il fut choisi de Dieu pour être le constructeur du tabernacle et présider à la confection de tout le mobilier sacré et de tous les objets qui devaient servir au culte, depuis la préparation de l'huile d'onction et de l'encens sacré, Exod., XXX, 23-38, jusqu'à l'arche d'alliance renfermée dans le Saint des saints. Exod., XXXI, 4-11; cf. XXV-XXVIII, XXX. Aussi à l'habileté naturelle que Béséléel possédait déjà Dieu ajouta-t-il, par une effusion spéciale de son esprit, une habileté et une sagesse surnaturelles. Exod., XXXI, 3; XXXV, 31. Ooliab, que le Seigneur lui associa pour diriger les travaux sous ses ordres, et les ouvriers qui devaient travailler sous leur conduite, participèrent à cette effusion céleste, Exod., XXVIII, 3; XXXVI, 1-2; mais ce fut Béséléel qui en reçut la principale part, pour exécuter dignement le plan divin et « concevoir tout ce qu'il pouvait faire avec l'or, l'argent, l'airain, et dans la taille des pierres pour enchâsser, et dans la taille du bois pour travailler en toute sorte d'ouvrages ». Exod., XXXI, 4-5. Les matériaux dont il avait besoin lui furent fournis par les offrandes du peuple, qui avait emporté d'Égypte une grande quantité d'objets précieux. Exod., XXV, 2; XXXV, 26-29; XXXVI, 3-7. Béséléel avait appris dans la vallée du Nil l'art de les mettre en œuvre. Les Égyptiens, comme nous l'attestent les monuments qu'ils nous ont laissés, étaient des ouvriers très habiles; ils excellaient en particulier dans les ouvrages difficiles et délicats que Dieu confia à Béséléel : travailler et enchâsser les pierres précieuses, ciseler les métaux, battre l'or, le réduire en feuilles, l'appliquer en minces cloisons autour des pierres fines, filer, tisser en brodant des sujets dans la trame, etc. Ils ont produit en fait d'orfèvrerie des chefs-d'œuvre qui font l'admiration de nos plus habiles ouvriers du XIXe siècle. Béséléel eut pour l'aider dans sa tâche des ouvriers israélites qui avaient été formés comme lui à l'école des Égyptiens.

Quant à l'outillage nécessaire pour fondre l'or, l'argent et le bronze, Béséléel le trouva au Sinaï même, dans les mines qu'avaient exploitées ou qu'exploitaient encore les Égyptiens, dans l'ouadi Maghara et à Sarabit el-Khadim. Voir Vigouroux, *Mélanges bibliques* (*Inscriptions et mines du Sinaï*), 2e édit., p. 257-279. Les mines de l'ouadi Maghara, au nord de l'ouadi Feiran, étaient alors abandonnées; mais elles purent fournir encore à Béséléel des fourneaux, des creusets, des mortiers, etc. Un peu plus loin dans l'intérieur de la péninsule, les mines de Sarabit el-Khadim étaient en pleine exploitation du temps de Moïse, et Béséléel y trouva, avec un atelier en activité et tout le matériel nécessaire, des ouvriers égyptiens qu'il put faire travailler à côté des ouvriers israélites, soit dans la mine même, soit au pied du Sinaï; car l'Exode ne nous dit pas où furent exécutés ces travaux, non plus que ceux de la fonte du veau d'or qui avait eu lieu un peu plus tôt. Exod., XXXII, 4. Voir E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* t. I, p. 234 et suiv.; H. S. Palmer, *Sinai,* p. 84-98.

E. PALIS.

2. **BÉSÉLÉEL,** un des fils de Phahath-Moab, qui répudia à la prière d'Esdras la femme étrangère qu'il avait prise pendant la captivité. I Esdr., X, 30, 44.

BESLOTH, BESLUTH (hébreu : *Baṣlût, Baṣlît,* « dépouillement; » Septante : Βασαλώθ), chef de Nathinéens dont les fils revinrent de Babylone avec Zorobabel. I Esdr., II, 52 (Baṣlûṭ); II Esdr., VII, 54 (Baṣlîṭ) : une légère différence (י, *yod,* pour ו, *vav*) entre les deux transcriptions provient des copistes.

BÉSODIA (hébreu : *Besôdyâh,* « dans le secret de Jéhovah, » c'est-à-dire « confident de Jéhovah »; Septante : Βασωδιά), père de Mosollam, au temps de Néhémie. II Esdr., III, 6.

BESODNER Pierre, théologien transylvanien, étudia à Francfort-sur-l'Oder et mourut à Hermanstadt en 1616. On a de lui : *Bibliotheca theologica, hoc est Index Bibliorum præcipuorum eorumdemque hebræorum, græcorum et latinorum, in certas classes ita digestorum ut primo intuitu adparere possit quæ in numero rabbinorum, Patrum, lutheranorum, pontificiorum aut Zwinglico-Calvinianorum contineantur,* in-4°, Francfort-sur-l'Oder, 1608 et 1610.

B. HEURTEBIZE.

BESOIGNE Jérôme, docteur de Sorbonne, né à Paris en 1686, mort dans cette ville le 25 janvier 1763. Entré jeune dans le clergé de Saint-Jacques-de-la-Boucherie, il fut ordonné prêtre en 1715, et reçut le bonnet de doc-

teur le 3 mai 1718. En 1712, il devint régent de philosophie au collège de Plessis-Sorbonne. Nommé curé de Saint-Côme, en 1718, il résigna ce bénéfice, dont on lui contestait la possession. Il fut alors choisi comme coadjuteur du principal du collège de Plessis, mais ses opinions jansénistes et son opposition à la bulle *Unigenitus* lui firent perdre cette charge en 1722, et amenèrent son exclusion de la Sorbonne en 1729, le retrait de ses pouvoirs de confesser et de prêcher et son exil en 1731. L'année suivante, il obtint du roi de revenir à Paris, où il demeura jusqu'à sa mort, en 1763. On a de lui : *Concorde des livres de la Sagesse, ou la morale du Saint-Esprit*, in-12, Paris, 1737; *Morale des Apôtres, ou concorde des Épistres de saint Paul et de toutes les Épistres canoniques du Nouveau Testament*, in-12, Paris, 1747. Le premier de ces deux ouvrages fut bien accueilli, et il y en eut une deuxième édition en 1746. Il a été réimprimé dans le tome XVII du *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, de Migne. Le second fut moins goûté, ce qui détourna l'auteur du dessein de publier les autres concordes, terminées, mais restées manuscrites. On en peut voir les titres dans la notice biographique indiquée ci-dessous. La *Concorde des livres de la Sagesse* contient, avec la traduction française en regard, le texte de la Vulgate des Livres Sapientiaux, — moins le Cantique des cantiques, — et quelques notes rares, concises, substantielles, éclaircissant les endroits obscurs. *La morale des apôtres* est une concorde de toutes les Épîtres des Apôtres, y compris l'Apocalypse, composée avec la même méthode que la première. Voir la biographie de Besoigne, en tête du *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. l'abbé Besoigne, dont la vente commencera lundi 14 mars 1763*, in-8°, Paris, 1763. (Bibliothèque Nationale, Δ 311.) Cette plaquette est anonyme, mais, d'après Lelong, la notice biographique est de Laurent Étienne Rondet. Voir Lelong, *Bibliothèque historique*, in-f°, Paris, 1768, t. I, p. 695. O. Rey.

BESOLD Jérôme, théologien protestant allemand, mort le 4 novembre 1562. Il habita successivement Wittenberg, où il fut le commensal de Luther, en 1537, et Nuremberg, où il se lia avec Mélanchton. Il a publié les *Enarrationes Lutheri in Genesim collectæ per Hier. Besoldum, cum præfatione Ph. Melanchtonii*, in-f°, Nuremberg, 1552. B. Heurtebize.

BÉSOR (TORRENT DE) (hébreu : *naḥal hab-Besôr*, avec l'article; Septante : ὁ χειμάῤῥος Βοσόρ, I Reg., XXX, 9; ὁ χειμάῤῥος τοῦ Βοσόρ, I Reg., XXX, 10, 21), torrent situé à l'extrémité sud de la Palestine et mentionné trois fois seulement. I Reg., XXX, 9, 10, 21. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 6, l'appelle Βάσελος; Eusèbe, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 238, Βασώρ. Gesenius, *Thesaurus*, p. 249, rattache l'hébreu *Besôr* à l'arabe *basara*, « être froid, » ou *basr*, « eau froide, » de sorte qu'on aurait ici le sens de « rivière de l'eau froide ». On ne sait au juste où placer ce torrent, près duquel vint David marchant à la poursuite des Amalécites qui avaient pris et incendié la ville de Siceleg. Arrivé là avec six cents hommes, il fut obligé d'en laisser deux cents, qui, accablés de fatigue, ne purent passer le torrent. Au retour de l'expédition, il leur accorda, malgré certaines réclamations, part égale au butin, parce qu'ils avaient gardé les bagages, ce qui devint désormais une loi en Israël. Les principaux ouadis dans lesquels on a voulu reconnaître celui dont parle le texte sacré sont les suivants : 1° *L'ouadi 'Ar'arah*, la branche sud-est de l'*ouadi es-Séba'*, courant d'Aroër à Bersabée. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 112. — 2° *L'ouadi Ghazzéh*, qui se jette dans la Méditerranée, au sud de Gaza. Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, 2 in-8°, Leipzig, 1884, t. I, p. 173. — 3° *L'ouadi esch-Schérî'ah*, un des plus considérables du sud de la Palestine, et un des affluents du *Nahr Ghazzéh*. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, in-8°, Gotha, 1858, p. 293; R. von Riess, *Bibel-Atlas*, Fribourg-en-Brisgau, 2e édit., 1887, p. 5; G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 2 in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 166. — En somme, toute la question dépend de l'emplacement de Siceleg (hébreu : *Ṣiqlâg*). Pour préciser, en effet, le point intermédiaire de la marche de David, il nous en faudrait connaître le point de départ et celui d'arrivée. Or, si nous savons que les Amalécites habitaient les régions septentrionales de la péninsule sinaïtique, nous ignorons l'endroit où David rencontra les pillards nomades. D'un autre côté, Siceleg est placée par quelques auteurs à *Asloudj*, sur l'ouadi de même nom, au sud de Bersabée : dans ce cas, aucun des torrents cités plus haut ne saurait représenter celui de Bésor, car les incendiaires de la ville durent prendre la direction du sud ou du sud-ouest, pour retourner dans leur pays. D'autres cherchent Siceleg à *Khirbet Zouheiliqah*, au nord de l'*ouadi esch-Schérî'âh;* alors ce dernier répondrait bien aux données de l'Écriture. Voir Siceleg.

A. Legendre.

BESSE (Pierre de), prêtre limousin, prédicateur célèbre, né en 1567 au village de Meymont, aujourd'hui commune de Laroche, près de Feyt, canton d'Eygurande (Corrèze), mourut à Paris le 11 novembre 1639. Docteur en Sorbonne, il fut principal du collège de Pompadour et chanoine de Saint-Eustache. Ses qualités comme orateur lui valurent le titre de prédicateur du roi Louis XIII. Il était également aumônier de Henri de Bourbon, prince de Condé. Outre ses sermons, on doit à cet auteur : *Biblia latine et gallice ex versione DD. Lovanensium a Petro de Besse edita et Henrico IV Franciæ et Navarræ Regi dicata*, in-f°, Paris, 1608; *Concordantiæ Bibliorum utriusque Testamenti generales a Petro de Besse emendatæ*, in-f°, Paris, 1611; *Psalterium Davidicum paraphrasibus illustratum, servata D. Hieronymi translatione, Raynino Snoygondano auctore Petroque de Besse correctore*, in-12, Paris, 1617, 1646. — Voir Lelong, *Bibl. Sacr.* (1723), p. 330, 458, 545; *L'abbé Pierre de Besse, étude littéraire*, par E. Faye; *Notice biographique et testament*, par le Dr Longy; *Notices bibliographiques*, par A. Bosvieux et R. Faye, in-8°, Tulle, 1885. L'édition de la Bible de 1608 n'y est pas mentionnée.

B. Heurtebize.

BESSON Jean, né à Pézénas en 1585, mort à Toulouse le 29 janvier 1665. Il entra chez les Jésuites en 1606. Il enseigna pendant sept ans la rhétorique et six ans l'Écriture Sainte à Toulouse. Il fut ensuite recteur des collèges de Cahors et de Toulouse, préposé de la maison professe de cette dernière ville. On ne connaît de lui que : *In Canticum canticorum novæ elucubrationes, in scholia et commentarios tributæ*, in-f°, Toulouse, 1646. L'auteur y rétablit le texte dans sa première pureté, donne l'explication de chaque mot, établit la comparaison entre les différentes versions et expose le véritable sens du livre. Le P. Besson laissa en manuscrit un *Commentarius in Psalmos*. C. Sommervogel.

BESSUR, nom que la Vulgate donne, Jos., XV, 58, d'après certains exemplaires, à la ville des montagnes de Juda qu'elle appelle ailleurs exactement Bethsur. Voir Bethsur.

BÉTANÉ (Βετάνη), nom de lieu, omis dans la Vulgate, mentionné dans le texte grec du livre de Judith, I, 9. Le texte syriaque porte ܒܝܬܢܘܢ, *Betanon*. La plupart des commentateurs pensent que Bétané désigne une ville dont le nom est orthographié d'une manière différente dans les autres livres de l'Écriture. D'après les uns, c'est Béthanoth; d'après les autres, c'est Aïn. Voir Aïn 2. Quelques autres l'identifient avec Béten, ville d'Aser, mais avec peu de vraisemblance, parce que le contexte du livre

de Judith semble indiquer une localité au sud de Jérusalem, comme Béthanoth et Aïn, et non pas au nord, comme Béten. F. VIGOUROUX.

BÊTE, animal dénué de raison. Pour les noms qui lui sont donnés dans l'Écriture, voir ANIMAUX, col. 603-604.

I. DIEU CRÉATEUR ET PROVIDENCE DES BÊTES. — Dieu est le créateur des bêtes comme de l'homme et de tout ce qui existe. Il créa les poissons et les oiseaux le cinquième jour génésiaque, et les animaux terrestres le sixième. Gen., I, 20-25. Cf. Eccli., XVII, 4. Il les bénit et leur ordonna de croître et de se multiplier, Gen., I, 28; puis il amena devant Adam les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre, afin qu'il leur donnât un nom; ce que fit le premier homme en les désignant par une de leurs qualités principales. Gen., II, 19-20. Le principe de vie dans les bêtes est la *néfés,* mot qui se dit des hommes et des animaux, comme en français « âme », qui en est la traduction. Gen., I, 24. Les bêtes ont un corps, *bâśâr,* et une *nêfés;* mais elles n'ont point à proprement parler, comme l'homme raisonnable, ce que l'hébreu appelle *ruaḥ,* « esprit. » Voir *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. III, p. 111-112; *Manuel biblique,* 8e édit., t. II, n° 854, p. 415. La Providence s'occupe d'elles, Jonas, IV, 11, et leur fait trouver la nourriture dont elles ont besoin. Gen., I, 30; Job, XXXVIII, 41; Ps. XXXV, 7; CIII, 11-30; CXLVI, 9; Matth., VI, 26. Elles sont dans sa main un moyen de châtier ou de récompenser les hommes, Lev., XXVI, 6, 22; Deut., XXVIII, 26; XXXII, 24; I Reg., XVII, 46-47; Job, V, 22-23, Ps. LXXIII, 19; Sap., XII, 9; XVI, 1, 5; Eccli., XXXIX, 36; Is., XXXV, 9; LVI, 9; Jer., XII, 9; XV, 3, etc., et elles glorifient à leur manière leur créateur. Ps. CXLVIII, 10; Is., XLIII, 20; Dan., III, 81. Le Créateur donna à l'homme l'empire sur les animaux, Gen., I, 26, 28; IX, 2, et lui permit de se nourrir de leur chair. Gen., IX, 2-3. (Sur l'époque où l'on commença à se servir de la nourriture animale, voir CHAIR DES ANIMAUX.) La loi mosaïque restreignit à l'égard des Juifs l'usage de la viande et ne les autorisa à manger que celle des animaux purs. Voir ANIMAUX IMPURS, col. 613. Dieu voulut qu'on lui offrît à lui-même des animaux purs en sacrifice, Gen., VIII, 20, et il détermina au Sinaï quels étaient ceux qui pouvaient être immolés en son honneur et les rites qu'on devait observer dans cette immolation. Voir SACRIFICES.

II. PRESCRIPTIONS LÉGALES CONCERNANT LES BÊTES. — Plusieurs prescriptions divines données au Sinaï sont relatives aux animaux domestiques. Elles ont un caractère élevé qui les distingue avantageusement des coutumes des anciens peuples. Cf. Quintilien, *Inst.,* V, 9, 13. La plupart semblent avoir pour objet de rappeler à l'homme qu'il doit traiter avec douceur et humanité ces auxiliaires précieux qui lui ont été donnés pour son service, puisque Dieu lui-même ne dédaigne pas de s'occuper d'eux avec bonté. Cf. Prov., XII, 10. Déjà, après le déluge, le Seigneur avait étendu aux animaux le pacte qu'il avait fait avec Noé de ne plus envoyer ce fléau sur la terre. Gen., IX, 9-16. — A l'époque de la sortie d'Égypte, il fait aux bêtes domestiques l'honneur de se réserver leurs premiers-nés comme les fils aînés d'Israël eux-mêmes. Exod., XI, 5; XII, 23, 29; XIII, 12-13. Dans la loi, il ordonna que ces serviteurs de l'homme bénéficieraient comme leurs maîtres du repos du sabbat. Exod., XX, 10; XXIII, 12; Deut., V, 14, et que, pendant l'année sabbatique, ils pourraient errer en liberté dans la campagne et manger ce que la terre aurait produit spontanément. Exod., XXIII, 11; Lev., XXV, 7. — Il est interdit de leur faire subir la castration, d'après l'interprétation juive du Lévitique, XXII, 24; cf. Josèphe, *Ant. jud.,* V, VIII, 10, comme il est interdit de la faire subir aux hommes. — L'hybridation est également prohibée. Lev., XIX, 19. Il est même défendu d'attacher à la charrue deux animaux d'espèce différente, comme le bœuf et l'âne, Deut., XXII, 10, sans doute à cause de l'inégalité de leurs forces. — Quelques règlements sont d'une délicatesse touchante, bien propre à adoucir, par l'enseignement qu'ils renferment, la rudesse native des enfants de Jacob. On ne doit point museler le bœuf qui piétine le blé sur l'aire, Deut., XXV, 4; I Cor., IX, 9, ni faire cuire un chevreau avec le lait de sa mère, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21, ni égorger le même jour la mère et ses petits, Lev., XXII, 28, ce qui serait une sorte de barbarie. Si l'on voit un âne s'affaisser sous le poids trop lourd de sa charge, il faut le soulager, Exod., XXIII, 5; s'il est tombé, il faut le relever, de même que le bœuf. Deut., XXII, 4. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 30. Quand on rencontre un nid d'oiseaux, si la mère couve ses œufs ou nourrit ses petits, il n'est permis de prendre que les petits; la mère doit rester en liberté. Deut., XXII, 6-7. Lorsqu'un bœuf ou un âne se sont égarés, celui qui les trouve est tenu de les ramener à leur maître, alors même que celui-ci serait son ennemi. Exod., XXIII, 4; Deut., XXII, 1-3. Mais comme un animal domestique ne doit pas être nuisible à l'homme, si un bœuf a tué quelqu'un, il sera lapidé et l'on ne pourra manger sa chair; dans le cas où cet animal aurait été déjà auparavant reconnu vicieux, son maître sera responsable du mal qu'il aura fait et puni lui-même. Exod., XXI, 28-36. Cf. Gen., IX, 5. Afin d'inspirer une plus grande horreur du péché, l'animal qui a servi d'instrument à un crime abominable est exterminé avec le coupable. Lev., XX, 15-16. Dans les villes vouées à l'anathème, les bêtes sont condamnées à périr comme les habitants. Deut., XIII, 15. Cf. Jer., XXI, 6; Ezech., XIV, 13. — La loi défendait enfin de faire des sculptures ou peintures représentant des animaux, à cause du culte qu'on rendait à beaucoup d'entre eux en Égypte, afin de prévenir le danger d'idolâtrie. Exod., XX, 2-4; Deut., IV, 15-19. Cf. Ezech., VIII, 10.

III. SENS FIGURÉS DU MOT « BÊTES » DANS L'ÉCRITURE. — Ce mot « bêtes » est employé en plusieurs endroits dans un sens métaphorique et symbolique.

1° *Sens métaphorique.* — Dans l'apologue de Joas, roi d'Israël, refusant sa fille en mariage au fils d'Amasias, roi de Juda, les bêtes fauves sont les soldats qui renversent et détruisent tout sur leur passage. IV Reg., XIV, 9; II Par., XXV, 18. — Saint Paul, se servant d'une figure qui se retrouve dans toutes les langues, dit, I Cor., XV, 32, qu'il a combattu à Éphèse contre « les bêtes », c'est-à-dire contre les hommes brutaux qui voulaient lui faire violence dans cette ville. Act., XIX, 23-32. Des images analogues se lisent Ps. XXI, 13-14, 17; LXXIII, 13-14; Is., XI, 6-8. — Dans son Épître à Tite, I, 12, l'Apôtre rapporte un proverbe qui compare les Crétois à « de mauvaises bêtes », pour exprimer leur malice et leur méchanceté. Saint Pierre, II Petr., II, 12, et saint Jude, ℣. 10, emploient la même similitude pour peindre une classe d'hommes dignes de blâme. Enfin, de même que dans toutes les langues, le mot « bêtes » s'emploie comme synonyme de stupidité. Ps. XLVIII, 13, 21; LXXII, 23.

2° *Sens symbolique.* — Dans les prophéties de Daniel, VII, 3, les quatre grands empires sont symbolisés par « quatre grandes bêtes », que le prophète décrit en détail, VII, 3-27. Voir DANIEL (LIVRE DE). — Saint Jean se sert plusieurs fois des bêtes comme emblème dans l'Apocalypse, VI, etc.; il faut remarquer toutefois que le mot « animaux » y est employé le plus souvent, IV, 6, etc., dans le sens d' « êtres vivants » (ζῶα), et non dans celui de « bêtes ». Mais il désigne simplement par le nom de θηρίον, *bestia,* XI, 7; XIII-XX, la personne, la puissance et l'empire de l'Antéchrist, d'après les uns; la Rome païenne, persécutrice des chrétiens, d'après les autres. « Quant à la bête ou au monstre aux sept têtes qui sort de l'abîme ou de la mer et qui apparaît en tant d'endroits, c'est l'idolâtrie personnifiée dans Rome et ses empereurs, et exerçant sa tyrannie sur le monde, dit M. Bacuez, *Manuel biblique,* 8e édit., nos 925-926, t. IV, p. 685-687. On peut voir dans Daniel, VII, 3, les quatre empires représentés sous des images semblables. La robe du léo-

pard, les pieds de l'ours et la gueule du lion, que saint Jean remarque en cette bête, Apoc., XIII, 2, signifient que Rome païenne réunit la ruse, la férocité et la force des trois monarchies, grecque, persane et babylonienne, auxquelles elle succède... Les anciens aimaient à désigner les personnes par des caractères mystérieux et par des chiffres. Cf. Apoc., I, 8; XXI, 6; *Epist. S. Barn.*, 9, t. II, col. 752. Ce dernier mode de désignation était d'autant plus naturel parmi eux, que chaque lettre avait sa valeur numérale. [Le chiffre de la bête] est 666, c'est-à-dire on trouve en son nom des lettres dont la valeur équivaut à ce chiffre. Apoc., XIII, 18. [Mais] une telle donnée [est insuffisante] pour préciser ce nom, car il y a une foule de noms qui répondent à cette indication, par exemple: selon la valeur des lettres grecques, Λατεῖνος, *Latinus* (S. Irénée, V, 30, t. VII, col. 1206; Τειτάν, *Titan* (S. Irénée, *loc. cit.*); Γενσηρικός, *Genséric* (Rupert, t. CLXIX, col. 1084); Οὔλπιος, *Ulpius*, prénom de Trajan (Grotius); 'Αποςάτης, ς ligature pour στ, *Apostat* (Cornelius à Lapide, *Comm. in Apocalyp.*, c. XIII, 18); Μαομέτις, *Mahomet;* en hébreu, *Nero Cæsar;* en latin, *C. F. Julianus Cæs. Aug.*, nom de Julien sur les médailles (Dom Calmet, *Comm. sur l'Apocalypse*, ch. XIII, 18); *Diocles Augustus* [Dioclétien] (Bossuet, *Explic. de l'Apocalypse*, ch. XIII, 18), etc. Aussi plusieurs commentateurs ont-ils été conduits à dire que ce nombre n'a qu'une valeur mystique. » Cf. *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. V, p. 579-582. — Voir ZOOLOGIE BIBLIQUE.

F. VIGOUROUX.

BÉTÉ (hébreu : *Bétaḥ;* Septante : ἡ Μετεβάκ; *Codex Alexandrinus :* Μασβάχ), ville d'Adarézer, roi de Soba, prise, avec Béroth, par David, qui en emporta une immense quantité d'airain. II Reg., VIII, 8. Dans le passage parallèle, I Par., XVIII, 8, on lit *Tibḥat* (Septante : ἡ Ματαβέθ; manuscrits du Vatican et du Sinaï : Μεταβηχάς; Vulgate : *Thebath*). En laissant de côté le *thav* final du second mot, il n'y a là qu'une simple transposition de lettres : בטח, *Bétaḥ;* טבחת, *Tibḥat*. Quelle est la vraie leçon? Impossible de le savoir d'une façon certaine, la ville étant d'ailleurs complètement inconnue. Cependant les plus anciennes versions sont d'accord avec le texte des Paralipomènes. Les Septante donnent, en effet, II Reg., VIII, 8, Μετέβακ; la première syllabe Με n'est que la préposition hébraïque qu'ils ont unie au mot; ils ont donc lu מטבח, *Métébaḥ*, au lieu de *mit-Tébaḥ*, « de Tébaḥ. » La transcription est la même dans le second passage, I Par., XVIII, 8, sauf l'omission du *heth* dans Ματαβέθ. La version syriaque présente de même, dans les deux endroits, ܛܒܚ, *Tébaḥ*. On trouve dans l'arabe, II Reg., VIII, 8, طاباح, *Tâbâḥ*, et, I Par., XVIII, 8, *Ḥems*, à côté de *Baʿalbek*, qui répond à Chun. Ajoutons néanmoins que la paraphrase chaldaïque, II Reg., VIII, 8, est semblable à l'hébreu, et que, dans le récit de Josèphe, *Ant. jud.*, VII, V, 3, la ville s'appelle Βετταία. Quelques auteurs donnent la préférence à la leçon des Paralipomènes, parce qu'elle reproduit le nom d'un descendant de Nachor, frère d'Abraham, c'est-à-dire *Tébaḥ* (Septante : Ταβέκ; Vulgate : *Tabée;* syriaque : *Tébaḥ;* arabe : *Tâbaḥ*), Gen., XXII, 24. Cf. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 3e édit., 1866, t. III, p. 207, note 3. Enfin on a voulu identifier *Tibḥat* ou *Tébaḥ* avec une ville de Syrie, nommée *Ṭayibéh*, située sur la route de Hamah à Alep, ou avec une autre de même nom, au sud de Baʿalbek. Cette dernière aurait en sa faveur sa position près de *Bereitân*, que les mêmes auteurs assimilent à Béroth. Voir BÉROTH 3. Cf. K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1885, t. VIII, p. 34. Malheureusement il n'y a entre طيبة, *Ṭayibéh*, et טבח, *Tébaḥ*, qu'une ressemblance incomplète. — M. E. de Rougé, *Étude sur divers monuments du règne de Thoutmès III*, dans la *Revue archéologique*, nouv. série, Paris, 1861, t. IV, p. 356, a cru reconnaître *Tibḥat* dans le no 6 des Listes de Karnak, qu'il transcrit *Tevexu*. D'autres égyptologues donnent une lecture et une identification différentes. Voir THÉBATH.

A. LEGENDRE.

BÉTEN (hébreu : *Béṭén;* Septante : Βαιθόκ; *Codex Alexandrinus*, Βατνέ), ville de la tribu d'Aser, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XIX, 25. Eusèbe, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 236, au mot Βατναί, dit que ce bourg s'appelait encore de son temps Βεθβετέν (correspondant à l'hébreu בֵּית־בֶּטֶן, *Bêt-Béṭén*) et était situé à huit milles (environ douze kilomètres) à l'est de Ptolémaïde ou Saint-Jean-d'Acre. C'est d'après ce renseignement que quelques explorateurs ont proposé d'identifier Béten avec le village actuel d'*El-Baʿnéh*, qui se trouve bien à l'est d'Akka, quoique à une distance un peu plus éloignée. Voir la carte de la tribu d'ASER. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, in-8o, Gotha, 1858, p. 293; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, in-8o, Londres, 1889, p. 27. La différence entre le *teth* hébreu de בטן, *Béṭén*, et le *ʿaïn* arabe de البعنة, *El-Baʿnéh*, rend évidemment la ressemblance des deux mots incomplète et forme une difficulté au point de vue de l'onomastique. D'un autre côté cependant, la position qu'occupe le village en question répond bien à l'ordre suivi par Josué, XIX, 25-31, dans l'énumération des villes d'Aser. Voir ASER 3, col. 1086. Cette opinion nous paraît, en tout cas, plus acceptable que celle qui cherche Béten dans *Tibnin*, au sud-est de Tyr, sous prétexte que l'hébreu *Bétén* ou *Béṭén*, changé en *Tébén* = l'arabe *Tibn* ou *Tibnin*. Cf. *Identifications suggested in « Murray's Handbook »*, dans le *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, 1892, p. 207, 333. Sans parler de la difficulté topographique, nous dirons que de pareilles interversions dans les lettres d'un mot, quand elles ne sont basées sur aucun document ancien, texte, manuscrits ou versions, seraient de nature à légitimer toute espèce d'identifications. Mariette avait cru reconnaître Béten dans le no 23 des Listes de Karnak, qu'il transcrit par *Batna*. *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 21. M. Maspero, lisant *Bizana*, chercherait plutôt cet endroit dans le massif de collines qui sépare le lac de Tibériade de la plaine d'Esdrelon. *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, 1886, p. 6. — El-Baʿnéh est un village composé de Druses et de Grecs schismatiques. Les premiers y ont une mosquée qui passe pour avoir été bâtie sur l'emplacement d'une ancienne église; le gros mur formant terrasse qui entoure cet édifice est en partie construit avec de beaux blocs d'apparence antique. En dehors et au bas du bourg, dans un enclos planté de vieux oliviers, on remarque la cuve d'un grand sarcophage antique dont le couvercle a disparu. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 445.

A. LEGENDRE.

1. **BETH**, ב, nom de la seconde lettre de l'alphabet hébreu, exprimant la consonne *b*. *Beth* signifie « tente » ou « maison ». Dans sa forme phénicienne primitive, ce caractère, figuré ainsi, 𐤁, reproduisait l'image d'une tente, à peu près comme dans l'alphabet éthiopien, በ. Le *bêta* grec porte le même nom, et sa forme, d'où est venue la nôtre, dérive de celle du *beth* phénicien. Voir ALPHABET.

2. **BETH**, mot hébreu, *bêt*, signifiant « maison, demeure, lieu », fréquemment employé en composition avec d'autres mots, pour former des noms propres de villes,

de villages, par exemple : Bethléhem, Béthanie, etc. Il en est ainsi chez les Arabes, les Syriens, et en général les peuples orientaux. De même en France beaucoup de maisons de campagne latines (*villa*) ont été l'origine de villages, de bourgs, de cités; et le mot *villa*, devenu « ville » en français, est entré dans la composition d'un grand nombre de noms de lieux. Les localités dont le nom commence par Beth suivent dans l'ordre alphabétique.

E. Levesque.

BÉTHABARA (Βηθαβαρά; syriaque : *Bêt-'Abarah*).

I. Nom. — Ce nom, qui se lit Joa., I, 28, à la place de *Bethania*, dans un certain nombre de manuscrits anciens (cf. C. Tischendorf, *Novum Testamentum græc.*, edit. 8a critica major), est, d'après Origène, la plupart des Pères et des critiques, la lecture vraie et le nom historique de l'endroit où saint Jean baptisait, et où le Sauveur reçut lui-même le baptême. Voir Béthanie 2. C'est au même endroit que Jésus, quelque temps avant sa passion, fuyant le tumulte de Jérusalem, se retira avec ses disciples. Joa., x, 40. Au lieu de Béthabara, on trouve quelquefois Bethbaara, Βηθαρά, Βηαραβά, Βηθαραβά. La signification qu'Origène donne à ce nom fait croire que pour lui le mot vrai est *Bêt'ărâbâh* : μεταλαμβάνεται γὰρ οἶκον κατασκευῆς; car il signifie « maison d'arrangement, composition, mélange, campement ». *In Joa., hom.* LXI, t. XIV, col. 269 et 270. *'Arab*, racine de *'Ărâbâh*, a, en effet, le sens de « mêler, composer, tisser, se mettre en embuscade », et *'eréb* celui de « mélange, trame, » etc.; *'abârâh*, au contraire, veut dire « passage ». Il est certain aussi que la plaine à l'orient du Jourdain, la même région où la tradition chrétienne nous montre le lieu du baptême du Christ, est souvent appelée « *'Arâbâh*, 'Arabah du Jourdain, l''Arabah au delà du Jourdain; ou, au pluriel, 'Arboth-Moab, Araboth de Moab sur le Jourdain de Jéricho ». (Cf. texte hébreu, Deut., III, 17; XXXIV, 1, 8; Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXIII, 48; XXXVI, 13; Jos., XII, 3, 8.) Aujourd'hui, dans la partie orientale de la vallée du Jourdain, à une demi-lieue à l'est du gué de Hagelah, sur le bord méridional du ravin creusé par les eaux qui descendent de Kefrein et de Raméh, se trouve une ruine, la seule ruine de village dans tout le rayon, appelée *Khirbet el-'Arbéh* (غربة), « la ruine de 'Arbéh, » nom qui se transcrirait en hébreu 'Ărâbâh ou 'Arbâh. Il existait jadis, il est vrai, un Beth-'Araba dans la tribu de Juda, par conséquent à l'ouest du Jourdain, et non loin, Jos., XV, 6, 61; mais il peut y avoir eu, soit simultanément, soit successivement, deux Beth-'Araba, comme il y a eu deux Béthoron, deux Gabaa, etc. On montre aussi un *Makhadet-'Abârah* ou « gué d''Abarah » un peu au nord de Beisân, et quelques-uns veulent que l'existence de ce nom tranche la question en faveur d'Abarah, et que ce soit le lieu désigné par Origène et les Pères. Il n'y a qu'à lire les indications fournies par la tradition depuis Origène, Eusèbe, saint Jérôme, sur le lieu du baptême du Seigneur, pour être convaincu, supposé même que 'Abarah fût la lecture authentique, que le gué de 'Abarah est tout différent du 'Arabah de l'histoire.

II. Renseignements historiques et traditionnels. — Origène, *loc. cit.*, nous atteste que la tradition déterminait sur le bord du Jourdain l'endroit où Jean baptisait, et ajoute que la distance de Jérusalem au Jourdain est d'à peu près 180 stades (34 kilomètres environ). C'est la distance à la partie du fleuve la plus rapprochée, en face de Jéricho. « De Jéricho à la mer Morte, dit le pèlerin de Bordeaux, IX milles...; de là au Jourdain où le Seigneur fut baptisé par saint Jean, V milles. Près du fleuve est le lieu élevé d'où Élie fut enlevé au ciel. » *Itiner.*, édit. de l'Orient lat. (1879), *Itin. lat.*, t. I, p. 19. Eusèbe et saint Jérôme nous apprennent qu'une multitude de frères venaient à l'endroit où Jean baptisait, au delà du Jourdain, pour s'y faire baptiser. *De situ et nom. loc. heb.*, *Bethabara*, t. XXIII, col. 884. Sainte Paule y vint, « se ressouvenant des prêtres qui entrèrent dans le lit du fleuve desséché, d'Élie et d'Élisée commandant aux eaux et se traçant un chemin au milieu d'elles, et du Seigneur qui purifia par son baptême les eaux souillées par le déluge et les cadavres du genre humain. » S. Jérôme, *Peregr. Paulæ*, édit. de l'Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 37. Le passage du Jourdain par les Hébreux et l'enlèvement d'Élie eurent lieu en face de Jéricho. Jos., III et IV; IV Reg., II, 15. Vers 530, le pèlerin Théodosius voit « au lieu où le Seigneur a été baptisé une colonne de marbre sur laquelle est une croix de fer. Là est l'église de saint Jean-Baptiste, bâtie par l'empereur Anastase, élevée sur des voûtes à cause du Jourdain qui la baigne... Depuis l'endroit où le Seigneur fut baptisé jusqu'à celui où le Jourdain se jette dans la mer Morte, il y a cinq milles ». *De Terra Sancta*, XVII et XVIII, édit. Or. lat., *Itiner. lat.*, t. I, p. 68. Antonin de Plaisance, surnommé le Martyr, signale, vers 570, « au-dessus du Jourdain et non loin de l'endroit du Jourdain où fut baptisé le Seigneur, le très grand monastère de Saint-Jean, où sont deux hospices. » Il assiste, le jour de la *Théophanie*, à la cérémonie de l'immersion et du baptême « aux bords du Jourdain, au lieu où le Seigneur fut baptisé. Il y a une élévation de terrain environnée de cloisons (*cancelli*), et au lieu où l'eau retourne à son lit est une croix de bois dans l'eau; des degrés mènent jusqu'à l'eau, les deux rives sont pavées de marbre ». On chante l'office et l'on confère le baptême. « Puis tous descendent dans le fleuve par dévotion, enveloppés du linceul qui doit servir à leur sépulture. » *De locis sanctis*, XII, XI, édit. Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 97 et 98. « C'est au même lieu que passèrent les fils d'Israël, que les fils du prophète perdirent la hache, qu'Élie fut enlevé au ciel. » *Id.*, IX, *ibid.*, p. 96. Selon Grégoire de Tours, les lépreux se rendaient au lieu du baptême du Seigneur, « où les eaux passaient par un contour, » et ils étaient purifiés. *De gloria martyrum*, I, 17 et 18, t. LXXI, col. 721. L'évêque Arculfe (vers 670) décrit « sur la rive du fleuve la petite église carrée élevée à l'endroit, dit-on, où le Seigneur avait déposé ses vêtements... Elle s'élève sur quatre voûtes de pierre, sous lesquelles pénètre l'eau... Cette église est au fond de la vallée; plus haut, en face, sur les hauteurs de la berge supérieure, est un grand monastère où est une autre église élevée en l'honneur de saint Jean-Baptiste. Ce monastère est entouré d'un mur bâti de pierres de taille ». Adamnan, *De locis sanctis*, l. II, XIV, édit. Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 177 et 178. « Du monastère de Saint-Jean, il y a un mille environ jusqu'au Jourdain; à l'endroit où le Seigneur fut baptisé, ajoute saint Villibald (vers 780), il y a maintenant une église élevée sur des pilastres de pierre, et sous l'église on voit la terre sèche; c'est là, au lieu même, que fut baptisé le Seigneur. Où l'on baptise maintenant, il y a une croix de bois et un petit détour de l'eau, « parva derivatio aquæ. » *Hodœp.*, XVI, édit. Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 262. Épiphane hagiopolite (avant 1100) indique la grotte du Précurseur à environ un mille au delà du Jourdain. *Patr. græc.*, t. CXX, col. 271. Un anonyme grec de cette époque désigne la tombe de sainte Marie l'Égyptienne non loin de la grotte de Saint-Jean et du lieu de l'enlèvement d'Élie. *Ibid.*, Anon., XIII, p. 39. L'higoumène russe Daniel (1112) trouve, à la distance de deux bons tirs d'arc, l'antique couvent de Saint-Jean et les restes d'une grande église consacrée à saint Jean le précurseur; vis-à-vis, sur le penchant d'un monticule, « une petite chapelle à voûtes; elle se trouve sur le lieu où saint Jean le Précurseur baptisa Notre-Seigneur Jésus-Christ. De cet endroit une pierre lancée par un enfant peut facilement atteindre jusqu'au lit du Jourdain. On montre, à deux bons tirs d'arc de la rive du Jourdain, vers l'orient, le lieu où le prophète Élie fut enlevé au ciel..., et tout près la caverne de saint Jean le Précurseur, de même que le torrent d'Élie, qui court sur un lit rocailleux... » *Pèlerinage*, trad. de Noroff, p. 45-55. L'église du Précurseur, qui avait été renversée par un tremblement de terre, fut relevée,

dit le moine grec Phocas (1187), par Manuel Comnène. « A deux jets de flèche coule le Jourdain. Près du rivage, à un jet de pierre, est un édifice élevé sur une quadruple voûte (ἔστι τετράπλευρον θολωτόν), autour duquel coulait auparavant le Jourdain, et où descendit nu celui qui revêt les cieux de nuages... En face du temple du Baptême s'aperçoivent des touffes d'arbres, où se trouve la caverne du Précurseur... » J. Phocas, *Descript. Terræ Sanctæ*, *Patr. gr.*, t. CXXXIII, col. 952 et 953; *Acta sanctorum, Maii* t. II, p. VI et VII. Les pèlerins ne cessèrent point de venir en grand nombre visiter les rives du fleuve sacré. Théodoric (vers 1170) vit un soir, près de Jéricho, plus de soixante mille personnes, la plupart avec des flambeaux allumés à la main, se dirigeant vers le Jourdain. *Libellus de Locis Sanctis*, XXX, édit. Tobler, p. 73. Après que le pays fut retombé aux mains des Turcs, Thietmar, en 1217, vit encore, au jour de l'Épiphanie, apporter les enfants de très loin pour les baptiser où le Christ l'avait été. 2e édit. Laurent, p. 32. En 1309, le P. Ricoldi, *Itin.*, édit. Laurent, p. 109, y rencontre plus de dix mille hommes venant à l'immersion et au baptême, en chantant *Kyrie eleison*. Dès cette époque, l'église du lieu du baptême, que Villebrand d'Oldenburg signalait, en 1212, comme à moitié détruite (*Peregr.*, édit. Laurent, p. 189), semble avoir disparu. Thietmar, Ernoul, Burckard du Mont-Sion, Ludolphe de Sudheim, ne citent plus que le monastère de Saint-Jean et son église; il était toujours occupé par des moines grecs. En 1480, le P. Fabri trouve parqués dans l'une et l'autre des Arabes musulmans. En 1522, Salignac y retrouve les religieux de saint Basile. En 1552, les pèlerins latins allaient encore prier dans l'église du monastère, et visitaient le Jourdain à deux milles environ du couvent, vers le nord-est. L'église du Baptême n'était plus connue, puisque l'on croyait qu'elle n'était autre que celle de Saint-Jean, dont le Jourdain s'était éloigné. Boniface de Raguse, *De perenni Cultu T. S.*, édit. de Venise, 1875, p. 20, 240 et 241; Zuallard en 1582 (l. IV, c. VII); Cotovic en 1592 (*Itin.*, l. II, c. XVII); Quaresmius en 1630 (*T. S. Elucidatio*, l. VI, p. VI, c. VI), trouvent le monastère de Saint-Jean et son église en ruines, et la prennent, comme le P. Boniface, pour l'église du Baptême.

III. Identification et état actuel. — En 1881, à l'est, en face de Jéricho, un peu vers le sud, à deux kilomètres au nord de l'embouchure de l'ouadi Kelt et du gué d'Hagelah, sur le bord du plateau qui domine le ravin où coule le Jourdain, on remarquait une grande ruine carrée affectant la forme d'un castel bâti de pierres de taille, marquées çà et là de caractères grecs et de croix tracées par les pèlerins. On voyait au centre une grande salle peu élevée, à voûtes en plein cintre, se terminant à l'est par une abside. Cachés sous les décombres, se trouvaient les restes d'un pavement en mosaïque, aux alentours des chambres dont les voûtes étaient en partie écroulées. Sur la salle du milieu on pouvait encore constater, par les bases des piliers et la disposition des murs, qu'il y avait eu là jadis une église d'assez vastes proportions. Tout indiquait une construction pouvant remonter au Ve siècle, certainement antérieure aux croisés. Les musulmans l'appelaient *Qaṣr el-Yahoud*, « le château des Juifs; » les chrétiens, *Deir Mar-Hanna*, « le couvent de Saint-Jean; » les Grecs, ὁ Πρόδρομος, « le Précurseur. » Personne ne doutait que ce ne fussent les débris de l'antique monastère de Saint-Jean et de son église. Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 111-116; Bædeker, *Palestine et Syrie*, p. 280; Fahrngruber, *Nach Jerusalem*, 1re édit., p. 296, etc. En 1882, l'église a été relevée, le couvent et les hospices rétablis sur les restes anciens. A moins d'un kilomètre du couvent, à cinquante pas environ de la rive orientale du Jourdain, on peut voir un canal de trois mètres de profondeur et quatre à peu près de largeur. Il se détache du fleuve plus haut et vient le rejoindre à la hauteur du couvent de Saint-Jean. Pendant l'hiver l'eau y passe encore, mais peu profonde; il est à sec pendant l'été. Sur le flanc oriental de la berge de ce canal, on remarque, descendant au fond, deux voûtes cintrées de pierres de bel appareil, juxtaposées. Des pierres gisant à côté paraissent attester qu'il y en a eu d'autres. Au sud de ces voûtes, dans le lit du canal et sur ses bords, sont divers pans de murailles semblant avoir appartenu à des chambres donnant sur l'eau. Près des voûtes, le petit plateau qui les domine est couvert de pierres taillées. Dessous, assurent les gardiens du couvent du Précurseur, est un beau pavé de mosaïque. Ici encore tout dénonce le IVe ou le Ve siècle. Ces restes sont à sept kilomètres (cinq milles) au nord de l'embouchure du Jourdain. A moins d'un kilomètre vers l'orient, on aperçoit un bouquet d'arbres, de broussailles et de roseaux touffus. Au milieu court un petit ruisseau formé par une source nommée Aïn-Kharrar. Dans les parois du ravin creusé par les eaux, s'ouvrent plusieurs grottes assez spacieuses. Des moines grecs sont venus depuis peu s'y établir, pour y mener la vie érémitique. Ils croient que là saint Jean habitait. C'est à une demi-heure de route, au sud-est, qu'est le Khirbet ʿArabéh. La nature des lieux, les distances, les caractères des ruines, tout est trop bien la reproduction des descriptions de la tradition pour que l'on puisse hésiter et se méprendre : les débris sur les bords du petit canal sont ceux du monument élevé par Anastase, sur le lieu vénéré que l'antiquité chrétienne croyait être celui où le Seigneur était venu et avait été baptisé par saint Jean. Pour révoquer en doute le témoignage d'Origène, de saint Jérôme et de tous les autres, on en a appelé au passage de l'Évangile, Joa., II, 1, où il est dit, après le récit du baptême, que le troisième jour le Seigneur assistait aux noces de Cana, en Galilée, ce qui n'est pas possible s'il s'agit de s'y rendre du Jourdain vis-à-vis de Jéricho. Il est à observer qu'après le baptême l'évangéliste raconte plusieurs faits intermédiaires, que « le troisième jour » doit naturellement se rapporter au dernier fait, l'appel de Nathanaël. Si les anciens Pères ont désigné cet endroit, ils avaient assurément leurs raisons, sans doute une tradition positive et certaine.

L. Heidet.

BÉTHACAD (hébreu : *Bêṭ ʿêqéd* [*hârôʿim*], « maison du rassemblement [des bergers]; » Septante : Βαιθάκαθ; *Codex Alexandrinus :* Βαιθακάδ). La Vulgate traduit ce mot comme un nom commun : *Camera pastorum :* « Quand [Jéhu] fut arrivé à une cabane de bergers [*Bêṭ ʿêqéd hârôʿim*], sur son chemin [de Jezraël à Samarie], il trouva les frères d'Ochozias, roi de Juda, et il leur demanda : Qui êtes-vous? Et ils répondirent : Nous sommes les frères d'Ochozias, et nous sommes descendus pour saluer les fils du roi et les fils de la reine. Et Jéhu dit : Prenez-les vivants. Et lorsqu'ils les eurent pris vivants, ils les égorgèrent à côté d'une citerne, près de la cabane [*Bêṭ ʿêqéd*], au nombre de quarante-deux hommes, et il n'en resta pas un seul. » IV Reg., X, 12-14. Les Septante ont vu dans le Béthéked hébreu un nom propre désignant une localité, et ils le transcrivent chaque fois Baithacad. Cette manière de comprendre le texte original paraît la mieux fondée. Eusèbe et saint Jérôme, *Liber de situ et loc. heb.*, t. XXIII, col. 884, la confirment, en nous apprenant qu'il y avait en effet dans la plaine d'Esdrelon, entre Jezraël et Samarie, à quinze milles romains de la ville de Legio (Ledjoun), un village appelé Béthacad. Il subsiste encore aujourd'hui, sous le nom de بيت قاد, *Beit-Kâd. The Survey of Western Palestine, Memoirs*, *Samaria*, t. II, p. 83. Beit-Kâd est situé à deux heures de marche à l'est de Djénin, dans l'angle sud-est de la plaine de Jezraël, au sud-ouest de Beisân. Il s'élève près de la plaine, au sommet d'un monticule dont les flancs sont percés de nombreuses citernes, les unes bâties en pierre, la plupart taillées dans le roc vif. Les explorateurs anglais y signalent une grande citerne ruinée. Le village actuel est environné d'une haie de cactus; les maisons

en sont fort mal construites; le nombre des habitants est de deux cents environ. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 2e édit., t. II, p. 316; V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 333. Quelques commentateurs pensent que saint Jérôme, en traduisant dans la Vulgate *Bêṭ 'êqéd* par « Cabane des pasteurs », n'a pas voulu désigner par là une simple cabane de bergers, mais un lieu qui en avait pris le nom, le saint docteur ayant traduit ici le sens des mots hébreux, ainsi qu'il l'a fait d'ailleurs pour d'autres localités, comme Gen., XII, 6, *Convallis illustris* pour *'Êlôn Môréh,* etc. F. VIGOUROUX.



496. — Le Djébel Foureidis (Montagne des Francs). D'après une photographie.

BÉTHACAREM, BÉTHACHARAM (hébreu : *Bêṭ hak-Kérém,* avec l'article, « maison de la vigne, » Jer., VI, 1; *Bêṭ hak-Kârém,* à la pause, II Esdr., III, 14; Septante : Βαιθαχαρμά ; *Codex Alexandrinus* : Βηθθαχάρ, Jer., VI, 1; Βηθακχαρίμ; *Codex Alexandrinus :* Βηθαχχαρμά; *Codex Sinaiticus :* Βηθακάμ, II Esdr., III, 14; Vulgate : *Bethacarem,* Jer., VI, 1; *Bethacharam,* II Esdr., III, 14), ville de la tribu de Juda, mentionnée deux fois seulement dans l'Écriture, Jer., VI, 1; II Esdr., III, 14. Le prophète, après avoir, dans le chap. V, dépeint la corruption universelle du peuple, annonce dans le suivant sa condamnation irrévocable. S'adressant aux Benjamites, ses compatriotes, il les engage à fuir de Jérusalem. Déjà, en effet, il montre l'invasion et la ruine se précipitant du nord vers la ville sainte. C'est donc vers le sud que les fuyards doivent prendre leur chemin; c'est par là qu'il faut faire les signaux d'alarme, et Jérémie, dans une paronomase ou jeu de mots qu'affectionnent les Orientaux, indique deux endroits en particulier :

ûbi-Teqô'a tiq'û šôfâr
ve'al Bêṭ hak-Kérém se'û maš'êt
et dans Thécué sonnez de la trompette
et sur Béthacarem élevez un signal.

Le second livre d'Esdras donne Bethacharam comme un district (hébreu : *pélék ;* Septante : περίχωρον) à la tête duquel se trouvait un chef (*śar*) nommé Melchias, fils de Réchab, qui bâtit à Jérusalem la porte du Fumier. Telles sont les données scripturaires au moyen desquelles nous devons chercher l'emplacement de cette ville.

Le Targum de Jonathan n'offre, dans le texte prophétique, que des noms communs, et traduit *Bêṭ hak-kérém* par « la maison de la plaine des vignes ». De même pour Kimchi il ne s'agit ici que d'une de ces tours de garde placées au milieu des vignes et mentionnées par Isaïe, V, 2. Cf. E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Jeremias,* Leipzig, 1826, t. I, p. 215. Mais les plus anciennes versions, Septante, Vulgate, Peschito, ont justement traduit par un nom propre. La Mischna, traité *Niddah,* II, 7, édit. Surenhusius, Amsterdam, 1690-1703, t. VI, p. 395, parle aussi d'une « vallée de Bêṭ Kérém », et les commentateurs, R. Ob. de Bartenora et Moïse Maimonide, en font « un lieu du pays de Chanaan, dont la terre est rouge et se durcit au contact de l'eau ». Saint Jérôme, dans son *Commentaire sur Jérémie,* t. XXIV, col. 721, rappelant la contrée qu'il avait chaque jour sous les yeux à Bethléhem, nous montre entre Thécua (aujourd'hui *Teqou'a*) et Jérusalem « un autre bourg, qui dans les langues syrienne et hébraïque s'appelle *Béthacharma,* ביתהכרמא, et est lui-même situé sur une montagne ». C'est d'après ce renseignement, le seul positif que nous ayons, qu'un certain nombre d'auteurs, à la suite de Pococke, ont cherché Bethacarem sur la montagne des Francs ou *Djébel Foureidis,* au sud de Bethléhem. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 480.

Le Djébel Foureidis est un monticule de neuf cents mètres

de circonférence à la base, élevé de cent vingt mètres au-dessus de la plaine environnante (fig. 496). Le plateau qui couronne ce cône tronqué mesure trois cents mètres de pourtour et a été creusé intérieurement en forme d'amphithéâtre ou de cratère; il renferme les ruines de diverses constructions. Là étaient la ville d'Hérodia et la forteresse d'Hérodium, fondées par Hérode le Grand. Par sa position entre Teqou'a et Jérusalem, par sa cime appropriée à l'érection d'un signal, Jer., VI, 1, par son nom même de *Djébel Foureidis* (hébreu : פרדס, *Pardês;* παράδεισος), « montagne du Paradis, du Jardin, » analogue à celui de *Bêṭ hak-kérém,* « maison de la vigne, » cette éminence semblerait devoir représenter l'emplacement de la ville dont parlent Jérémie et le second livre d'Esdras. Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. I, p. 176. On peut voir aussi, sur « la montagne des Francs », C. Schick, *Der Frankenberg,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1880, t. III, p. 88-99. Cependant le silence de Josèphe, qui a décrit l'Hérodium, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 9; XV, IX, 4; *Bell. jud.*, I, XIII, 8; XXI, 10, et celui de saint Jérôme sur l'existence d'une ville antérieure à celle d'Hérode diminuent singulièrement la valeur de cette hypothèse. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 130-131. — Conder, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1881, p. 271, a proposé d'identifier Béthacarem avec *Aïn Kârim*, village situé à une faible distance à l'ouest de Jérusalem, et dont le nom signifie « source de vignobles » ou « source généreuse, abondante ». Il y a bien quelque correspondance entre les deux noms, mais Aïn Kârim ne peut vraiment être désigné comme étant entre Teqou'a et Jérusalem; et en outre, comme il est dominé par d'autres hauteurs, quoique placé au-dessus d'une vallée, on ne peut dire avec exactitude qu'il soit sur une montagne. On l'identifie généralement avec la Καρέμ des Septante. Jos., XV, 59. Voir KAREM. A. LEGENDRE.

BETHAGLA. Voir BETHHAGLA.

BÉTHANAN (hébreu : *Bêṭ-Ḥânân*, « maison de grâce; » Septante : Βηθανάν), ville soumise à l'intendance de Bendécar, un des douze préfets chargés, sous Salomon, de fournir aux dépenses de la table royale. III Reg., IV, 9. La Vulgate en fait une localité distincte de celle qui la précède dans le texte, c'est-à-dire Élon; de même quelques manuscrits hébreux portent la conjonction *vav*, « et », tandis qu'on lit dans le plus grand nombre : *ve Êlôn Bêṭ-Ḥânân.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum heb.*, Oxford, 1776, t. I, p. 609; J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti*, Parme, 1785, t. II, p. 205. La paraphrase chaldaïque, les versions syriaque et arabe ont traduit, conformément au texte original, par « 'Èlôn de Bêt-Ḥanan » ou « 'Èlôn qui est en Beit-Hanan ». Les Septante ont ajouté ἕως, « jusqu'à, » 'Ελών ἕως Βηθανάν, et cela sans motif suffisant, puisqu'il faudrait *min*, « depuis, » avant le premier mot. Si l'on accepte la leçon de la Vulgate, il faut chercher Béthanan dans un rayon dont les principaux points sont déterminés par le contexte : Salebim, probablement *Selbit*, dans la tribu de Dan; Bethsamès, aujourd'hui *'Aïn Schems*, sur les confins de Dan et de Juda; Élon, de la tribu de Dan, dont la position est incertaine. Or, à l'est de Selbit et au nord-ouest de Jérusalem se trouve le village de *Beit 'Anân*, qui, par son nom et par sa position, peut répondre à la cité dont nous parlons. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 440. Le *ḥeth* hébreu se change quelquefois en *aïn* arabe, et בֵּית־חָנָן, *Bêt-Ḥânân*, est devenu بيت عنان, *Beit 'Anân,* comme בֵּית חֹרֹן, *Bêt Ḥôrôn,* Béthoron, est devenu بيت عور, *Beit 'Our.* Cette localité appartient à la tribu de Benjamin, mais il est à remarquer que les circonscriptions territoriales indiquées III Reg., IV, 8-19, ne correspondaient pas exactement au territoire de chaque tribu; on avait dû plutôt avoir égard à la fertilité relative de chaque contrée pour l'équitable distribution des charges. Beit 'Anân rentre bien dans le district assigné à Bendécar. III Reg., IV, 9. C'est un petit village de six cents habitants, situé sur une éminence; on y remarque, vers l'ouest, les restes d'un khân, et, vers l'est, une source. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 16. — Quelques auteurs cependant ont proposé d'identifier Béthanan avec *Beit Hanoun*, à deux heures au nord-est de Gaza, visité par Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 35, et V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. II, p. 175. Ce bourg est trop éloigné des villes de la circonscription, et l'identification ne serait acceptable que dans le cas où la leçon des Septante : « depuis Élon jusqu'à Béthanan, » représenterait le texte primitif. D'autres placent la cité biblique à *Khirbet Hanounéh,* à huit kilomètres à l'est de *Beit Nebâla.* R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 6. A. LEGENDRE.

BÉTHANATH (hébreu : *Bêt-'Ănâṭ;* Septante : Βαιθθαμέ, Jos., XIX, 38; Βαιθανάχ, Βαιθενέθ, Jud., I, 33), une des « villes fortes » de la tribu de Nephthali, Jos., XIX, 38, dont les Israélites ne chassèrent pas les premiers habitants chananéens. Jud., I, 33. Ce nom semble faire allusion au culte de la déesse Anat, qui remonte aux plus anciennes époques des peuples sémitiques et devait exister dans la terre de Chanaan avant la conquête des Hébreux. Cf. J. Halévy, *Journal asiatique*, 7e série, t. XIII, 1879, p. 208. Eusèbe, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 236, mentionne, au mot Βηθαναθά, le bourg de Βατανκία, distant de quinze milles (environ vingt-deux kilomètres) de Césarée, et passant pour posséder des eaux médicinales. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 629, et d'autres après lui supposent qu'il faut lire ici Dio-Césarée (l'ancienne Séphoris, aujourd'hui *Seffouriyéh*) au lieu de Césarée. Ce renseignement n'en reste pas moins obscur pour nous, d'autant plus qu'à un autre mot, p. 224, 'Ανείρ, « de la tribu d'Aser, » Eusèbe indique le village de Βατοαναία à la même distance de Césarée, vers l'est, et renfermant les mêmes bains.

La plupart des auteurs modernes identifient Béthanath avec un village situé à neuf kilomètres à l'ouest de Qadès et appelé *'Ainitha* par les uns, *Survey of Western Palestine, Name lists*, Londres, 1881, p. 66; *'Ainâtâ* par d'autres, R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 5; et *'Anata* par M. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. II, p. 374. La première partie du mot, c'est-à-dire *Beth*, est tombée, comme dans plusieurs autres noms. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, 1893, t. XVI, p. 1, 23. Il y a convenance au point de vue de l'onomastique et de la position. Béthanath est mentionnée dans Josué, XIX, 38, immédiatement après Horem, Magdalel et Jéron; or Horem se retrouve probablement à *Khirbet Harah*, au nord de 'Ainitha; Magdalel, à *Medjeidel,* au nord-ouest, et Jéron à *Yaroun,* au sud. Voir NEPHTHALI, tribu et carte. — 'Ainitha « renferme environ quatre cents habitants, soit musulmans, soit métoualis. Un certain nombre de maisons détruites annoncent qu'il était autrefois plus considérable que de nos jours. Un puits dont l'eau est intarissable et excellente passe pour être antique, ainsi qu'un grand bassin demi-circulaire creusé dans les flancs d'une colline calcaire, blanche et tendre comme de la craie. Un second puits, situé non loin de là, doit dater également de l'antiquité ». V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 374. A. LEGENDRE.

BÉTHANIE (Βηθανια). Les Évangiles nomment deux Béthanie : « Béthanie à quinze stades de Jérusalem, » et « Béthanie au delà du Jourdain ».

1. BÉTHANIE (Βηθανία; syriaque et arabe: *Beit-'Ania'*, « maison de tristesse, de misère ». Les Talmuds citent un *Beit-Hinê*, ou *Bêt'uni*, « maison des dattes » [étymologie plus vraisemblable que celle du syriaque et de l'arabe], voisin de Jérusalem, qui semble correspondre à Béthanie des Évangiles; cf. Talm. Bab., *Baba-Metsia*, 88 *a*; *Pesahim*, 53 *a*; Tosifta, *Sebit*, c. 7; Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 150), village « à environ quinze stades de Jérusalem », Joa., XI, 18, résidence de Marthe et de Marie. Il est célèbre par les divers séjours qu'y fit le Sauveur et par la résurrection de Lazare. Matth., XXI, 17; Marc., XI, 11; Luc., X, 38; Joa., XI. C'est à Béthanie, dans la maison de Simon le Lépreux, que Marie Madeleine répandit son vase de parfums sur les pieds du Sauveur. Joa., XII, 1-10; Matth., XXVI, 6-13; Marc., XIV, 3-9, et vraisemblablement Luc., VII, 36-50. De Béthanie, Jésus envoie en avant deux de ses disciples chercher l'ânesse qui doit le porter à Jérusalem. Marc., XI, 1; Luc., XIX, 29. Près de Béthanie, Marthe et Marie étaient venues à sa rencontre, Joa., XI, 20, 29-30, et sur la route de Jérusalem, il avait maudit le figuier stérile, qui se dessécha. Matth., XXI, 17-19; Marc., XI, 12. Saint Luc, racontant l'ascension du Seigneur, semble dire que ce fait se passa à Béthanie: *Eduxit eos foras in Bethaniam* (grec : ἕως πρός; autre leçon : ἕως εἰς). On a voulu prouver par ce passage, comparé à celui des Actes, I, 12, l'existence d'une autre Béthanie sur le mont des Oliviers. Cf. Schwarz, *Das heilige Land*, p. 219. Le Beit-Ouhana de M. Schwarz est introuvable. S'il y eut deux Béthanie si voisines, les évangélistes devraient les distinguer. Le sens littéral strict signifie : « il les conduisit du côté de Béthanie. » C'est l'interprétation généralement admise. Cf. Reland, *Palæstina*, 1714, t. II, p. 630. Voir ASCENSION, col. 1072.

I. SITE TRADITIONNEL. — Béthanie « à quinze stades de Jérusalem » et « au mont des Oliviers », Marc., XI, 1, est généralement identifiée avec El-'Azariéh d'aujourd'hui, « le village de Lazare, » situé à trois quarts d'heure de la ville sainte, sur le flanc d'une colline qui prolonge le mont des Oliviers, au sud est (fig. 497). Dès les temps les plus anciens, les chrétiens n'ont jamais cessé d'y venir vénérer les lieux témoins des souvenirs évangéliques qui s'y rattachent, spécialement le tombeau de Lazare. Origène signale Béthanie comme parfaitement connue. *In Joa.*, tom. VI, t. XIV, col. 269. Eusèbe atteste qu'« on y montrait l'endroit de Lazare ». *Onomasticon*, édit. Larsow, p. 110. Le pèlerin de Bordeaux visita, en 333, à quinze cents pas du mont des Oliviers, Béthanie, où il vit « la crypte où avait été déposé Lazare ». *Itin.*, édit. *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 18. Saint Jérôme nous apprend qu'à « Béthanie, village à deux milles d'Ælia et à côté du mont des Oliviers..., on a élevé une église où l'on voit le tombeau de Lazare ». *De situ et nominibus*, t. XXIII, col. 884. Cette église, selon Nicéphore Calliste, était l'œuvre de sainte Hélène. *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 113. Sainte Paule la visita, vers 400, et vit aussi l'hôtellerie (*hospitium*) de Marthe et de Marie. S. Jérôme, *Peregr. Paulæ*, XIII, édit. *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 36. Dès cette époque, le nom de Lazare commençait à prendre la place de celui de Béthanie. « Le cinquième jour [après Noël], on célèbre, dit une pèlerine du IVe siècle, au Lazarion (*in Lazariu*), qui est à environ quinze cents pas de Jérusalem. » *Peregrin. sanctæ Sylviæ*, édit. Gamurrini, p. 83. Le samedi avant la fête des



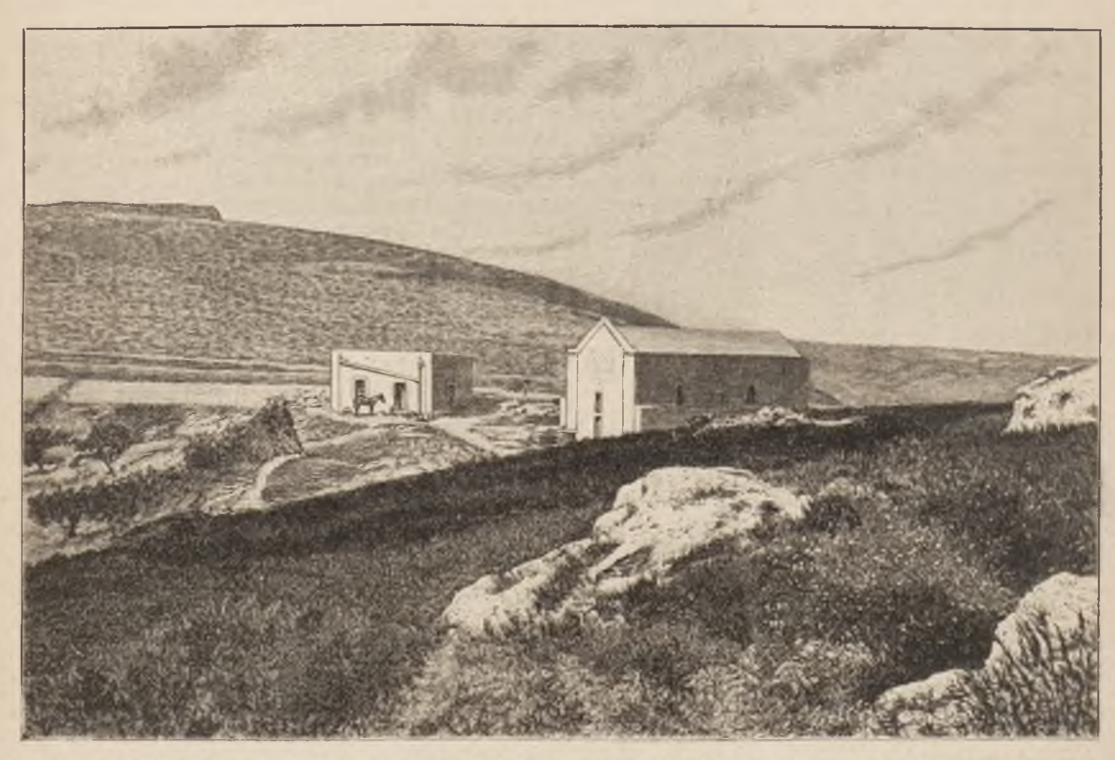
497. — El-'Azariéh (Béthanie). D'après une photographie.

Palmes, l'évêque de Jérusalem et la population se rendaient en procession « à Lazarium, c'est-à-dire Béthanie. En venant de Jérusalem à Lazarium, à cinq cents pas environ de ce même lieu, est une église sur la route, au lieu où Marie, sœur de Lazare, vint à la rencontre du Seigneur ». Après avoir chanté l'évangile qui rapporte ce fait, « on continuait de là jusqu'à Lazarium. » On y chantait l'évangile : *Cum venisset Jesus in Bethaniam ante sex dies Paschæ...*, on annonçait la Pâque et l'on célébrait la messe. *Ibid.*, p. 89 et 90. Cf. Theodosius, *De Terra Sancta*, XIV, édit. *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 67. Arculfe, en 670, trouvait à Béthanie « un grand monastère avec une grande basilique, élevés sur la grotte (*spelunca*) où le Seigneur avait ressuscité Lazare ». Il indique une troisième « église au midi de Béthanie, là où le Seigneur avait discouru avec ses disciples ». *Adamn.*, l. I, c. XXIV et XXV, édit. *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 165 et suiv. Au commencement du IXe siècle, il n'y avait qu'un prêtre pour le service de Saint-Lazare. *Comm. de Casis Dei, Itin. lat.*, t. I, p. 302. Le moine Bernard le Sage, vers 870, vient « à Béthanie, qui est au midi, distant d'un mille du mont des Oliviers, à la descente de la montagne. Là est le monastère dans l'église duquel on voit le sépulcre de Lazare ». Au temps des croisés (1102), Sœvulf vient « à l'église de Saint-Lazare, où l'on voit son sépulcre et ceux d'un grand nombre d'évêques de Jérusalem. Sous l'autel est le lieu où Marie Madeleine baigna de ses larmes les pieds du Seigneur ». *Recueil de la Société de géographie*, t. IV (1839), p. 848. Peu après, les monuments de Béthanie paraissent avoir été remaniés. L'higoumène russe Daniel, en 1112, trouva le sépulcre de Lazare séparé de l'église : « Au milieu du bourg [de Béthanie] est une grande église, dit-il, richement peinte. On compte douze sagènes (environ vingt-cinq mètres) entre l'église et le sépulcre de Lazare, qui se trouve jusqu'à présent à l'entrée du bourg. A la distance d'une verste de là (onze cents mètres), du côté de Jérusalem, se trouve une colonne érigée sur le lieu où Marthe rencontra Jésus. » *Pèlerinage*, trad. de Noroff, 1864, p. 36. On ne sait si Théodoricus (1172) indique deux églises distinctes, ou une seule, avec une chapelle à part renfermant le sépulcre. *Libellus Terræ Sanctæ*, édit. Tobler, p. 68. Le monastère et l'église, qui avaient été donnés aux chanoines du Saint-Sépulcre, furent remis par le roi Foulques et la reine Mélisende, en échange du castel de Thécué, aux bénédictines de Sainte-Anne. *Cartulaire du Saint-Sépulcre*, édit. Rozière, no 34, p. 65. On fortifia l'abbaye contre les incursions des Bédouins par une tour puissante, bâtie de grandes pierres de taille. Guillaume de Tyr, *Hist.*, l. XV, c. XXVI, t. CCI, col. 638. Après les croisades, Villbrand (1211) trouve « les deux églises gardées par les Sarrasins : l'une est où était autrefois la maison de Simon le lépreux...; l'autre, là où était le jardin de Marie et de Marthe; nous y avons vu, dit-il, le monument d'où le Seigneur ressuscita Lazare. Ces deux églises sont si voisines, que, selon mon opinion, Lazare a été enseveli dans la cour (*curia*) ou le jardin de Simon ». *Pèlerin.*, édit. Laurent, 1873, p. 188. La maison de Simon paraît être celle que l'on nommait auparavant la maison de Marthe. En 1383, le P. Burkard du mont Sion peut visiter encore les deux églises : on lui montra « la maison de Simon...; item la maison de Marthe, qui est aujourd'hui une église bâtie en leur honneur; item le sépulcre de Lazare..., non loin de l'église. On y a fait une chapelle de marbre très convenable et belle; le monument lui-même est recouvert de marbre ». *Descriptio Terræ Sanctæ*, VII, édit. Laurent, 1873, p. 62. En 1342, Ludolphe de Sudheim voit encore debout les trois églises de Béthanie : « Une au lieu où Lazare fut ressuscité; l'autre où le Christ, dans la maison de Simon, fut oint par Marie Madeleine; la troisième où jadis Salomon avait placé l'idole Moloch... Les habitants y mettent leurs troupeaux et en ont fait des étables. » *De itinere Terræ Sanctæ*, XII, *Arch. Or. lat.*, t. II, p. II, Docum., p. 355. Vers ce temps, les souvenirs des divers lieux saints de Béthanie se confondent en partie. La maison de Simon, celle de Marthe et de Marie, le lieu de la rencontre du Seigneur, nous sont montrés, dans les descriptions, tantôt loin du tombeau, tantôt plus ou moins voisins. On applique au même monument des identifications diverses. Sur le tombeau seul les récits ne varient pas. Les relations du XVe siècle cessent de parler des églises et du monastère, ou ne les citent plus que comme des ruines que l'on transforme en habitations ou en étables. Vers la fin du XVIe siècle, les musulmans ferment l'entrée du sépulcre, changent la chapelle qui y est demeurée en mosquée, et empêchent les chrétiens de les visiter. Le gardien du mont Sion obtient à prix d'argent d'ouvrir une autre entrée. Les pèlerins descendent alors dans la première chambre du sépulcre, par plus de vingt degrés. Cette chambre, qui en est comme le vestibule, est de forme carrée et assez élevée. On y voit un autel où les Latins viennent célébrer de temps en temps la sainte messe, spécialement le vendredi de la quatrième semaine de carême. L'entrée de la seconde chambre, le tombeau proprement dit, est dans le sol de la première; elle devait se recouvrir d'une dalle placée horizontalement. Cette chambre est de même forme que la première, et l'on n'y voit, non plus que dans celle-ci, ni banc mortuaire, ni arcade, ni four. Elle avait également un autel et était parée de marbre. C'est la description que nous donnent les visiteurs, au XVIIe siècle, du sépulcre de Lazare. Cf. Cotovic, *Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*, Anvers, 1619, l. II, c. XII, p. 276; Quaresmius, *T. S. Elucidatio*, l. IV, peregr. X, c. IV, édit. de 1639, t. II, p. 326 et suiv.; Eug. Roger, *La Terre Sainte*, Paris, 1646, p. 145 et 146; Bern. Surius, *Le pieux pèlerin*, Bruxelles, 1666, p. 427-430, etc.

II. Description. — Béthanie ou El-'Azariéh est de nos jours à peu près ce qu'elle était aux derniers siècles. Le village, en pente sur le flanc de la montagne, est un amas confus de maisons de pierres, la plupart formées des débris des anciennes constructions. Tous les habitants, deux cents environ, sont musulmans. Vers l'ouest, et dominant le village, est la ruine d'un édifice carré de onze mètres de côté, aux murs épais de quatre, bâti à l'extérieur de grandes pierres, dont quelques-unes de plus de deux mètres. Plusieurs ont voulu voir là un ouvrage judaïque; mais la strie oblongue de la taille, et surtout le mortier épais et le mode de maçonnerie, dénoncent l'époque des croisés. Un large fossé, en partie creusé dans le roc, environne la construction au sud, à l'ouest et au nord. Il faut voir là la tour de la reine Mélisende. A dix pas vers l'est, dans un enclos appartenant aux franciscains, on remarque de beaux restes de construction ancienne; ils proviennent sans doute du monastère, vraisemblablement élevé lui-même à l'endroit où l'on disait avoir été la maison de Marthe et de Simon. A une trentaine de pas au nord, on aperçoit un petit campanile, vraisemblablement du temps des chrétiens, mais d'une époque assez rapprochée. Il devait être annexé à la chapelle adjacente au tombeau. Celui-ci est à quinze pas au nord-ouest du campanile. Devant le tombeau, à l'est, est l'oratoire des musulmans, à la place de la chapelle chrétienne, s'il n'est pas cette chapelle même. Les chrétiens n'y peuvent pénétrer. Devant l'oratoire est une enceinte à ciel ouvert, rectangulaire, de vingt mètres environ de longueur, dans la direction d'ouest en est, sur dix de largeur. Un *mihrab* (niche devant laquelle les disciples de Mahomet font leurs prostrations et leurs prières) est dans le mur du sud. La cour est dallée, et, sauf le mihrab, tout paraît du temps des chrétiens. Un peu vers l'est, à moins de quatre-vingts mètres du sépulcre, on trouve, dans une habitation, les restes d'une abside et un pavement de mosaïque d'une ancienne église chrétienne. Était-ce la grande église de Saint-Lazare? Le tombeau, en face, presque à l'ouest, était-il disposé comme le Saint-Sépulcre et sa rotonde, dans l'église de Constan-

tin, à Jérusalem? Est-ce cette porte ouest qui fut réparée, au XIIe siècle, pour former un monument à part? C'est assez probable. Le tombeau lui-même est ce qu'il était au XVIIe siècle, moins le second autel et les revêtements de marbre, qui ont disparu. Le roc est un calcaire assez friable; une partie s'en est écroulée ou a été enlevée Une maçonnerie ferme les vides et soutient le reste. Elle doit remonter à plusieurs siècles. Il semble, ainsi que le remarquent d'anciens visiteurs, que le sépulcre de Lazare se soit trouvé dans le voisinage de la maison, peut-être dans un jardin situé non loin.

En s'appuyant sur cette situation et sur la forme de la grotte et du sépulcre, Robinson, *Biblical Researches,* édit. de 1841, t. I, p. 432, et d'autres après lui, ont cru pouvoir nier l'authenticité du tombeau : les Juifs n'ensevelissaient point dans les villages habités, et les grottes sépulcrales juives sont différentes. Si la plupart des sépultures juives sont différentes, on rencontre cependant au tombeau des Rois, à Jérusalem, et dans plusieurs autres en Palestine, des chambres sépulcrales, sans *loculi* ni *arcosolia,* simples excavations carrées destinées à recevoir soit un sarcophage, soit le cadavre seul qu'on déposait sur le sol; l'escalier extérieur qui y introduit était recouvert d'une dalle placée horizontalement. Ces chambres sépulcrales sont absolument semblables à celle de Lazare à Béthanie, à l'exception des modifications dont l'histoire nous indique l'époque et le motif. On a depuis longtemps fait observer que l'Évangile lui-même indique une forme différente de l'ordinaire, correspondante à ce que nous voyons : « Il y avait là une caverne, et une pierre était posée dessus. » Joa., XI, 38. Cf. Quaresmius, *Elucidatio,* t. II, p. 327, et V. Guérin, *Descript. de la Palestine, Samarie,* t. I, p. 180. La pierre n'était donc pas roulée ou placée comme ailleurs à l'entrée, mais superposée à l'ouverture de la caverne. Si l'on examine El-ʿAzariéh et ses environs, on rencontre, à deux cent cinquante pas à l'ouest de la tour, un groupe de citernes antiques et de caves taillées dans le roc. Là sans doute était l'ancien Béthanie. D'autres citernes, assez distantes les unes des autres, se voient à l'est de ces excavations, jusque dans le voisinage immédiat du village actuel. Elles appartenaient très probablement à des *villas* se développant en dehors du centre. La maison de Marthe devait être de ce nombre. Un sépulcre dans le jardin ou dans le voisinage d'une maison de campagne n'était pas un fait rare chez les Juifs. Je connais plus d'une ruine de maisons certainement antiques, des environs de Jérusalem, près desquelles on voit des tombeaux judaïques. Le tombeau de Joseph d'Arimathie était, au témoignage de saint Jean, XX, 15, dans un jardin cultivé par un jardinier, à quelques pas de la ville sainte.



498. — Lieu de la rencontre de Jésus et des sœurs de Lazare, près de Béthanie et de Bethphagé, selon l'higoumène Daniel. D'après une photographie de M. L. Heidet.

A onze cents pas au nord du tombeau de Lazare, à sept cents de l'église de l'Ascension, on voyait, il y a dix ans, une abside et des murs avec des restes de peinture; au centre du cercle, une pierre en forme de stèle carrée, avec les diverses scènes de Béthanie; la pierre a été renfermée, en 1883, dans une petite chapelle construite par les Pères franciscains. Il n'est pas douteux que ce ne soit « la colonne » signalée par Daniel l'higoumène, *Pèlerinage,* p. 361, et la place où la population de Jérusalem venait entendre chanter l'évangile de la rencontre de Marthe et de Marie avec le Seigneur. Elle se trouve sur un embranchement de Béthanie à l'antique voie de Jérusalem à Jéricho, qui passe par Khirbet-Bekeiʿa-Ḍan et Qasr-ʿAly, et va rejoindre le chemin actuel trois kilomètres avant le Khan-el-Hatrûrah. Depuis le XIIe siècle, on a vu là aussi Bethphagé. (Voir ce nom.) A un kilomètre au sud-est d'El-ʿAzariéh, on aperçoit une jolie petite église à coupole, avec un petit couvent. L'abside actuelle est bâtie sur une abside plus ancienne, dont on remarque encore les assises à l'extérieur. Les Grecs voient là le lieu où

Marie vint à la rencontre de Jésus (fig. 498). Une pierre que l'on montre dans l'église serait celle sur laquelle le Sauveur se serait assis. Cette église, que le B. Odoric (1330) semble prendre pour la maison de Marthe, est probablement la troisième église désignée par l'évêque Arculfe, où le Seigneur venait converser avec ses disciples. Beaucoup de pèlerins, depuis le XIIIe siècle, ignorant la tradition antique, dont sainte Sylvie et Daniel sont les témoins, ont voulu voir non loin de cette église le lieu de la rencontre. Au nord-ouest, en se rapprochant de Béthanie, sont de nombreuses citernes et autres excavations. Béthanie aurait-elle jadis étendu ses dépendances jusqu'ici, ou plutôt faut-il y voir, comme paraît le croire le P. Burkard, *Pèlerinage*, édit. Laurent, p. 62, l'emplacement de l'ancien Bahurim? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. L. HEIDET.

2. **BÉTHANIE** (« maison de la barque, » voir plus bas), localité « au delà du Jourdain, où Jean baptisait, » Joa., I, 28: c'est le nom que nous lisons dans la Vulgate et que nous trouvons actuellement en usage dans la liturgie de presque toutes les églises et de tous les rites. Le plus grand nombre des manuscrits et les plus anciens jusqu'ici connus ont aussi Béthanie. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, edit. octava critica major*. Origène constate que Béthanie se lisait dans « la plupart des exemplaires » de son temps. *In Joa.*, t. VI, t. XIV, col. 269. Un certain nombre de manuscrits grecs, syriaques, slaves et autres, portent Béthabara. Cf. Tischendorf, *ibid.* Origène, en disant σχεδὸν ἐν πᾶσι, « dans presque tous, » reconnaît l'existence de l'autre leçon, et ne peut être accusé d'en être l'inventeur. Les manuscrits auxquels il fait allusion sont par conséquent au moins aussi anciens que les plus anciens que nous possédons. Saint Épiphane, *Adv. hær.*, l. II, hær. 51, t. XLI, col. 912, semble donner Béthabara comme la lecture la plus reçue : « Ces choses arrivèrent à Béthabara; dans d'autres exemplaires, on lit Béthanie. » Saint Jean Chrysostome, *In Joa.*, hom. XVII, 1, t. LIX, col. 108, dit que c'est « la plus sûre » : « ...à Béthanie; quelques copies disent, et c'est le plus sûr (ἀκριβέστερον), Béthabara. » Origène prétend que c'est la seule leçon vraie. « Nous sommes persuadé, dit-il, que ce n'est pas Béthanie qu'il faut lire, mais Béthabara. » La raison, « c'est qu'il n'y a pas de lieu du nom de Béthanie près du Jourdain; mais, au contraire, à l'endroit que les histoires désignent, sur les rives du Jourdain, comme le lieu où Jean baptisait, on trouve Béthabara. » Origène raisonne comme nous ferions si, dans un livre, nous lisions que saint François d'Assise a été baptisé à Pise : connaissant par l'histoire la ville où ce fait s'est accompli, nous conclurions à une erreur de l'imprimeur, et nous lirions Assise. Saint Jean Chrysostome, *loc. cit.*, donne le même motif : « Car il n'y a pas de Béthanie au delà du Jourdain, mais seulement une près de Jérusalem. » Comme saint Épiphane, Eusèbe et saint Jérôme, *De situ et nom. loc. heb.*, t. XXIII, col. 884, reconnaissent simplement Béthabara : « Béthabara au delà du Jourdain, disent-ils, où Jean baptisait. » Tous les Pères des premiers siècles parlent de même.

Les commentateurs et les critiques sont divisés de nos jours comme aux siècles passés. Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, Ruben, 1600, p. 126; Bonfrère, *Onom.*, note 9, édit. de J. Clericus, 1707, p. 38; D. Calmet, *Dict. de la Bible,* au mot *Béthabara*, Paris, 1722, t. I, p. 151; Reland, *Palæstina,* édit. de 1714, t. II, p. 627, et beaucoup d'autres, en conformité avec les Pères, disent que Béthanie est une faute. Reland ajoute que « *Béthanie,* mot plus connu, a pu plus facilement se substituer au moins connu, *Béthabara*, que *Béthabara* à *Béthanie* ». Plusieurs n'ont point voulu se prononcer. D'autres, comme Estius, *in Joh.*, édit. de 1699, p. 329; Quaresmius, *T. S. Elucidatio,* l. IV, per. X, c. V, 1639, t. II, p. 329; Cornelius a Lapide, *in Joa.*, édit. Vivès, p. 317, etc., ont opté pour Béthanie. Suivant eux, il pourrait se faire que Béthanie fût identique à Béthabara, *Beth'ania,* avec *aleph,* signifiant « maison de la barque » ou « du bac »; Josèphe indique une Béthanie au delà du Jourdain; les manuscrits les plus anciens et les plus nombreux ont Béthanie; la Vulgate, reconnue authentique par le concile de Trente et publiée par les souverains pontifes, a Béthanie; Béthabara vient d'Origène, et c'est, dit-on, une correction non fondée. Mais la première raison affirme une possibilité, non un fait; le fait est nié formellement par Origène et saint Jean Chrysostome, implicitement par tous les autres Pères. La Béthanie qu'Estius (*In Joa.*) a vue dans Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, X, 1, est introuvable ou désigne « la Batanée », chose toute différente. L'ancienneté des manuscrits et leur nombre n'attestent souvent que l'ancienneté de la faute et sa diffusion. Les papes qui ont publié la Vulgate, au nom du concile de Trente, ont reconnu y avoir laissé subsister des fautes certaines (voir *Præfatio ad lectorem* de la Vulgate) : rien ne prouve que « Béthanie » ne soit pas du nombre. Origène et les autres Pères, entre *deux leçons existantes*, choisissent Béthabara; mais le nom n'a pas été introduit par eux. La question est de savoir si leur choix s'est fait selon une critique saine et sûre. Ils supposent : 1° que « l'histoire », c'est-à-dire la tradition qui détermine la place du baptême du Seigneur à l'endroit appelé Béthabara, ou dans son territoire, est une tradition authentique; 2° que le nom de Béthabara est celui qui était usité au temps de Jésus-Christ et n'a pas supplanté un autre nom, que par conséquent il a dû être seul employé par l'évangéliste. Ont-ils tort? Pour le dire ou le croire, il faudrait rejeter ou contester l'existence ou l'authenticité de la tradition historique chrétienne ancienne, indiquant le lieu où le Seigneur a été baptisé : ce serait un peu de témérité. Mais si le souvenir de ce lieu s'est conservé fidèlement à travers deux siècles, — ce qui n'était guère difficile, — jusqu'à Origène, pourquoi pas le nom du lieu? Nous avons ici des faits nombreux, évidents et palpables, après plus de dix-huit siècles, qui attestent la permanence vitale de l'onomastique ancienne des localités, malgré les Romains et les Grecs, les Byzantins et les croisés. Supposer le changement du nom ou la simultanéité des deux noms est une supposition gratuite, qu'auraient pu faire Origène et les autres, s'ils en avaient vu la possibilité.

On a avancé une autre proposition, qui à la fois laisse le loisir de reconnaître avec l'histoire le lieu du baptême à Béthabara, et ce nom comme nom spécial de l'endroit, et Béthanie comme nom authentique employé par l'évangéliste. Béthanie serait le nom général de toute la vallée du Jourdain. Ce ne serait qu'une forme grecque de l'hébreu *Béten,* « creux, vallée profonde, » dont Αὐλών, Κοῖλος, souvent usités chez Josèphe et d'autres, ne seraient qu'une traduction, comme le *Ghor* aujourd'hui. Cf. Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., *Bethania,* p. 5. Cette supposition ne repose sur aucune preuve. Il serait bien surprenant, si Béten ou Béthania était le nom usité, qu'il n'eût été employé que cette seule fois, quand les évangélistes et saint Jean même nomment souvent la vallée du Jourdain; mais alors c'est simplement *omnis regio circa Jordanem*, ou πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, s'il s'agit de la partie orientale. Cf. Matth., III, 5; Luc., III, 3; Joa., III, 26; X, 40. Ce dernier passage (chap. X, 40) marque clairement Béthanie comme un lieu particulier, τόπος, et non comme la désignation générale de toute la vallée. Une dénomination générale demande la détermination de l'article; Josèphe, Eusèbe, saint Jérôme, etc., ne manquent pas de le faire quand ils nomment ὁ Αὐλών; saint Jean ne le fait pas pour Béthanie : il écrit ἐν Βηθανίᾳ, non ἐν τῇ Βηθανίᾳ. Les raisons pour lesquelles on conteste l'assertion d'Origène et des Pères ne sont pas assez fortes pour la détruire; il reste pour nous comme pour saint Jean Chrysostome, que Béthabara, ou l'une de ses variantes, est la leçon la plus certaine, la plus authentique. Voir BÉTHABARA. L. HEIDET.

BÉTHANITES (hébreu : *yosbê Bêt-'Anât*, « habitants de Béthanath »). Jud., I, 23. Voir BÉTHANATH.

BÉTHANOTH (hébreu : *Bêt-'Ănôt;* Septante : Βαιθανάμ; *Codex Alexandrinus :* Βαιθανών), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xv, 59. Elle fait partie du quatrième groupe des villes de la montagne. Jos., xv, 58-59. Des cinq noms qui l'accompagnent, trois sont bien identifiés et nous permettent de déterminer sa position : Halhul = *Halhoul,* à une heure et demie au nord d'Hébron; Bessur (hébreu : *Bêt-Sûr*) = *Beit Sour,* à côté de la précédente, vers le nord-ouest; Gédor = *Khirbet Djédour,* plus au nord. Voir la carte de la tribu de JUDA. Wolcott, *Excursion to Hebron,* dans la *Bibliotheca Sacra,* 1843, p. 58, 59, a découvert au nord-est d'Hébron les ruines d'une petite ville, appelée *Beit 'Aïnoun,* بيت عينون, dans le *Survey of Western Palestine, Name lists,* Londres, 1881, p. 397, et dans Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1841, t. III, p. 204, et بيت عنون, *Beit 'Anoun,* dans V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. III, p. 151. Il y a correspondance exacte au point de vue du nom et de la position entre le village actuel et l'antique cité biblique. « Les ruines dont il se compose, dit M. Guérin, *loc. cit.,* sont celles d'une petite ville, divisée en deux quartiers, l'un haut et l'autre bas. Presque au centre, et comme protégeant à la fois ces deux quartiers, s'élevait jadis un petit fort rectangulaire, qui est encore en partie debout et qui mesure trente et un pas de long sur vingt-quatre de large. Les murs, épais d'un mètre quinze centimètres, sont bâtis avec des pierres de taille de grandes dimensions, qui, aux angles principalement, sont relevées en bossage. Plusieurs fûts de colonnes antiques, engagés transversalement comme des poutres, prouvent que ce *bordj* date tout au plus de l'époque byzantine, si même il n'appartient pas à une époque plus récente encore. Seulement les matériaux avec lesquels il a été construit sont pour la plupart anciens. Divisé intérieurement en deux compartiments, il était surmonté d'une voûte, depuis longtemps écroulée, et renfermait une citerne aujourd'hui comblée. Près de là est un *birket* maçonné qui mesure dix pas de chaque côté. Quant à la ville proprement dite, on en retrouve facilement le plan. Les rues étroites qui la sillonnaient jadis sont presque toutes encore reconnaissables. Elles étaient bordées de petites maisons voûtées à l'intérieur, dont les unes sont à moitié debout, et les autres sont renversées. Quelques souterrains creusés dans le roc sont probablement d'anciens magasins, remontant à une époque plus reculée. » On peut voir aussi *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 311, 351, et Robinson, *Biblical Researches,* Londres, 1856, t. III, p. 280-281.

A. LEGENDRE.

BÉTHAPHUA. Voir BETHTHAPHUA.

BÉTHARABA (hébreu : *Bêt hâ 'Ărâbâh,* « maison de l'Arabah » ou « de la plaine déserte »; Septante : Βαιθάραβα, Jos., xv, 6; Θαραβαάμ, Jos., XVIII, 22; *Codex Alexandrinus :* Βηθαραβά, Jos., xv, 61; Βαιθαβαρά, transposition probable pour Βαιθάραβα, Jos., XVIII, 22), ville de la tribu de Benjamin, Jos., XVIII, 22, située sur la frontière nord-est de Juda, Jos., xv, 6, et probablement à cause de cela attribuée aussi à cette dernière tribu, Jos., xv, 61. Comme son nom l'indique, elle se trouvait dans l'Arabah ou la vallée du Jourdain. Voir ARABAH, col. 820. D'après le tracé des limites, Jos., xv, 6; XVIII, 18 (les Septante, Jos., XVIII, 18, mettent Βαιθάραβα là où le texte hébreu porte simplement *hâ-'Ărâbâh*), elle devait être placée entre Beth-Hagla et Aben-Bohen ou la « pierre de Bohan, fils de Ruben ». Cette dernière localité est inconnue (voir ABEN-BOHEN, col. 34); mais la première est généralement identifiée avec *'Aïn* ou *Qasr Hadjlâ,* au sud-est de *'Erîhâ* ou Jéricho. Bétharaba était donc entre cet endroit et le massif montagneux qui se dresse à l'ouest. Voir BENJAMIN, tribu et carte. Son emplacement exact n'est pas connu. Quelques auteurs l'identifient avec *Qasr Hadjlâ,* à une demi-heure au sud-ouest de *'Aïn Hadjlâ.* Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 175. Mais y a-t-il lieu de mettre deux villes distinctes à une distance si rapprochée et dans deux sites qui semblent, d'après le nom actuel, n'avoir appartenu qu'à une même cité? — R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 5, distingue la Bétharaba de Juda, Jos., xv, 61, de celle de Benjamin, Jos., xv, 6, rattachant à la première la *Bêt 'Ărâbâh* talmudique. Les Talmuds, en effet, mentionnent une localité de ce nom près de Bethléhem, où le Messie doit naître; dans d'autres passages ils l'appellent *Birath Arabah* ou *Birath Malka.* Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 133.

A. LEGENDRE.

BÉTHARAM (hébreu : *Bêt Hârâm;* omis ou corrompu dans le manuscrit du Vatican; Βηθαράμ, dans celui d'Alexandrie), ville de Gad, dont le nom est ainsi orthographié, conformément à l'hébreu, dans plusieurs manuscrits et éditions de la Vulgate, au lieu de *Betharan,* Jos., XIII, 27. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1864, t. II, p. 34. Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum heb.,* t. XXIII, col. 881, la mentionne aussi sous la même dénomination. On la regarde généralement comme identique à Betharan de Num., XXXII, 36. Voir BÉTHARAN.

A. LEGENDRE.

BÉTHARAN (hébreu : *Bêt hârân,* Num., XXXII, 36, et *Bêt hârâm,* Jos., XIII, 27; grec : Βαιθαράμ et Βηθαράμ), ville de Gad. *Bêt-hâ-Râm,* « la maison de la hauteur, » est sans doute le vrai nom; le *mem* de l'ancienne écriture hébraïque a pu facilement être confondu avec le *noûn,* dont la différence est peu sensible : Josèphe, en effet, transcrit Bétharamatha ou Bétharamphtha; les Talmuds écrivent Beth Râmta', forme chaldéenne de Râm et Râmah (*Talm. Babyl., Sabbath,* 26 *a;* voir Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 160); Ramtha ou Ramphtha est le nom que nous verrons donné encore au IVe siècle à la localité par la population syrienne du pays, tandis que les Arabes l'appellent aujourd'hui Râméh, identique en leur langue.

Bétharan est presque toujours nommée avec Bethnemra. Elle fut prise par les Hébreux, sous la conduite de Moïse, sur Séhon, roi amorrhéen d'Hésébon; elle fut cédée aux Gadites, qui la relevèrent et la fortifièrent. Elle se trouvait dans la vallée (*bâ-'êméq*), à l'ouest des monts Abarim et du Phogor, dans l'Arabah de Moab qui touche au Jourdain, en face de Jéricho, et était par conséquent enclavée dans le camp des Hébreux. Num., XXXII, 36; Jos., XIII, 27. Quand la tribu de Gad eut été emmenée en captivité avec les neuf autres tribus d'Israël, elle fut occupée de nouveau par les Moabites, à qui elle avait dû appartenir avant que Séhon s'en emparât; elle fut reprise par Alexandre Jannée, vers l'an 80 avant J.-C. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, I, 4, édit. Didot, t. I, p. 526. Au temps de Notre-Seigneur, elle entra dans la part d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée. Il la munit de fortes murailles et la nomma du nom de la femme de l'empereur, Julias, *Ant. jud.,* XVIII, II, 1, p. 695, ou Livias, cf. XIV, I, 4, p. 526. Julias est peut-être une erreur des copistes, qui ont pu confondre Bétharan avec Bethsaïde, nommée Julias par Philippe. Quoi qu'il en soit, Livias n'en resta pas moins le seul nom usité dans la suite, et encore par les seuls Romains et Grecs; car Eusèbe et saint Jérôme constatent que les Syriens l'appellent toujours Bethramphtha ou Bethramtha. Voir *Lib. de situ et nom.,* aux mots *Betharam* et *Bethnimra, Bethphogor, Arabath-Moab,* t. XXIII, col. 880, 881, 865. Néron la donna, avec Abila (Abel-Satim, col. 33), à Agrippa le Jeune. La guerre de

Judée ayant éclaté, elle fut brûlée par le général romain Placide, avec les autres villes de la Pérée qui se trouvaient dans le voisinage du lac Asphaltite. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VII, 6. Elle fut rebâtie et devint sous les chrétiens le siège d'un évêché; son évêque, Letoius, assista, en 431, au concile d'Éphèse; Pancratius, à celui de Chalcédoine en 451, et Zacharias à celui de Jérusalem. Cf. Reland, *Palæstina*, t. II, p. 874. Au IVe siècle, sainte Sylvie d'Aquitaine, *Peregr.*, édit. Gamurrini, p. 51-52, vint visiter Livias, parce qu'elle « est dans la plaine (« in campo ») où les fils d'Israël dressèrent leur camp...; parce que c'est le lieu où ils pleurèrent Moïse..., où Jésus, fils de Nun, fut rempli de l'esprit de science...; où Moïse écrivit le livre du Deutéronome, où il prononça les paroles du cantique..., et où il bénit les enfants d'Israël. » Elle crut reconnaître encore les traces du campement.

De nos jours quelques auteurs, entre autres Raumer, *Palæstine*, p. 260; H. Kiepert, *Handkarte von Paläst.* et carte de *Pérée*, dans Bædeker; Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., 1887, au mot *Beth-Haram*, etc., indiquent une Beth-Haran qu'ils paraissent regarder comme la Bétharan biblique à environ une lieue au nord de Sueiméh et de la mer Morte, à une lieue à l'est du Jourdain, et à une lieue au sud-ouest de Tell er-Raméh; mais ce nom ne se trouve pas à cette place; la ruine que l'on y voit est appelée par les Bédouins de la région Tell el-Ghassoul. Si une localité peut être identifiée avec l'antique Beth-haram-Livias, c'est le Tell er-Raméh d'aujourd'hui. Selon Eusèbe et saint Jérôme, *De sit. et nom.*, t. XXIII, col. 881, « Bethramphtha ou Livias est sous le mont Phogor, à cinq milles de Bethnimra; » selon sainte Sylvie, *Peregr.*, p. 53, à six milles environ des fontaines de Moïse, et selon Théodosius, à douze milles de Jéricho. Toutes ces distances, trop longues ou trop courtes pour Tell el-Ghassoul, conviennent exactement à Tell er-Raméh. Raméh, comme l'indique son nom, est une colline ou mamelon s'élevant au-dessus de la plaine du Jourdain, presque au pied des montagnes, à huit kilomètres sud de Nimrin, l'antique Bethnemra, à onze ou douze vers l'ouest des *Aïoun-Mouça*, « sources de Moïse » (col. 1077), et vingt de Jéricho. Un petit sanctuaire musulman, blanchi à la chaux, couronne le tell; des pierres couvrent le sol au loin, autour de la colline; à quatre ou cinq cents mètres, un petit monument porte le nom de *Qabr Sa'îd*, « le tombeau de Saïd. » Quelques misérables huttes servent, pendant l'hiver, de retraite aux Bédouins qui viennent faire paître leurs troupeaux dans la vallée. Au loin, aux alentours, on remarque des cercles de pierres qui ont servi et servent encore quelquefois à former une sorte d'enceinte autour des tentes des Arabes. Ce sont sans doute des groupes de pierres de même nature que sainte Sylvie a considérés comme des débris du campement des Hébreux.

L. HEIDET.

BETH ARBEL (hébreu : *Bêṭ 'Arbê'l*, « maison de l'embuscade [?] de Dieu »), localité mentionnée sous cette forme seulement dans Osée, x, 14. Salmana (voir ce mot) la ruina et en extermina les habitants. Les anciennes versions ont été embarrassées par ce passage. Les Septante ont traduit : Ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ Ἱεροβοάμ, ou plutôt, comme le porte le *Codex Alexandrinus*, Ἱεροβαάλ. La Vulgate a lu cette dernière leçon et traduit d'une manière analogue : « Vastatus est Salmana *a domo ejus qui judicavit Baal.* » *Qui judicavit Baal* est la traduction du nom de Jérobaal et désigne Gédéon, juge d'Israël. Jud., VI, 32. Cette façon de rendre le texte du prophète s'explique par l'erreur dans laquelle sont tombés les premiers traducteurs d'Osée; ils ont cru que Salmana était le roi de Madian vaincu par Gédéon, Jud., VIII, 5-21, et ils ont interprété le texte en conséquence. Mais le Salmana (hébreu : *Salman*) d'Osée n'est pas le même que le roi de Madian, dont le nom original (hébreu : *Ṣalmunâ'*) est complètement différent, et Beth Arbel est certainement un nom de lieu et ne peut s'appliquer à un homme.

La difficulté est de déterminer le site de Beth Arbel. Beaucoup pensent que c'est Arbèle de Galilée. Voir ARBÈLE, col. 885. Les assyriologues voient dans le passage du prophète une allusion à un événement récent, soit aux victoires de Salmanasar III pendant sa campagne contre Damas, en 773 avant J.-C., soit aux exploits de Salamanu, roi de Moab, contemporain d'Osée, dont le nom figure sur la liste des tributaires de Théglathphalasar II, après la prise de Damas, en 732. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 440-442. Dans la première hypothèse, Beth Arbel peut être l'Arbèle de Galilée; mais dans la seconde, Beth Arbel devrait être probablement identifiée avec l'*Irbid* actuelle, Arbèle de la Pérée, au nord-est de Pella. Cette ville est mentionnée par Eusèbe, *Onomastica sacra*, 2e édit. Lagarde, p. 236, 72. C'est aujourd'hui le chef-lieu d'un district, sur la route d'Oumm Qeïs (Gadara) à Bosra. Irbid est au pied méridional d'un monticule, couvert par les ruines d'un château fort. Ces ruines sont assez considérables, mais sans intérêt. On jouit d'une belle vue au sommet de la colline : on voit l'Hermon au nord, le Thabor à l'ouest, et, à l'est, le Kouleib, pic central du Djébel Hauran. — Voir J. L. Porter, *Handbook for Syria*, 1875, p. 316.

F. VIGOUROUX.

BETH-ASCHBÉA, nom traduit par « maison du Jurement, » dans la Vulgate. I Par., IV, 21. Voir ASCHBÉA.

BÉTHAVEN (hébreu : *Bêt 'Âvén*, « maison de la vanité » ou « de l'idole »; Septante : Βαιθήλ; *Codex Alexandrinus :* Βηθαύν, Jos., VII, 2; Βαιθών; *Codex Alexandrinus :* Βαιθαύν, Jos., XVIII, 12; Βαιθωρών, I Reg., XIII, 5; Βαμώθ, I Reg., XIV, 23; ὁ οἶκος Ὢν, Os., IV, 15; V, 8; X, 5), ville des montagnes de Benjamin, située près de Haï, à l'orient de Béthel, Jos., VII, 2, entre cette dernière et Machmas. I Reg., XIII, 5; XIV, 23. Elle donne son nom au « désert » (hébreu : *midbar Bêt 'Avén ;* Septante : ἡ Μαβδαρῖτις Βαιθών) qui se trouvait sur la frontière septentrionale de Benjamin. Jos., XVIII, 12. Il semble qu'elle disparut de bonne heure et ne fut pas rebâtie; il n'en est pas question après la captivité; la variété des noms que présente la version des Septante montre que les traducteurs ne la connaissaient pas, et si Eusèbe cite Βαιθαύν, *Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 230, 235, 243, il ne lui assigne aucune localité correspondante. Les explorations modernes de la Palestine n'ont donné aucun résultat sérieux. Tout ce que nous savons, c'est que le « désert de Béthaven » est bien placé dans cette aride contrée qui s'étend au sud-est de Béthel (*Beitin*), aux environs et au-dessus de Machmas (*Moukhmas*). Voir la carte de BENJAMIN. Les collines de calcaire gris sont coupées par des ravins profonds; quelques pièces de terre cultivées par-ci, par-là, au milieu des rochers, quelques figuiers épars au fond d'un vallon ou perchés sur les flancs d'un coteau, des plantes et des arbustes faits pour la dent des chèvres : tel est en deux mots l'aspect de cette région.

Le prophète Osée mentionne trois fois Béthaven, IV, 15; V, 8; X, 5; mais, de l'avis général des commentateurs, il n'y a là qu'une transformation du nom de Béthel, par allusion au culte idolâtrique qui y fut pratiqué après le schisme. Béthel, c'est-à-dire « la maison de Dieu », autrefois consacrée par les patriarches, Gen., XXVIII, 10-19; XXXV, 14-15, sanctifiée quelque temps par la présence de l'arche d'alliance, Jud., XX, 18 (d'après l'hébreu), est devenue, par la volonté criminelle de Jéroboam, le siège principal de l'idolâtrie, III Reg., XII, 28, 29; aussi ne mérite-t-elle plus d'être appelée « maison de Dieu », mais plutôt « maison de la vanité » ou « de l'iniquité », comme traduit Théodotion. Cf. S. Jérôme, *In Osee*, t. XXV, col. 854. On trouve le même jeu de mots dans Amos, V, 5 : *û-Bêṭ 'Êl yheyéh le'âvén*, « Béthel deviendra une vanité. » Les Septante, dans Osée, au lieu de אָוֶן, *'Avén*, ont lu אוֹן, *'On*, Ὢν, nom appliqué à la ville égyptienne d'Héliopolis,

où l'on adorait le taureau Mnévis; la pensée est donc bien la même : Béthel est devenue comme une autre On. Pusey pense que le nom de la ville de Béthaven fut donné par dérision à sa voisine idolâtre. Cf. Trochon, *La Sainte Bible, Les petits prophètes*, Paris, 1883, p. 42. Les Talmuds identifient Béthaven avec Béthel. En s'appuyant sur un verset biblique, Jos., VII, 2, on y dit « que l'endroit nommé jadis Béthel s'appelle maintenant Béthaven ». Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 155-156. S'il est vrai que, suivant la pensée des prophètes, les deux noms ont été appliqués à la même ville, il n'en est pas moins certain qu'ils ont désigné dans les commencements deux endroits parfaitement distincts. Ceci ressort clairement de Jos., VII, 2; XVIII, 12. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 631.

A. LEGENDRE.

BETHAZMOTH, II Esdr., VII, 28. Localité appelée Azmaveth, I Esdr., II, 24, et II Esdr., XII, 29. Voir AZMAVETH 2.

BETH-BAAL-MÉON, nom complet, dans le texte hébreu, Jos., XIII, 17, de la ville transjordanienne appelée Bethmaon, Jer., XLVIII, 23, et, dans d'autres passages, Baalméon, Baalmaon ou Béelméon. Voir BAALMÉON.

BETHBÉRA (hébreu : *Bêṭ bârâh*, « maison du passage, du gué; » Septante : Βαιθηρά), localité mentionnée seulement deux fois, au moins sous cette forme, dans le même verset des Juges, VII, 24, où il est certainement question d'un gué du Jourdain. Gédéon fit occuper cet endroit par les Éphraïmites, afin de couper la retraite aux Madianites après les avoir battus. Il y avait à Bethbéra des eaux qui, d'après le contexte, sont différentes des eaux du Jourdain, et désignent sans doute les ouadis, vallées et ruisseaux qui coulent des hauts plateaux d'Éphraïm, vers l'est, dans la direction du Jourdain. Eusèbe et saint Jérôme ne nous apprennent rien sur la situation de cette localité, qu'ils se contentent de nommer. *Liber de situ et nominibus*, t. XXIII, col. 883. Plusieurs pensent que Bethbéra est la même que Béthabara où baptisait saint Jean-Baptiste, d'après la leçon commune du texte grec, Joa., I, 28, quoique le lieu où se trouvait le précurseur, et où l'on se rendait de la Judée et de Jérusalem, fût probablement vis-à-vis de Jéricho et par conséquent plus au sud que la localité par où cherchaient à s'enfuir les Madianites. Voir BÉTHABARA. F. VIGOUROUX.

BETHBÉRAÏ (hébreu : *Bêt bir'i*, « maison de la graisse; » Septante : οἶκος Βαρουσεωρείμ, en faisant un seul mot de *Bir'i* et du nom suivant, *Sa'ăraïm;* dans la Vulgate : *Saarim*), ville de la tribu de Siméon. I Par., IV, 31. La comparaison du passage des Paralipomènes, IV, 28-32, avec la liste des villes de Siméon dans Josué, XIX, 2-7, montre que Bethbéraï est la même ville que Bethlebaoth, Jos., XIX, 6, appelée aussi Lebaoth tout court. Jos., XV, 32. Voir BETHLEBAOTH.

BETHBESSEN (Septante : Βαιθβασί), ville où se réfugièrent Jonathas et Simon Machabée pour échapper au général syrien Bacchide. I Mach., IX, 62, 64. Sa situation précise est inconnue. D'après le texte sacré, elle était « dans le désert », probablement le désert de Juda, et dans la vallée du Jourdain, non loin de Jéricho. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 5, l'appelle Βηθαλαγά, c'est-à-dire Bethhagla. Une autre leçon porte Beth-Kaziz. Voir CASIS. Bethbessen avait dû être une place forte, puisque Jonathas et Simon en réparèrent les ruines et la fortifièrent. Bacchide alla les y assiéger; Jonathas s'en échappa, et son frère soutint vaillamment le siège pendant un temps considérable, brûlant les machines de guerre qu'il avait construites contre la ville, et le forçant finalement à se retirer. I Mach., IX, 62-69. F. VIGOUROUX.

BETHCHAR (hébreu : *Bêt Kâr*, « la maison de l'agneau » ou « du pâturage »; Septante : Βαιθχόρ), lieu inconnu, mentionné une seule fois dans l'Écriture comme le point « jusqu'au-dessous » duquel les Israélites, sortant de Masphath, poursuivirent un jour les Philistins. I Reg., VII, 11. Le texte hébreu n'offre pas de variantes, et cependant les versions anciennes, à l'exception des Septante et de la Vulgate, donnent des noms différents; paraphrase chaldaïque : *Bêt Šârôn ;* Peschito : *Bêt Yasan;* arabe : *Beit Yâsân.* Wellhausen, suivant cette dernière forme, pense qu'il s'agit ici de Jésana (hébreu : *Yešânâh;* Septante : Ἰεσυνά). II Par., XIII, 19. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 89. Mais cette ville, généralement identifiée aujourd'hui avec *'Aïn Sinia,* à environ cinq kilomètres au nord de Béthel, se trouve dans une direction tout opposée à celle que durent prendre les Philistins pour regagner leur pays, en partant de Masphath (*Scha'fât* ou *Nébi Samouïl*). Houbigant, *Biblia hebraica*, Paris, 1753, t. II, p. 185, s'appuyant sur le même mot, voit ici, comme au ỳ. 12, *Hassên* (Vulgate : *Sen*), un des deux points, avec Masphath, entre lesquels Samuel plaça un monument commémoratif de la victoire miraculeuse, appelé « Pierre du Secours » (hébreu : *'Ébén hâ'âzér*). Il n'y a là pour lui qu'un seul et même lieu; car le monument devait être placé là où le combat avait été engagé, c'est-à-dire entre Masphath et l'endroit jusqu'où les Israélites poursuivirent leurs ennemis. Voir SEN. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, II, 2, appelle cet endroit *Corræa*, μέχρι Κορραίων, et dit que *là* fut élevée la pierre qui marquait « le terme de la victoire et de la fuite des ennemis ». Il ne faut pas confondre Κορραῖα avec Κορέα, dont parle le même historien, *Ant. jud.*, XIV, III, 4; *Bell. jud.*, I, VI, 5; IV, VIII, 1, et qui se retrouve aujourd'hui dans le village de *Qouriyout*, à un kilomètre et demi au nord de *Seiloun* (Silo). Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 106, 238, reproduisent la forme hébraïque, *Bethcar*, Βηθχώρ, et placent au même lieu « la Pierre du Secours ». Le changement de consonnes que présentent les versions a fait supposer aussi qu'il y avait peut-être dans le texte primitif בית חרון, *Bêt Ḥôrôn*, au lieu de בית כר, *Bêṭ Kâr*, Béthoron dominant une des routes les plus fréquentées pour aller vers le nord du pays philistin. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Sam.*, p. 89. — L'expression « jusqu'au lieu qui était au-dessous de Bethcar » permet de croire que la ville était sur une hauteur, et la route à ses pieds. Toutes les tentatives faites jusqu'ici pour l'identifier n'ont amené aucun résultat sérieux. On a proposé *'Aqour*, village situé à l'est d'*'Aïn Schems* (Bethsamès). *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1876, p. 149. On a indiqué comme possible *'Aïn Karim*, au sud-ouest de Jérusalem. *Pal. Expl. Fund*, 1888, p. 265; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 29. La difficulté se rattache au problème topographique d'Ében-Ézer. A. LEGENDRE.

BETHDAGON. Hébreu : *Bêt-Dâgôn*, « maison de Dagon; » Septante : Βηθδαγων. Nom de deux villes de la Palestine. Jos., XV, 41; XIX, 27. Le texte hébreu présente ce mot en quelques autres endroits de l'Écriture, I Reg., V, 2, 5; I Par., X, 10; mais là, au lieu d'indiquer une ville, il désigne le temple du dieu philistin, homme par la partie supérieure, poisson par la partie inférieure, d'où son nom de דָּגוֹן, *Dâgôn*, diminutif de דָּג, *dag*, « poisson. » C'est ainsi que les Septante et la Vulgate ont interprété ces divers passages en traduisant par οἶκος Δαγών et *templum Dagon;* ce qui d'ailleurs ressort manifestement du contexte. Il faut donner le même sens à I Mach., X, 83, où le nom propre Βηθδαγών, reproduit par la version latine, ne peut s'expliquer que par « le temple de Dagon », comme au verset suivant, τὸ ἱερὸν

Δαγών; ici, en effet, il est question d'Azot, qui, avec Gaza, renfermait un des principaux sanctuaires de la divinité. Jud., XVI, 21-23; I Reg., V, 1-2. C'est ainsi que le comprend Josèphe lui-même, *Ant. jud.*, XIII, IV, 4. Nous maintenons donc, contre quelques auteurs (cf. J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1862, t. I, p. 348, 349), que Bethdagon désigne seulement, dans la Bible, les deux villes suivantes :

1. BETHDAGON (Septante : Βαγαδιήλ; *Codex Alexandrinus :* Βηθδαγών), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 41. Elle fait partie du second groupe des seize villes de « la plaine » ou de la *Séphéla,* contrée basse qui s'étendait de Jaffa jusqu'au sud du pays philistin, entre les montagnes de Judée et la Méditerranée. Jos., XV, 33, 37-41. On s'est demandé cependant si elle indique bien une localité spéciale. Le texte hébreu porte, en effet, sans variantes : *û-Gedêrôṭ Bêṭ-Dâgôn.* L'absence du *vav* conjonctif, *et,* entre les deux noms ferait supposer que le second n'est qu'un déterminatif du premier, fait pour distinguer *Gedêrôṭ* de deux villes de la même région et de nom semblable. Jos., XV, 36. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 636. Mais il faut remarquer d'abord que la conjonction manque en plus d'un endroit de ces énumérations, et entre des villes qui certainement sont différentes, comme Adullam et Socho, ℣. 35; Accaïn et Gabaa, ℣. 57; — ensuite, sans Bethdagon, le chiffre « seize » n'est plus applicable aux villes de ce groupe; — enfin les plus anciennes versions, Septante, Vulgate, Peschito, maintiennent la distinction.

Son identification n'est pas sans présenter certaine difficulté. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 104, 235, au mot Βηθ Δαγών, signalent comme existant encore de leur temps « un très gros bourg », κώμη μεγίστη, appelé Καφὰρ Δαγών, *Caferdago* (c'est l'hébreu *Kafar,* et l'arabe *Kefr,* « bourg, » remplaçant *Bêt,* « maison »), et situé entre Diospolis (Lydda, *Loudd*) et Jamnia (Yebna). On trouve aujourd'hui, à sept ou huit kilomètres au sud-est de Jaffa, un village dont le nom répond exactement à celui de l'ancienne cité biblique : c'est *Beit-Dedjan,* bâti sur une petite éminence et comptant quatre cents habitants. Les maisons sont grossièrement construites avec de menus matériaux revêtus de briques crues en terre et en paille hachée. Près de la mosquée s'élèvent deux palmiers élancés et quelques magnifiques sycomores. On n'y remarque aucune trace d'antiquité. « Le nom de cette localité, dit M. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 30, est évidemment antique. La désignation arabe *Beit Dedjan,* بيت دجن, ou *Beit Dedjân,* بيت دجان, suivant d'autres, est, en effet, identique au nom hébraïque *Beth-Dagon,* בֵּית דָּגוֹן; si l'on prononce surtout *Beit-Dedjan* à la façon égyptienne, *Beit-Degan,* on y reconnaît aussitôt *Beth-Dagon,* « la maison de Dagon, » dénomination commune, en Palestine, à plusieurs localités distinctes, habitées sans doute autrefois par les Philistins, qui y avaient érigé un temple en l'honneur de leur divinité principale, Dagon. » Cette identification est adoptée par un certain nombre d'auteurs, entre autres par R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 5, et par M. Fillion, *Atlas géographique de la Bible,* Paris, 1890, p. 12. Mais d'autres la combattent : Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 232, note 2; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 294. Et, en réalité, si l'on assimile *Beit Dedjan* au *Caphar Dagon* d'Eusèbe, il est impossible de dire que le village est bien placé entre *Loudd* (Diospolis) et *Yebna* (Jamnia). Si l'on veut y voir Bethdagon de Jos., XV, 41, on a de la peine à ne pas l'attribuer à la tribu de Dan plutôt qu'à celle de Juda, dont la limite nord-ouest, d'après Jos., XV, 11, ne devait guère dépasser Accaron (aujourd'hui *'Aqir*) et Jebnéel ou Jamnia (*Yebna*). A moins qu'on ne suppose que la ville, primitivement destinée à Juda, fut plus tard attribuée à Dan. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 29. Mais la Bible n'en fait pas mention. Il nous semble aussi que les villes qui constituent le groupe auquel appartient Bethdagon, comme Magdalgad, Lachis, Églon, la rapprochent plus du sud. Voir JUDA, tribu et carte.

M. Clermont-Ganneau, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1874, p. 279; 1882, p. 21, 22, a signalé, à une toute petite distance au sud-ouest de *Beit Dedjan,* un site dont le nom est à peu près semblable, mais qui, d'après lui, représente mieux Bethdagon et Caphar Dagon : c'est *Dâdjoûn,* داجون, localité mentionnée dans la Géographie arabe de Moqaddesy, et peut-être aussi dans une Chronique samaritaine. On n'y retrouve aucun reste d'antiquité. Cf. *Pal. Expl. Fund,* 1882, p. 164. Les auteurs de la grande carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine,* feuille 9, adoptent cette opinion. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 131, au contraire, n'admet l'assimilation ni avec *Beit Dedjan* ni avec *Dâdjoûn.* Et, en somme, la distance qui sépare les deux endroits est si faible, que les objections exposées plus haut sont valables pour l'un comme pour l'autre. Si nous trouvons ici un rapport exact au point de vue de l'onomastique, nous ne pouvons dissimuler une difficulté réelle au point de vue de la position.

Beit Dedjan représente bien mieux la Bethdagon des inscriptions cunéiformes. La ville de *Bit-Da-gan-na,* [cuneiform], est mentionnée dans le prisme hexagone de Taylor, col. II, 65, racontant la campagne de Sennachérib contre Ézéchias, roi de Juda : « En poursuivant ma campagne, dit le monarque assyrien, je marchai contre *Bit-Da-gan-na, Ja-ap-pu-u* (Joppé, *Jaffa*), *Ba-na-ai-bar-ka* (Bané-Barach, *Ibn-Ibrâk*), *A-zu-ru* (*Yazour*). » Cf. Fried. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 3e édit., Leipzig, 1885, p. XIII et 115; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 207. Les villes qui suivent celle dont nous parlons indiquent nettement sa position. Voir la carte de la tribu de DAN. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 167, l'identifie avec celle de Josué, XV, 41. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* Leipzig, 1881, p. 289, repousse cette assimilation; c'est une conséquence des arguments apportés contre l'identification de Bethdagon avec *Beit-Dedjan.* — A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 81, croit retrouver dans le même village בית דגן שביהודה, « Beth-Dagon qui est en Judée, » citée par le Talmud, Tosiftha, *Oholoth,* chap. 3.

A. LEGENDRE.

2. BETHDAGON (Septante : Βαιθεγενέθ; *Codex Alexandrinus :* Βηθδαγών), ville de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 27. Le nom et la proximité de la côte méditerranéenne semblent indiquer une colonie des Philistins. On a signalé aux environs d'Akka (Saint-Jean-d'Acre) un village appelé *Beit-Dedjan,* qui répondrait certainement bien à la cité biblique. Cf. Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 176. Le malheur est que nous ne le trouvons pas sur les meilleures cartes, comme celle du *Palestine Exploration Fund,* Londres, 1890, feuille 6. Le seul endroit qui, dans ces parages, rappelle peut-être Bethdagon est *Tell Da'ouk,* au sud-est et non loin de Saint-Jean-d'Acre. Par sa position, il rentre assez bien dans l'ordre d'énumération adopté par Josué, XIX, 25-30. Voir ASER 3, col. 1084, 1086. Pour le nom, Conder, qui a proposé cette identification, y voit un changement semblable à celui de Δαγών, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VIII, 1 (Δώκ, I Mach., XVI, 15), en *'Aïn Doûk,* au nord-ouest de Jéricho. Cf. *Palestine*

Exploration Fund, Quarterly Statement, 1877, p. 22. Ce n'est qu'une simple probabilité; on peut la retenir en attendant de meilleures découvertes. — *Tell Da'ouk* est un tertre qui s'étend de l'est à l'ouest. « On y voit les débris d'un *khan* mesurant soixante-quinze pas de long sur à peu près autant de large, et dont quelques magasins, aux voûtes légèrement ogivales, sont encore debout. Près de là gisent, au bas du *tell*, les vestiges d'un certain nombre de maisons renversées. Un puits, où l'on descend par quelques degrés et muni de son réservoir, est encore en assez bon état. Saladin avait utilisé cette hauteur, qui n'est séparée de Tell Keisan que par la distance de deux kilomètres, pour l'assiette et pour la défense de son camp. » V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 427. — Robinson, *Biblical Researches*, 1856, t. III, p. 298, a remarqué au sud-est et à quelques milles de Naplouse un autre village du nom de *Beit Dedjan*. C'est probablement une *Bethdagon* de l'antiquité; mais à coup sûr ce n'est ni l'une ni l'autre de celles dont nous venons de parler. M. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, 2 in-8°, Paris, 1852, t. I, p. 100, est tenté d'y voir celle de I Par., x, 10; c'est à tort, croyons-nous. Peut-être cette ville des montagnes de la Samarie rappelait-elle les nombreuses incursions des Philistins au centre même des tribus d'Israël. I Reg., XIII, 5-7; XXIX, 1; XXXI, 1. A. LEGENDRE.

BETH DIBLATHAÏM (hébreu : *Bêt Diblâtaïm*), ville de Moab dont Jérémie, XLVIII, 22, annonce la ruine. La Vulgate et les Septante ont traduit le mot hébreu *Bêt : Domum Deblathaïm*; οἶκος Δεδλαθαΐμ. Dans les Nombres, XXXIII, 46, 47, elle est appelée Helmondéblathaïm. Voir DÉBLATHAÏM.

BETH ÉDEN (hébreu : *Bêt 'Êdên*, « maison de plaisance; » Septante : Ἄνδρες Χαῤῥάν), localité inconnue que le prophète Amos, I, 5, menace de destruction. La Vulgate n'a pas conservé le mot hébreu, mais a traduit le sens des mots : *domus voluptatis*.

1° Plusieurs commentateurs croient que Beth Éden était une maison de campagne des rois de Damas. Grotius, *Opera*, Amsterdam, 1679, t. I, p. 509, suppose que cette maison d'Éden est le Παράδεισος dont parle Ptolémée, V, 15. D'après Ed. Robinson, *Later Biblical Researches*, in-8°, Londres, 1856, p. 556, le Paradis, « Parc » de Ptolémée, serait le village actuel de *Djousiéh el-Kadiméh*, à l'extrémité septentrionale de la Cœlésyrie, à une heure et demie au sud-est de Riblah, près de l'Oronte. On y voit des ruines considérables. Il est appelé *el-Kadiméh*, c'est-à-dire l'ancien, pour le distinguer d'un nouveau Djousiéh, qui est dans le voisinage. Les fondements des maisons et le tracé des rues sont encore visibles; mais la plupart des pierres de ses édifices ont été enlevées, probablement pour construire Djousiéh la nouvelle. Il y avait une forteresse considérable avec des tours aux angles. Une des portes subsiste encore. « Robinson, dit J. L. Porter, *Handbook for travellers in Syria and Palestine*, in-12, Londres, 1875, p. 537, a proposé d'identifier ces ruines avec *Paradisus*, ville que Ptolémée place entre Laodicée et Djabrouda, et qui est mentionnée par Strabon (XVI, 2, 19, p. 756) et par Pline (*H. N.*, V, 19 [23]). On ne peut guère révoquer en doute cette identification, quoiqu'il soit malaisé d'expliquer le nom de Paradis, car il serait difficile d'imaginer un site plus triste que celui du vieux Djousiéh. » Cf. J. L. Porter, dans la *Bibliotheca sacra*. 1854, p. 671-672.

2° D'autres géographes placent Beth Éden à *Beit el-Djaune*, « la maison du paradis, » gros village qu'on rencontre sur la route de Banias à Damas, après avoir passé Medjdel esch-Schems, sur le versant oriental de l'Hermon, au débouché de deux vallées, entre des parois de rochers percés de grottes sépulcrales. Il est arrosé par le Nahr el-Djennani, une des sources du Nahr el-Aouadj, l'ancien Pharphar, sur les rives duquel croissent de beaux peupliers. On objecte contre cette identification que ce lieu s'appelle réellement *Beit Djenn*, « maison des démons ou des idoles. »

3° Quelques commentateurs modernes croient que le Beth Éden d'Amos n'est pas différent de l'Éden de Mésopotamie dont parle Ézéchiel, XXVII, 23, qui énumère cette ville (avec Haran, nommée par les Septante au lieu de Beth Éden dans Amos) parmi celles qui faisaient un commerce important avec Tyr. Les Assyriens s'en étaient emparés. IV Reg., XIX, 12; Is., XXXVII, 12. D'après cette interprétation, le prophète annoncerait au roi de Damas, Bénadad, Am., I, 4, que les crimes d'Azaël ne causeraient pas seulement la ruine de son royaume, mais aussi celle de tout le pays d'Aram (Syrie), dont Éden, le *Bit 'Adini* actuel, sur l'Euphrate, entre Balis et Béredjik, faisait partie. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 327; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, in-12, Leipzig, 1881, p. 263-265. Voir ÉDEN 2.

4° Une quatrième opinion, qui place Beth Éden au village d'Ehden, près du bois de cèdres du Liban, est généralement rejetée par les savants modernes, parce que le nom est complètement différent. Ehden est situé à l'extrémité de l'amphithéâtre des montagnes du *Nahr el-Qadischa*, « la vallée sainte, » à deux heures à l'est du couvent maronite de Qanobîn, lieu de sépulture des patriarches maronites. Le plateau d'Ehden s'élève à 1500 mètres au-dessus du niveau de la mer; le village de ce nom est dominé par une haute paroi de rochers. Tous ses alentours sont plantés de pins, de noyers, de mûriers, et couverts de vergers et de vignes, arrosés par des ruisseaux tombant en cascades. La vue s'étend au loin; on aperçoit de là la mer et le port de Tripoli de Syrie. F. VIGOUROUX.

BÉTHÉKED. Voir BÉTHACAD.

BÉTHEL. Hébreu : *Bêt-'Êl*, « maison de Dieu; » Septante : Βαιθήλ. Nom de deux villes et d'une montagne de Palestine.

1. **BÉTHEL** (Septante : Βαιθήλ, partout, excepté dans certains passages où on lit : Βηθήλ, II Esdr., XI, 31; Βησανά, Jos., XVIII, 22; οἶκος Θεοῦ, Gen., XXVIII, 19; τόπος Θεοῦ, Gen., XXXI, 13; τόπος Βαιθήλ, Gen., XXXV, 1; οἶκος τοῦ Ἰσραήλ, Ose., X, 15; Am., V, 6; οἶκος Ὤν, Ose., XII, 4; la Vulgate traduit de même, dans quelques endroits, par *domus Dei*, Gen., XXXV, 7, Jud., XX, 18, 26; XXI, 2), ancienne ville chananéenne, Jos., VIII, 17, primitivement appelée *Luza*. Gen., XXVIII, 19; XXXV, 6; Jos., XVIII, 13; Jud., I, 23.

I. NOM; SON ORIGINE. — Il est assez singulier de voir ce nom si connu, sans variantes dans l'hébreu, avec quelques-unes seulement dans le grec, écrit de façons différentes par Josèphe : Βηθηλ, *Ant. jud.*, I, XIX, 2, Βηθηλά, *Ant. jud.*, I, XXI, 2, Βεθηλά, *Ant. jud.*, V, II, 6, 10, Βεθήλη, *Ant. jud.*, VIII, VIII, 4; XI, 3; Βεθηλλά, XIII, I, 3; Βηθηλᾶ, *Bell. jud.*, IV, IX, 9. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 637, pour ne pas accuser l'historien juif d'inconstance, rejette la faute sur les copistes. On trouve également dans Eusèbe, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 201, 209, 230, Βηθέλ, Βηθήλ, Βαιθήλ. Quoi qu'il en soit, on connaît l'origine de Béthel ou du premier sanctuaire de la Palestine. Jacob, s'en allant de Bersabée en Mésopotamie, pour y chercher une épouse, s'arrêta un soir près de la vieille cité de Luza. Prenant une des pierres dont le terrain est encore aujourd'hui parsemé, et la mettant sous sa tête, il s'endormit. Pendant son sommeil, il vit en songe une échelle, dont les pieds s'appuyaient sur la terre, dont le sommet touchait le ciel, et sur laquelle montaient et descendaient les anges de Dieu : symbole admirable de la Providence ou du commerce incessant établi entre Dieu et l'homme par

la prière et les messagers célestes. Le Seigneur lui renouvela les promesses faites autrefois à Abraham et à Isaac. A son réveil, le patriarche, plein d'un saint effroi, voulut consacrer par trois actes religieux le souvenir de cette manifestation surnaturelle. — 1° Il prit la pierre qu'il avait mise sous son chevet et « l'érigea en monument », c'est-à-dire dressa une stèle (hébreu : *vayyâśém 'ôtâh maṣṣêbâh;* Septante : καὶ ἔστησεν αὐτὸν στήλην), non pas comme une idole ou un objet de culte religieux, mais comme la marque d'un lieu consacré au vrai Dieu, et cette consécration s'accomplit au moyen de l'onction sainte, que nous voyons mentionnée ici pour la première fois. Voir BÉTYLE. L'érection de pierres en souvenir d'événements



499. — Beitin (ancienne Béthel). Ruines à l'ouest du village. D'après une photographie.

remarquables est du reste une des coutumes les plus anciennes. — 2° « Il appela le nom de ce lieu *Bêt 'Êl,* tandis que Lûz était le nom de la ville auparavant. » Gen., XXVIII, 19. La distinction que fait ici le texte hébreu entre « le lieu », *ham-mâqôm,* et « la ville », *hâ'ir,* porte naturellement à croire que le patriarche appliqua directement le nom de Béthel ou « maison de Dieu » à l'endroit même où il avait couché, où il avait eu sa miraculeuse vision. Il était donc en dehors de la ville, probablement sur la colline actuelle d'*El-Bordj,* située à l'est-sud-est, à sept cents mètres environ de *Beitin,* et dont nous parlons plus loin. Louz ou Luza et Béthel furent ainsi primitivement deux localités distinctes, quoique fort rapprochées. Cf. Jos., XVI, 2. La première devait tirer son nom des plantations d'amandiers (hébreu : *lûz*) qui l'entouraient, et le garda jusqu'à la conquête du pays de Chanaan par les Hébreux. Le nouveau nom imposé par Jacob, après n'avoir été maintenu que par lui et sa maison, s'étendit peu à peu à l'antique cité, et les deux appellations se confondirent plus tard. — 3° Enfin un vœu termina cette cérémonie religieuse : le fugitif, attendant du Seigneur sa protection à l'aller et au retour de son voyage, s'obligea lui-même à le prendre pour son Dieu unique, comme avaient fait son père et son aïeul, à établir plus tard un sanctuaire à Béthel, et à donner la dîme de ses biens. Gen., XXVIII, 10-22.

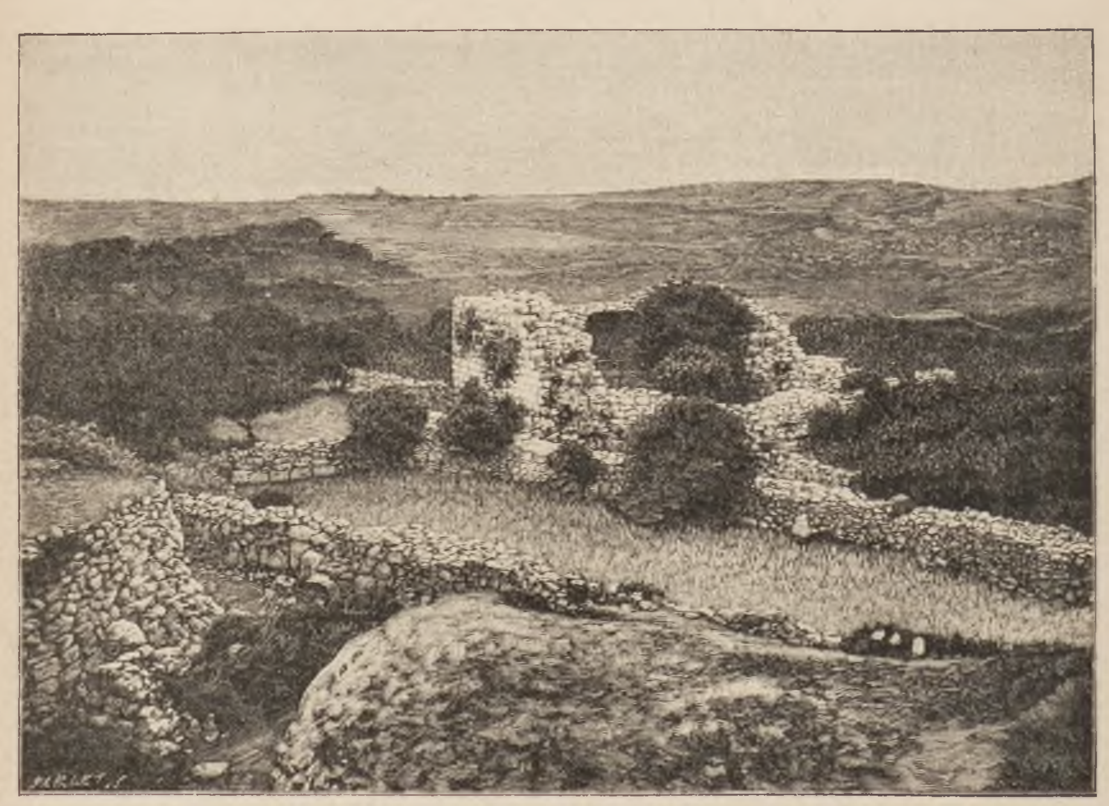
Son vœu, Jacob l'accomplit en revenant de Mésopotamie. Gen., XXXV, 1. Avant de monter à Béthel, lieu plusieurs fois déjà consacré par la présence de Jéhovah, il prescrivit aux siens une purification religieuse, dont le triple rite est bien marqué. Il leur ordonna : 1° de rejeter loin d'eux les dieux étrangers; 2° de faire des ablutions; 3° de changer de vêtements, autre symbole de la pureté de l'âme. Gen., XXXV, 2. Cf. Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1888, t. I, p. 135. Arrivé « à Luza, surnommée Béthel,... il y bâtit un autel et appela ce lieu du nom de Maison de Dieu (hébreu : *'Êl Bêt-'Êl,* « Dieu de Béthel ») ; car c'est là que Dieu lui apparut lorsqu'il fuyait son frère ». Gen., XXXV, 6-7. Dans une nouvelle apparition, le Seigneur confirma au patriarche le nom d'Israël qu'il lui avait déjà donné, Gen., XXXII, 28, et lui renouvela ses promesses antérieures. Gen., XXXV, 9-13. C'est après cela que Jacob « éleva un monument de pierre », ajoutant des libations à l'onction sainte. ℣. 14. « Et il appela le nom du lieu où le Seigneur lui avait parlé Béthel. » ℣. 15.

Certains auteurs prétendent que l'imposition du nom ne se rattache qu'à cette dernière circonstance. Nous ne pouvons y voir qu'un renouvellement de la première consécration, l'accomplissement d'une promesse sacrée, que Dieu avait entendue et bénie. Abraham, il est vrai, avait déjà sanctifié ce lieu par l'érection d'un autel et l'invocation du nom divin, Gen., XII, 8; XIII, 3; mais tout le monde reconnaît que, dans ce premier récit, le nom de Béthel est mis par anticipation. — La pierre de Béthel a donné lieu à une tradition juive, d'après laquelle elle aurait été placée dans le second temple et aurait servi de support à l'arche d'alliance; puis, longtemps après la

destruction de la ville sainte, elle aurait reçu les baisers et les pleurs des Juifs. Cf. Reland, *Palæstina,* t. II, p. 638.

II. Identification, description. — Aucune ville peut-être n'a sa position plus rigoureusement déterminée par l'Écriture que Béthel. Elle se trouvait dans la montagne d'Éphraïm, Jud., IV, 5, sur le chemin de Sichem, Jud., XXI, 19; Gen., XII, 6-8, au sud de Silo, Jud., XXI, 19, à l'ouest de Haï, Jos., VII, 2; VIII, 9; XII, 9, au nord de Rama, Jud., IV, 5. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* p. 100, 230, la placent à douze milles (près de dix-huit kilomètres) de Jérusalem, à droite de la route quand on va de cette dernière ville à Naplouse. Malgré des renseignements si précis, son emplacement exact a été ignoré de plus d'un auteur. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 449, note 4. Il se retrouve cependant d'une manière incontestable dans le village actuel de *Beitin,* à peu de distance au nord-est d'*El-Biréh.* La permutation du *lam* en *noun* est fréquente parmi les Arabes, et בֵּית־אֵל, *Bêṭ-'Êl,* est devenu بيتين, *Beitin,* comme Jezraël est devenu *Zer'in.* Cf. Robinson, *loc. cit.*, note 3; G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XV, 1892, p. 32; t. XVI, 1893, p. 21.

L'ancienne Béthel n'est plus aujourd'hui qu'un village de quatre cents habitants à peine, qui s'élève en étage sur les pentes d'une colline rocheuse, contournée par deux vallées qui s'unissent à ses pieds (fig. 499). Quelques rares amandiers, rappelant le vieux nom de Luza, des figuiers et des grenadiers ombragent les jardins et les champs, séparés par des murs en pierres sèches. Le contraste est frappant entre la couleur grise des rochers, le rouge de la terre labourée et le vert foncé des figuiers. La plupart des maisons sont fort délabrées et en partie détruites; toutes sont grossièrement bâties avec des pierres frustes, au milieu desquelles s'en trouvent d'autres révélant un travail soigné et une haute antiquité. Sur le point culminant de la colline, on remarque les débris d'une tour, qui a dû être plusieurs fois renversée et reconstruite, et dont les assises inférieures seules sont antiques. Dans une autre partie du village, une seconde tour de défense, aux trois quarts ruinée, présente les mêmes caractères. Plus bas sont les restes d'une église chrétienne, orientée vers l'est; l'abside seule en est debout; elle n'avait qu'une nef, large d'environ huit mètres. Des fragments de colonnes et quelques chapiteaux sont encastrés dans les murs qui bordent le chemin. Enfin, au pied de la colline, l'eau d'une source excellente est recueillie dans un petit réservoir circulaire, situé au milieu d'un immense bassin aujourd'hui à moitié comblé. Ce *birket* mesure cent pas de long sur une largeur un peu moindre; il a été transformé en une sorte de prairie où les enfants jouent et les animaux broutent; pendant l'été il devient pour le village entier une aire à battre le grain. Les murs qui en délimitaient l'enceinte existent encore en partie; c'est vers le midi qu'ils sont le mieux conservés; ils avaient été bâtis avec des blocs de dimensions très considérables et peu réguliers.



500. — Ruines de la tour carrée de Béthel. D'après une photographie.

Un sentier, bordé, à droite et à gauche, de jardins plantés de vignes et de figuiers, conduit, vers l'est-sud-est du village, à la distance de sept cents mètres environ, sur une colline dont les ruines sont connues sous le nom de *Khirbet el-Bordj.* Ces ruines « consistent en une enceinte aux trois quarts renversée, qui avait été construite avec de beaux blocs régulièrement taillés; les assises inférieures sont en place sur plusieurs points; les autres ont été dérangées de leur assiette première ou ont été enle-

vées. Vers le centre de l'enceinte, une petite tour carrée est encore en partie debout (fig. 500); elle mesure treize pas sur chaque face, et ne paraît pas remonter au delà du moyen âge. Quelques pierres sont marquées d'une croix grecque... Ailleurs, dans un autre endroit de cette enceinte, divisée autrefois en plusieurs compartiments, dont les arasements sont à peine visibles (les habitants de Beitin en ayant fait un verger planté de figuiers, de vignes et de légumes), j'aperçois un fût de colonne de marbre, qui est brisé, et, sur un magnifique bloc, une croix grecque, figurée entre deux petites pyramides ». V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 16. C'est peut-être sur cette colline qu'Abraham dressa sa tente et éleva un autel au Seigneur; l'Écriture nous dit, en effet, que la montagne qu'il sanctifia ainsi était « à l'orient de Béthel », et que le patriarche « avait Béthel à l'occident et Haï à l'orient ». Gen., XII, 8; XIII, 3.



501. — Cirque de rochers à l'est de Béthel. D'après une photographie.

Beitîn, étant à 881 mètres d'altitude au-dessus de la Méditerranée, est un des points les plus élevés de la contrée. De ses hauteurs, le regard plonge, vers l'est, dans la profonde vallée du Jourdain fermée par le long mur des monts de Moab et de Galaad; il s'étend jusqu'à la pointe septentrionale de la mer Morte. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1881, p. 255. Du côté du sud et de l'ouest, la vue embrasse les blanches collines de Judée et distingue nettement plusieurs points de la ville de Jérusalem. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 296. Abraham et Lot pouvaient donc facilement de là contempler le pays et faire choix de contrées où ils pourraient séparément et en paix élever leurs nombreux troupeaux. Gen., XIII, 10. Le caractère particulier des environs de Beitîn est d'être rocailleux; on rencontre certains groupes de rochers ou cercles de pierres au nord et à l'est. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* p. 296, 305 (fig. 501).

III. Histoire. — L'histoire de Béthel revêt un caractère exclusivement religieux. Abraham est le premier qui, par deux fois, à son entrée dans la terre de Chanaan, Gen., XII, 8, et à son retour d'Égypte, Gen., XIII, 3, 4, la sanctifia par l'érection d'un autel et l'invocation du nom divin. Deux fois aussi Jacob la consacra comme le sanctuaire de l'Éternel, en lui donnant son nom de « maison de Dieu ». Gen., XXVIII, 19; XXXV, 6, 7. Dieu lui-même, parlant un jour au patriarche, aimait à s'appeler « le Dieu de Béthel ». Gen., XXXI, 13. C'est près de ce lieu béni, sous un chêne, qui fut nommé « le Chêne des pleurs », que fut enterrée Débora, la nourrice de Rébecca, Gen., XXXV, 8, touchant témoignage de la vénération dont Jacob entourait ceux-là mêmes qui ne se rattachaient que par des liens extérieurs à sa famille.

Au moment de la conquête, elle semble avoir prêté secours à la ville de Haï, sa voisine. Jos., VIII, 9, 17. Elle se trouva alors, dans le partage de la Terre Promise, sur la frontière qui séparait les tribus d'Éphraïm et de Benjamin. Jos., XVI, 1, 2; XVIII, 13. Primitivement attribuée à cette dernière, Jos., XVIII, 22, elle fut cependant conquise par les enfants de Joseph, Jud., I, 22-26, et, de fait, appartint à la première. Et ainsi, chose singulière, les deux principaux sanctuaires échus dans le lot de Benjamin, Jérusalem et Béthel, l'un au sud, l'autre au nord, furent conquis par les tribus voisines, Juda et Éphraïm.

A l'époque troublée des Juges, elle devint un lieu de rendez-vous pour le peuple. C'est entre Rama et Béthel que la prophétesse Débora, assise sous son palmier, comme plus tard notre saint Louis sous son chêne, recevait les enfants d'Israël pour régler leurs différends. Jud., IV, 5. Dans des circonstances difficiles, les Israélites vinrent consulter le Seigneur à Béthel, pleurer devant lui, jeûner, lui offrir des holocaustes et des hosties pacifiques. Jud., XX, 18, 26; XXI, 2 (dans ces passages, la Vulgate a traduit *Bêt-'Êl* par *domus Dei,* ajoutant même, à tort,

Jud., xx, 18; xxi, 2, *hoc est, in Silo,* « c'est-à-dire à Silo; » les anciens commentateurs et Josèphe, *Ant. jud.*, V, ii, 10, ont vu dans *Bêt-Êl* un nom propre). C'est que l'arche d'alliance avait été, au moins temporairement, transportée dans le lieu consacré par Jacob. Jud., xx, 27. Chaque année aussi, Samuel s'y rendait, comme à Galgala et à Masphath, pour juger le peuple. I Reg., vii, 16. Au moment du sacre de Saül, Béthel était encore un des sanctuaires de la nation, puisque les trois hommes qu'il rencontra y portaient évidemment des offrandes. I Reg., x, 3.

Ce fut probablement en raison des souvenirs religieux qui s'y rattachaient, et surtout à cause de sa situation sur la limite méridionale du nouveau royaume, que Jéroboam fit choix de cette ville pour y placer un veau d'or. III Reg., xii, 29. Il y éleva un autel, établit des prêtres, et « fixa un jour solennel, au huitième mois, le quinzième jour du mois, à l'imitation de la solennité qui se célébrait alors en Juda ». III Reg., xii, 32, 33. Pendant que le roi répandait encore un encens sacrilège devant l'idole, un homme de Dieu vint de Juda et annonça qu'un fils de David, Josias, immolerait un jour les prêtres des hauts lieux sur l'autel. Jéroboam étendit la main pour faire arrêter le prophète; mais sa main se dessécha, l'autel se fendit, et la cendre se répandit; il obtint sa guérison à la prière de l'homme de Dieu. Comme celui-ci s'en retournait, il fut trompé par un vieux prophète de Béthel qui lui fit violer les ordres de Dieu; sa désobéissance fut punie, un lion le mit en pièces et il fut enseveli dans le sépulcre de son séducteur. Le roi d'Israël n'abandonna pas pour cela la mauvaise voie dans laquelle il était entré, et prépara ainsi, avec sa réprobation, la destruction de sa famille. III Reg., xiii. Vers la fin de son règne, Béthel tomba entre les mains d'Abia, roi de Juda. II Par., xiii, 19. Elle dut être reprise par Baasa, roi d'Israël, qui s'avança jusqu'à Rama. III Reg., xv, 17; II Par., xvi, 1.

Le culte de Baal, introduit par l'épouse d'Achab, la phénicienne Jézabel, III Reg., xvi, 31, et la fondation de Samarie, III Reg., xvi, 24, changèrent probablement pour un temps le centre de l'idolâtrie. C'est sous le règne d'Achab, qu'un habitant de Béthel, Hiel, rebâtit Jéricho. III Reg., xvi, 34. Il subit la malédiction prononcée par Josué, vi, 26; mais son entreprise montre combien était grande alors la perversité en Israël, puisqu'on ne craignait pas de braver les menaces de Dieu. Élie, avant son enlèvement miraculeux, visita Béthel, qui possédait alors une école de prophètes. IV Reg., ii, 2, 3. Les enfants de cette ville insultèrent Élisée, qui, pour venger sa dignité de prophète et Dieu même outragé en sa personne, les livra à la dent de deux ours sortis du bois. IV Reg., ii, 23, 24. Cet événement fait bien voir encore quelles étaient à ce moment les dispositions des habitants.

Jéhu, dont le zèle aurait dû s'exercer aussi bien sur les veaux d'or que sur les idoles de Baal, ne fit rien contre le culte de Béthel, IV Reg., x, 29; son intérêt, qui lui était sans doute plus cher que la loi divine, le porta à conserver un culte illégitime, propre, lui semblait-il, à maintenir un mur de séparation entre les deux royaumes et à affermir le trône dans sa famille. Sous ses descendants, cette idolâtrie dut être de plus en plus florissante; car, à l'époque de Jéroboam II, Amos nous représente Béthel comme « le sanctuaire royal, la capitale du royaume », non pas politique, mais religieuse, c'est-à-dire le centre même du culte national. Am., vii, 13. Aussi les menaces prophétiques se font-elles entendre : « Au jour où je commencerai à châtier Israël à cause de ses prévarications, dit le Seigneur, je visiterai aussi les autels de Béthel : les cornes de l'autel seront coupées et jetées à terre. » Am., iii, 14. La ville des veaux d'or aura le sort des autres sanctuaires idolâtriques, comme Galgala et Bersabée : « Galgala sera emmenée captive, » *û-Bêt-'Êl yheyéh le'âvén,* « et Béthel deviendra une vanité, » Am., v, 5, jeu de mots sur *'âvén* qui signifie en même temps « vanité » et « idole ». Voir Béthaven. Si les Israélites ne cherchent le Seigneur, sa colère, dont le feu est le symbole, détruira le royaume, « et personne ne pourra éteindre Béthel. » Am., v, 6. Telles étaient également les prédictions d'Osée, x, 15.

Les Assyriens furent les instruments dont Dieu se servit pour exécuter ces menaces. D'après Osée, x, 5, 6, on peut croire qu'ils emmenèrent les idoles de Béthel. Après la chute du royaume d'Israël, quand la Samarie dévastée fut repeuplée par des étrangers, le Seigneur, pour réprouver l'idolâtrie des nouveaux habitants, envoya des lions, qui les dévoraient. Alors le roi d'Assyrie fit retourner auprès d'eux un prêtre qui avait été au service du veau d'or, et qui s'établit à Béthel, pour « leur enseigner le culte du Dieu du pays ». IV Reg., xvii, 25-28. Le résultat de ses prédications fut un monstrueux mélange des cultes païens et de la vraie religion. IV Reg., xvii, 29-33. — Quant aux malédictions prononcées par l'homme de Dieu, III Reg., xiii, 2, devant Jéroboam, contre l'autel que le roi venait d'élever, elles furent accomplies à la lettre par Josias. Celui-ci, après avoir fait jeter hors du temple de Jérusalem tous les objets qui avaient servi à Baal, au bois consacré et à tous les astres du ciel, les brûla hors de la ville, dans la vallée du Cédron, « et en emporta la cendre à Béthel, » IV Reg., xxiii, 4, renvoyant à leur lieu d'origine les instruments du culte idolâtrique. Il détruisit aussi l'autel et le haut lieu de Béthel; il les réduisit en cendres, après avoir pollué l'autel en brûlant dessus les ossements des tombeaux voisins, IV Reg., xxiii, 15, 16; il ne respecta que « le monument » (hébreu : *haṣ-ṣiyyûn;* Vulgate : *titulus*) du prophète dont il réalisait les paroles. IV Reg., xxiii, 17, 18.

Après la captivité, les hommes de Béthel et de Haï revinrent sous la conduite de Zorobabel, I Esdr., ii, 28; II Esdr., vii, 32; et les enfants de Benjamin prirent possession de ces deux villes. II Esdr., xi, 31. Il n'est plus ensuite question de Béthel qu'au temps des Machabées; elle est au nombre des villes de Judée où Bacchide eut soin de bâtir des forts. I Mach., ix, 50; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, i, 3. Elle fut prise par Vespasien en même temps que la Gophnitique et l'Acrabatène. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, ix, 9.

A. Legendre.

2. BÉTHEL (omis par les Septante, Jos., xii, 16, Βαιθσούρ, I Reg., xxx, 27), ville du sud de la Palestine, qui, dans les deux passages où elle est citée, Jos., xii, 16; I Reg., xxx, 27, ne semble pas pouvoir être confondue avec la précédente. En effet, dans la liste des rois vaincus par Josué, xii, 9-24, au lieu d'être mentionnée après Jéricho et Haï, ℣. 9, ce qui serait naturel dans le cas d'identité avec la Béthel d'Éphraïm, elle l'est avec des localités méridionales, comme Odullam, Macéda et Taphua, ℣. 15-17. Ensuite, I Reg., xxx, 27, elle tient la tête des villes auxquelles David, revenu à Siceleg après sa victoire sur les Amalécites, envoya des dons ou une part du butin. Or toutes appartiennent au midi. Voir Aroer 3, col. 1026; Asan, col. 1055; Hébron, etc. D'après cela et d'après l'examen de certaines listes de Josué et des Paralipomènes, elle paraît bien correspondre à Béthul (hébreu : *Beṭûl*), Jos., xix, 4; Bathuel (hébreu : *Beṭû'êl*), I Par., iv, 30, ville de la tribu de Siméon. Le voisinage de *Ḥormâh* dans ces différentes listes (Vulgate : *Herma,* Jos., xii, 14; *Arama,* I Reg., xxx, 30; *Harma,* Jos., xix, 4; *Horma,* I Par., iv, 30) peut confirmer cette opinion. Voir Béthul.

A. Legendre.

3. BÉTHEL (MONTAGNE DE) (hébreu : *har Bêṭ-'Êl*), montagne signalée sur la frontière méridionale d'Éphraïm, frontière qui, de la basse plaine de Jéricho, se dirigeait vers le sommet du plateau central de la Palestine. Jos., xvi, 1. C'est là que Saül, au début de son règne, dans la guerre contre les Philistins, se tint avec une troupe de deux mille hommes, qui s'étendait jusqu'à Machmas

(*Moukhmas*), pendant que Jonathas occupait Gabaa de Benjamin avec mille soldats. I Reg., XIII, 2. Cette montagne ne peut indiquer que Béthel elle-même, située sur un point très élevé, ou les hauteurs qui l'avoisinent. Voir BÉTHEL 1. A. LEGENDRE.

BÉTHÉMEC (hébreu : *Bêṭ hâʿêmèq*, « maison de la vallée ; » Septante : Σαθαιβαιθμέ, union probable de deux mots, le dernier, Βαιθμέ, représentant Béthémec; *Codex Alexandrinus :* Βηθαεμέκ), ville de la tribu d'Aser, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XIX, 27. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 103, 108, a signalé au nord-est d'*Akka* (Saint-Jean-d'Acre) un village nommé *ʿAmqa;* mais il n'ose l'identifier avec Béthémec, sous prétexte que ce bourg est au nord et trop loin de *Djéfat,* dont le nom rappelle la vallée de Jephtahel, au sud de laquelle devait, d'après lui, se trouver Béthémec. Voir la carte de la tribu d'ASER, col. 1084. Il y a cependant un rapprochement trop sensible entre l'hébreu עמק, *ʿÊmèq,* et l'arabe عمقا, *ʿAmqa*, pour ne pas trouver un fondement solide à cette assimilation. Le mot *Bêṭ* est tombé comme celui de *Bethnemra*, Jos., XIII, 27, devenu aujourd'hui *Nimrîn.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 1. D'un autre côté, nous croyons que cette opinion est conciliable avec l'ordre suivi par Josué dans la délimitation de la tribu, XIX, 25-30, comme nous l'avons montré en parlant d'Aser, col. 1086. Elle est acceptée par beaucoup d'auteurs modernes : Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, in-8°, Gotha, 1858, p. 295; V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 23; R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., 1887, p. 6.

Le petit village de *ʿAmqa,* dont la population est entièrement musulmane, couronne une colline isolée dont les pentes sont couvertes de jardins plantés de figuiers et d'oliviers, séparés entre eux par des haies de gigantesques cactus. Il renferme beaucoup de citernes creusées dans le roc. On y voit aussi l'emplacement d'un ancien édifice qui passe pour avoir été une église, ce que semble confirmer son orientation de l'ouest à l'est. Plusieurs colonnes et un grand nombre de belles pierres de taille ont été extraites de là. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 23. — M. E. de Rougé, *Étude sur divers monuments du règne de Thoutmès III,* dans la *Revue archéologique,* nouv. série, t. IV, 1861, p. 371, avait cru retrouver Béthémec dans les Listes de Karnak, sous la forme *Aameku*, n° 105 (107, suivant Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 41); mais, d'après l'ensemble de l'énumération, ce nom nous transporte sur les confins de la Judée et de la Samarie plutôt que dans la Galilée. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmès III qu'on peut rapporter à la Judée*, 1888, p. 16 (extrait du *Journal of the Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, t. XXII, p. 18). Le Talmud de Babylone, *Taanith, 21 a,* mentionne כפר עמיקו, *Kefar ʿAmiqô,* village de cinq cents habitants, et probablement identique avec Béthémec. La Mischna, *Kelim*, XXVI, 1, édit. G. Surenhusius, Amsterdam, 1690-1703, t. VI, p. 125, 126, parle également des « sandales de ʿAmqi », d'une forme particulière, d'après Moïse Maimonide. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 273, reconnaît Kefar ʿAmîqô dans ʿAmqa, qu'il ne faut pas, ajoute-t-il avec raison, confondre avec *Amiouka* (ou plutôt *ʿAmmougah*), au nord de Safed, dont les environs sont peu cultivés et considérés dans le Talmud comme un désert. C'est justement le tort qu'a eu R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 153. A. LEGENDRE.

BÉTHER (MONTAGNES DE) (hébreu : *hârê Bâṭér,* à la pause; Septante : ὄρη κοιλωμάτων), montagnes mentionnées une seule fois dans l'Écriture, Cant., II, 17 : « Sois semblable, mon bien-aimé, à la gazelle et au faon des biches sur les montagnes de Béther. » C'est un texte des plus obscurs; il est difficile de savoir s'il y a ici un nom propre ou un nom commun. La plupart des commentateurs modernes tiennent pour la seconde hypothèse. L'examen des passages parallèles et des versions semble l'appuyer. La même phrase termine le cantique sacré, VIII, 14, et on lit alors : « les montagnes des aromates » (hébreu : *hârê besâmîm;* Septante : ὄρη τῶν ἀρωμάτων). Le début du même verset 17, « Jusqu'à ce que le jour se rafraîchisse et que les ombres se dissipent, » se retrouve plus loin, IV, 6, et est suivi de ces mots : « J'irai à la montagne de la myrrhe » (hébreu : *har hammôr;* Septante : ὄρος τῆς σμύρνης). Les Septante ont traduit par ὄρη κοιλωμάτων, « montagnes des cavités, » c'est-à-dire déchirées; et la Peschito, II, 17; VIII, 14, par « montagnes des aromates ». On peut donc prendre *Béṭér*, בתר, comme un substantif dérivé de בתר, *bâtar,* à la forme *piêl,* בתר, *bittêr,* « fendre, » et appliquer l'expression biblique à des hauteurs escarpées, marquées par des déchirures profondes. « Quelques interprètes, dit Calmet, *Commentaire littéral sur le Cantique des cantiques,* Paris, 1713, p. 204, traduisent ce terme par : Les montagnes *de l'incision*, prétendant que sur ces montagnes croissaient les arbrisseaux du baume, ou autres, d'où découlaient des liqueurs odorantes, que l'on en tirait par incision. » Le texte hébreu n'offre qu'une variante, כתר, *kéter,* « couronne, » qui ne peut rien faire dans la question. Cf. J. B. de Rossi, *Scholia critica in V. T. libros, Supplementa*, Parme, 1798, p. 126; S. Bochart, *Hierozoicon*, Leyde, 1712, p. 894.

Rien n'empêche, à la rigueur, de prendre Béther pour un nom propre, et la Vulgate garde son autorité : le difficile est de déterminer l'endroit dont parlerait le texte sacré. Il ne suffit pas que quelques exemplaires latins donnent *Béthel*, pour voir ici la cité bien connue qui se trouvait sur la frontière d'Éphraïm et de Benjamin. Il n'y a pas plus de raison pour y reconnaître, avec Calmet, *loc. cit.*, Béthoron la basse, « située sur une montagne, Jos., X, 10, nommée *Bétron* dans les livres des Rois, II Reg., II, 29; *Betther* dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 6, t. XX, col. 312; *Béthora* dans Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 17. » Ce n'est pas davantage la région appelée en hébreu *habbitrôn* (Vulgate : *Bethoron*), II Reg., II, 29, et qui devait être à l'est du Jourdain. Mais il est permis de rapprocher de Béther une des villes de Juda mentionnées seulement par le texte grec, Jos., XV, 59. Les Septante, en effet, ont inséré dans l'énumération de Josué tout un groupe de localités voisines de Jérusalem. Plusieurs subsistent encore aujourd'hui sous des noms parfaitement connus, et l'on ne peut guère supposer que les villes d'un des districts les plus importants aient été complètement passées sous silence; ce qui fait croire à l'authenticité du verset grec, omis dans l'hébreu par erreur de copiste. Or, après Κουλόν, actuellement *Qolouniyéh*, Καρέμ, *Aïn Kârim,* on trouve une ville appelée Θεθήρ, ou plutôt Βαιθήρ, comme portent certaines éditions, probablement les meilleures, et suivant la transcription même de saint Jérôme, *Bæther*, dans son *Commentaire sur Michée*, t. XXV, col. 1198. D'après cette leçon parfaitement admissible, il y aurait eu une cité chananéenne de ce nom, et il est facile de lui attribuer pour équivalent exact, au point de vue du nom et de la position, le village actuel de *Bittir*, بتّير, au sud-ouest de Jérusalem.

Par son caractère topographique, Bittîr peut représenter les « montagnes escarpées » du cantique sacré, qui auraient ainsi dû leur nom à leur âpreté et aux déchirures profondes qu'on y observe. On monte au village par un sentier creusé en partie dans le roc et dénotant un

travail antique. Auprès d'une petite mosquée, les eaux d'une source intarissable et très abondante circulent en murmurant et tombent en cascade dans un bassin rectangulaire, d'où elles s'écoulent à travers des jardins disposés en terrasses. Sur plusieurs points, les rochers ont été taillés comme un mur vertical ou aplanis horizontalement par la main de l'homme, à une époque peut-être très reculée. On remarque surtout, vers l'ouest-nord-ouest, des ruines appelées *Khirbet el-Bittîr* ou *Khirbet el-Yehoud.* On arrive en un quart d'heure, par un sentier très raide, sur le plateau d'une espèce de péninsule que couronnent les débris d'une ancienne acropole, jadis fortifiée. Cette péninsule, dont le pourtour peut être évalué à neuf cents mètres, surplombe au-dessus de l'ouadi Bittîr, et ne se rattache que vers le sud à la montagne à laquelle est adossé le village. Déjà défendue par les remparts naturels de rochers qui l'environnent, elle était en outre protégée par un mur construit avec de gros blocs bien équarris, dont quelques assises seules se voient encore çà et là. Au point culminant, on observe les traces d'une tour, dont les fondations sont sans doute antiques, mais qui paraît avoir été remaniée à une époque postérieure. Dans le flanc oriental, trois excavations pratiquées dans le roc et rapprochées les unes des autres sont regardées par les uns comme d'anciens tombeaux, par d'autres comme des citernes. Au-dessous de ce premier plateau, un second vers le nord domine immédiatement l'ouadi Bittîr; il formait probablement la basse ville, dont le précédent était l'acropole. Ces deux plateaux étaient alimentés d'eau par la source, extrêmement considérable, du village actuel, qui est lui-même d'un accès difficile et pouvait être aisément défendu; le site qu'il occupe faisait sans aucun doute partie de la ville antique dont il a conservé le nom. Bittîr est aujourd'hui une des stations du chemin de fer de Jaffa à Jérusalem et la locomotive s'approvisionne d'eau à sa source. — M. V. Guérin est aussi tout disposé à reconnaître dans Bittîr les montagnes du Cantique des cantiques et la Bæther des Septante. *Judée,* t. II, p. 385-388. Les gazelles, nous a dit à nous-même un habitant de Jérusalem, sont encore très nombreuses dans cette région.



502. — Bittîr. D'après une photographie.

Le nom de Béther est, dans l'histoire postérieure à la Bible, très célèbre par la résistance héroïque que les Juifs, à l'époque d'Hadrien, y opposèrent, pendant trois ans et demi, sous la conduite du fameux Barcochébas, à tous les efforts des Romains. La position exacte de cette place a été très discutée (voir Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 639; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 266-271; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 390-395). D'une inscription de l'an 135 de notre ère, découverte à Bittîr, on peut conclure l'identité de cette localité avec Béther. *Académie des Inscriptions, Comptes rendus* (séance du 19 janvier 1894), IVe série, t. XXII, p. 13-14. A. LEGENDRE.

BÉTHESDA (PISCINE DE). Joa., v, 2 (texte grec). La Vulgate l'appelle Bethsaïde. Voir BETHSAÏDE 3.

BETH-ÉSEL, BETH-ÉZEL (hébreu : *Bêṭ hâ-'êṣél,* « maison à côté [?] »), localité mentionnée seulement dans Michée, I, 11, et dont la position est inconnue. Les Septante et la Vulgate traduisent : οἶκος ἐχόμενος αὐτῆς; *domus vicina.* Quelques commentateurs placent Beth-Ésel dans la plaine des Philistins; d'autres l'identifient

avec Azal ou *'Ésél* de Zach., XIV, 5, à l'est de la montagne des Oliviers.

BETHGADER (hébreu : *Bêt-Gâdêr,* « maison de la muraille; » Septante : Βεθγεδώρ), ville de la tribu de Juda. I Par., II, 51. Elle doit être identique à Gader (hébreu : *Gédér;* Septante : Γαδέρ), une des vieilles cités chananéennes prises par Josué, XII, 13, assimilée elle-même par certains auteurs à Gédor (hébreu : *Gedôr*), ville des montagnes de Juda, Jos., XV, 58, aujourd'hui *Djédour.* Voir GADER, GÉDOR. A. LEGENDRE.

BETHGAMUL (hébreu : *Bêt Gâmûl;* Septante : οἶκος Γαιμώλ), ville de Moab, mentionnée une seule fois dans la Bible, Jer., XLVIII, 23. Elle se trouvait dans la plaine (hébreu : *ham-mîšôr,* ŷ. 21), ou les hauts plateaux qui s'étendent à l'est de la mer Morte. Elle n'est pas citée dans les listes de Num., XXXII, 35-38; Jos., XIII, 16-20. Longtemps on a cherché à l'identifier avec *Oumm el-Djemâl,* localité située au sud-ouest de Bosra, dans le Hauran, et renfermant certaines ruines. J. L. Porter, *The giant cities of Bashan,* Londres, 1872, p. 69; J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature,* Édimbourg, 1862, t. I, p. 351 ; Selah Merril dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1876, p. 51-55. D'après les villes qui sont nommées avec elle dans le passage prophétique, il nous paraît impossible de la placer si haut : Dibon (hébreu : *Dibôn,* aujourd'hui *Dhibân*), Cariathaïm (hébreu : *Qiryâtaïm,* actuellement *Qoureiyat*), qui la précèdent, et Bethmaon (hébreu : *Bêt Me'ôn,* aujourd'hui *Ma'in*), qui la suit, la rapprochent de l'Arnon. Or, à quelque distance au nord-est de Dibon, sur la route d'*Oumm er-Resâs,* on rencontre un site ruiné dont le nom, *Djemaïl,* peut très bien représenter *Bêt-Gâmûl,* la première partie du mot étant tombée comme dans plusieurs cas semblables. C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1889, p. 378. Il n'y a plus dans cet endroit que quelques restes anciens rappelant ceux d'Oumm er-Resâs. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Moab,* Londres, 1874, p. 150, note. A. LEGENDRE.

BETH-HAGGAN (hébreu : *Bêt haggân,* « maison du jardin, » *Domus horti,* comme a traduit la Vulgate, qui ne lui a pas conservé sa forme de nom propre; Septante : Βαιθγάν). Ochozias, roi de Juda, fuyant de Jezraël pour échapper à Jéhu, qui venait de faire périr Joram, roi d'Israël, prit le chemin de Beth-haggan, *Domus horti,* IV Reg., IX, 27. C'est incontestablement la ville qui est appelée ailleurs *Engannim,* « source des jardins, » aujourd'hui Djénin, qui est sur la route de Jezraël à Samarie. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 329. Voir ENGANNIM.

BETHHAGLA (hébreu : *Bêt Hoglâh,* « maison de la perdrix, » selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 194; Septante : Βαιθαγλαάμ, Jos., XV, 6; omis, Jos., XVIII, 19; Βεθεγαιώ; *Codex Alexandrinus :* Βηθαγλά, Jos., XVIII, 21), ville située sur la frontière nord-est de Juda, Jos., XV, 6, à la limite sud-est de Benjamin, Jos., XVIII, 19, et appartenant à cette dernière tribu, Jos., XVIII, 21. Saint Jérôme, *Liber de situ et nominibus locorum hebr.,* t. XXIII, col. 863, au mot *Area Atad,* place Bethhagla à trois milles (un peu plus d'une lieue) de Jéricho, et à deux milles (près de trois kilomètres) du Jourdain. Il l'identifie avec l'aire d'Atad, où Joseph, accompagné de ses frères, de Juifs et d'Égyptiens, transporta de la terre de Gessen le corps de son père, qu'il pleura pendant sept jours. Gen., L, 10-13. Cette assimilation n'est pas certaine. Voir ATAD, col. 1198. Le saint docteur emprunte à ce fait l'interprétation qu'il donne du mot *Bethagla, domus gyri,* « la maison du cercle, de la promenade circulaire, » trouvant la raison d'une semblable désignation dans les courses ou danses funèbres qui furent exécutées autour du cadavre de Jacob, selon la coutume orientale dans la cérémonie des funérailles. Il faut pour cela qu'il ait lu בית עגלה, *Bêt 'Aglâh,* au lieu de בית חגלה, *Bêt Hoglâh.*

Bethhagla s'est conservée jusqu'à nos jours, d'une façon incontestable, sous le nom de *Aïn* ou *Qaṣr Hadjlâ,* حجلا, *Hadjlâ,* suivant certains auteurs, حجلة ou حجله, *Hadjlah,* suivant d'autres; cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 22. Ces deux points, la source et le couvent (ou le château fort) d'Hadjlâ, peu distants l'un de l'autre, se trouvent dans la vallée du Jourdain, à la position exacte marquée par saint Jérôme; ils répondent aussi parfaitement à la place qu'occupe la vieille cité chananéenne dans les différentes énumérations de Josué, XV, 6; XVIII, 19, 21. Voir BENJAMIN, tribu et carte. Celle-ci s'élevait sans doute aux alentours de la fontaine actuelle, qui « jaillit au milieu d'un petit bassin de forme circulaire, maçonné et profond d'un mètre et demi, qu'environne un fourré de broussailles et d'arbres nains. L'eau de cette source est claire et abondante et forme un ruisseau qui autrefois était canalisé et fertilisait la plaine où elle se perd maintenant ». V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 56. Sauf quelques débris insignifiants, et notamment des cubes de mosaïques, épars sur le sol, l'ancienne ville a complètement disparu. A vingt minutes à l'ouest-sud-ouest de la fontaine était autrefois le couvent fortifié, qui, environné d'une enceinte flanquée de tours carrées, méritait bien le double nom de *Qaṣr* ou *Deir Hadjlâ.* Cette enceinte était bâtie avec des pierres régulières de moyenne dimension, dont quelques-unes sont taillées en bossage. Au dedans, une église, aujourd'hui relevée, était jadis décorée de peintures murales actuellement fort dégradées, et en quelques endroits presque entièrement effacées ; elles sont accompagnées de légendes grecques. Les arcades ogivales semblent annoncer un travail de l'époque des croisades. Le couvent, restauré depuis quelques années, remonte peut-être aux premiers siècles de l'ère chrétienne; il est appelé par les Grecs Saint-Gérasime. — Voir Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. I, p. 544-546; W. M. Thomson, *The Land and the Book, Southern Palestine,* Londres, 1881, p. 368-370; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. III, p. 213-217.

A. LEGENDRE.

BÉTHIA (hébreu : *Biṭyâh,* « fille de Jéhovah, » c'est-à-dire « adoratrice de Jéhovah »; Septante : Βετθία), fille de Pharaon et femme de Méred, un des descendants de Juda. I Par., IV, 18. Ce Pharaon est-il un Israélite, ou bien un roi d'Égypte? On ne voit pas comment Méred, qui paraît d'une condition ordinaire, aurait pu épouser la fille de Pharaon, et Bithia ne paraît guère un nom égyptien. Cependant dans le même verset on parle d'une épouse qui était juive; il semble qu'on veuille ainsi la distinguer de l'épouse étrangère. Ce ŷ. 18 et le précédent ont beaucoup souffert de la main des copistes.

E. LEVESQUE

BETHJÉSIMOTH (hébreu : *Bêt-hayesîmôt,* « maison des déserts »; Septante : Βεθασιμούθ, Βησιμούθ, Βειθασεινώθ et Αἰσιμώθ, Ασειμώθ), ville de Ruben, Jos., XIII, 20; appelée Bethsimoth dans Num., XXXIII, 49; Jos., XII, 3. Elle se retrouve aujourd'hui dans Soueimet, nom d'une ruine du Ghor (vallée du Jourdain), située à deux kilomètres au nord-est de la mer Morte, à dix kilomètres au sud-est de Jéricho et à quatre à l'est du Jourdain, que l'on s'accorde généralement à reconnaître pour identique avec la ville biblique. Cf. de Saulcy, *Voyage de Terre Sainte,* t. I, p. 320 et suiv.; Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., p. 6. Outre l'identité de racine, on trouve en effet, dans Soueimet, toutes les conditions topographiques indiquées par la Bible, Josèphe et les Talmuds.

Bethjésimoth était l'une des villes de Séhon, roi d'Hé-

sébon. Elle était située dans l'Arabah de Moab, non loin de la mer Salée ou mer Morte. Jos., XII, 3. Prise par Moïse avant le passage du Jourdain, elle fut attribuée aux Rubénites, qui la relevèrent. Num., XXXIII, 49; Jos., XIII, 20. Le camp des Hébreux s'étendait de Bethjésimoth à Abelsatim. Lors de la captivité d'Israël, les Moabites vinrent occuper Bethjésimoth, et elle était l'une de leurs principales villes ou bourgades au temps de la captivité de Juda. Ezech., XXV, 9. Elle fut prise au commencement de la guerre de Judée par le général romain Placide, et confiée à la garde de transfuges. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VII, 6. Elle existait encore dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, car le Talmud de Jérusalem indique la distance entre Abelsatim et Bethjésimoth à douze milles (*Schebiit*, VI, 1), et le Talmud de Babylone à trois *parsa*, distance équivalente (*Yoma*, 75 *b;* voir Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 251); Eusèbe la désigne aussi, au IVe siècle, comme ville existante, à dix milles au sud de Jéricho. *De situ et nom.*, t. XXIII, col. 880. Saint Antonin de Plaisance, *De Locis sanctis*, édit. de l'*Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 97, vers 570, visita une ville qu'il nomme Salamaida (sans doute pour Samaitha, Samaith), dans le voisinage de la mer Morte, et qui ne peut être autre que Soueimet. Après avoir décrit le lieu du baptême du Seigneur, il continue : « Et là près est une ville qui est appelée Salamaida, où campèrent les douze tribus des fils d'Israël avant de passer le Jourdain. En ce lieu il y a des bains que l'on appelle les bains de Moïse, où les lépreux sont purifiés. Il y a là aussi une fontaine aux eaux très douces, que l'on prend comme purgatif et qui guérit de nombreuses maladies. » On remarque, à un kilomètre au nord de Soueimet, une fontaine environnée de roseaux, nommée Aïn-Arous, et une seconde, à deux kilomètres au sud-est, appelée Aïn-Soueimet; ses eaux sont chaudes. On voit des débris de construction aux environs et des restes d'un canal. C'est vraisemblablement le canal qui conduisait les eaux de la fontaine aux « thermes de Moïse ». Soueimet n'est aujourd'hui qu'un monceau informe de pierres, sur lequel viennent quelquefois, pendant l'hiver, camper les Bédouins de la contrée.

L. HEIDET.

BETH-LEAPHRAH (hébreu : *Bêṭ le'afrâh,* « maison du faon; » Septante : οἶκος κατὰ γέλωτα ὑμῶν; Vulgate : *Domus pulveris*), localité mentionnée seulement dans Michée, I, 10, avec diverses villes de la côte de la Méditerranée. Voir APHRAH.



504. — Bethléhem. Vue de l'église de la Nativité. D'après une photographie.

BETHLEBAOTH (hébreu : *Bêt Lebâ'ôt*, « maison des lionnes; » Septante : Βαθαρώθ; *Codex Alexandrinus :* Βαιθαλβάθ), ville de la tribu de Siméon, Jos., XIX, 6, et par conséquent de l'extrémité méridionale de la Palestine. Elle est simplement appelée *Lebaoth*, Jos., XV, 32, et, dans la liste parallèle de I Par., IV, 31, on trouve à sa place *Bethbéraï* (hébreu : *Bêt Bir'î*). Elle est jusqu'ici restée inconnue. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 648, cherche à l'identifier avec la τοπαρχία Βεθλεπτηφῶν de Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 1, et la *Bethleptephene* de Pline, V, 15, au sud de Jérusalem, sur le chemin de l'Idumée. C'est une pure hypothèse. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 2 in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 172. Voir BETHBÉRAÏ.

A. LEGENDRE.

BETHLÉHEM. Hébreu : *Bêṭ-léhém* « maison du pain »; Septante : Βηθλεέμ. Nom de deux villes de Palestine.

1. **BETHLÉHEM,** ville de Juda primitivement appelée

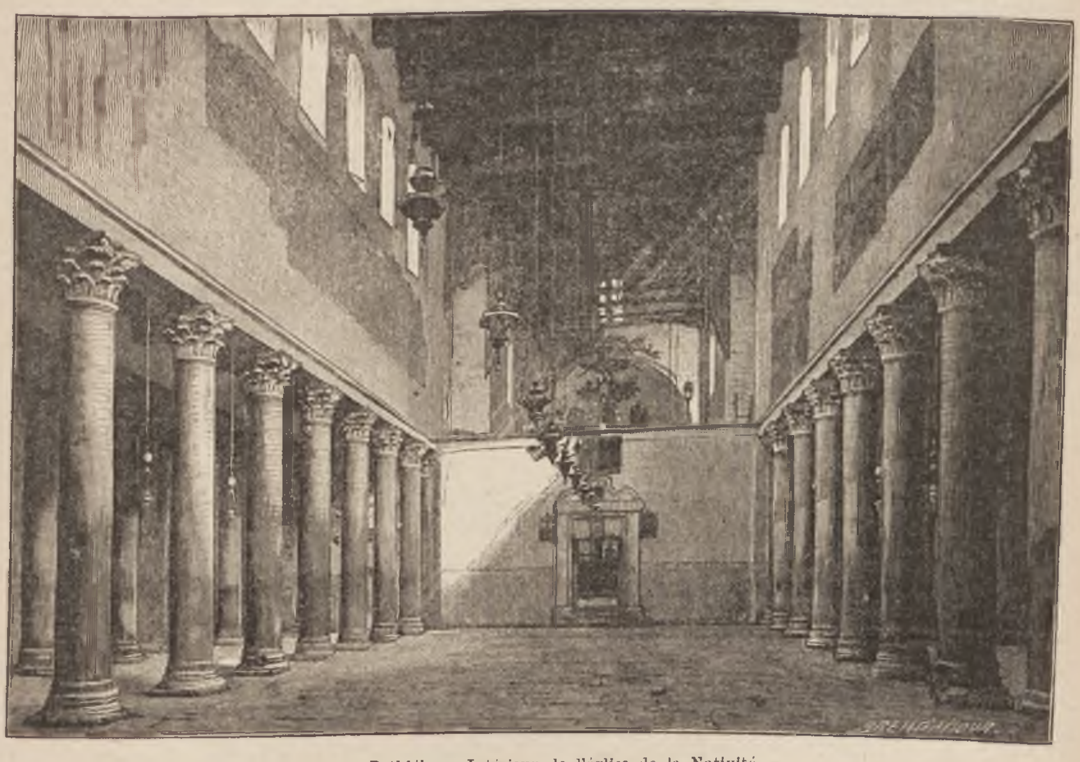


593. — BETHLÉHEM. Vue prise de la tour de l'église de la Nativité.

Éphrata, Gen., xxxv, 16; xlviii, 7; Ps. cxxxi, 6, etc. (fig. 503). Elle est mentionnée pour la première fois à propos de Rachel, l'épouse bien-aimée de Jacob, qui mourut sur la route d'Éphrata, en mettant au monde son fils Benjamin. L'auteur sacré observe qu'Éphrata et Bethléhem sont la même ville. Gen., xxxv, 19; xlviii, 7. Éphrata est le nom d'un de ses fondateurs. I Par., iv, 4. Il est nommé, de même que Salma et Hur, I Par., ii, 51, 54, comme « père de Bethléhem », c'est-à-dire fondateur ou restaurateur de la ville ou bien ancêtre des premières familles qui occupèrent Bethléhem. Les deux noms peuvent d'ailleurs indiquer la grande fertilité du pays, car Éphrata signifie « pleine de fruit », et Bethléhem « la maison du pain ». Aujourd'hui les Arabes l'appellent Beitlahm, « la maison de la viande, » en raison sans doute des nombreux troupeaux qu'on y élève, ou de la prospérité relative du district.

I. Histoire. — Bien que Bethléhem ne se trouve pas mentionnée dans le texte hébreu et dans la Vulgate parmi les villes qui, d'après le chapitre xv du livre de Josué, appartenaient à la tribu de Juda, la désignation usitée, Bethléhem de Juda, Jud., xvii, 7; I Reg., xvii, 12; Matth., ii, 5, ne laisse pas de doute sur la tribu à laquelle il faut assigner cette localité célèbre, et les Septante la nommant entre Θεκὼ et Φαγὼρ, parmi les onze noms qu'ils intercalent dans leur verset 60, Jos., xi, ont probablement suivi un texte plus complet que le nôtre. Le fait que Jonathan, fils de Gersam, Jud., xviii, 30, ce jeune lévite qui devint prêtre des idoles de Michas, Jud., xvii, 7-9, et plus tard chef du culte idolâtrique parmi les Danites, Jud., xviii, 30, était de Bethléhem, porterait à croire que Bethléhem fut une cité lévitique. C'est là que le lévite d'Éphraïm était allé prendre la jeune femme qui eut un si triste sort à Gabaa, Jud., xix, et dont la mort faillit amener la destruction complète de la tribu de Benjamin qui avait pris parti pour les coupables.

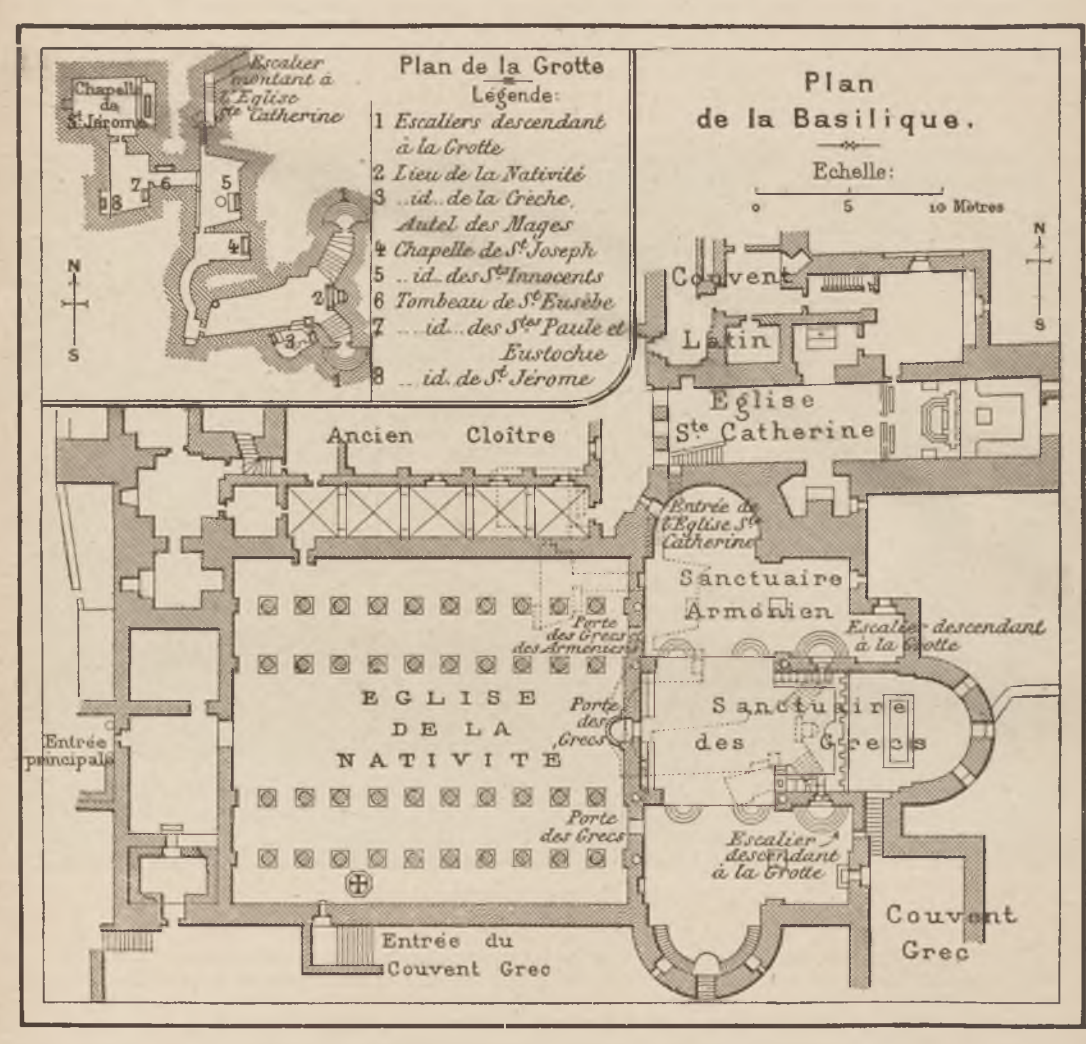
Ce qui rendit Bethléhem célèbre parmi toutes les cités de la Terre Sainte, c'est qu'étant la patrie de David, elle devait l'être aussi de l'illustre rejeton promis à sa postérité, le Messie d'Israël. Peu après la conquête de Chanaan, les Livres Sacrés nous montrent les ancêtres du grand roi, Booz et Ruth, vivant patriarcalement dans les vallons d'Éphrata, Ruth, i, 1, 19; iv, 13-22. C'est à Bethléhem, dans la famille d'Isaï ou Jessé, descendant de ce Booz, que le prophète Samuel, I Reg., xvi, 4, va sacrer roi le jeune pâtre David. On s'est étonné que le pasteur devenu roi n'ait pas choisi, comme avait fait Saül, sa ville natale pour capitale; car au point de vue stratégique, Bethléhem offrait d'aussi réels avantages qu'Hébron et Jérusalem. Nous voyons, en effet, II Reg., xxiii, 14, et I Par., xi, 16, que les Philistins s'y établirent quelque temps comme en une place forte. Peut-être faut-il dire qu'au principe de sa royauté contestée, David s'y fût trouvé trop près des Benjamites, partisans déclarés de la famille de Saül. Mieux valait pour lui résider alors à Hébron. Plus tard, au contraire, voulant avoir immédiatement sous la main ces hommes remuants dont il avait ruiné les espérances, mais qu'il fallait ménager et surveiller, il s'en rapprocha en se fixant à Jérusalem. L'histoire dit que Roboam fit fortifier Bethléhem, II Par., xi, 6; ce qui n'empêche pas de croire qu'elle était déjà entourée de remparts, puisque du temps de David et même de Booz, il est parlé des portes de la ville. Un fils de Berzellaï de Galaad, Chamaam, que David avait, en souvenir de la fidélité de son père, amené avec lui à Jérusalem, II Reg., xix, 37-40, après la défaite d'Absalom, fut mis en possession par le grand roi d'une partie des terres de Bethléhem. Pour abriter, sans doute, ses nombreux troupeaux, et aussi pour faire du bien au pays, Chamaam fit construire un vaste khan qui porta son nom et servit de station ordinaire aux caravanes allant en Égypte. Là se réunirent, après le meurtre de Godolias, Jer., xli, 17, les Israélites déterminés à s'enfuir vers les



505. — Bethléhem. Intérieur de l'église de la Nativité.

bords du Nil, pour éviter les représailles des Chaldéens. Peut-être est-ce dans ce même lieu, car en Orient on supprime plus aisément une ville qu'un caravansérail, que s'abritèrent Marie et Joseph arrivant, six cents ans plus tard, à Bethléhem pour le recensement de Cyrinus. Luc., II, 2.

La naissance de Jésus fut, ainsi que l'avait prophétisé Michée, V, 2, l'événement considérable qui devait surtout rendre Bethléhem à jamais célèbre. Vers cette époque, une galerie couverte. Comme, d'ordinaire, le khan est lui-même adossé à une colline, on creuse dans les rochers de nombreux réduits, où, quand les nuits sont froides, les troupeaux s'abritent au lieu de stationner sous le péristyle ou même en plein air au milieu de la cour. Pour les voyageurs et les maîtres des troupeaux, il y a d'ordinaire un avant-corps qui sert d'hôtellerie. C'est par un passage voûté et divisant cet avant-corps en deux parties égales, que l'on pénètre dans la cour du caravansérail.



506. — Plan de l'église et de la grotte de la Nativité, à Bethléhem.

elle n'était qu'une bourgade, puisqu'on la qualifiait indistinctement de κώμη, Joa., VII, 42, et de πόλις, Luc., II, 4. Tous les Juifs bethléhémites d'origine, et par conséquent les descendants de David, durent y comparaître pour le dénombrement fait au nom de l'empereur Auguste. Marie et Joseph s'y rendirent, et faute d'autre logement dans la cité, ils se réfugièrent dans le caravansérail. Mais là même, en raison de l'affluence des étrangers, il n'y eut pas de place dans l'hôtellerie proprement dite, κατάλυμα, et ils durent se retirer dans une des dépendances du khan, qui servait d'étable pour les animaux. On retrouve encore, et nous avons vu à Khan Djoubb-Yousef, le vrai caravansérail antique, avec ses dispositions fort bien entendues. La partie principale y est constituée par une vaste cour entourée de murs auxquels s'appuie Quand la grande porte de ce passage est fermée, hommes et bêtes sont en sûreté, d'autant que sur la terrasse de l'hôtellerie on a soin de poster quelqu'un qui fait le guet et dénonce les maraudeurs. En dehors de l'indication scripturaire, Luc., II, 7, 12, 16, saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, § 70, t. VI, col. 657, précisant la tradition primitive avec quelque autorité, puisqu'il était de Palestine, nous apprend que Marie mit son fils au monde ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης, « dans une caverne près du village. » Cela répond assez exactement à quelqu'une de ces excavations dans le rocher que l'on transformait en étables avec mangeoires pour les animaux. C'est dans un si pauvre réduit que le Fils de Dieu vint au monde, et c'est une de ces mangeoires qui lui servit de berceau. On comprend qu'un lieu si saint ait été

de bonne heure entouré de la vénération des fidèles. Saint Jérôme, dans une de ses lettres à Paulin, t. XXII, col. 581, raconte que l'empereur Hadrien, voulant détruire, en les souillant par le culte des faux dieux, les trois grands souvenirs du christianisme, le tombeau du Ressuscité, le Calvaire et la grotte de Bethléhem, fit planter, au lieu même de la Nativité, un bois consacré à Thammuz ou Adonis. Si le fait est exact, il faut supposer que le bois et l'idole disparurent bientôt faute d'adorateurs, car Origène, *Contr. Cels.*, I, 51, t. XI, col. 756, n'en dit rien : « Si quelqu'un désire s'assurer, écrit le célèbre auteur alexandrin, en dehors de la prophétie de Michée et des Évangiles, que Jésus est né à Bethléhem, qu'il veuille bien se souvenir que, conformément au récit de l'Évangile, on montre à Bethléhem la caverne où il est né. Tout le monde le sait dans le pays, et les païens eux-mêmes redisent à qui veut l'entendre que, dans ladite caverne, est né un certain Jésus, adoré par les chrétiens. » Eusèbe, un siècle plus tard, constate la persistance de cette tradition, *Dem. Ev.*, VII, 5, t. XXII, col. 540, et dans sa *Vie de Constantin*, III, 43, t. XX, col. 1101, il rapporte que « sainte Hélène consacra deux temples au Dieu qu'elle adorait, un au mont de l'Ascension, l'autre sur la caverne obscure de la Nativité... Elle embellit l'auguste réduit par des décorations riches et variées. Quelque temps après, l'empereur lui-même, surpassant la magnificence de sa mère, orna ce même lieu d'une façon toute royale. » Le pèlerin de Bordeaux vit, vers l'an 333, la basilique que Constantin avait fait bâtir : « Ibi basilica facta est jussu Constantini. » *Itinera Terræ Sanctæ,* édit. Tobler, t. I, p. 19. Socrate, *H. E.*, I, 17, t. LXVII, col. 121, et Sozomène, *H. E.*, t. LXVII, col. 933, confirment ces irrécusables témoignages, et on sait avec quelle éloquence sainte Paule et sainte Eustochie, dans leur lettre à Marcella, t. XXII, col. 490, 884, célèbrent le site authentique de la Nativité. L'église de Constantin, remaniée par Justinien (fig. 504, 505), n'a jamais cessé, à travers des péripéties diverses de destruction et de restauration, de marquer la place de l'ancien caravansérail. Nous n'avons pas ici à décrire cette basilique, peut-être le plus ancien édifice chrétien qu'il y ait au monde. Qu'il suffise de dire que, sous le chœur, un peu élevé à sa partie centrale, se trouve la grotte de la Nativité. Elle va du levant au couchant, sur environ douze mètres de long, quatre de large et trois de haut. Dans sa disposition actuelle, imposée sans doute par le désir de transformer en crypte l'excavation du rocher qui primitivement était de niveau avec le sol, le petit sanctuaire représente assez mal une caverne où pénétraient les animaux, car de petits escaliers permettent seuls d'y descendre. Mais il est à croire que l'ouverture principale est cachée sous les tentures et le marbre qui couvrent les murs, probablement dans le long côté du parallélogramme, et peut-être vis-à-vis le lieu dit de la Crèche (fig. 506). Quoi qu'il en soit des détails, la certitude du site ne semble pas douteuse, et l'on a eu raison d'écrire, à l'extrémité orientale de la petite chapelle, autour d'une étoile d'argent encastrée dans le pavé, ces mots qui proclament le plus auguste et le plus consolant des mystères : HIC DE VIRGINE MARIA JESUS CHRISTUS NATUS EST.

II. DESCRIPTION. — Bethléhem est aujourd'hui une petite ville de sept mille habitants, bâtie à 777 mètres au-dessus du niveau de la mer, un peu plus haut que l'altitude moyenne de Jérusalem, sur deux collines dont l'une, celle de l'orient, moins élevée que l'autre, se trouve plus large et avec des pentes plus douces. Au nord et au midi se déroulent des vallées pittoresques. Dans les vignes, protégées par des murs de pierre sèche, croissent le figuier, le grenadier, l'amandier et l'olivier. De petites tours de garde, rappelant les passages d'Isaïe, V, 2, ou de Matth., XXI, 33, s'y dressent encore çà et là. Le vin et le miel de Bethléhem sont exquis. Les habitants y sont laborieux, mais turbulents; les femmes chastes et belles; les enfants intelligents et doux. Le climat est à peu près celui de Jérusalem, sauf que les vents y soufflent avec plus de violence. L'ensemble du paysage demeure des plus gracieux. La nuit, quand on n'entend plus que quelques chants de pasteurs et les sonnettes des troupeaux paissant au sommet des collines, tout y porte à de pieuses méditations, et l'on trouve naturel que David, pâtre avant d'être roi, ait puisé, dans le spectacle d'une nature si belle, les plus poétiques



507. — Grotte des Pasteurs dans les environs de Bethléhem. D'après une photographie.

inspirations de ses cantiques. Cf. Ps. VIII. De la vieille cité fortifiée, quelques fragments de remparts subsistent peut-être. S'il était vrai que les trois citernes, Biar Daoûd, creusées dans le roc, à cinq cents mètres nord-ouest de Bethléhem, fussent celles-là mêmes dont David désira avoir un peu d'eau, II Reg., XXIII, 15 et 16; I Par., XI, 17-19, il faudrait en conclure que la ville s'étendait alors assez loin vers l'occident, car il est dit que la citerne dont il voulait l'eau rafraîchissante était à la porte de Bethléhem. Mais il serait plus naturel de chercher la citerne où se hasardèrent à aller puiser les trois braves parmi celles qui sont sur la grande place de l'Église, et qui durent, comme le caravansérail, se trouver à l'entrée de la cité. Tout le monde sait qu'à Bethléhem se rattachent les souvenirs du grand explorateur des Écritures, saint Jérôme, et des pieuses femmes qui vinrent le rejoindre dans sa solitude. On y montre la grotte où l'illustre docteur travaillait durant l'été, et la bibliothèque où il se tenait en hiver, celle-là au bout du souterrain qui fait suite à la grotte de la Nativité, celle-ci dans le couvent des Arméniens.

A une demi-heure environ de Bethléhem, à l'est, la tradition place la grotte des Bergers auxquels l'ange annonça la naissance de Jesus. Luc., II, 8. Elle est située dans un champ planté d'oliviers, de forme carrée, fermé par des murs de pierres sèches. On croit que sainte Hélène y avait bâti une église. Il n'en reste que la crypte ou grotte qui

appartient aux Grecs (fig. 507). — On traverse, pour s'y rendre, une petite plaine fertile, nommée le champ de Booz. Cf. Ruth, II, 2-3. — Près de la basilique de la Nativité, au sud, est une autre grotte appelée la grotte du Lait (fig. 508), où est un sanctuaire franciscain. Elle est creusée dans une pierre calcaire d'une éclatante blancheur. La légende attribue cette couleur à quelques gouttes du lait de la sainte Vierge tombées sur le sol, pendant qu'elle allaitait



508. — Intérieur de la grotte du Lait près de Bethléhem. D'après une photographie.

le divin Enfant. — Voir V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 120-207; R. Conder, *Tentwork in Palestine,* t. I, p. 282; *Notre voyage aux pays bibliques,* t. II, p. 5-25. E. Le Camus.

2. **BETHLÉHEM,** petite ville de la tribu de Zabulon, Jos., XIX, 15. Bien que le livre des Juges, XII, 8, ne le dise pas explicitement, il paraît que ce fut la patrie du juge Abesan, qui succéda à Jephté de Galaad, jugea Israël pendant sept ans et fut remplacé par un autre Zabulonite. Il est remarquable, en effet, que l'historien sacré, ayant à mentionner peu après, chap. XVII, 7, Bethléhem Éphrata, l'appelle catégoriquement Bethléhem de Juda. Le site de cette petite ville a été retrouvé par Robinson et par V. Guérin, au milieu des collines boisées de la Galilée, à dix kilomètres ouest de Nazareth. On y voit les restes sans importance d'une synagogue et d'une église. E. Le Camus.

BETHLÉHÉMITE (hébreu : *Bêt hal-laḥmî;* Septante : Βηθλεεμίτης ou Βαιθλεεμίτης; Vulgate : *Bethlehemites*), habitant de Bethléhem de Juda. I Sam. (Reg.), XVI, 1, 18; XVII, 58; II Sam. (Reg.), XXI, 19; I Par., XX, 5. Dans ce dernier passage, le texte original porte seulement *laḥmî,* qui ne peut désigner à lui seul un Bethléhémite. Cf. Adéodat, col. 216. Voir Bethléhem 1.

BETHMAACHA, II Sam. (Reg.), XX, 14, 15, ville dont le nom complet est Abel-Beth-Maacha. Voir Abel-Beth-Maacha.

BETHMAON, nom, dans Jérémie, XLVIII, 23, de la ville moabite qui est appelée ailleurs Beth-Baal-Méon et Baalméon. Voir Baalméon.

BETHMARCHABOTH (hébreu : *Bêt ham-markâbôt,* avec l'article, Jos., XIX, 5; sans article, I Par., IV, 31, « maison des chars; » Septante : Βαιθμαχερέβ; *Codex Alexandrinus :* Βαιθχμμαρχασβώθ, Jos., XIX, 5; — Βαιθμαριμώθ; *Codex Alexandrinus :* Βαιθμαρχαβώθ, I Par., IV, 31), ville de la tribu de Siméon, située par conséquent au sud de la Palestine, Jos., XIX, 5; I Par., IV, 31. Qu'indique cette « station de chars » dans une région peu habitée et à cette époque reculée? il est difficile de le savoir d'une manière exacte. Le nom qui suit dans la même énumération, Hasersusa (hébreu : *Ḥăṣar Sûsâh*), Jos., XIX, 5; Hasarsusim (hébreu : *Ḥăṣar Sûsîm*), I Par., IV, 31, « le village des chevaux, » désigne pareillement un dépôt ou un relais. Plus tard, sous Salomon, il y eut des « villes de chars » et des « villes de cavaliers », III Reg., IX, 19; II Par., VIII, 6, c'est-à-dire des garnisons établies sur différents points du territoire. Mais on sait aussi que, bien avant, les Chananéens possédaient des chariots de guerre. Jos., XI, 4; Jud., IV, 3. C'est même au nombre de ces chariots bardés de fer que se mesurait, dans ces temps antiques, la force d'un peuple; ils sont mentionnés dans les campagnes de Thotmès III, de Ramsès II, de Ramsès III, comme butin de victoires remportées sur les habitants de Chanaan; on les trouve représentés sur les monuments égyptiens. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 282, note 2. Il est donc probable que Bethmarchaboth était l'entrepôt d'un certain matériel de guerre.

Mais où se trouvait cette ville? Celles qui la précèdent et la suivent, étant elles-mêmes pour la plupart inconnues, ne peuvent en rien éclairer la question. D'après sa destination, elle devait être dans la plaine. Aussi semble-t-il difficile, malgré la ressemblance de nom, de l'identifier avec *Mirkib* ou *Merqeb*, comme le propose Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 144. Situé sur une hauteur, à quatre ou cinq heures à l'ouest de la pointe méridionale de la mer Morte, au milieu des montagnes dont les pentes descendent vers le lac, ce village ruiné n'est guère fait pour servir de dépôt de chars de guerre. Nous avouons cependant que, en dehors de la signification du mot, qu'il ne faut peut-être pas trop presser, il y a correspondance assez exacte au point de vue de l'onomastique et de la position. Aussi cette opinion est-elle acceptée par certains auteurs, comme R. von Riess, *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Brisgau, 2e édit., 1887, p. 6, et regardée comme probable par d'autres, en particulier par M. Fillion, *Atlas géographique de la Bible,* Paris, 1890, p. 12. La liste parallèle de Jos., XV, 31, donne, au lieu de Bethmarchaboth, Médeména (hébreu : *Madmannâh*), et, au lieu de Hasersusa, Sensenna (hébreu : *Sansanna*). N'avons-nous point ici deux villes seulement, possédant chacune un nom et un surnom? Peut-être. Dans ce cas, Bethmarchaboth se confond avec Médeména. Or Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 139, 279, aux mots *Medemana* et Μηδεβηνά (c'est à tort qu'ils voient ici la Médeména d'Isaïe, X, 31, qui se trouvait au nord de Jérusalem), signalent auprès de Gaza un village appelé *Menois,* Μηνοεις. Si ce rapprochement est juste, Bethmarchaboth serait bien placée sur la grande route qui conduisait d'Égypte en Palestine. Voir Médeména.

A. Legendre.

BETH-MERKAH ou **BETH-HAM-MERKAH** (hébreu : *Bêt hammerḥâh,* « maison de l'éloignement »), II Sam. (Reg.), XV, 17. Les Septante ont traduit : οἶκος ὁ μακράν, et la Vulgate : *procul a domo;* mais il est pro-

bable que c'est un nom propre désignant un endroit près de Jérusalem, dans la vallée du Cédron. David, fuyant devant son fils révolté Absalom, s'y arrêta, après être sorti de sa capitale et avant de faire l'ascension du mont des Oliviers, pour passer en revue ceux de ses serviteurs qui le suivaient et lui restaient fidèles. II Sam. (Reg.), xv, 16, 30. Beth-Merkah était donc situé entre les murs de la ville et le mont des Oliviers, mais il est impossible de déterminer sa position d'une manière plus précise. F. VIGOUROUX.

1. **BETH-MILLO,** nom hébreu d'une forteresse ou d'une place forte que la Vulgate appelle Mello. Jud., IX, 20. Voir MELLO 1.

2. **BETH-MILLO,** maison fortifiée, située probablement dans Jérusalem, et où fut tué le roi Josias. La Vulgate traduit « maison de Mello ». II (IV) Reg., XII, 20. Voir MELLO 2.

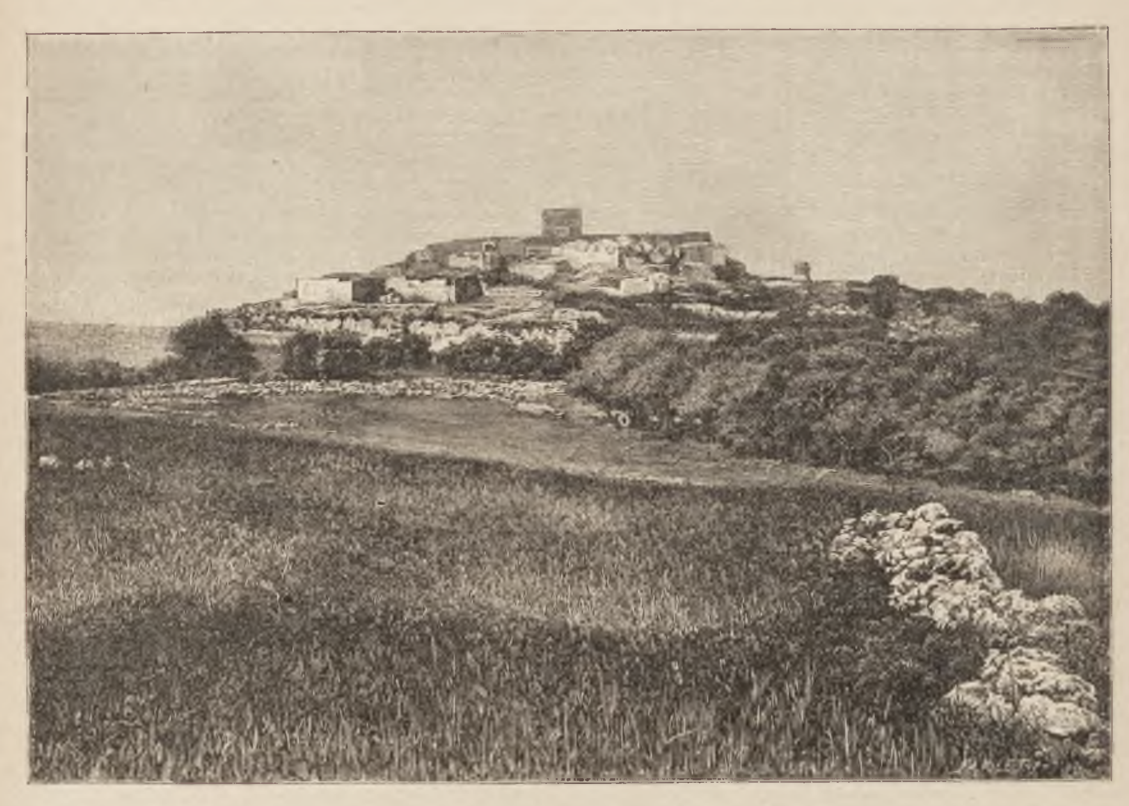
BETHNEMRA (hébreu : *Bêṭ Nimrâh*, Num., XXXII, 36; Jos., XIII, 27, « maison de l'eau limpide et saine, » selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 195; *Nimrâh*, Num., XXXII, 3; Septante : Ναμράμ; *Codex Alexandrinus :* Ἀμβράν, Num., XXXII, 36; Βαιθαναβρά; *Codex Alexandrinus :* Βηθαμνά, Jos., XIII, 36; Ναμρά; *Codex Alexandrinus :* Ἀμβράμ, Num., XXXII, 3), une des « villes fortes », situées à l'est du Jourdain, prises et « rebâties » par la tribu de Gad. Num., XXXII, 36. Elle se trouvait « dans la vallée » (hébreu, *bâ'êméq*), c'est-à-dire dans le *Ghor* actuel, et faisait autrefois partie du royaume de Sehon, roi amorrhéen d'Hésébon. Jos., XIII, 27. Voisine de Bétharan, avec laquelle elle est toujours citée, Num., XXXII, 36; Jos., XIII, 27, elle occupait « une région très fertile et propre à nourrir le bétail ». Num., XXXII, 4. C'est pour cela que les enfants de Gad, riches en troupeaux, la demandèrent avec les autres villes de la contrée. Num., XXXII, 1-5. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 102, 103, 232, 234, la mentionnent sous les noms de Βηθναμράν, Βηθναμρά, *Bethamnaram*, *Bethnemra*, et signalent comme existant encore de leur temps un village appelé Βηθναμαρίς (dans certains exemplaires : Βηθναβρίς) ou *Bethamnaris*, à cinq milles (un peu plus de sept kilomètres) de Livias ou Bétharan (aujourd'hui *Tell er-Râméh*). C'est la *Beth-Nimrîn* du Talmud, la *Beth-Namr* de la Mischna, *Péah*, IV, 5. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 248. — On retrouve actuellement Bethnemra sous le nom à peine changé de *Tell Nimrîn*; le mot *Beth* est tombé et a été remplacé par *tell*, « colline, » comme Bethsamès (hébreu : *Bêt-Šémés*) est devenu *'Aïn Schems*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XVI, 1893, p. 1, 23. Cette colline est située à l'est du Jourdain, dans la partie sud de la vallée, au pied des montagnes de Galaad, sur la rive gauche de l'*ouadi Nimrîn*, qui n'est que l'extrémité de l'*ouadi Scha'ib*. Vives et limpides, les eaux de ce torrent descendent des hauteurs orientales pour se jeter dans le Jourdain, un peu au-dessus de Jéricho, non loin d'un des gués bien connus. La route d'Erihâ à Es-Salt passe près des « ruines antiques de Nimrin, qui consistent en quelques débris de pierres taillées, un tronçon de colonne de petit module encore debout, et quelques autres fragments sans intérêt, le tout en matériaux calcaires ». Duc de Luynes, *Voyage d'exploration autour de la mer Morte*, Paris, t. I, p. 136. Au sommet de la colline, vaste calotte pierreuse, on distingue quelques tombes musulmanes. — On a voulu voir à Bethnemra l'endroit où saint Jean baptisait, où Notre-Seigneur reçut lui-même le baptême, et qui, dans certains manuscrits anciens, est appelé Béthabara au lieu de Béthanie. Joa., I, 28. Voir BÉTHABARA. Faut-il y reconnaître les « eaux de Nemrim » (hébreu : *mê Nimrim*) dont parlent, dans leurs prophéties contre Moab, Isaïe, XV, 6, et Jérémie, XLVIII, 34? Voir NEMRIM. A. LEGENDRE.

BÉTHOMESTHAÏM (Septante : Βετομεσθαίμ, Βαιτομασθαίμ, Βαιτομαισθαίμ, Βαιτομασθέν, Βαιτομοσθέν, Judith, IV, 6; XV, 4; syriaque : *Betmastim;* Italique : *Estemo*), ville dont le nom, omis par la Vulgate, n'est mentionné que dans les Septante et dans les versions qui en dérivent. « Le grand prêtre Joakim, qui vivait alors à Jérusalem, écrivit aux habitants de Bétyloua et de *Béthomesthaïm*, situé devant Esdrelon, *en face* (κατὰ πρόσωπον) de la plaine voisine de Dothaïn, pour leur dire de s'emparer des passages des montagnes par lesquels on pouvait pénétrer dans la Judée. » Judith, IV, 6-7. Ozias, un des chefs de Béthulie, à la mort d'Holopherne, s'empressa de communiquer la bonne nouvelle aux enfants d'Israël, et avant tous aux habitants de Béthomesthaïm, XV, 4.

Calmet, dans son commentaire sur le livre de Judith, confond Béthomesthaïm avec *Bethsamès;* dans son *Dictionnaire de l'Écriture Sainte*, au contraire, il l'identifie avec *Esthémo*, ville sacerdotale de la tribu de Juda. Jos., XXI, 14; I Par., VI, 58. M. l'abbé Raboisson, *En Orient, récits et notes d'un voyage en Palestine*, Paris, 1887, t. II, p. 338, qui place Béthulie en pleine Galilée, sur la montagne de *Kouroun Hattin*, contrairement à l'opinion de tous les palestinologues modernes, identifie aussi Béthomesthaïm avec *Schefa Oumm Zeït*, située à quinze kilomètres environ au sud-ouest de Tibériade. D'autres proposent de l'identifier avec *Khirbet Massîn*, située sur une colline escarpée, à l'ouest de *Râméh*, à huit milles au sud-ouest de Dothaïn (Tell Dothân). Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 36, et Trochon, *Introduction générale*, t. II, p. 210. Mais la situation de *Massîn*, malgré la grande ressemblance de son nom avec celui de la deuxième partie de *Bet-Mastin*, est en désaccord avec les données bibliques; car Béthomesthaïm, d'après les textes du livre de Judith que nous venons de citer, devait être située sur la frontière de la Samarie, vis-à-vis d'Esdrelon, non loin de Dothaïn et de Béthulie, dans une position d'où l'on pouvait surveiller la route conduisant en Judée à travers la Samarie. Un site réunissant ces conditions se trouve dans *Khirbet Oumm el-Bothméh*, à trois kilomètres environ au sud de Djénin, vers l'extrémité méridionale de la plaine de Dothaïn, à un mille de l'ancienne route conduisant de la plaine d'Esdrelon à Dothaïn, Sébaste et Sichem, entre les deux chemins qui de Djénin conduisent à Naplouse par *Kabathiéh* et par *Zababdéh;* le nom même de *Bothméh*, reproduit exactement la première partie de celui de *Béthomesthaïm*. « Nous parvenons, dit M. Guérin, sur un plateau à plusieurs étages successifs et en partie livré à la culture. Il est couvert de ruines appelées *Kharbet Oumm el-Bouthméh*, خربة امّ البطمة (ruine de la mère du térébinthe), à cause de deux vieux arbres de cette espèce qui y croissent, et dont l'un surtout est très remarquable. Ces ruines sont celles d'un ancien village dont les maisons avaient été construites avec des pierres irrégulièrement taillées et de dimension moyenne, qui aujourd'hui sont amoncelées en une foule de tas circulaires autour des citernes ou des caveaux creusés dans le roc que ces habitations renfermaient. Au centre à peu près de ce khirbet s'élève un oualy musulman, que couronne une terrasse du haut de laquelle on a une vue très étendue sur tous les environs. Vers l'extrémité méridionale du plateau, j'observe un antique birket, long de dix-sept pas sur quatorze de large. Creusé dans le roc, il est aujourd'hui à moitié comblé et planté de divers légumes. » *Samarie*, t. I, p. 342. J. MARTA.

BÉTHORON. Nom de deux villes de Palestine et (dans la Vulgate) d'un endroit inconnu, situé à l'est du Jourdain.

1. BÉTHORON (hébreu : *Bêt Ḥôrôn,* « lieu de la cavité, » peut-être « du chemin creux et étroit », selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 195; Septante : 'Ωρωνίν, Jos., x, 10, 11; Βαιθωρών, Jos., xvi, 3, 5; xviii, 13, 14; xxi, 22; I Reg., xiii, 18; III Reg., ix, 17; I Par., vi, 68; vii, 24; II Par., viii, 5; xxv, 13; Judith, iv, 4; I Mach., iii, 16, 24; vii, 39; ix, 50; Βαιθσούρα, I Mach., iv, 29), nom de deux villes voisines, l'une « supérieure » (hébreu : *Bêt Ḥôrôn hâ'élyôn;* Septante : Βαιθωρὼν ἡ ἄνω, Jos., xvi, 5; I Par., vii, 24; II Par., viii, 5), l'autre « inférieure » (hébreu : *Bêt Ḥôrôn hat-taḥtôn;* Septante : Βαιθωρὼν ἡ κάτω, Jos., xvi, 3; xviii, 13; I Par., vii, 24; II Par., viii, 5; ἡ κατωτάτη, III Reg., ix, 17), situées sur la frontière de *sacra,* Gœttingue, 1870, p. 102, 233, la placent à douze milles (à peu près dix-huit kilomètres) de Jérusalem. Deux villages actuels représentent encore de la façon la plus exacte les deux vieilles cités bibliques : *Beit 'Oûr el-fôqâ,* بيت عور الفوقا, est la reproduction incontestable de בֵּית חֹרוֹן הָעֶלְיוֹן, *Bêt Ḥôrôn hâ'élyôn,* Béthoron supérieur, et *Beit 'Our et-taḥta,* بيت عور التحتا, celle de בֵּית חֹרוֹן הַתַּחְתּוֹן, *Bêt Ḥôrôn hat-taḥtôn,* Béthoron inférieur. La permutation entre les deux gutturales, *ḥeth* et *'aïn,* s'explique très bien, et la comparaison des noms anciens avec les noms actuels de la Palestine en



509. — Béthoron-le-Haut. Vu de l'est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Benjamin et d'Éphraïm, Jos., xvi, 3, 5; xviii, 13, 14, et assignées à cette dernière tribu. Jos., xxi, 22; I Par., vii, 24. Ces deux localités sont quelquefois citées ensemble, en raison de leur rapprochement. I Par., vii, 24; II Par., viii, 5. Quelquefois aussi l'Écriture ne fait aucune distinction; leur histoire, en somme, se confond; c'est pour cela que nous les unissons dans un seul et même article. Toutes deux furent fondées, ou plutôt, sans doute, rebâties par Sara, petite-fille d'Éphraïm. I Par., vii, 24. Villes de refuge, elles appartenaient aux Lévites descendant de Caath. Jos., xxi, 22; I Par., vi (hébreu, 53), 68. Elles furent plus tard fortifiées par Salomon. III Reg., ix, 17; II Par., viii, 5.

I. Identification, description. — L'Écriture ellemême nous donne sur Béthoron certains renseignements topographiques : cette ville se trouvait sur la route qui conduisait de Gabaon (El-Djib) à la plaine des Philistins. Jos., x, 10; I Mach., iii, 24. Elle occupait une hauteur, avec une « montée » (hébreu : *ma'ălêh Bêt Ḥôrôn*), Jos., x, 10, et une « descente » (*môrad;* κατάβασις), Jos., x, 11; I Mach., iii, 24. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica* offre plus d'un exemple. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. xv, 1892, p. 25; t. xvi, 1893, p. 23. C'est le docteur Clarke qui, le premier, de nos jours, a reconnu, en 1801, cette identification, admise depuis par tous les critiques. Tout, en effet, concorde ici, les noms, la distinction des deux localités, la position, les détails topographiques dont nous parlons plus bas et qui répondent pleinement aux exigences de l'histoire.

Beit 'Our el-fôqâ (fig. 509 et 510) est à neuf kilomètres à l'ouest-nord-ouest d'*El-Djîb* (Gabaon). Situé à 640 mètres au-dessus de la Méditerranée, ce village doit la dénomination qu'il porte à sa position, plus élevée que celle de *Beit 'Our et-taḥta* (460 mètres d'altitude suivant les uns, 400 seulement selon d'autres). Il occupe le sommet d'une montagne, et ses habitants, au nombre de cent cinquante, cultivent aux alentours des jardins plantés de figuiers et d'oliviers. On y remarque les restes d'un petit château fort, qui a dû être plusieurs fois rebâti, aussi bien dans l'antiquité qu'à l'époque du

moyen âge; il est aujourd'hui divisé en plusieurs maisons particulières. Une route ou plutôt un sentier raide et difficile, où en plusieurs endroits le roc a été aplani, taillé en forme d'escalier, conduit au bout de trois quarts d'heure, dans la même direction ouest-nord-ouest, à *Beit 'Our et-taḥta* (fig. 511 et 512). Ce second village, qui ne renferme plus aujourd'hui que trois cents habitants, est situé sur un plateau élevé, qu'entourent de trois côtés des ravins profonds. Les maisons paraissent avoir été en partie construites avec des matériaux antiques; plusieurs citernes creusées dans le roc attestent également une origine ancienne. Autour des habitations s'étendent, sur des pentes plus ou moins inclinées, des jardins fertiles, plantés d'oliviers, de figuiers et de grenadiers. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 338, 346. On trouve aux environs quelques ruines peu importantes. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 17, 86. Des hauteurs de Béthoron supérieure on jouit d'un magnifique coup d'œil : d'un côté, la vue embrasse l'ensemble des collines qui forment l'arête centrale de la Palestine; de l'autre, elle s'étend jusque vers la Méditerranée, par-dessus les vallées et les plaines, qui, parsemées de villages, descendent peu à peu à la mer. Les deux bourgades se trouvent sur une des routes qui, de Jérusalem, conduisent dans la plaine de la Séphéla et au port de Jaffa, en passant par *El-Djib*, *Djimzou* et *Loudd* (Lydda), d'où la voie se bifurque pour aller, au nord, vers Césarée et le Carmel; au sud, vers Gaza. Abandonné aujourd'hui, ce chemin était autrefois un des plus fréquentés entre la ville sainte et la côte. On remarque auprès des deux Beit 'Our des traces de voie romaine. C'est par là, suivant la remarque assez juste de Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 251, que saint Paul dut être conduit, de nuit, de Jérusalem à Antipatris, et ensuite à Césarée, pour se justifier devant le gouverneur romain Félix. Act., XXIII, 31, 32.



510. — Béthoron-le-Haut. Vu de l'ouest. D'après une photographie de M. L. Heidet.

II. HISTOIRE. — On comprend, d'après cela, l'importance stratégique qu'eurent de tout temps les deux Béthoron; elles défendaient, comme deux forts avancés, la route qui donnait accès au cœur même du pays. C'est ce qui explique les remparts dont elles furent entourées à différentes époques. III Reg., IX, 17; II Par., VIII, 5; I Mach., IX, 50; Judith, IV, 4. Le défilé qui les sépare est célèbre dans l'histoire sainte par une des plus belles victoires qu'aient remportées les enfants d'Israël. La connaissance des lieux nous permet d'en saisir le tableau complet.

Josué, volant au secours des Gabaonites, avait, par une marche forcée, fait en une seule nuit le trajet de Galgala à Gabaon, et il tomba à l'improviste sur les rois confédérés, qui campaient auprès de cette dernière ville. Au lever du soleil, il était déjà au pied des montagnes d'El-Djib avec son armée, pleine d'ardeur, assurée du triomphe par une promesse divine. Les Hébreux, avec la protection céleste, ne tardèrent pas à mettre en fuite les Chananéens, surpris par leur attaque. Ils en firent un grand carnage et les poursuivirent « par le chemin de la montée de Béthoron ». Jos., X, 10. Les ennemis accablés prenaient ainsi la direction du nord-ouest pour rejoindre la plaine; la longue montée de Gabaon à Béthoron supérieur fut la première scène de leur débandade. La seconde fut la « descente » de Béthoron-le-Haut à Béthoron-le-Bas, route difficile entre les défilés de la Palestine, où il fallait tantôt glisser sur le rocher uni, tantôt trébucher sur des cailloux roulants, et cela dans

une gorge assez étroite, où une poignée d'hommes bien déterminés pourrait arrêter une armée. « Et tandis qu'ils fuyaient devant les enfants d'Israël, et qu'ils étaient à la descente de Béthoron (-le-Haut), le Seigneur lança contre eux du ciel de grosses pierres jusqu'à Azéca; et plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que par l'épée des enfants d'Israël. » Jos., x, 11. C'est donc après avoir franchi le sommet de Béthoron supérieur et en descendant à Béthoron inférieur que les Chananéens en déroute furent frappés par cette grêle miraculeuse. Josué se tenait au sommet du défilé, au village actuel de *Beit 'Our el-fôqâ*. Devant lui, vers l'ouest, s'allongeaient les pentes profondes des vallées, s'élargissait comme une plaine le vallon verdoyant d'Aïalon (*Yâlo*); au delà, l'immense nappe de la Méditerranée; au-dessous de lui, les Amorrhéens en déroute; autour de lui « tous ses gens de guerre, tous très vaillants, » Jos., x, 7; enfin, derrière, se dressaient les collines qui cachaient à son regard Gabaon, maintenant délivré. Le soleil était haut au-dessus de ces collines; il était « au milieu du ciel », Jos., x, 13; vis-à-vis, au-dessus de la vallée occidentale d'Aïalon, se dessinait le pâle croissant de la lune. Le moment était solennel : l'ennemi allait-il s'échapper, ou bien Dieu allait-il, par une victoire signalée, récompenser les efforts de son serviteur et soumettre d'un seul coup à son peuple tout le sud de la Terre Promise? Le bras étendu et la lance à la main, « Josué parla au Seigneur, en ce jour où il avait livré les Amorrhéens aux enfants d'Israël, et il dit en présence d'Israël :

> Soleil, arrête-toi sur Gabaon;
> Et toi, lune, dans la vallée d'Aïalon.

Et le soleil et la lune s'arrêtèrent, jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis. » Jos., x, 12, 13. Tel fut le miracle dont furent témoins les hauteurs de Béthoron. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1866, p. 208-211.

C'est par là aussi que les armées syriennes pénétraient dans l'intérieur du pays. L'an 166 avant J.-C., Séron y conduisait des forces considérables, dans l'espoir de se couvrir de gloire par la défaite de Judas Machabée. Celui-ci marcha contre lui avec sa petite troupe, plein de confiance dans la justice de sa cause et dans le secours divin, et le défit complètement. « Et il le poursuivit à la descente de Béthoron jusqu'à la plaine, et huit cents hommes des ennemis furent tués; le reste s'enfuit sur la terre des Philistins. » I Mach., III, 13-24. — (La Vulgate, I Mach., IV, 28-34, place à Béthoron la défaite de Lysias par Judas Macchabée, mais il faut lire avec le texte grec et Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 5, ἐν Βαιθσούροις, *Bethsur,* au lieu de *Béthoron*. Voir BETHSUR 1.) — Quelques années après la défaite de Séron, Nicanor ayant établi son camp à Béthoron, le héros asmonéen vint habilement se poster à Adarsa (*Khirbet 'Adaséh*) et écrasa l'armée du général syrien, qui périt lui-même dans le combat. I Mach., VII, 39-43. Voir ADARSA, col. 213, 214. — Enfin, après la glorieuse mort de Judas, Bacchide, envoyé en Judée par le roi Démétrius, étendit dans cette contrée l'empire de son maître, et entre autres villes dont il releva et augmenta les fortifications, l'histoire mentionne celle de Béthoron. I Mach., IX, 50. — Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIX, 1, 2, nous apprend comment, l'an 65 de J.-C., le proconsul romain Cestius éprouva de la part des Juifs un cruel échec dans les gorges étroites qui mènent à Béthoron. — Cette ville « est souvent mentionnée dans les Talmuds comme ville natale de docteurs. On n'en dit



511. — Béthoron-le-Bas. Vu de l'est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

rien de particulier, si ce n'est qu'une fois on a déclaré impur cet endroit, à cause des cadavres qu'on y avait trouvés ». A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 154. A l'époque de saint Jérôme, elle n'était plus qu'un petit village, comme il le déclare lui-même dans son *Commentaire sur Sophonie*, t. XXV, col. 1354.

A. LEGENDRE.

2. **BÉTHORON** (hébreu : *hab-bitrôn;* Septante : τὴν παρατείνουσαν), contrée située à l'est du Jourdain. II Reg., II, 29. Nous disons contrée, et non pas ville, comme la Vulgate le fait entendre. Le mot hébreu, en effet, est précédé non seulement de l'article défini, mais encore de *kol*, « tout, » ce qui indique bien plutôt un district qu'une localité déterminée. Il est bien sûr également qu'il ne s'agit pas ici des deux Béthoron décrites dans l'article précédent, puisque l'endroit en question se trouvait dans la région orientale opposée. « Abner et ses hommes, dit le texte sacré, s'en allèrent à travers la plaine (hébreu : *'Arâbâh;* c'est-à-dire la profonde vallée du Jourdain ou le *Ghôr* actuel; voir ARABAH, col. 820) toute cette nuit; puis ils passèrent le Jourdain et parcoururent *tout le Bitron*, et ils vinrent au camp (hébreu : *Maḥănâîm*, ville de Galaad, Gen., XXXII, 2 [hébreu, 3], etc.). » Comme *Bitrôn* se rattache à la racine *bâtar*, « couper, » on croit généralement que ce nom désigne les ravins ou défilés qui coupent les montagnes à l'orient du fleuve; mais, ne sachant pas à quel endroit Abner passa celui-ci, nous ne pouvons déterminer la position de cette contrée, qui devait se trouver entre le gué et Mahanaïm. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land*, Londres, 1865, p. 63, 79, pense à l'*Ouadi Adjloun* ou à l'*Ouadi Mahnéh :* c'est une simple hypothèse. Les Septante ont traduit par ὅλην τὴν παρατείνουσαν, sous-entendu χώραν, c'est-à-dire « toute la contrée adjacente »; les versions syriaque et arabe portent *Gessur;* la Vulgate et Aquila ont dû lire : *Bêt Hôrôn*, בית חרון, au lieu de בתרון, *Biṭrôn*. J. Fürst, *Hebr. und chald. Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 228, croit qu'il vaut mieux rapprocher ce mot de בית הרן, *Bêt Hârân* (ou Bétharam-Livias, aujourd'hui *Tell er-Râméh*).

A. LEGENDRE.

BETHPHAGÉ (Βηθφαγή, « maison des figues vertes »), village situé sur le mont des Oliviers, où Jésus-Christ envoya deux de ses disciples prendre l'ânesse et l'ânon avec lesquels il voulait faire son entrée à Jérusalem. Matth., XXI, 1; Luc., XIX, 29. Les Talmuds indiquent Bethphagé comme une localité très voisine de Jérusalem, jouissant à ce titre de faveurs spéciales. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 147 et suiv.



512. — Béthoron-le-Bas. Autre vue de l'est. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Les plus anciens documents ou ne nomment pas Bethphagé ou n'en disent rien de précis. Eusèbe, dans l'*Onomasticon*, édit. Parthey, p. 120, dit simplement : « Bethphagé, village près (πρός) du mont des Oliviers, » et saint Jérôme de même, *De situ et nom.*, t. XXIII, col. 884. Dans le récit du pèlerinage de sainte Paule, ce Père nous apprend seulement que la pieuse Romaine le visita. *Peregr. Paulæ*, édit. *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 36. Théodosius le montre comme « voisin » du mont des Oliviers. *De Terra Sancta*, XIV, édit. *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 67. Selon Épiphane l'hagiopolite (vers 840), *Syria et urbs sancta*, t. CXX, col. 269, le lieu où Jésus monta sur l'ânon est à un mille de la Rotonde de l'Ascension, au mont des Oliviers, de même que Béthanie. Bernard le Moine (vers 870) désigne « à la descente du mont des Oliviers, du côté occidental, un marbre que l'on montre, d'où le Seigneur monta sur le petit de l'ânesse ». *Or. lat.*, *Itin. lat.*, t. I, p. 317. Les indications que nous fournit l'époque des croisades de-

viennent plus claires, malheureusement contradictoires: les unes montrent Bethphagé entre le sommet du mont des Oliviers et Béthanie; les autres au sud du même mont, près de la route qui contourne la montagne. La plupart des relations du XIIe siècle nous indiquent la première situation. « A une verste de Béthanie, du côté de Jérusalem, dit le moine russe Daniel, trad. Khitrowo, p. 22, se trouve une tour érigée sur le lieu où Marthe rencontra Jésus; c'est là aussi que le Christ monta sur l'âne après avoir ressuscité Lazare. » De Noroff, au lieu de *tour*, traduit *colonne* (p. 36). La rencontre de Jésus et de Marthe n'ayant pu avoir lieu que sur une des voies de Jéricho, l'indication de l'higoumène ne saurait désigner qu'un lieu au nord de Béthanie, sur le chemin qui rejoint l'ancienne voie, la plus au nord, de Jérusalem à Jéricho. Voir BÉTHANIE 1. « Entre la même Béthanie et le sommet du



513. — Pierre de Bethphagé. Face nord et face ouest. D'après un dessin de M. G. Guillemot. La face nord représente l'ânesse et l'ânon qu'on va amener à Jésus. Sur la face ouest, maintenant effacée, était figurée sans doute l'entrée triomphante de Jésus à Jérusalem.

mont des Oliviers, dit Jean de Wurzbourg (en 1130), à peu près au milieu, était Bethphagé...; deux sortes de tours de pierre, dont l'une est devenue une église, y subsistent encore et en marquent la place. » *Descript. T. S.*, c. VII; *Patr. lat.*, t. CLV, col. 1074. Théodoric (vers 1172) n'est pas moins explicite: « Jésus-Christ, venant à Bethphagé, lequel lieu est au milieu entre Béthanie et le mont des Oliviers, et où l'on a bâti en son honneur une chapelle convenable, envoya deux de ses disciples pour lui amener l'ânesse et son ânon; et lui, se tenant sur une grande pierre que l'on voit à découvert dans la chapelle, monta sur l'âne et s'avança vers Jérusalem par le mont des Oliviers, tandis qu'une foule nombreuse vint à sa rencontre à la descente de la montagne. » *Libellus de Locis Sanctis*, édit. Tobler, 1865, p. 52. Après les croisades, les Franciscains ne cessèrent, jusqu'en 1652, de se rendre chaque année, le jour des Palmes, à ce lieu intermédiaire entre Béthanie et le mont des Oliviers, pour partir de là en procession vers la Ville sainte; la chapelle et la pierre avaient disparu, mais la population de Jérusalem y voyait encore Bethphagé. Cf. Quaresmius, *Elucid. Terræ Sanctæ*, lib. IV, peregr. X, c. X, XI et XII, 1639, p. 331-336.

En 1877, on découvrit fortuitement en cet endroit un bloc de pierre carré, adhérant au sol, d'un peu plus d'un mètre de chaque côté, et couvert sur ses faces de fresques et d'inscriptions latines remontant évidemment au temps des croisés. La peinture, au nord (fig. 513), représente un castel, une foule, une ânesse avec son ânon; celle de l'est, des personnages portant des palmes et une inscription détériorée; au sud, du côté de Béthanie (fig. 514), la résurrection de Lazare; à l'ouest est une inscription où on lit entre autres mots: BETHPHAGE. Les Pères franciscains acquirent, en 1880, le terrain renfermant la pierre, et découvrirent, à trois pas à l'est, le cintre d'une antique abside. Ces découvertes corroborent les témoignages des pèlerins, et montrent assez clairement que la croyance générale du XIIe siècle voyait Bethphagé en cet endroit (fig. 515).

Cependant le plan de la sainte cité et des environs, de 1308, dont un exemplaire a été publié par M. de Vogüé, dans *Les églises de la Terre Sainte*, et l'autre par Bongars, à la suite des œuvres de Marino Sanuto, indiquent clairement Bethphagé au sud du mont des Oliviers. Ce plan marque trois chemins se dirigeant de Jérusalem à Béthanie: l'un, le plus septentrional, passe au nord de l'église de l'Ascension; le second passe au sud de cette église, à la même distance que le premier; le troisième, plus au sud encore, contourne tout le mont des Oliviers. Sur son trajet est le figuier maudit, et il porte cette inscription dans le premier exemplaire: VIA X SE ASELLU, et dans le second: VIA XPI SUP ASELLUM.

Les indications du P. Burkard (1283), *Descriptio Terræ Sanctæ*, 2e édit. Laurent, p. 62, paraissent analogues à ce plan. Bethphagé est pour lui « à un jet de pierre, à gauche, sous le mont du Scandale, dans une vallée. On monte de



514. — Pierre de Bethphagé. Face sud et face est. D'après un dessin de M. G. Guillemot. La face sud représente la résurrection de Lazare; la face est, la foule qui accompagne Notre-Seigneur le jour des Rameaux.

là par le côté sud, en tournant le mont des Oliviers; on arrive au lieu où le Seigneur monta, et aussitôt apparaît la ville avec le Temple et le Saint-Sépulcre ». Le P. Ricoldi (1309) vient de Béthanie « à Bethphagé, à un mille, près du mont des Oliviers, et trouve le lieu du figuier qui se dessécha sur l'ordre du Seigneur, et le lieu où le Seigneur envoya ses deux disciples ». *Liber Peregrinacionis, ibid.*, p. 109. Le *Liber sanctorum locorum Terræ Jerusalem* de Fretellus, *Patr. lat.*, t. CLV, col. 1048, et le *Tractatus de distantiis locorum Terræ Sanctæ* d'Eugésippe, *Patr. gr.*, t. CXXXIII, col. 1000, qui sont du milieu du XIIe siècle, font passer de même entre le mont des Oliviers et le mont du Scandale la route qui de la vallée de Josaphat mène par Bethphagé à Béthanie.

A moitié chemin entre Jérusalem et Béthanie, à un mille à peu près de l'une et de l'autre, à droite du chemin de Jérusalem à Jéricho, à peu de distance sous le mont du Scandale, près de l'endroit où, depuis le moyen âge au moins, on montre où était le figuier qui se dessécha, à l'endroit où le mont des Oliviers tourne vers le nord, sur une petite colline, prolongement de la montagne qui s'avance dans la vallée, on remarque une dizaine de citernes ou excavations indiquant la situation d'un village antique. Le nom ancien a disparu, et l'on se contente de dénommer l'endroit *el-Biâr*, « les puits. » Ces restes de village, les seuls que l'on trouve entre Jérusalem et Béthanie, sont sans doute ceux du petit village dont parlent Burkard et Ricoldi, et qu'ils regardent comme Bethphagé.

La première identification est plus généralement adoptée; mais la seconde peut s'appuyer sur plusieurs raisons qui ne sont pas sans valeur. 1° Tandis que le chemin par le sommet du mont des Oliviers était sinon impraticable, du moins peu propice au dessein du Seigneur, celui du sud s'y prêtait au contraire très bien. 2° Ni le site ni les environs du premier lieu désigné ne paraissent convenir aux indications des Talmuds; on n'y voit pas d'endroit pouvant servir d'assiette à un village; on n'y remarque pas non plus de traces sensibles de son existence, tandis

qu'il en est autrement du second. On ne peut guère contester que le lieu mis en honneur par les croisés, nommé Bethphagé, ne soit le même que désigne sainte Silvie, *Peregrinatio*, édit. Gamurrini, p. 89, au IVe siècle, entre Jérusalem et Béthanie, comme le lieu où Marthe alla à la rencontre du Seigneur. Daniel l'higoumène est le dernier écho de la tradition grecque qui en avait conservé le souvenir jusqu'aux croisades; mais, si ce lieu était en même temps Bethphagé, il serait bien étrange que la pèlerine, qui y indique une station dont elle rappelle scrupuleusement les souvenirs qui s'y rattachent, ne signalât pas celui



515. — Bethphagé. Site traditionnel depuis le moyen âge jusqu'à nos jours. Vue prise du sud-est, du chemin du mont des Oliviers, à Béthanie. D'après une photographie de M. L. Heidet. — L'édifice à toit angulaire est la chapelle qui renferme la pierre carrée avec les peintures des fig. 513 et 514. La maison à terrasse plate située à côté est celle du gardien du monument. A l'extrémité, à gauche, est le couvent des Carmélites. Au haut, sur le mont des Oliviers, la tour des Russes.

de Bethphagé. Si elle ne le fait pas, c'est que le clergé de Jérusalem n'en faisait pas mention; s'il n'en faisait pas mention, c'est que Bethphagé était autre part. On comprend d'ailleurs que les croisés, qui ne connaissaient plus d'autre route de Jérusalem à Jéricho que la route actuelle, aient voulu voir à l'est de Béthanie le lieu de la rencontre, et, devant assigner cependant un souvenir au lieu et au monument vénéré entre Béthanie et le mont des Oliviers, n'aient pu y voir que Bethphagé, disparue sans doute d'ailleurs. — Voir G. Gatt, *Bemerkungen über die Ortslage von Bethphage*, dans *Das heilige Land*, Cologne, 1873, t. XVII, p. 65-73; Clermont-Ganneau, *The Stone of Bethphage*, dans *The Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1878, p. 51-60; Id., *La pierre de Bethphagé*, dans la *Revue archéologique*, t. XXXIV (décembre 1877), p. 366-388. L. HEIDET.

BETHPHALETH, BETHPHÉLET (hébreu : *Bêṭ pélét*, « maison de la fuite ; » Septante : Βαιφαλάθ; *Codex Alexandrinus :* Βαιθφαλέθ, Jos., XV, 27; Βηθφαλάτ, II Esdr., XI, 26; Vulgate : *Bethphelet*, Jos., XV, 27; *Bethphaleth*, II Esdr., XI, 26), ville appartenant au sud de la tribu de Juda, Jos., XV, 27, réhabitée, après la captivité, par les enfants de la même tribu. II Esdr., XI, 26. Dans les plus anciennes éditions de la Vulgate, son nom, Jos., XV, 27, est écrit avec *h* final, *Bethpheleth*. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1864, t. II, p. 41. Elle fait partie d'un groupe dont la plupart des villes sont inconnues. Deux seulement parmi celles qui la précèdent ou la suivent presque immédiatement pourraient servir de point de repère : Molada (*Tell el Milh*) et Bersabée (*Bir es-Séba'*); mais elle n'a pu être retrouvée jusqu'ici.
A. LEGENDRE.

BETHPHÉSÈS (hébreu : *Bêṭ paṣṣêṣ*, « maison de la dispersion ; » Septante : Βηρσαφης; *Codex Alexandrinus :* Βαιθφασής), ville de la tribu d'Issachar. Jos., XIX, 21. Une seule localité, Enhadda, la sépare, dans l'énumération, d'Engannim (aujourd'hui *Djénîn*), au sud de la plaine d'Esdrelon. Elle est inconnue. A. LEGENDRE.

BETHPHOGOR (hébreu : *Bêṭ Pe'ôr*, Deut., III, 29; IV, 46; XXXIV, 6; Jos., XIII, 20; Septante : οἶκος Φογώρ, Deut., III, 29; IV, 46; XXXIV, 6; Βαιθφογώρ, Jos., XIII, 20; Vulgate : *Fanum Phogor*, Deut., III, 29; IV, 46; *Phogor*, Deut., XXXIV, 6; *Bethphogor*, Jos., XIII, 20), ville de la tribu de Ruben. Jos., XIII, 20. Ce nom, qui n'est cité qu'une fois dans la Vulgate et les Septante, se trouve en

hébreu dans trois passages du Deutéronome, III, 29; IV, 46; XXXIV, 6, traduit en grec et en latin par « maison » ou « temple de Phogor ». Il est probable qu'il est mis, par abréviation, pour *Bêṭ Ba'al Pe'ôr,* c'est-à-dire la demeure ou le sanctuaire de *Ba'al Pe'ôr,* comme Bethmaon, Jer., XLVIII, 23, est la forme contracte de *Bêṭ Ba'al Me'ôn* (Vulgate : *Baalmaon*). Jos., XIII, 17. Il indique le culte rendu dans cet endroit au dieu Baal sous une de ses formes particulières, c'est-à-dire *Ba'al Pe'ôr.* Num., XXV, 3, 5. Voir BÉELPHÉGOR.

Cette localité devait être non loin du mont Phogor, Num., XXIII, 28, une des cimes des monts Abarim, en face de la pointe septentrionale de la mer Morte. Elle joignait une « vallée » où campèrent les Israélites avant de passer le Jourdain, Deut., III, 29, qui faisait partie du territoire de Séhon, roi amorrhéen d'Hésébon, Deut., IV, 46, et dans laquelle fut probablement enterré Moïse. Deut., XXXIV, 6. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 103, 233, la placent « au delà du Jourdain, auprès du mont Phogor, opposée à Jéricho, à six milles (environ neuf kilomètres) au-dessus de Livias (Bétharan, aujourd'hui *Tell er-Râméh*) ». Il n'est pas facile, malgré ces renseignements, d'en connaître la position exacte. Suivant Conder, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1882, p. 88; *Heth and Moab,* in-8°, Londres, 1889, p. 145, il faudrait la chercher à *El-Mareighât,* un peu au-dessus de l'*ouadi Zerqa Ma'în,* « sur un sommet immédiatement au nord du grand ravin de Callirhoé; » opinion admise par les auteurs de la grande carte anglaise, *Old and New Testament Map of Palestine,* Londres, 1890, feuille 15. Cette identification ne nous paraît conforme ni aux indications d'Eusèbe et de saint Jérôme ni à la place qu'occupe Bethphogor dans l'énumération de Josué, XIII, 20, où elle est mentionnée avec Asédoth (hébreu : *'asdôṭ hap-Pisgâh;* voir ASÉDOTH, col. 1076), ou les sources appelées *Ayoun-Mousa,* et Bethjésimoth, aujourd'hui *Khirbet Souéiméh,* à la pointe septentrionale de la mer Morte. Tristram, *The Land of Moab,* in-8°, Londres, 1874, p. 305, met plus au nord le mont Phogor, dont il fait un sommet du Nébo. C'est, en effet, entre ce point et Bétharan que nous chercherions plus volontiers la cité moabite. M. L. Heidet nous indique un site qui lui semble convenir assez bien aux renseignements que nous venons d'exposer : c'est *Tell Matâba,* belle colline à l'est de *Tell er-Râméh,* à l'entrée des montagnes qui s'étendent à l'est du Jourdain, à droite du chemin qui conduit de la plaine vers *Mâdeba* (Médaba). On y voit quelques restes de constructions. Les Bédouins y ont un cimetière, et on remarque que souvent ils choisissent pour déposer leurs morts quelque lieu célèbre du temps passé. On y voit aussi des cromlechs. Cependant aucun nom ne rappelle ici l'antique dénomination. Les six milles de Livias n'y sont pas non plus, et se rapporteraient plutôt à une petite ruine située plus haut et appelée *El-Benât,* au delà de laquelle on rencontre cinq ou six pierres en forme de colonnes, mais qui, en réalité, ne doivent être que des bornes milliaires taillées en cet endroit et abandonnées; deux sont fichées en terre à trois mètres l'une de l'autre.

« Le Talmud (de Babylone, *Sotah,* 13 *b*) raconte que le gouvernement romain avait envoyé dans le camp de Beth-Péor, pour s'informer du lieu de sépulture de Moïse. Nous rencontrons l'endroit de Péor dans d'autres passages talmudiques : « Un certain Sabataï d'Oulam avait loué « son âne à une Samaritaine qui se dirigeait vers Péor. » *Sanhédrin,* 64 *a.* Ailleurs on lit : « Un gouverneur est « venu de la province maritime pour se prosterner de- « vant Péor. » Siphré, *Nombres,* 131, p. 48 *a.* Il résulterait de ces passages que Péor ou Beth-Péor existait encore après la destruction du second temple, à moins qu'on ne prenne ces passages talmudiques dans un sens légendaire, ce qui est assez probable. » A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 252. A. LEGENDRE.

BETHRAPHA (hébreu : *'Êṭ-bêṭ-râfâ',* « la maison de l'ombre ou du géant, » ou bien « la famille de Rapha »; Septante : ὁ Βαθραΐα; *Codex Alexandrinus :* Βαθρεφά) peut à la rigueur être pris, comme il l'est par la Vulgate, pour le nom d'un individu, qui serait fils d'Esthon, I Par., IV, 12, dans la descendance de Juda. Mais il semblerait plus conforme à la composition du mot de voir dans le premier élément un nom commun, *beth,* « maison, famille, » et dans le second un nom propre, Rapha. « Esthon engendra la famille de Rapha. » Le syriaque et l'arabe suppriment le mot *Bêṭ* et ont simplement *Rupha* ou *Rapha.* Il est néanmoins préférable de prendre Bethrapha pour une localité. Plusieurs noms de ce chapitre semblent être des noms de ville plutôt que des noms d'hommes, par exemple Gédor, Hosa et certainement Bethléhem, I Par., IV, 4. Cf. I Par., II, 45. Or au sud d'*Es-Semûâ'* dans la tribu de Juda on voit encore une localité appelée *Râfât,* avec quelques ruines sans importance. Ce pourrait bien être Bethrapha, dont la première partie du nom, *Beth,* comme il arrive souvent, serait tombée. Il est à remarquer qu'à la fin du même verset, I Par., IV, 12, où on lit : « Ce sont les hommes de *Rêkâh* », quelques manuscrits, au lieu de ce nom de ville tout à fait inconnu, portent *Râfâ'.* Le grec a également la variante Ρηφά. E. LEVESQUE.

BETH-REHOB, nom, dans le texte hébreu, Jud., XVIII, 28, d'une localité nommée simplement Rohob dans la Vulgate. Voir ROHOB.

BETHSABÉE (hébreu : *Bat-šéba',* « fille du serment; » dans I Par., III, 5, *Bat-šûa ;* Septante : Βηρσαβεέ), fille d'Éliam, II Reg., XI, 3, ou Ammiel, I Par., III, 5, épouse de David et mère de Salomon. Elle avait été mariée d'abord à l'Héthéen Urie. Celui-ci servait dans l'armée qui, sous les ordres de Joab, était allée combattre les Ammonites, et il était occupé au siège de Rabbath-Ammon, capitale du pays, lorsque Bethsabée eut le malheur de se laisser séduire par David, qui était resté à Jérusalem. Ce prince conçut pour elle une passion criminelle un jour que, du haut de la terrasse de son palais, il l'aperçut tandis qu'elle se baignait chez elle; il l'envoya chercher par des émissaires, et elle se rendit aux désirs du roi. II Reg., XI, 1-4. Mais elle ne tarda pas à reconnaître que sa faute ne pourrait rester secrète, et elle en fit prévenir David, qui, pour cacher le déshonneur de Bethsabée, fit venir Urie à Jérusalem, sous prétexte d'avoir des nouvelles de la guerre, et l'engagea ensuite à aller se reposer dans sa maison. Urie refusa, et David, pour se défaire de lui, donna l'ordre à Joab de le faire périr dans une escarmouche. II Reg., XI, 6-17.

Bethsabée, les jours de son deuil finis, devint l'épouse de David. Cependant « tout ce que David avait fait là déplut au Seigneur ». II Reg., XI, 27. La colère de Dieu se manifesta d'abord par la mort de l'enfant qui fut le fruit de l'adultère de David et de Bethsabée. Ni les larmes ni les supplications du roi, auxquelles Bethsabée joignit assurément les siennes, ne purent sauver l'enfant. Cette perte semble avoir affligé Bethsabée plus encore que David. II Reg., XII, 18, 24. Elle donna bientôt après à David un autre fils, Salomon, et plus tard trois autres : Simmaa ou Samua, Sobab et Nathan. II Reg., XII, 24; I Par., III 5. Mais Salomon fut le préféré de sa mère, qui pouvait d'ailleurs justifier cette prédilection par celle que Dieu lui-même avait témoignée pour cet enfant. II Reg., XII, 24-25. Cf. Prov., IV, 3. Ce jeune prince avait été désigné par Dieu pour occuper le trône de David, à l'exclusion même de son frère aîné Adonias, fils d'Haggith. II Reg., VII, 12, 15; Ps. CXXXI, 11. Aussi Bethsabée eut-elle soin de le préparer d'avance par ses conseils à cette redoutable dignité.

Un jour vint cependant où, sur la fin du règne de David, elle faillit voir toutes ses espérances détruites. Adonias, profitant de l'affaiblissement de son père, allait

se faire proclamer roi. Nathan, instruit du complot déjà en voie d'exécution, courut en prévenir Bethsabée, et celle-ci, d'après le conseil du prophète, se rendit aussitôt auprès de David, lui rappela le serment que le roi lui avait fait autrefois de remettre le sceptre à Salomon, et lui dépeignit d'un ton pathétique le danger que courait le jeune prince, non seulement de perdre la couronne, mais encore d'être enveloppé avec sa mère dans une commune condamnation. III Reg., I, 11-21. Cette démarche, appuyée par Nathan qui arriva à la suite de Bethsabée, eut pour résultat l'intronisation immédiate de Salomon. David mourut bientôt après. Adonias, dont les projets avaient été déjoués par Bethsabée, ne craignit pas de recourir à elle pour se faire accorder par Salomon la main d'Abisag, III Reg., II, 17, cette jeune Sunamite qu'on avait fait épouser à David dans sa vieillesse. III Reg., I, 1-4. Bethsabée en cette occasion fit preuve de bonté plus que de clairvoyance politique; elle ne vit pas qu'une telle union était, dans la pensée de l'ambitieux Adonias, un moyen de se frayer un chemin détourné vers le trône de Juda. Voir ADONIAS, col. 225. Elle se chargea donc d'adresser à son fils cette étrange demande; mais, contre son attente, elle précipita la perte de celui qu'elle voulait servir. III Reg., II, 22-25.

Dans la visite qu'elle fit à Salomon en cette circonstance, Bethsabée reçut de son fils des marques d'honneur et de respect, III Reg., II, 19-20, qui contrastent singulièrement avec l'attitude humble et suppliante qu'elle avait dû prendre dans sa dernière audience chez David, et avec l'accueil presque sec du vieux roi. III Reg., I, 16-21. On voit ainsi s'ouvrir, en la personne de Bethsabée, la série de ces reines mères dont il est fait généralement mention pour chaque roi de Juda, et dont le pouvoir fut parfois si grand, que la disgrâce infligée à l'une d'elles, Maacha, par son fils ou son petit-fils Asa, est qualifiée de « déposition » et de perte de « l'autorité souveraine ». II Par., XV, 16.

Les deux généalogies de Notre-Seigneur ont pour point de départ deux fils de Bethsabée, Salomon dans la première, Matth., I, 6, et Nathan dans la seconde. Luc., III, 31.

Certains commentateurs se sont montrés sévères dans leur jugement sur Bethsabée. Voir Pineda, *De rebus Salomonis,* lib. I, cap. IV, n. 5, Mayence, 1613, p. 27. Cependant le plus grand nombre ont cru que, comme David, elle avait fait pénitence de son péché et s'était servie de sa propre chute pour remonter ensuite plus haut jusqu'à la sainteté. C'est le sentiment de Bossuet, *In Prov.,* IV, 3; de Pineda, *loc. cit.,* et de beaucoup d'autres. E. PALIS.

BETHSAÏDE (Βηθσαϊδά). Nom d'une ville, et, d'après plusieurs savants, de deux villes de Palestine. Dans la Vulgate, Bethsaïde désigne aussi la piscine de Béthesda.

1. BETHSAÏDE. — I. NOM, INDICATIONS ET HISTOIRE. — Bethsaïde vient de l'araméen *Bêt-Ṣaidâ'* ou *Ṣêdâ',* « maison de la pêche. » Cf. S. Jérôme, *Fragmenta,* II, t. XXIII, col. 1155, et *Origenianum lexicon nominum hebraicorum,* ibid., col. 1213. Elle était située sur le lac de Génésareth. Marc., VI, 45. Cet évangéliste, VIII, 23 et 26, l'appelle un « village », κώμη; les autres, une « ville », πόλις. Matth., XI, 20 et 21; Luc., IX, 10; Joa., I, 44. Elle fut la patrie de Pierre, d'André et de Philippe, Joa., I, 44, et XII, 21, qui, ainsi que les autres Apôtres, sont toujours appelés Galiléens. Marc., XIV, 70; Luc., XXII, 59; Act., I, 11; II, 7. Après la mort de saint Jean-Baptiste et le retour de ses Apôtres de leur prédication, Jésus s'y retira avec eux dans la solitude. Luc., IX, 10; Matth., XIV, 13; Marc., VI, 31. Après le miracle de la multiplication des cinq pains, il ordonna à ses disciples « de le précéder de l'autre côté du lac, à Bethsaïde ». Marc., VI, 45. Le Seigneur la visita souvent, y enseigna et y fit de nombreux miracles, dont un seul cependant, la guérison d'un aveugle, est rapporté par les Évangiles. Marc., VIII, 22-26. Elle ne se convertit pas et mérita de partager l'anathème prononcé contre Capharnaüm et Corozaïn. Matth., XI, 21; Luc., X, 13. — D'après Josèphe, le « village de Bethsaïde », agrandi et fortifié par le tétrarque Philippe, fut élevé à la condition de ville. Cette ville fut appelée par lui, du nom de la fille d'Auguste, Julias ou Juliade. Elle était située sur le lac de Génésareth, *Ant. jud.,* XVIII, II, 1; près de l'embouchure du Jourdain supérieur, *Bell. jud.,* III, X, 7; dans la basse Gaulanitide, *ibid.,* II, IX, 1. Philippe y mourut et y fut enseveli dans la sépulture qu'il s'y était fait préparer. *Ant. jud.,* XVIII, IV, 6. Au commencement de la guerre des Romains, elle fut menacée par Sylla, qui était venu poser son camp à cinq stades de là. Les soldats de Josèphe vinrent camper « près du Jourdain, à un stade de Julias », pour y attendre leur maître. Sylla, ayant subi un premier échec et apprenant qu'un nouveau détachement était « venu en barque de Tarichée à Juliade », se retira. Josèphe, *Vita,* 71-73. — Pline, *H. N.,* V, 15, nomme Juliade avec Hippos, et l'indique à l'orient du lac de Génésareth. Ptolémée la cite parmi les villes de la Galilée. *Geographia, Asia,* tab. IV, dans Reland, *Palæstina,* t. I, p. 460.

II. OPINIONS DIVERSES. — Les évangélistes parlent-ils d'une Bethsaïde unique? La Bethsaïde des Évangiles est-elle la Bethsaïde-Julias dont parlent Josèphe et les auteurs profanes? Y a-t-il eu, au contraire, deux Bethsaïde, une située à l'est du Jourdain et l'autre à l'ouest? Depuis trois siècles, les géographes débattent ces questions et sont loin d'être d'accord. Jusqu'au XVIe siècle, on ne paraît pas soupçonner qu'il ait pu y avoir deux Bethsaïde. En 1590, Adrichomius, pour se conformer aux indications du P. Burkard, en même temps qu'à celles de Josèphe et de Pline, marqua, sur les cartes de son *Theatrum Terræ Sanctæ,* Julias du côté oriental du Jourdain, et Bethsaïde à l'occident. Quaresmius, dans l'*Elucidatio Terræ Sanctæ,* l. VII, peregr. V, c. VII, 1639, t. II, p. 866, s'efforça de démontrer que Julias est distincte de la Bethsaïde des Évangiles. Peu d'années après, Lightfoot soutenait, au contraire, *In Matth.,* XIV, édit. d'Utrecht, 1699, p. 329, et *Chorographia in Marcum,* p. 413, que les Évangiles et Josèphe parlent d'une seule et même cité. Cellarius, *Notitia orbis antiqui,* 1706, t. II, p. 633, exposant le sentiment de Lightfoot, se contente de cette conclusion : « La question est une des plus difficiles de toute la géographie sacrée. » Reland se prononce pour la distinction. « Quoique je ne sois pas enclin, dit-il, à doubler ou à multiplier les villes du même nom, ce qui est d'ordinaire la dernière ressource pour échapper à une difficulté, ici j'estime qu'il le faut faire nécessairement. » *Palæstina,* 1714, t. II, p. 653-655. Les palestinologues modernes ne sont pas moins partagés d'avis. Les uns, comme Munk, Robinson, Stanley, Tristram, V. Guérin, Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1re édit., t. I, 1884, p. 183, 2e édit., t. I, 1893, p. 222, et un très grand nombre d'autres savants ont adopté l'opinion de Quaresmius et de Reland; grâce peut-être à l'autorité des noms qui la protègent, elle semble être aujourd'hui la plus reçue. Selon V. Guérin, Bethsaïde, dans les Évangiles, serait tantôt Bethsaïde-Julias, tantôt une autre Bethsaïde, à l'occident. C'est la Bethsaïde orientale en saint Luc, IX, et saint Marc, VIII; la Bethsaïde occidentale en saint Marc, VI, 45, et les autres passages. *Galilée,* t. I, p. 215-222 et 329-338. D'autres toutefois, et en assez grand nombre, parmi lesquels Seetzen, Kiepert, Socin, Schumacher, continuent à soutenir le sentiment de Lightfoot. Le Dr Riess, après avoir dans sa *Biblische Geographie,* 1872, p. 11, distingué deux Bethsaïde, n'en reconnaît plus qu'une dans son *Bibel-Atlas,* 2e édit., 1887, p. 6. Le *Dictionnary of the Bible* de Smith, qui admettait deux Bethsaïde dans la première édition, t. I, 1863, p. 205, ne se prononce pas dans la seconde, t. I, 1893, p. 417.

Voici les arguments sur lesquels se fonde la distinction

des deux Bethsaïde. 1° La Galilée, telle qu'elle est entendue dans le Nouveau Testament, était tout entière en deçà du Jourdain; la Gaulanitide, comme la Pérée, était de l'autre côté, à l'opposé de la Galilée. Luc., VIII, 26. En attribuant Bethsaïde à la Galilée, Joa., XII, 21, les évangélistes la placent par conséquent à l'ouest du Jourdain; saint Marc, VI, 45, 53, semble même dire qu'elle était dans la plaine de Génésareth, au nord-ouest du lac; Bethsaïde-Julias, qui appartenait à la Gaulanitide et était à l'orient du lac, près du Jourdain, était donc une ville différente. — 2° La Bethsaïde mentionnée par Josèphe était, au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres, appelée Julias; les évangélistes auraient dû par conséquent employer ce nom : lorsqu'ils nomment Bethsaïde, ils parlent d'une localité qui n'est point Julias. Il y avait donc, outre Bethsaïde-Julias, une autre Bethsaïde ou lieu de pêche, et l'on comprend sans peine que près du lac plusieurs endroits portassent le nom de « maison de pêche ». — 3° D'après la narration de saint Luc, IX, 10, et les récits parallèles des autres évangélistes, on constate que la multiplication des cinq pains eut lieu près de Bethsaïde-Julias, sur la rive orientale du lac; saint Marc, VI, 45, nous montre, de cette même rive, le Seigneur ordonnant à ses disciples d'aller l'attendre au côté opposé, à Bethsaïde : il désigne donc par là une seconde Bethsaïde, du côté occidental du lac. Cf. Quaresmius, Reland, V. Guérin, aux endroits cités.



516. — Aïn-Tabagha ou les Sept-Fontaines. D'après une photographie de M. L. Heidet.

L'unité de Bethsaïde est défendue par les raisons suivantes : 1° Les Juifs et les peuples de la Terre Sainte n'ont pas adopté, en général, les noms grecs et latins attribués par les dominateurs étrangers à des localités anciennes ayant déjà un nom en leur langue, c'est un fait reconnu; il faut l'admettre pour Bethsaïde en particulier, si, comme en conviennent presque tous les commentateurs, saint Luc, IX, 10, parle de Bethsaïde-Julias : or, si Bethsaïde, patrie des apôtres, était différente de Julias, saint Luc, en ce passage, et X, 13; saint Marc, VI, 45, et VIII, 22; saint Matthieu, XI, 21, n'eussent pas pu, ce semble, se dispenser, bien moins que pour Cana et Césarée, de déterminer par un terme de distinction, de laquelle de ces deux villes ils parlent. S'ils ne le font pas, c'est qu'il n'y avait pas lieu, Bethsaïde étant unique. Josèphe parle de même, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1, d'une manière absolue, du village de Bethsaïde. — 2° Les partisans de la Bethsaïde unique s'efforcent de résoudre les difficultés qu'on leur oppose de la manière suivante : *a*) D'abord aucun texte positif ne fixe la limite orientale de la Galilée supérieure au Jourdain. Isaïe, IX, 1 (hébreu, VIII, 23), semble la porter au delà. Les Talmuds nomment plusieurs localités du territoire à l'est du Jourdain et du lac, comme Panéas, Césarée de Philippe, Gamala, Sousitha, villes de la Galilée. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 236 et suiv. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 1, ne dit-il pas implicitement la même chose, lorsqu'il désigne « Thella, ville voisine du Jourdain » (Θελλᾶ κώμης Ἰορδάνου γείτονος), comme limite de la Galilée supérieure dans sa largeur? Si le fleuve eût été la limite, il était plus naturel de le désigner lui-même; ensuite, comme on ne peut songer à chercher cette limite en deçà du fleuve, il faut la mettre à l'est, avec le village de Thella, dont le nom, selon toute vraisemblance, se retrouve aujourd'hui dans celui de Thell, attribué à un village réellement voisin du Jourdain et à l'est. L'historien juif place, il est vrai, Julias dans la basse Gaulanitide; il constate sans doute par là qu'elle a été annexée politiquement à ce canton, lors du partage du royaume d'Hérode l'ancien, pour faire partie de la tétrarchie de Philippe, — les mots ἐν τῇ κάτω Γαυλανίτιδι ne disent rien de plus; — mais

elle a pu l'être sans cesser de demeurer pour les Apôtres et le peuple du pays ce qu'elle était historiquement et ethnographiquement, une ville de la Galilée. Ptolémée, classant Julias parmi les villes de la Galilée, n'atteste-t-il pas le fait? — *b*) Les Juifs, ainsi qu'il a été dit plus haut, n'ont ordinairement pas fait usage des noms étrangers imposés à leurs villes; pour Bethsaïde cela semble certain. — *c*) Le passage de saint Marc, VI, 45, est la difficulté capitale contre l'unité de Bethsaïde. Pour la résoudre, on a proposé de regarder « Bethsaïde » comme une variante, et de lire « Capharnaüm »; cette lecture concorderait avec le récit de saint Jean, VI, 17, 24. Mais l'universalité de la lecture « Bethsaïde », qui est sans variante aucune (cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, edit. octava critica major, t. I, p. 280), ne permet guère cette supposition.

III. La tradition chrétienne. — Bethsaïde appartient à la catégorie des lieux pour lesquels il faut distinguer deux périodes dans la tradition : la période ancienne, depuis le principe jusque vers la fin du XIIe siècle, pendant laquelle la tradition locale demeure certaine; la période moderne, depuis le XIIIe siècle jusqu'à nous, dont les indications des pèlerins, contradictoires entre elles et avec la tradition ancienne, ne sont plus pour l'ordinaire que des conjectures de voyageurs. Les organes de la tradition antique pour Bethsaïde sont assez nombreux, et quelques-uns assez précis.

Le premier est Eusèbe de Césarée, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, p. 118; *Patr. lat.*, t. XXIII, p. 884. Son indication : « Bethsaïde, ville d'André, Pierre et Philippe, est située dans la Galilée, sur le lac de Génésareth, » paraît



517. — Khan Miniéh. D'après une photographie.

Une tradition la résout différemment. Elle montre le lieu de la multiplication des cinq pains aux Sept-Fontaines, à deux milles à l'occident de Capharnaüm (voir ce nom); d'après elle, le Seigneur avait quitté Bethsaïde et la rive orientale; le « lieu désert » où il se trouvait après le miracle, Marc., VI, 35, est différent du « lieu désert » où il était auparavant, ℣. 32, et Luc., IX, 10; il pouvait dire à ses disciples de « retourner de l'autre côté, à Bethsaïde ». Après avoir raconté le départ des disciples, saint Marc, VI, 53, et saint Matthieu, XIV, 34, ajoutent, il est vrai : « Et passant de l'autre côté, ils vinrent au territoire de Génésareth ; » mais les disciples peuvent s'être rendus à Bethsaïde d'abord, à l'orient du lac, conformément à l'ordre du Seigneur, et le lendemain à Capharnaüm, dans la terre de Génésareth. D'autres hypothèses sont possibles. Les exemples de deux faits paraissant se rattacher à un seul lieu et se passer à la suite, mais qui cependant se produisent dans des endroits et en des temps différents et distincts, ne sont pas rares dans les Évangiles. La tradition ayant avec elle le passage de saint Marc qui se prête à cette distinction ou la réclame, son interprétation n'a rien de contradictoire avec le récit sacré.

composée, d'une part, des données de l'Évangile, et de l'autre, avec ces mots : τῇ πρὸς τῇ Γενησαρίτιδι λίμνῃ, des propres paroles de Josèphe. On peut présumer de là que, pour Eusèbe, la Bethsaïde des Évangiles et Julias sont une même localité. Cette présomption peut paraître d'autant plus fondée, que partout ailleurs, pour exprimer la même proposition, il se sert de tournures différentes. Saint Épiphane, *Adv. hær.*, hær. 51, t. XLI, col. 916, nous apprend seulement que Bethsaïde et Capharnaüm étaient « peu distantes l'une de l'autre », formule qui, chez les anciens, est souvent assez large. L'auteur anonyme du Commentaire sur saint Pierre, inséré aux *Acta sanctorum* (29 juin), appelle la patrie de l'apôtre « une petite ville modeste et sans importance », μικρὸν τε καὶ εὐτελές πολίχνιον. Virgilius, vers la fin du Ve siècle ou le commencement du VIe, va de Tibériade à Magdala, puis aux Sept-Fontaines. Il compte des Sept-Fontaines à Bethsaïde sept milles. *Itinera hierosolym.*, dans le card. Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. V, p. 118. Théodosius, vers 530, désigne Capharnaüm à deux milles des Sept-Fontaines; à cinq milles de Capharnaüm, suivant quelques manuscrits, six milles, suivant d'autres, est Bethsaïde. *Orient latin, Itin. hieros.*

latina, t. I, p. 72, 83, 354. Saint Willibald, deux siècles plus tard, suivant le même chemin, vient à Capharnaüm, puis va à Bethsaïde, et le lendemain se rend à « Corozaïn (Gérésa), où le Seigneur a guéri le démoniaque et envoyé les démons dans le troupeau de porcs ». *Ibid.,* p. 269. Sœwulf, en 1102, place Tibériade d'un côté de la mer de Galilée, « Corozaïn et Bethsaïde, patrie d'André et de Pierre, de l'autre côté. » *Peregrin., Mémoires de la Société de géographie,* t. IV, année 1839, p. 851. Suivant les relations du XII[e] siècle, c'est entre Bethsaïde et Capharnaüm que commence la mer de Galilée, que le Jourdain entre dans cette mer ; Capharnaüm est du côté droit ; à quatre milles de Bethsaïde est Corozaïn, cinq milles plus loin Cédar (Gadara). Toutes se servent de termes équivalents. Cf. Anonyme, dans de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte,* Appendice, p. 422; Théodoric, *Libellus de Locis Sanctis,* c. XLV et XLVI, édit. Tobler, p. 101 et 102; Fretellus, *Patr. lat.,* t. CLV, col. 1043, etc. Selon Jean de Wurzbourg, la distance entre Bethsaïde et Corozaïn, si le nombre n'est pas une erreur de copiste, serait de six milles. *Ibid.,* t. CLV, col. 1070. En 1217, Thietmar, 2[e] édit. Laurent, p. 6, reproduit en termes identiques les désignations des pèlerins du XII[e] siècle; nous les retrouverons encore, au XIV[e] siècle, dans la relation du B. Odoric, de l'ordre de Saint-François. Laurent, *Quatuor medii ævi peregrinat.,* 2[e] édit., p. 147. On avait cependant commencé déjà à s'écarter de la tradition, le récit du P. Burkard, 1283, *ibid.,* p. 40, le prouve, pour chercher une Bethsaïde du côté occidental du Jourdain et du lac.

Ces indications concordent toutes à désigner un même lieu. Corozaïn, d'après elles, est évidemment la Kersa d'aujourd'hui, située sur la rive orientale du lac, à dix kilomètres environ de l'embouchure du Jourdain supérieur; le mille usité aux V[e] et VI[e] siècles est le mille romain, équivalant à un kilomètre et demi, et le mille employé au moyen âge, on le constate par les autres distances des mêmes relations, vaut environ deux kilomètres ou une demi-lieue. Toutes ces données nous montrent Bethsaïde à deux kilomètres environ à l'orient du Jourdain, c'est-à-dire là où il faut chercher la Bethsaïde de Josèphe : la tradition, cela paraît évident, ne connaît qu'une Bethsaïde, qui est à la fois la patrie des Apôtres et le village appelé Julias.



518. — El 'Aradj. D'après une photographie de M. L. Heidet.

IV. Identification. — Les voyageurs et les géographes qui cherchent une Bethsaïde à l'occident du Jourdain la placent en divers endroits, le long du lac, depuis le Jourdain jusqu'à Tibériade. Ziegler, *Palæstina,* 1532, carte III, la marque entre Capharnaüm et le Jourdain, où se trouve le village d'Abou-Zeinéh, ou la petite ruine d'El-'Oseh. M. de Saulcy, pour qui elle est cependant unique, la voit dans Tell-Hum, la seule localité qui ait des ruines correspondant aux monuments que, selon lui, devait avoir Julias. *Voyage autour de la mer Morte,* t. II, p. 506-512. Quaresmius, *loc. cit.,* la trouve au delà du Khân-Miniéh, en un lieu où il y a plusieurs moulins, c'est-à-dire à Tabagha (fig. 516), et le croit désigné par Boniface de Raguse. Robinson et plusieurs autres semblent avoir adopté le même site. Voir Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the New Testament,* p. 5. Le P. Burkard, *loc. cit.,* la reconnaît dans le Khirbet-Miniéh, ruine d'un grand village, près du Khân du même nom (fig. 517). Dans les siècles suivants, plusieurs pèlerins, à la suite de Burkard, considèrent cet endroit comme le lieu traditionnel. M. V. Guérin l'accepte sur l'autorité de ces pèlerins et à cause de la convenance du site. *Galilée,* t. I, p. 213-222. La ruine de la rotonde d'un ancien bain, longtemps

regardée comme l'abside d'une église, a servi à confirmer cette opinion. Elle est la plus commune aujourd'hui. Au P. Nau, on a montré les restes de Bethsaïde au pied de la montagne assez haute qui termine la plaine du Ghoueir et s'élève jusqu'à Tibériade. *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, 1679, p. 588-590. Le P. Surius, récollet, président du Saint-Sépulcre en 1644, trouve derrière le château de Magdalum, vers l'occident, quelques maisons de Bethsaïde. *Le pieux pèlerin*, Bruxelles, 1666, l. II, c. XI, p. 324. On n'allègue aucun argument solide pour appuyer ces diverses identifications.

Bethsaïde à l'orient du Jourdain a été identifiée par Seetzen, Smith, Robinson et d'autres, avec Et-Thell, grand village dont nous avons déjà parlé, situé sur une colline dominant la plaine El-Batihah, à un kilomètre à l'est du Jourdain et deux au nord du lac de Génésareth. L'étendue des ruines sur lesquelles est bâti le village moderne, sa situation forte et en amont de l'embouchure du Jourdain, les dires des Bédouins du pays, que cette localité aurait été jadis une ville importante, sont les motifs de cette identification. On a présenté aussi Ed-Dikéh, autre village sur le Jourdain, à un bon kilomètre plus au nord qu'Et-Thell. Voir Amstrong, *loc. cit.* Tout en acceptant Et-Thell pour la cité bâtie par le tétrarque Philippe. M. V. Guérin pense que le village primitif de Bethsaïde, « la maison de la pêche, » doit être cherché plus près du lac, et très probablement au Khirbet El-'Aradj. *Galilée*, t. I, p. 322-338. Cette ruine assez étendue, où l'on remarque de beaux blocs de basalte taillés, est à environ un kilomètre à l'est de l'embouchure du Jourdain, à douze ou quinze pas du lac. Une voie romaine passait dans le voisinage. Mohammed-Saïd Pacha y a fait élever une maison pour abriter les pèlerins musulmans. Un bouquet de palmiers s'épanouit à côté. Entre cette construction et la rive, un large *dumm* offre un ombrage aux caravanes de passage (fig. 518).

Et-Thell est trop éloignée du lac pour réaliser l'indication de Josèphe, qui place non seulement le village de Bethsaïde, mais aussi Julias, « sur le lac, » πρὸς τῇ λίμνῃ; il faut plutôt y reconnaître la Thella de cet historien. Aussi l'identification d'Et-Thell avec Bethsaïde est-elle rejetée par plusieurs palestinologues. M. G. Schumacher propose à la place El-Mes'adiéh. *The Jaulân*, p. 221 et 245. C'est un petit village dans la plaine d'El-Batihah, à deux cents pas de la rive est du lac et à un kilomètre au delà d'El-'Aradj. Il est bâti sur une légère élévation artificielle du terrain, pour que les eaux, qui pendant l'hiver baignent cette partie de la plaine, en l'entourant, ne l'inondent pas. Ses maisons sont d'assez pauvres huttes, habitées seulement aux jours mauvais par quelques familles des Bédouins Thellaouish, qui ordinairement campent dans la plaine aux alentours. Selon ces Bédouins, qui l'appellent *khirbet*, le village est ancien; on n'y voit cependant aucun reste de constructions de quelque importance. La campagne est ornée de quelques belles touffes de palmiers, restes sans doute d'anciennes plantations (fig. 519).



519. — El-Mes'adiéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

C'est dans l'un de ces deux Khirbet, El-Mes'adiéh ou El-'Aradj, que l'ancienne tradition chrétienne voit Bethsaïde. Le nom de Mes'adiéh pourrait dériver de Bethsaïda : le *b* et *m* se sont souvent remplacés, comme dans Yamna pour Yabna, Thibnah pour Thamna, et les autres permutations ne sont pas sans exemples. Les distances, les sept milles romains des Sept-Fontaines (dix kilomètres ou dix kilomètres et demi), cinq milles de Capharnaüm (sept kilomètres et demi) et quatre milles du moyen âge ou deux lieues de Kersa, lui conviennent aussi exactement que possible. Mais les mesures des an-

ciens pèlerins ne sont ordinairement pas si strictes et si formelles, et les deux Khirbet sont trop voisins pour que l'on puisse se prononcer catégoriquement. El-'Aradj, d'autre part, est plus voisin du Jourdain, et ses ruines attestent, ce que l'on ne peut nullement dire d'El-Mes'adiéh, qu'elle a pu être une ville non sans quelque importance. L'on n'y voit pas, il est vrai, de grands débris de monuments architecturaux; mais on n'en rencontre pas davantage dans les autres ruines de la région; on a sans doute pris dans un sens trop large les paroles de Josèphe : πλήθει τε οἰκητόρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει. Il se peut que Mes'adiéh soit le village primitif, et El-'Aradj la ville bâtie sur son territoire par le tétrarque Philippe. Mais il est aujourd'hui impossible de résoudre définitivement le problème de Bethsaïde. L'avenir apportera, il faut l'espérer, quelque document nouveau, ou bien quelques découvertes archéologiques diront le dernier mot sur la question. L. Heidet.

3. BETHSAÏDE, en grec Βηθεσδά, piscine de Jérusalem qui avait cinq portiques et où Jésus guérit le paralytique de trente-huit ans. Joa., v, 1-9. (Fig. 520.)

I. Nom. — 1° Plusieurs exégètes pensent qu'elle s'appelait *probatique* en même temps que Bethesda. D'après le texte latin : *Est autem Jerosolymis probatica piscina quæ cognominatur hebraice Bethsaida,* il semblerait que la piscine portait un double nom, comme le *Lithostrotos-Gabbatha :* l'un grec, pour les hellénistes, προβατικὴ κολυμβήθρα; l'autre hébreu, pour les indigènes, *Bethsaïde,* ou l'un des autres noms que nous verrons. La plupart des Pères, grecs ou latins, prennent le nom de *piscine probatique* comme un nom réel : « Béthesda, dit saint Jérôme, est une piscine de Jérusalem, qui est appelée *probatique,* ce que nous pouvons interpréter *piscine des brebis* » (*De situ et nom. loc. hebr., Bethesda,* t. xxiii, col. 884); Eusèbe (*Onom.,* Βηζαθά ou Βηθεσδά), saint Cyrille d'Alexandrie (*In Joa.,* lib. xii, c. xix, 7, t. lxxiii, col. 336), saint Jean Chrysostome (*Serm. xii cont. Anom.,* t. xlviii, col. 803), Ammonius (*In Joa.,* t. lxxxv, col. 1428), Théodore de Mopsueste (dans Tischendorf, *Nov. Test.,* t. i, p. 783), parlent dans le même sens que saint Jérôme. La version syriaque de Nitrie et celle de Schaaf, les versions éthiopienne, persane, slave, anglo-saxonne, sont conformes à la Vulgate. Cf. Tischendorf, *Nov. Test. gr., edit. 8a critica major.* Les traducteurs de ces versions et ces Pères rattachent le qualificatif « probatique » à la piscine. Saint Jérôme, après Eusèbe, en indique ainsi la raison : « Bethesda, piscine de Jérusalem..., avait cinq portiques; on montre un double bassin dont l'un se remplit des pluies de l'hiver; les eaux de l'autre, chose singulière, paraissent rouges et comme ensanglantées, et attestent ainsi son ancienne destination; car les prêtres, dit-on, avaient coutume d'y venir laver les victimes, et c'est de là qu'elle tire son nom. » *De situ et nom. loc. hebr.,* t. xxiii, col. 884. Selon Ammonius d'Alexandrie, on réunissait en ce lieu les brebis destinées aux sacrifices (*loc. cit.*); d'après saint Jean Damascène, le bercail était la propriété de saint Joachim : « Salut, ô probatique, jadis bercail des brebis de Joachim! » *In Nativ. B. M. V.,* t. xcvi, col. 678. Cependant le texte grec, dans presque tous ses exemplaires, porte : ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἘΠΙ ΤΗ ΠΡΟΒΑΤΙΚΗ κολυμβήθρα, « il y a à Jérusalem, près [ou sur] la probatique, une piscine nommée... » Le plus grand nombre des versions et des manuscrits anciens sont conformes au texte grec. Quelques manuscrits ont : ἐν τῇ προβατικῇ, « à la probatique. » Cf. Tischendorf, *loc. cit.* La version syriaque de Jérusalem et les versions arabes suppléent au mot sous-entendu en ajoutant *porte :* « près de la porte Probatique. » Il existait, en effet, à Jérusalem, vers le nord-est du Temple, une « porte des Troupeaux » ou « des Brebis ». *Sa'ar-haṣṣ'ôn,* Neh. (II Esdr.), iii, 1 et 32; xii, 39, πύλη ἡ προβατική, « la porte Probatique, » comme traduisent les Septante; et c'est précisément dans cette région que la tradition locale montre la piscine témoin de la guérison du paralytique. Il paraît donc d'une très grande probabilité que « la probatique » désigne, par une abréviation assez ordinaire, la porte dont parle Néhémie. Il faut remarquer néanmoins que si le qualificatif, dans l'Évangile, ne se rapporte pas à la piscine, celle-ci pouvait cependant quelquefois être dénommée, du temps de Notre-Seigneur, du nom de la porte voisine, comme elle l'a été certainement dans les âges chrétiens.

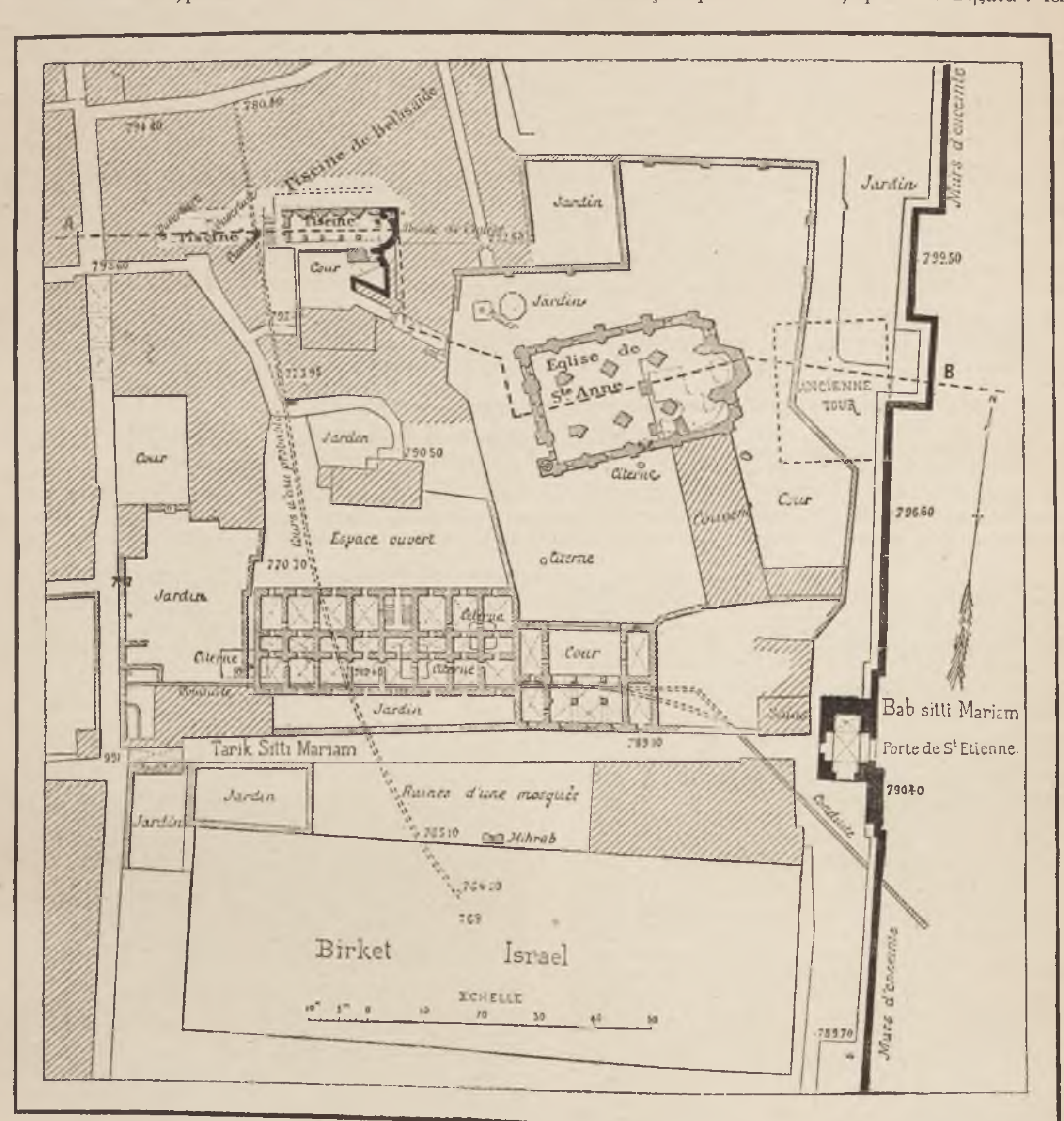
2° *Béthesda.* — Le nom hébreu de la piscine se trouve écrit de trois manières différentes, chacune avec des variantes assez nombreuses : Béthesda, Bethsaïda et Bethzétha. — 1° Béthesda est le nom de la très grande majorité des anciens manuscrits grecs, de la version syriaque Peschito, de celle de Nitrie, de l'édition de White, en marge, de l'évangéliaire de Jérusalem, de la version arménienne, de quelques versions arabes et de deux manuscrits de l'ancienne italique; c'est le nom adopté par saint Jérôme (*loc. cit.*), saint Jean Chrysostome (*In Joa., hom. xxxvi,* 1, t. lix, col. 203), saint Cyrille d'Alexandrie (*In Joa.,* lib. ii et vi, t. lxxiii, col. 336 et 988), Didyme d'Alexandrie (*De Trinitate,* ii, 14, t. xxxix, col. 708), etc.; c'est le nom qui a en sa faveur les autorités les plus grandes et les plus nombreuses. Il vient, d'après les uns, de *Bêt ḥesda',* « maison de miséricorde; » d'après les autres, de *Bêt 'ašda',* « maison d'affusion, » ou de *Bêt ḥaššadaï,* « maison du Tout-Puissant. » — 2° Bethsaïda, de la Vulgate de Clément VIII,



520. — Piscine de Bethsaïde, d'après un sarcophage du cimetière du Vatican. Bottari, *Sculture e pitture sagre,* t. i. pl. xxxix. — Au milieu, des lignes ondulées figurent l'eau de la piscine et séparent les deux registres. Dans le registre inférieur, le paralytique, entouré d'autres malades, est couché sur un lit. Paralysé depuis trente-huit ans, il attend que l'ange remue l'eau de la piscine, dans l'espoir qu'il pourra enfin y être plongé le premier, et guérir. Il porte sa main droite à la tête en signe de douleur. Dans le registre supérieur, on voit représentés trois des cinq portiques. Au milieu de la scène, Jésus bénit le malade guéri qui emporte son grabat. Joa., v, 8-9.

se lit dans le *Codex Vaticanus* (IVe siècle), dans un codex de l'ancienne italique et dans la plupart des manuscrits anciens de la Vulgate. Les versions éthiopienne, copte, la syriaque postérieure, la sahidique, lisent comme la Vulgate. Un passage de Tertullien, *De Baptismo*, t. I, col 1205, et une indication du pèlerin de Bordeaux (333), dans son *Itinéraire*, prouvent l'ancienneté de cette lecture

Βελζετά, *Betzeta, Bethzeta, Betzatha, Berzetha*) est, en effet, le nom donné par le *Codex Sinaiticus* (IVe siècle), deux codex grecs de la bibliothèque Nationale de Paris, le codex bilingue grec et latin de Bèze, par sept manuscrits au moins des plus anciens de la version italique et deux de la Vulgate. Il n'est guère douteux que c'est de cette façon qu'a lu Eusèbe, qui écrit Βηζαθά : les

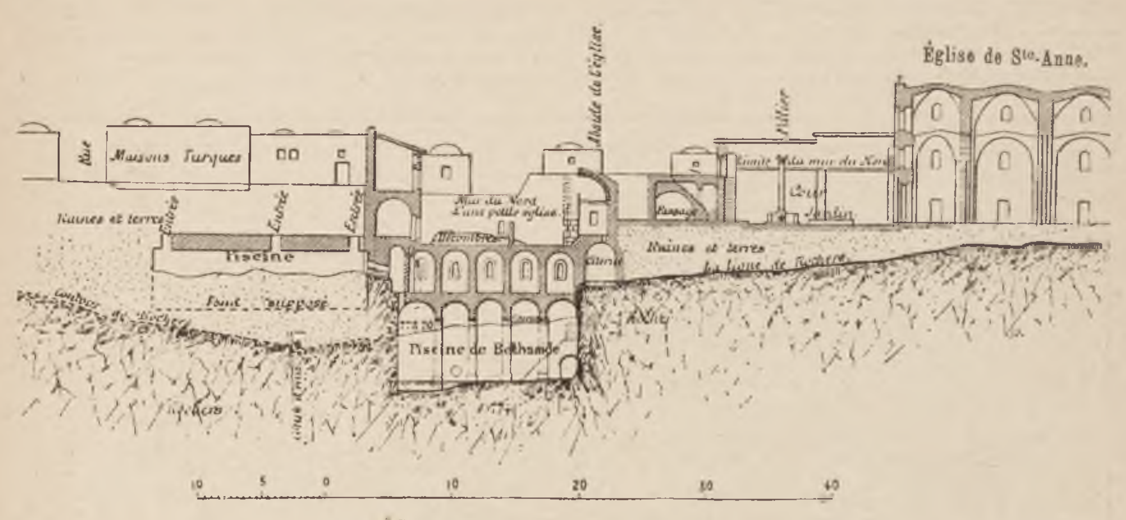


521. — Plan de la piscine de Bethsaïde et de ses alentours.

et sa diffusion dans l'Église latine. Bethsaïda, signifiant « maison » ou « lieu de la pêche », ne saurait, comme tel, avoir été appliqué à un quartier ou à un établissement de Jérusalem, et pour ce motif est presque généralement repoussé; toutefois les diphtongues αι ou ει remplaçant fréquemment, dans les anciens manuscrits grecs, la lettre ε, et de plus le θ, dans sa forme antique, étant presque pareil au δ, Bethsaïda pourrait bien n'être, ainsi que le pense Tischendorf (*loc. cit.*), qu'une forme ou une variante de Bethzétha ou Bethsétha, qui se lit dans un grand nombre d'évangiles à la place de Bethsaïda et de Béthesda. — 3o Bethzatha (Βηθζαθά; variante : Βηζαθά,

manuscrits de l'*Onomasticon* ont tous ce nom, sauf celui de Leyde. Cf. édit. Bonfrère et édit. Larsow et Parthey, note. Ce nom est évidemment identique à celui donné par l'historien Josèphe à la colline et à tout le quartier au nord du Temple et d'Antonia. Ce quartier, d'abord en dehors de la ville, avait été entouré de murs par Hérode Agrippa; il fut brûlé par Cestius, pris par Titus et ruiné de nouveau par lui, lors du dernier siège de Jérusalem. Josèphe dit que ce nom de « Bézétha se traduit en grec par καινὴ πόλις, « ville nouvelle. » Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2; V, VI et VII. On a beaucoup discuté l'étymologie et le sens de ce nom. Quelques-uns ont voulu y voir sim-

plement *Bêṭ-Zêṭa'*, « le lieu des Oliviers, » ce qui est peu probable, la montagne à l'est de la ville portant déjà ce nom; M. Schwarz, *Das heilige Land*, p. 285, y a vu



522. — Coupe de la piscine de Bethsaïde de l'ouest à l'est.

le nom araméen *Besa'a'*, « marais, » chose impossible à trouver à Jérusalem; M. A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 138, incline à y reconnaître l'un des deux



523. — Piscine de Bethsaïde. D'après une photographie de M. L. Heidet.
Dans le haut, abside de l'église des croisés. Au milieu, crypte. A droite, entrée de la piscine.

Bis'iu ou *Bisiu*, « marchés » de Jérusalem mentionnés par les Talmuds, sans doute le *Bisa'* ou *Besa'ṭa* inférieur; mais ce nom est un nom commun, et ne paraît pas avoir été la dénomination propre d'un quartier. L'étymologie la plus vraisemblable est sans doute celle de Josèphe, qui devait connaître exactement et le nom et le sens; elle corres-pond au chaldaïque *Bêṭ-ḥadṭa'*, « maison neuve, » ou « quartier neuf, » lequel pouvait se prononcer *Bêṭ-ḥasta'* ou *Bêṭ-hazaṭa;* le *daleth* ayant souvent la prononciation



524. — Restes de la fresque de la piscine de Bethsaïde. D'après une photographie du P. Cré.

de *s* ou *z* adoucis, comme le *dzal* des Arabes. Avec ce nom on conçoit combien il a été facile d'avoir Beth-hesda pour Bêt-hesta, Bétazata ou Bethzétha, et enfin Bethséda

ou Bethsaïda; ces trois noms ont donc toute l'apparence de n'être que trois variantes du même mot, *Bêṭ-ḥedṭa'*, nom du quartier au nord de la ville sainte, par lequel on dénommait encore la piscine qui y était renfermée ou attenante : « la piscine de Bethestha; » c'est ce nom sous lequel saint Jean l'aura voulu désigner.

II. Situation et description. — C'est en effet dans cette région ou ce quartier, au nord du Temple, à quelques pas de la porte qui s'ouvre à l'est sur la vallée de Josaphat, non loin de l'ancienne forteresse Antonia et au pied de la colline appelée par Josèphe Bézétha, dans un lieu tout voisin de celui où est aujourd'hui l'église de Sainte-Anne, que l'antique tradition locale nous montre la vieille voisinage immédiat, en disant que la basilique Sainte-Marie était dans l'un des cinq portiques de la piscine. *De locis sanctis,* XXVII, édit. Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 106. Saint Sophrone de Jérusalem considère la Probatique et la maison paternelle de la sainte Vierge comme un même endroit : « J'entrerai, dit-il, dans la sainte Probatique, où l'illustre Anne enfanta Marie; j'entrerai dans le temple, le temple célèbre de la très pure Mère de Dieu; je baiserai, j'embrasserai ces murs qui me sont si chers; je me garderai d'oublier en passant par cette place le lieu où, dans la maison paternelle, est née la Reine-Vierge, où s'est levé le paralytique, enlevant de terre sa couche, guéri par une parole. Oui, je verrai ce lieu. » *Anacreon-*



525. — Birket-Israël. D'après une photographie.

piscine rendue célèbre par le miracle raconté dans l'Évangile (fig. 521).

Eusèbe et saint Jérôme, dans le passage cité plus haut de l'*Onomasticon,* n'en précisent pas la situation, mais on voit qu'ils ne l'ignoraient pas; Saint Cyrille de Jérusalem ne pouvait l'ignorer non plus, puisqu'il la décrit : « ayant cinq portiques, quatre tout à l'entour et le cinquième au milieu. » *Hom. in paral. 11*, t. XXXIII, col. 1133. Un écrivain qui doit être de cette époque, l'auteur de l'homélie du Semeur, attribuée à saint Athanase (*Patr. gr.*, 15, t. XXVIII, col. 164), la connaissait très bien : « Il y avait, dit-il, à Jérusalem, une piscine probatique avec cinq portiques; mais maintenant les édifices qui l'environnaient ont été détruits. » Le pèlerin de Bordeaux l'indique à l'intérieur de la ville, *Itin.*, édit. Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 17; ainsi que le pèlerin Théodosius (vers 530), *De Terra Sancta,* VIII, édit. Or. lat., *Itin. lat.*, t. I, p. 65. Il dit que la piscine était voisine de Sainte-Marie, nom primitif de l'église appelée plus tard Sainte-Anne, et à une centaine de pas de l'antique Antonia, tenue pour le prétoire de Pilate. Voir Gabbatha. Saint Antonin de Plaisance (vers 570) précise et indique le *tica,* XX, 81-94, t. LXXXVII, part. III, col. 3821-3824. Saint Jean Damascène n'est pas moins formel : « La Mère de Dieu nous est née dans la sainte Probatique. » *Hom. in Nat. B. M. V.*, t. XCVI, col. 667. Le *Commemoratorium de Casis Dei* mentionne, vers 800, le même fait. Édit. Or. lat., *Itin. lat.*, p. 302.

Au temps des croisés, les indications deviennent plus précises. Voir le pèlerin Sœwulf (en 1102), *Recueil des voy. et mém. de la Société de géographie,* t. IV, p. 844. L'higoumène russe Daniel (vers 1107), venant du Saint Sépulcre et se dirigeant vers l'orient, après avoir vu le prétoire et autres lieux, ajoute : « Un peu plus loin, à l'orient, à un détour près du chemin, à gauche, se trouvait la maison des saints Joachim et Anne. Il y a là, sous l'autel, une petite grotte taillée dans le roc, où naquit la sainte Vierge, et c'est là aussi que se trouvent les tombeaux des saints Joachim et Anne. Non loin est le portique de Salomon, où se trouve la piscine Probatique et où le Christ guérit le paralytique. Cet endroit est à l'occident [de la maison] des saints Joachim et Anne, et à un jet de pierre lancée par un homme. Tout près de là, à l'orient, se trouve la porte qui mène à Gethsémani. »

Pèlerinage, trad. Khitrowo, *Itinér. russes en Or.*, p. 19; trad. de Noroff, p. 31. On pourrait apporter les témoignages d'une multitude d'autres auteurs dont les indications nous amènent au même endroit; nous n'en citons plus qu'un, parce qu'il nous montre la sainte Piscine marquée d'un monument religieux qui nous aide à la reconnaître. L'auteur de *La Citez de Iherusalem* écrit après la reprise de la ville sainte par les musulmans : « Près de la porte de Josaffas, à main seniestre, avoit une abeïe de nonnains; si avoit à nom Sainte Anne. Devant celle abeïe a une fontaine c'on apele le Pecine. Deseure la fontaine avoit . j . moustier. Et celle fontaine ne quert point, ains est en une fosse deseure le moustier. A cele fontaine,



526. — Ex-voto de Pompéia Lucilia.

Ce pied de marbre blanc, offert par la dame romaine dont le nom se lit sur l'inscription, en reconnaissance de la guérison d'un mal de pied, a été trouvé en 1866 dans les blocages des anciennes voûtes de l'église Sainte-Anne. Il est conservé aujourd'hui au Musée judaïque du Louvre. Il a 13 centimètres de longueur et 18 de hauteur. C'est un pied droit, chaussé d'une sandale, et reposant sur une petite base plate. Quoiqu'il soit mutilé et que les doigts et la partie antérieure du pied soient brisés, on y reconnaît une œuvre de l'art grec; le style en est pur, les formes sveltes et délicates. La jambe est coupée un peu au-dessus de la cheville et sur la tranche, légèrement convexe, est gravée en cinq lignes l'inscription : « Pompéia Lucilia a consacré. » D'après la forme des caractères grecs, M. Clermont-Ganneau place ce petit monument après l'époque de l'empereur Hadrien. « Pompéia Lucilia, dit-il, devait être femme ou proche parente d'un des gouverneurs ou d'un des officiers supérieurs romains envoyés à partir de cette date pour administrer et contenir la Palestine. » *Revue de l'Instruction publique*, 29 octobre 1868, p. 502.

au tans que Jhesu Cris fu en tière, avenoit que li angeles venoit parfois movoir cele eve. » *La Citez de Iherusalem*, édit. Or. lat., *Itin. franç.*, p. 49-50. Cf. aussi Théodoric (*loc. cit.*, p. 65), qui écrivait dans les dernières années de la domination franque à Jérusalem (vers 1172).

A cinquante pas au nord-ouest de l'église Sainte-Anne, au milieu du vallon qui passe entre la colline Bézétha et celle qui soutient l'angle nord-est de la ville, est une fosse dont le fond est à seize mètres au-dessous du sol actuel (fig. 522). Sa longueur est de seize mètres et sa largeur de six. Elle est à triple étage. Le premier, de huit mètres de haut et voûté, est en partie taillé dans le roc et destiné à recevoir l'eau; on y descend par un escalier en maçonnerie. Le second étage, de cinq à six mètres de hauteur, servait de crypte à une petite chapelle dont il reste l'abside, dirigée vers l'orient; cette chapelle forme le troisième étage (fig. 523). On y voit sur la paroi du mur nord, vers l'entrée, les restes d'une vieille fresque représentant, au milieu d'eau ondoyante, un personnage dont on remarque les plis des vêtements au bas et aux côtés, mais dont le reste a été gratté (fig. 524). La piscine inférieure semble avoir dû se continuer vers l'ouest, et s'être développée au nord, et n'avoir été rétrécie que pour les besoins de la construction de l'église supérieure, à moins que les parties exclues ne soient d'autres bassins; ces parties sont pleines de remblais. Il ne peut être douteux que cette piscine, à laquelle conviennent de toutes manières les indications des récits anciens, ne soit celle regardée par les chrétiens du moyen âge comme l'antique piscine de Béthesda; et il n'est guère possible de contester que ces derniers ne l'aient connue par les récits d'une tradition ininterrompue, que nous voyons remonter jusqu'au IVe siècle.

On a néanmoins voulu chercher la piscine de l'Évangile ailleurs. Nous ne parlons pas de l'usage qui s'était établi, depuis le XIVe siècle, d'indiquer aux pèlerins, près de Sainte-Anne, la vasque adjacente au mur septentrional de la place du Temple, nommée Birket-Israël (fig. 525) : quoique ce bassin, aujourd'hui comblé, n'ait jamais pu être entouré de portiques, comme il resta seul connu dans la région lorsque la piscine de Sainte-Anne eut disparu et que l'emplacement en eut été occupé par les musulmans, il en résulta une confusion qui suppose cependant l'authenticité de la tradition ancienne. Cette tradition a été néanmoins niée par quelques-uns, qui ont voulu voir Béthesda dans la piscine de Siloé, à cause de son intermittence, cf. Joa., v, 4, 7; mais saint Jean, nommant l'une et l'autre, les distingue nécessairement. D'autres ont prétendu la reconnaître dans l'*Aïn es-Sifa,* « la fontaine de la guérison » ou « de la santé », le nom pouvant consacrer le souvenir de la guérison du paralytique; mais il peut lui avoir été donné pour tout autre motif.

L'évangéliste nous dépeint la piscine au temps du Christ « avec cinq portiques », où les malades se pressaient pour venir chercher la guérison. Les portiques furent sans doute détruits lors de la ruine de Jérusalem; mais on devait encore les reconnaître au IVe siècle, puisque saint Cyrille nous montre la piscine entourée par les cinq portiques. Au VIe siècle, Théodosius nous montre les malades venant de nouveau se plonger dans ses eaux et leur demander la santé. Vers la fin du même siècle, saint Antonin l'indique comme un lieu où l'on vient laver de toute la ville. Quand les Francs s'emparèrent de Jérusalem, ils voulurent le remettre en honneur, et les malades vinrent de nouveau y chercher la santé. Voir Bongars, *Gesta Francorum expugnantium Jerusalem*, p. 573. C'est à cette époque que fut construit le « moustier » dont parle l'auteur de *La Citez de Iherusalem.* Après les croisades, la piscine est encore signalée dans les plans de Jérusalem du XIVe siècle, insérés dans les œuvres de Marino Sanuto; puis on cesse d'en faire mention, et le Birket-Israël passe pour la piscine Probatique. C'est en 1871 que M. Mauss, s'occupant de la restauration de Sainte-Anne, retrouva la piscine, et en 1876 que reparut, déblayée par un éboulement, l'abside du « moustier ». Aux alentours on avait découvert de nombreux fragments de mosaïque, des chapiteaux corinthiens, des tronçons de colonnes et un pied votif de marbre avec cette inscription : ΠΟΝΠΗΙΑ ΛΟΥΚΙΛΙΑ ΑΝΕΘΗΚΕΝ (fig. 526). L. HEIDET.

BETHSAMÈS. Hébreu : *Bêt šémèš*, « maison du soleil. » Nom de trois villes de Palestine et d'une ville d'Égypte.

1. BETHSAMÈS (Septante : πόλις ἡλίου, Jos., XV, 10; Βαιθσαμύς; *Codex Alexandrinus :* Βεθσάμες, Jos., XXI, 16; Βαιθσαμύς partout ailleurs, I Reg., VI, 9, 12, 13, 14, 15, 19, 20; III Reg., IV, 9; IV Reg., XIV, 11, 13; I Par., VI, 59; II Par., XXV, 21, 23; XXVIII, 18; Vulgate : *Bethsémès,* dans I Par., VI, 59), ville située sur la frontière nord de Juda, entre Cheslon et Thamna, Jos., XV, 10, donnée aux prêtres, Jos., XXI, 16; I Par., VI, 59, et comptée parmi les cités de la tribu de Dan sous le nom de *Hirsémès* (hébreu : *'Îr šémèš,* « ville du soleil; » Septante : πόλεις Σαμμαυς; *Codex Alexandrinus :* πόλις Σαμές), Jos., XIX, 41.

I. Nom, identification. — En comparant, en effet, les différentes listes où sont compris ces deux noms *Bêt šémėš* et *'Îr šémėš*, Jos., xv, 10; xix, 41; III Reg., iv, 9; II Par., xxviii, 18, nous croyons pouvoir n'y reconnaître qu'une seule et même localité, dont les autres déterminent la position : Cheslon (aujourd'hui *Kesla*), Jos., xv, 10; Thamna (*Tibnéh*), Jos., xv, 10; xix, 43; II Par., xxviii, 18; Sara (*Sar'a*), Jos., xix, 41; Esthaol (*Aschoû'a*), Jos., xix, 41; Aïalon (*Yâlo*), Jos., xix, 42; II Par., xxviii, 18; Salebim ou Sélebin (*Selbît*), Jos., xix, 42; III Reg., iv, 9; Acron ou Accaron (*'Âqir*), Jos., xix, 43. Voir les cartes de Juda et de Dan. Nous croyons inutile de chercher deux villes distinctes dans ce cercle restreint, quand un seul point peut répondre aux exigences des textes. Nous trouvons, en effet, sur la limite des deux tribus un village dont le nom reproduit exactement l'antique dénomination : *'Aïn Schems*, عين شمس = בֵּית שֶׁמֶשׁ, *Bêt šémėš*. La première partie du mot, *beth*, « maison, » a été remplacée par un autre nom commun, *'aïn*, « source, » ce qui s'est produit plus d'une fois dans l'onomastique palestinienne; ainsi Bethagla est devenu *'Aïn Hadjlâ*. Les formes primitives, Hirsémès et Bethsamès, subsistant dans la forme actuelle Aïn Schems, « source du soleil, » indiqueraient, d'après quelques-uns, que, dans l'antiquité, cet endroit était consacré au culte spécial de l'astre du jour, comme l'étaient les villes appelées par les Grecs Héliopolis, en Égypte et en Syrie. Cette explication n'est nullement certaine : les Chananéens adoraient le soleil sous le nom de Baal et non sous celui de *šémėš;* le nom de « maison du soleil » devait donc signifier autre chose que lieu consacré à honorer le soleil (fig. 527).

Ceux qui veulent distinguer deux villes, l'une de Dan, l'autre de Juda, feront probablement les objections suivantes : 1° Bethsamès est mentionnée, III Reg., iv, 9, avec Salebim et Élon parmi les cités soumises à l'intendance de Bendécar; elle devait donc, comme elles, appartenir à la tribu de Dan. Jos., xix, 42, 43. — Nous ferons remarquer que les circonscriptions territoriales indiquées III Reg., iv, 8-19, ne correspondent pas exactement au territoire de chaque tribu, mais sont plutôt déterminées d'après la fertilité relative de chaque contrée, de manière à favoriser la juste répartition des charges. Voir Bétha-nan. — 2° Dans Josué, les villes d'un même groupe font partie de la même région. Or Bethsamès, ville sacerdotale, Jos., xxi, 16; I Par., vi, 59, est citée avec Jéther (*Khirbet 'Attîr*), Esthémo (*Es-Semou'a*), Jéta (*Youtta*), etc., situées dans le district montagneux qui s'étend au sud d'Hébron. — Le principe est parfaitement exact, répondrons-nous; seulement son application ici n'est pas rigoureuse, parce que les villes sacerdotales et lévitiques n'étaient pas nécessairement cantonnées dans le même coin. Ensuite, nous avons dans le même groupe une autre localité qui s'éloigne des autres dans la direction de Bethsamès, c'est Lobna (hébreu : *Libnâh*). Jos., xxi, 13; I Par., vi, 57. Son emplacement n'est pas connu; mais elle est comprise dans la troisième série des villes de « la plaine » ou Séphéla, Jos., xv, 42, et les noms qui l'accompagnent nous reportent principalement autour de *Beit-Djibrin* (Éleuthéropolis). Nous en pourrions dire autant d'Asan. I Par., vi, 59. — 3° Enfin, si Bethsamès appartenait à Dan, elle devrait être énumérée avec les villes sacerdotales de cette tribu, Elthéco, Gabathon, Aïalon et Gethremmon. Jos., xxi, 23, 24; xix, 42, 44, 45. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. ii, p. 656. Mais il est facile d'admettre que Bethsamès étant sur la limite même des deux tribus, et étant détachée de Juda, ait été rangée par l'auteur sacré parmi les cités



527. — Aïn-Schems (Bethsamès). D'après une photographie de M. L. Heidet.

de cette dernière données aux prêtres. Il y a d'autres cas où les villes frontières restent dans une certaine ligne flottante.

L'Écriture elle-même fixe bien la position de Bethsamès. Aux points que nous avons déterminés plus haut, nous ajouterons les suivants. Cette ville se trouvait non loin du pays philistin, I Reg., VI, pas très éloignée non plus de Cariathiarim (*Qariet el-ʿEnab*), I Reg., VI, 21; VII, 1. L'expression « descendre », employée Jos., XV, 10; I Reg., VI, 21, indique que son altitude était inférieure à celle de sa voisine, ce qui s'explique aussi par la proximité d'une « vallée » dans laquelle les habitants « moissonnaient le blé » au moment où l'arche sainte leur fut ramenée. I Reg., VI, 13. Enfin une « route » (hébreu : *dérék*) conduisait d'Accaron à Bethsamès. I Reg., VI, 9, 12. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 106, 237, la placent à dix milles (près de quinze kilomètres) d'Éleuthéropolis (*Beit-Djibrîn*) en allant vers Nicopolis (*ʿAmouâs*). Ils se trompent en l'assignant à la tribu de Benjamin, et la distance marquée est un peu trop faible. Tous ces détails conviennent parfaitement à *ʿAïn Schems*, qui se trouve précisément à l'intersection des deux routes dont l'une va de Beit-Djibrîn à ʿAmouâs, et l'autre se dirige en arc de cercle de la plaine philistine à Jérusalem : c'est la voie ferrée actuelle, qui suit longtemps l'*ouadi es-Serâr*, vallée d'abord large, qui se rétrécit ensuite. Les ruines qui signalent cet endroit « sont éparses sur deux collines peu élevées, en partie semées d'orge ou plantées de tabac, en partie couvertes de broussailles et de hautes herbes. Des amas de pierres mal taillées, de dimensions diverses, mais la plupart de moyenne grandeur, sont disséminés pêle-mêle sur le sol. On observe aussi les arasements de plusieurs vieux murs et les assises inférieures de nombreux compartiments, qui constituaient les enceintes d'autant de petites maisons, depuis longtemps sans doute renversées. Cinq ou six pauvres familles arabes y habitent au moment de la récolte. Entre les deux collines est une petite mosquée. » V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 18. Les restes d'une ancienne ville sont encore bien marqués. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 224; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 60.

II. HISTOIRE. — Le fait le plus important qui se rattache à Bethsamès est celui qui est raconté au chap. VI du premier livre des Rois. L'arche d'alliance, prise par les Philistins, était depuis sept mois dans leur pays, quand, frappés de plaies cruelles, ils résolurent de la renvoyer en Israël. D'après le conseil de leurs prêtres et de leurs devins, ils la placèrent sur un char neuf, attelé de deux vaches qui n'avaient pas encore porté le joug. Pour s'assurer que leurs maux étaient bien l'œuvre de Dieu et non l'effet d'un simple accident, ils enlevèrent aux génisses leurs veaux, afin de voir si elles prendraient le chemin de la terre israélite plutôt que celui des étables, où elles étaient naturellement attirées. Ils eurent soin de joindre des présents à l'arche sainte. Les vaches se dirigèrent vers Bethsamès en mugissant, mais sans se détourner. Les habitants du pays étaient occupés à la moisson du froment, dans la vallée, c'est-à-dire dans l'*ouadi es-Serar*, lorsqu'ils virent inopinément l'arche d'alliance. Elle s'arrêta devant une grande pierre, dans le champ de Josué le Bethsamite. Les Israélites furent pleins de joie, et les lévites qui habitaient la ville, mettant le char en pièces, en placèrent le bois sur la grande pierre et offrirent les deux génisses en holocauste. Les princes des Philistins, qui avaient suivi de loin ce qui se passait, reconnurent d'une manière visible la main de Jéhovah et s'en retournèrent à Accaron. Mais, au milieu de la fête, Dieu, pour punir la curiosité indiscrète des Bethsamites, en fit périr un grand nombre; le texte hébreu porte : « soixante-dix hommes du peuple et cinquante mille. » I Reg., VI, 19. Tout le monde admet ici une interpolation ou une erreur de copiste; le chiffre est évidemment exagéré. Outre les difficultés grammaticales (cf. Keil, *Die Bücher Samuels*, Leipzig, 1875, p. 58), il est certain qu'il ne pouvait y avoir ni à Bethsamès ni dans les environs une population de cinquante mille habitants; il ne peut non plus être question ici d'un rassemblement extraordinaire du peuple, venant de tout le pays et d'une assez grande distance. Josèphe, racontant le même événement, *Ant. jud.*, VI, I, 4, ne parle que de soixante-dix morts. Les Bethsamites effrayés prièrent les habitants de Cariathiarim de venir prendre l'arche d'alliance et de l'emmener chez eux. Pour les détails archéologiques et historiques qui illustrent ce récit, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 395-398. — Sous Salomon, Bethsamès fut soumise à l'intendance de Bendécar. III Reg., IV, 9. C'est là aussi que se rencontrèrent Joas, roi d'Israël, et Amasias, roi de Juda; celui-ci, qui avait imprudemment provoqué son rival, fut battu, vit son armée en déroute et fut emmené prisonnier à Jérusalem. IV Reg., XIV, 11-13; II Par., XXV, 21-23. Sous le règne de l'impie Achaz, les Philistins s'emparèrent de cette ville, en même temps que de plusieurs places qui bordaient leur territoire. II Par., XXVIII, 18.

A. LEGENDRE.

2. **BETHSAMÈS** (Septante : Βαιθσαμύς; *Codex Alexandrinus :* Βαιθσμάς), ville frontière de la tribu d'Issachar. Jos., XIX, 22. Elle est citée entre le Thabor et le Jourdain. On a proposé de la reconnaître dans le *Khirbet Bessoum*, au nord de cette montagne. Le nom serait une corruption de Bethsamès, comme *Beisan* en est une de *Bethsan* (hébreu : *Bêṭ Šeʾân*). Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 155. Mais ce changement est difficile à admettre, et la localité semble plutôt appartenir à la tribu de Nephthali. Les explorateurs anglais ont à leur tour proposé *ʿAïn esch-Schemsiyéh*, dans la vallée du Jourdain, au sud de Béisân. *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1882, t. II, p. 231; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 35. On peut objecter à cette hypothèse que l'endroit indiqué est à la limite sud d'Issachar, tandis que Bethsamès serait plutôt, d'après le texte sacré, à la limite nord; à moins que Josué n'ait voulu désigner ici les frontières opposées. S'il fallait chercher notre ville entre le Thabor et le Jourdain, on pourrait la placer à *Khirbet Schemsin*, vers la pointe méridionale du lac de Tibériade.

A. LEGENDRE.

3. **BETHSAMÈS** (Septante : Θεσσαμύς; *Codex Alexandrinus :* Θασμούς, Jos., XIX, 38; Βαιθσαμύς; *Cod. Alex. :* Βεθσαμύς, Jud., I, 33), ville de la tribu de Nephthali, citée dans deux versets de l'Écriture avec Béthanath. Jos., XIX, 38; Jud., I, 33. Les premiers habitants chananéens n'en furent pas chassés, mais devinrent tributaires des enfants d'Israël. Jud., I, 33. On a donné comme possible l'identification de cette ville avec *Khirbet Schemsin*, à l'est du mont Thabor. Cf. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, p. 35. Dans ce cas, elle ne serait pas distincte de la cité frontière d'Issachar. Voir BETHSAMÈS 2. Cependant les noms qui la précèdent immédiatement dans l'énumération de Josué, XIX, 38, Jéron (*Yaroun*), Magdalel (*Medjeidel*), Horem (*Khirbet Harah*) et Béthanath (*ʿAinitha* ou *ʿAnatha*) la font remonter bien plus au nord. Pourrait-on la reconnaître dans *Khirbet Schemʿa*, à quatre ou cinq kilomètres à l'ouest de Safed, comme le proposent les mêmes auteurs anglais, *loc. cit.*? C'est très douteux. Les ruines de *Khirbet Schemʿa* sont situées au sommet d'une colline. « Les arasements de nombreuses maisons démolies y sont encore reconnaissables au milieu d'un épais fourré de chênes verts. On y distingue aussi les débris d'un petit édifice, jadis orné de colonnes monolithes, dont les tronçons mutilés gisent sur le sol mêlés à un amas confus de pierres de taille. » V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 434. Aux alentours sont plusieurs tombeaux creusés dans le roc.

A. LEGENDRE.

4. **BETHSAMÈS** (Septante : Ἡλιουπόλις ἐν Ὤν; Vulgate : *domus solis,* « maison du soleil »), nom qu'on trouve une fois dans Jérémie, XLIII, 13. Annonçant la conquête de l'Égypte par Nabuchodonosor, le prophète dit (d'après l'hébreu) : « Et il brisera les colonnes de Bêt Šémeš qui est dans la terre d'Égypte, et il consumera par



528. — Obélisque d'Héliopolis. D'après une photographie.

Cet obélisque, le plus ancien qui nous soit connu, est en syénite rouge d'Assouan, et a été érigé par Osertésen Ier, pharaon de la XIIe dynastie égyptienne (Ancien Empire).

le feu les temples des dieux de l'Égypte. » Les Septante ont traduit *Bêt Šémes* par *Héliopolis,* c'est-à-dire la ville bien connue, située à la pointe du Delta, à peu de distance au-dessus du Caire actuel. Il semble y avoir un pléonasme dans leur phrase : Ἡλιουπόλεως στύλους τοὺς ἐν Ὤν, « les colonnes d'Héliopolis qui sont dans On; » ces deux mots, en effet, désignent ordinairement la même ville. Cependant on peut dire que *On,* en égyptien, *Ân,* était le nom civil, tandis que le nom sacré était *Pi-ra,* « la demeure du soleil, » prototype exact des mots hébreu et grec, *Bêt Šémes* et Ἡλιουπόλις; il indiquait la partie de la cité qui contenait les temples. Cf. J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse Égypte,* Paris, 1891, p. 81. Les colonnes (hébreu : *maṣṣebôṭ;* Septante : στύλους) qui doivent être brisées sont probablement les obélisques élevés au-devant des temples. Il n'en reste plus aujourd'hui qu'un seul debout (fig. 528) sur l'emplacement de cette grande ville, à laquelle les Arabes donnèrent le même nom qu'à la Bethsamès palestinienne, c'est-à-dire *'Aïn-Schems.* — Cependant, d'après certains commentateurs, on pourrait ne voir dans le texte prophétique qu'une allusion générale aux sanctuaires du soleil et aux statues des dieux sur la terre des Pharaons. Voici, en effet, sur le sens de *Pi-Ra,* les paroles de M. Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte,* Leipzig, 1879, p. 409 : « Il y avait, en Égypte, un grand nombre de villes et de sanctuaires qui portaient le nom de *Pi-Ra,* demeure du dieu Ra, en l'honneur du dieu solaire Ra, qui y était vénéré. Il paraît même que presque chaque temple, de certaine dimension, avait une chambre ou une salle particulière désignée par le nom de *Pi-Ra,* où on célébrait le service divin au soleil du matin sous sa forme de Ra... Il faut bien distinguer les parties nommées *Pi-Ra* d'un temple, dédié à une autre divinité qu'à Ra, de ces grands sanctuaires qui ont été érigés en l'honneur du dieu Ra, et dont le nom Pi-Ra s'appliquait non seulement aux édifices religieux, mais encore aux villes qui les entouraient. » Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in Jerem.,* Paris, 1889, p. 494. Voir ON, HÉLIOPOLIS. A. LEGENDRE.

BETHSAMITE (hébreu : *yosbê Bêt-Šémeš,* « les habitants de Bethsamès, » Jud., I, 33; *Bêṭ hašsimšî,* I Sam. (Reg.), VI, 14, etc.). Dans Jud., I, 33, il s'agit des habitants de Bethsamès de Nephthali; dans I Reg., VI, 13-20, des habitants de la ville sacerdotale de Bethsamès, dans la tribu de Dan. Voir BETHSAMÈS 1 et 3.

BETHSAN (hébreu : *Bêt Še'ân,* « maison du repos, » Jos., XVII, 11, 16; Jud., I, 27; III Reg., IV, 12; I Par., VII, 29; par contraction, *Bêt Šân,* I Reg., XXXI, 10, 12, et *Bêt Šan,* II Reg., XXI, 12; Septante : Βαιθσάν, Jos., XVII, 11, 16; Jud., I, 27; II Reg., XXI, 12; Βηθσάν, III Reg., IV, 12; I Mach., V, 52; XII, 40, 41; Βαιθσάμ, I Reg., XXXI, 10, 12; Βαιθσαάν, I Par., VII, 29; ὁ οἶκος Σάν, III Reg., IV, 12; Σκυθῶν πόλις, Judith, III, 10; II Mach., XII, 29; la Vulgate l'appelle toujours Bethsan, excepté dans II Mach., XII, 29, où elle la nomme : *civitas Scytharum*), ville appartenant à la tribu de Manassé occidental, quoique située dans les limites d'Issachar. Jos., XVII, 11; I Par., VII, 29. Elle se trouvait ainsi à l'ouest du Jourdain, I Mach., V, 52, à la pointe sud-est de la plaine de Jezraël, Jos., XVII, 16, à six cents stades de Jérusalem. II Mach., XII, 29.

I. NOM. — Bethsan porte aussi le nom grec de *Scythopolis* (Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 22; VI, XIV, 8; XII, VIII, 5), contraction de Σκυθῶν πόλις, « ville des Scythes, » qu'on trouve dans le livre de Judith, III, 10, et II Mach., XII, 29. L'expression des Septante, Jud., I, 27, Βαιθσάν ἥ ἐστι Σκυθῶν πόλις, est justement regardée comme une glose. Quelle est l'origine de cette appellation? Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 992, prétend qu'elle vient de Socoth (hébreu : *Sukkôt*), lieu célèbre dans l'histoire de Jacob, Gen., XXXIII, 17, et que le nom de Συκοθόπολις, donné à la cité la plus importante de cette contrée, se serait ensuite changé en celui de Σκυθόπολις. Mais, selon la remarque de Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 330, il n'est guère probable que la ville la plus considérable de la région ait emprunté sa dénomination à une autre relativement peu connue; puis il n'était pas dans les habitudes des Grecs de former de ces mots hybrides, c'est-à-dire de faire entrer les mots étrangers dans leurs noms composés. Cependant la conjecture de Robinson lui-même n'est pas plus satisfaisante, à savoir : que peut-être ici le nom de Scythes ne doit pas être pris à la lettre, et qu'il faut entendre par

cette désignation *un peuple rude, barbare,* comme sont, de nos jours encore, les tribus nomades et sauvages qui habitent le Ghôr. L'explication la plus naturelle est celle qui est tirée d'une invasion des Scythes, mentionnée par Hérodote, I, 103-105, à l'époque du roi d'Égypte Psammétique, dont le règne correspond à celui de Josias, roi de Juda. La critique contemporaine admet comme authentique le fait de cette expédition, regardé un peu légèrement comme apocryphe par Reland. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., Paris, 1886, p. 512-513. Rien ne s'oppose donc à ce que nous portance de la vieille cité qu'il remplace. Il se trouve à l'extrémité orientale de la vallée qui, courant entre le massif montagneux du *Djébel Dâhy* ou Petit-Hermon au nord, et le *Djébel Foqou'a* ou les monts de Gelboé au sud, n'est que le prolongement de la grande plaine d'Esdrelon. Il occupe un petit plateau qui domine la vallée du Jourdain d'une hauteur d'environ cent mètres. Les alentours sont merveilleusement arrosés par quatre cours d'eau principaux : au nord, le *Nahr Djaloûd,* qui prend sa source vers *Zer'în* et coule au pied de la colline appelée *Tell el-Hosn,* l'ancienne acropole de Bethsan;



529. — Plan des ruines de Bethsan.

considérions comme certain aussi l'établissement d'une colonie de Scythes à Bethsan, qui, à cause de cela, aurait pris, dans le langage des Grecs, le nom de *Scythopolis.* Cependant le nom primitif persista toujours dans l'usage du peuple, à côté du nom imposé par la conquête. Au moment de l'invasion arabe, il reparut, effaçant l'antique dénomination grecque, comme ce fut le cas dans la plupart des lieux de Palestine. Cf. Aboulféda, *Tabula Syriæ,* édit. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 84. L'hébreu *Bêt Še'ân* ou *Bêt Šân* se retrouve, en effet, dans l'arabe actuel بيسان, *Beisân,* en passant probablement par le talmudique בישן, *Bišan,* ou ביסן, *Bisan.*

II. Description. — Beisân n'est plus aujourd'hui qu'un pauvre village de trois cents habitants; mais, par sa position et par les ruines qui l'entourent, on comprend l'im-au-dessous, un ruisseau vient le rejoindre dans la direction du nord-est et sépare la colline du village actuel; enfin, au sud, deux autres ruisseaux descendent à travers le Ghôr dans le fleuve. De belles plantations de palmiers faisaient autrefois l'un des ornements, aussi bien que l'une des principales richesses de Scythopolis. Cf. Sozomène, *H. E.,* VIII, 13, t. LXVII, col. 1550. Elles ont presque complètement disparu : trois ou quatre de ces arbres, dont les eaux courantes et la chaleur du climat favorisaient la culture, sont les seuls et tristes restes des magnifiques bois du temps passé. Le Talmud vante également les olives de Bethsan et le lin qui y croissait. Rabbi Meïr dit : « Un champ qui pouvait contenir la semence d'un *saah* produisait à Beth-Schean soixante-dix *kor.* » Rabbi Simon ben Lakisch exprime d'une manière poétique la richesse et la beauté du sol,

en disant : « Si le paradis doit se trouver en Palestine, la porte en est à Beth-Schean. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 174-175.

Les ruines peuvent se diviser en trois sections. (Voir le plan, fig. 529.) Au sud se trouvent le village moderne, l'hippodrome, le théâtre, la mosquée ruinée et les anciens murs extérieurs ; au centre, la forteresse *Tell el-Hosn* et de nombreuses ruines ; au nord, les tombeaux, le fort appelé *Tell el-Mastabah* et le Hammâm. Les murailles aujourd'hui démolies, mais qu'on peut suivre encore en beaucoup d'endroits, formaient une enceinte très étendue, dont le périmètre est estimé à une lieue environ ; à l'intérieur, elles partageaient la ville en plusieurs quartiers. A en juger par un certain nombre d'assises encore en place çà et là, on voit que le mur d'enceinte se composait extérieurement d'un appareil de blocs réguliers, soit calcaires, soit principalement basaltiques ; l'intérieur était rempli avec du blocage ; son épaisseur était de deux mètres cinquante. A l'est, un bastion maintenant renversé flanquait la route au-dessus du pont, *Djisr el-Maqtou'a ;* à l'ouest, on remarque une ancienne porte.

Le village moderne n'est plus, comme nous l'avons dit, qu'un misérable reste de l'ancienne ville. Aujourd'hui cependant il est en train de se développer. Le gouvernement y a mis quelques soldats ; depuis peu d'années, on y a bâti plusieurs maisons. Quelques chrétiens de Nazareth s'y sont établis pour le commerce ; les Bédouins du Ghôr viennent s'y approvisionner. Un bordj ou petit fort arabe est construit en partie avec de beaux blocs tirés des ruines de la cité antique, qu'on remarque également dans plusieurs maisons. A quelque distance, au nord-est, s'élève une mosquée très délabrée, dont le minaret est à moitié écroulé. Elle avait été construite avec des pierres régulièrement taillées, débris d'un édifice antérieur, et, en plusieurs endroits, alternativement noires et blanches, celles-ci calcaires, celles-là basaltiques. A l'ouest, se trouve l'hippodrome, presque entièrement envahi par la verdure ; il affecte la forme d'un long bassin elliptique peu profond, où trois rangées de gradins sont encore reconnaissables vers le sud. Près de là est un marais alimenté par des sources intarissables et bordé de roseaux gigantesques.

Le théâtre, le mieux conservé des édifices de ce genre, à l'ouest du Jourdain, est dans la vallée, au nord du village. « La demi-circonférence qu'il décrit mesure environ cent trente mètres de développement. Les galeries voûtées sur lesquelles reposaient les gradins, qui ont disparu, sont en partie intactes ; elles ont été bâties avec de belles pierres basaltiques très régulièrement taillées et agencées ensemble. Les habitants de Beisân s'en servent aujourd'hui comme de magasins pour y placer leurs provisions et leurs récoltes, et pour cela ils en obstruent l'entrée avec des épines. De distance en distance, on remarque des passages bas et étroits, où un homme seul peut pénétrer en se courbant, particularité que l'on observe seulement dans un petit nombre de théâtres anciens, et qui avait pour but très probablement de répercuter la voix des acteurs. A la place des sièges enlevés, des précinctions horizontales qui les partageaient en étages et des petits escaliers qui les divisaient en compartiments cunéiformes, croissent actuellement des herbes et des broussailles. L'orchestre est de même envahi soit par



530. — L'acropole de Bethsan, vue de l'est. D'après une photographie.

des plantes épineuses, soit par des légumes. Quant à la scène et à ses dépendances, il n'en subsiste plus que des arasements et quelques magnifiques dalles encore en place. » V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 286. Au delà, quelques colonnes de marbre encore debout s'élèvent au milieu des blés; leur circonférence mesure deux mètres vingt.

Au nord du théâtre, et à la distance d'environ huit cents mètres, se dresse une haute colline, appelée *Tell el-Hosn;* c'est l'antique acropole (fig. 530). En la gravissant, on s'aperçoit qu'elle forme trois plateaux différents, deux plateaux inférieurs, à l'est et à l'ouest, et un plateau central supérieur, du sommet duquel l'œil embrasse un assez vaste horizon. Au nord, s'élèvent les montagnes de Galilée; à l'ouest, s'étend la plaine d'Esdrelon, dont les derniers prolongements contournent le Djébel Foqou'a en arc de cercle. Du côté de l'est, le regard se porte sur le Ghôr et sur le Jourdain; le fleuve serpente au milieu d'un épais fourré de roseaux et de bouquets de tamaris. Une quantité de petits monticules se dressent dans la vallée verdoyante. Le *tell* était entouré d'un mur d'enceinte mesurant deux mètres trente d'épaisseur et revêtu extérieurement d'un appareil de larges blocs, comme l'indiquent quelques pans intacts. A l'extrémité nord-ouest du plateau inférieur occidental, on remarque les restes d'une puissante porte voûtée, dont les assises inférieures seules paraissent antiques et datent sans doute de la fondation de la forteresse. Le *Qala'at el-Hosn* est bordé, au nord et à l'est, par le ravin profond de l'*Ouadi el-Djâloud,* qui le rend inaccessible de ces deux côtés.

Le *Djisr el-Maqtou'a,* au nord-est, était un pont de trois arches, dont les voûtes sont aujourd'hui détruites; l'arche seule du milieu était à cheval sur le lit du torrent; les deux autres reposaient sur les berges; elles avaient été bâties avec des blocs réguliers de forme carrée, qui en constituaient le parement extérieur. Au delà de ce pont, on observe, sur les flancs d'une colline, plusieurs sarcophages mutilés et un certain nombre d'ouvertures, en partie bouchées, qui sont celles d'autant de tombeaux. Au-dessus est le réservoir d'*el-Hammâm*. Enfin, en revenant vers l'ouest, on rencontre *Tell el-Mastabah* avec les ruines d'un fort; puis le pont supérieur, dit *Djisr el-Khân,* à l'extrémité nord-ouest du territoire de Beisân, offre une belle vue, en bas, dans la vallée jonchée de quantité de colonnes et d'autres ruines. Cf. Robinson, *Biblical Researches,* p. 326-329; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 101-113; V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 285-288.

III. Histoire. — Bethsan occupait une position avantageuse sur la route qui allait de l'Égypte à Damas. Elle fut primitivement possédée par une population chananéenne, qui était valeureuse et se servait à la guerre de chariots armés de fer. Jos., XVII, 16. — La demi-tribu de Manassé occidentale ne put en expulser les habitants, qui furent simplement, dans la suite, assujettis à un tribut. Jos., XVII, 12, 13; Jud., I, 27, 28. — Lorsque Saül eut succombé sur le mont Gelboé avec ses trois fils, les Philistins vainqueurs, dépouillant les morts dès le lendemain de leur triomphe, coupèrent la tête du roi, s'emparèrent de ses armes, qu'ils déposèrent en guise de trophée dans le temple d'Astaroth, et suspendirent son corps, avec celui de ses fils, à la muraille de Bethsan. I Reg., XXXI, 8-10. En apprenant cet indigne traitement, les habitants de Jabès Galaad, fidèles à la mémoire de Saül, furent révoltés. Les plus vaillants d'entre eux, marchant toute la nuit, passèrent le Jourdain (la ville était située à l'est, à six milles de Pella), enlevèrent le corps du prince et ceux de ses enfants, puis, revenus chez eux, les brûlèrent et en ensevelirent les ossements dans les bois de Jabès. I Reg., XXXI, 11-13; II Reg., XXI, 12. — Sous Salomon, Bethsan et tout le district qui en dépendait étaient administrés par un commissaire nommé Bana, fils d'Ahilud, un des douze préfets établis sur Israël et chargés de fournir aux dépenses de la table royale. III Reg., IV, 12. — Le texte grec de Judith, III, 10, nous montre Holopherne passant par la plaine d'Esdrelon et campant pendant un mois entre Gæbæ (Γαιβαι) et Scythopolis. — Judas Machabée, après son expédition dans le pays de Galaad, l'an 163 avant J.-C., retraversa le Jourdain vis-à-vis de Bethsan. I Mach., V, 52. Il se rendit ensuite à la ville; les Juifs qui l'habitaient accoururent au-devant de leurs frères et leur dirent qu'ils avaient toujours été traités avec bienveillance par les Scythopolitains, même au plus fort des calamités qui avaient pesé sur leur nation. Judas adressa donc de vifs remerciements à la population, et l'exhorta à persévérer dans ces bons sentiments à l'égard de son peuple. II Mach., XII, 29-31. Vingt ans plus tard, Tryphon, qui avait formé le projet de supplanter le jeune Antiochus, et qui craignait que Jonathas ne s'opposât à sa trahison, vint en Palestine avec une armée et s'établit à Bethsan. Jonathas vint l'y rencontrer avec quarante mille hommes. Mais le général syrien endormit la défiance de son adversaire par de belles promesses, et l'attira perfidement à Ptolémaïde, où il s'empara de sa personne pour bientôt le faire mourir. I Mach., XII, 39-48.

L'histoire, en particulier celle des Juifs à l'époque machabéenne, et les vestiges de plusieurs temples épars au milieu des ruines de Beisân, montrent que cette ville, d'où les anciens Israélites n'avaient pu chasser les Chananéens, resta toujours une cité en partie païenne. Josèphe la mentionne sur les confins de la Galilée vers le sud. *Bell. jud.*, III, III, 1. C'était, de son temps, la plus grande ville de la Décapole, district auquel elle appartenait, bien que située sur la rive occidentale du Jourdain. *Bell. jud.*, III, IX, 7. Épicrate, général d'Antiochus de Cyzique, l'an 109 avant J.-C., la vendit à Hyrcan par trahison, avec les autres villes des environs occupées par les Syriens. *Ant. jud.*, XIII, X, 3. Huit ans plus tard, Cléopâtre, mère de Ptolémée Lathyre, y eut une entrevue avec Alexandre Jannée, et fit alliance avec ce prince. Pompée s'en empara dans sa marche de Damas en Judée, mais il la rendit ensuite à ses propres habitants. *Ant. jud.*, XIV, III, 4; IV, 4. Gabinius, proconsul de Syrie, la fit réparer. *Ant. jud.*, XIV, V, 3. C'est peut-être à cette époque de restauration qu'il faut attribuer le théâtre et quelques-uns des autres édifices ornés de colonnes dont nous avons signalé les ruines. Les Talmuds ne la mentionnent jamais sous un autre nom que celui de Beischan ou Beth-Schean. Comme cette ville était habitée par des païens (cf. Josèphe, *Vit.*, 6), elle n'était pas, à une certaine époque, comptée parmi les villes de la « Terre d'Israël ». Les Juifs qui y demeuraient étaient très minutieux dans l'accomplissement de certaines pratiques religieuses. Talmud de Babylone, *Pesahim*, f. 50 *b*. On dit des *Bischni* ou Baïschani qu'ils observent très rigoureusement le sabbat. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 174. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 105, 237, Scythopolis continuait d'être une ville importante, ἐπίσημος Παλαιστίνης πόλις. Elle était le siège d'un évêché. A. Legendre.

BETHSÉMÉS. La Vulgate appelle ainsi, I Par., VI, 59, la ville sacerdotale de la tribu de Dan dont elle écrit partout ailleurs le nom Bethsamès. Voir Bethsamès 1.

BETHSETTA (hébreu : *Bêṭ haš-šittâh*, « maison de l'acacia; » Septante : Βηθσεὲδ; *Codex Alexandrinus :* Βασεεττα), endroit par où s'enfuit l'armée des Madianites, après sa défaite par Gédéon. Jud., VII, 23 (hébreu et Septante, 22). M. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 301-303, l'identifie avec le village actuel de *Schouttah*, à deux heures environ au nord-ouest de Beisân. Ce nom, en effet, écrit شطّا, *Schoutta'*, par les uns, et شطّة, *Schouttah*, par les autres, reproduit fidèlement l'hébreu : שִׁטָּה[בֵּית הַ], [*Bêṭ has-*]*sittâh*, dont la première partie, *beth*, « mai-

son, » est tombée comme dans d'autres cas semblables, de même que *ha,* qui représente simplement l'article. La position s'accorde également avec le récit sacré. Les Madianites étaient campés au bas et au sud-ouest du Petit-Hermon (aujourd'hui *Djébel Dâhy*), gardant l'entrée de la vallée qui conduisait au Jourdain et dans leur pays. Gédéon avait réuni son armée sur les dernières pentes du mont Gelboé (*Djébel Foqou'a*), non loin de la source abondante connue actuellement sous le nom de *'Aïn Djaloud.* Voir la carte de la tribu d'ISSACHAR. Surpris pendant la nuit par la petite troupe israélite, saisis d'effroi et s'entre-tuant les uns les autres, les ennemis s'enfuirent précipitamment. Ils durent naturellement se jamais sur les montagnes de Palestine. » *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 343. D'autres donnent pour raison que cet endroit devait se trouver auprès d'Abelméhula, dans la direction de Soccoth. Jud., VIII, 5. Ce serait juste si l'expression « jusqu'à Bethsetta » indiquait le terme même de la fuite. Mais est-il défendu de ne voir là qu'une première étape ou une simple halte? Le mot suivant, *Serêrâtâh,* « vers Serêrâh » (d'après l'hébreu), désigne un point plus éloigné; il peut en être ainsi d'Abelméhula. Josèphe, dans son récit, *Ant. jud.,* V, VI, 5, parle bien d'une vallée entourée de torrents; mais il décrit d'une façon générale le lieu où les Israélites atteignirent les fuyards. A. LEGENDRE.



531. — Ruines de Bethsur. D'après une photographie de M. L. Heidet.

diriger vers l'est, pour regagner les rives du Jourdain, qu'ils avaient franchi peu auparavant, et mettre ce fleuve entre eux et leurs adversaires. Suivant la vallée du Nahr Djaloud actuel, qui conduit de la plaine de Jezraël à Beisân (l'ancienne Bethsan ou Scythopolis), ils rencontrèrent d'abord nécessairement la localité appelée aujourd'hui *Schouttah,* dans laquelle on peut ainsi reconnaître la Bethsetta du texte biblique. C'est un petit village de trois cents habitants, dont les maisons sont bâties en pisé ou avec de menus matériaux. Des silos nombreux ont été creusés dans le sol et servent de magasins souterrains à chaque famille. Les femmes s'approvisionnent d'eau au canal de l'Aïn Djaloud, qui coule à quelque distance au sud du village. — Cette identification avait déjà été indiquée par R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 133, et par Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 356, note 3. — Plusieurs auteurs cependant placent Bethsetta dans la vallée du Jourdain, au sud de Beisân, au-dessous des montagnes d'Éphraïm. « L'acacia, dit Stanley, ne se trouve

BETHSIMOTH. C'est ainsi que la Vulgate appelle, Num., XXXIII, 49, et Jos., XII, 3, la ville transjordanique qu'elle appelle plus exactement ailleurs Bethjésimoth. Voir BETHJÉSIMOTH.

1. BETHSUR (hébreu : *Bêt-Ṣûr* « maison du rocher »; grec : Βηθσουρ, Βαιτσούρα), ville des montagnes de Juda. Elle est appelée par la Vulgate *Bessur,* Jos., XV, 58, et *Bethsura,* au lieu de *Bethsur,* dans les livres des Machabées. Au premier livre des Machabées, IV, 29, là où on lit, dans la Vulgate : « Ils vinrent en Judée et campèrent à *Béthoron,* » les Septante lisent : « Ils vinrent en Idumée et campèrent à *Bethsur* (ἐν Βαιθσούροις). » L'historien Josèphe lit, comme les Septante, « Idumée » et « Bethsur ». *Ant. jud.,* XII, IX, 4. On ne peut douter que cette dernière leçon ne soit la vraie. Au second livre des Machabées, XI, 5, Bethsura, qui est ici évidemment la même ville que la Bethsura nommée tant de fois dans l'histoire des guerres de cette époque, est indiquée à « cinq stades de distance de Jérusalem », dans le grec comme dans la

Vulgate. Cette distance de « cinq stades » est, on n'en peut douter, une erreur de quelque copiste grec : le *Codex Alexandrinus* porte ΣΧΟΙΝΟΥΣ ΠΕΝΤΕ, « cinq schènes ». Le schène égyptien étant de trente stades, les cinq schènes équivalent à cent cinquante stades (une vingtaine de milles ou un peu plus de vingt-cinq kilomètres); c'est à cette même distance qu'Eusèbe et saint Jérôme, le pèlerin de Bordeaux et d'autres indiquent Bethsur, comme nous le verrons plus loin, et c'est là que nous trouvons aujourd'hui le *khirbet* (ruine) appelé *Beth-es-Sur* ou *Bordj-Sur,* « la forteresse de Sur. » Il ne faut pas oublier que Bethsur était sur les confins de l'Idumée, et qu'Hébron et Ador faisaient partie de l'Idumée à l'époque des Machabées.

I. Histoire. — Bethsur, d'après une interprétation de I Par., II, 45, adoptée par de nombreux commentateurs, fut fondée par le peuple de Maon. Sous Josué, elle fut donnée, avec Halhul et Gédor, au milieu desquelles elle est nommée, à la tribu de Juda. Jos., XV, 58. Roboam la fit fortifier, et en fit ainsi l'une des principales villes fortes de Juda. II Par., XI, 7. Les Iduméens durent s'en emparer au temps de la captivité de Babylone, puisqu'elle fut considérée ensuite comme ville de l'Idumée. Au temps des Machabées, elle fut témoin de glorieux combats, et paraît même, après Jérusalem, avoir été le principal boulevard des défenseurs du culte de Dieu contre l'hellénisme. C'est sous Bethsur qu'en 165 avant J.-C., Judas Machabée, avec dix mille hommes, défit Lysias, dont l'armée était forte de soixante mille fantassins et cinq mille cavaliers. I Mach., IV, 28-36; II Mach., XI, 1-12. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 5. Judas fortifia alors Bethsur et y mit une garnison. I Mach., IV, 61; VI, 7. Deux ans après, Lysias revint avec cent vingt mille hommes et de nombreux éléphants mettre le siège devant Bethsur. Longtemps la ville résista, et ses défenseurs firent des prodiges de valeur; mais Judas ayant dû se retirer devant le nombre, Bethsur, manquant de vivres, fut obligé de capituler. I Mach., VI, 49 et 50; II Mach., XIII, 18-22. Il avait été convenu que la population emporterait tout ce qu'elle voudrait, mais les Grecs la dépouillèrent de tout. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 5, édit. Didot, t. I, p. 470. Après la mort de Judas, Bethsur devint le refuge des Juifs apostats. I Mach., X, 14. En 145, Simon Machabée l'assiégea longtemps, et les Grecs durent se rendre; il les chassa, améliora les fortifications de la ville et y mit une garnison. I Mach., XI, 65; XIV, 7, 33.



532. — Aïn-Dirouéh. Fontaine de Saint-Philippe. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Bethsur fut célèbre chez les chrétiens, parce que c'est à la fontaine qui coule dans son voisinage que, d'après la tradition, le diacre saint Philippe baptisa l'eunuque de la reine d'Éthiopie. Act., VIII, 26-39. Le pèlerin de Bordeaux la visita en 333 : « De là (Bethléhem) à Bethsura, quatorze milles. Là est la fontaine où saint Philippe baptisa l'eunuque. De là au Térébinthe, huit milles. » *Peregrinatio,* dans les *Itinera hierosolymitana latina,* édit. de l'*Or. lat.,* t. I, p. 19. Eusèbe et saint Jérôme, *De situ et nom.,* t. XXIII, col. 882, attestent la même tradition : « Bethsur, dans la tribu de Juda ou de Benjamin; c'est aujourd'hui un village appelé Bethsoron (Βηθσωρώ), sur la route d'Ælia (Jérusalem) à Hébron, au vingtième mille. A côté est une fontaine sortant de la montagne en bouillonnant, dans laquelle on dit que fut baptisé l'eunuque de Candace par Philippe. » Sainte Paule y vint aussi (vers 404), et, « laissant Bethsur à droite, elle se rendit de là à Escol, puis à Hébron. » *Peregr.,* dans *Itin. hier. lat.,*

édit. *Or. lat.*, t. I, p. 35. Le pèlerin Théodosius (vers 530) indique le lieu à seize milles de Jérusalem, à deux milles du Térébinthe de Mambré, qui est lui-même à quatre milles de la *Double-Caverne. De Terra Sancta*, XXI, dans *Itin. lat., Or. lat.*, t. I, p. 70. S. Willibad (vers 720) trouve une petite église « élevée en cet endroit ». *Hodœporicon*, XXIV, dans *Itin. lat., Or. lat.*, t. I, p. 267. Au XIIe siècle, Pierre Diacre, bibliothécaire du Mont-Cassin, signale encore la tradition. *De locis sanctis*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 124. Au XIVe siècle, on a rattaché ce souvenir de Bethsur à une fontaine appelée El-Haniéh, qui est à moins d'une lieue à l'est de Bettîr, et de deux à l'ouest de Jérusalem; mais une tradition contraire à celle des premiers siècles ne peut être qu'une erreur. On a prétendu aussi que l'eunuque n'a pas dû passer par Hébron pour se rendre à Gaza, mais a dû prendre la direction du sud-ouest. Reland, *Palæstina*, t. II, p. 659, observe avec raison que si plus tard il a existé une voie carrossable de Jérusalem à Gaza par Éleuthéropolis, il n'est pas certain qu'elle existât du temps de l'eunuque, que du reste beaucoup de voyageurs se rendent encore après à Gaza en passant par Hébron. On peut ajouter que les bornes milliaires qui se trouvent encore aujourd'hui sur la voie romaine de Jérusalem à Beit-Djibrin, l'Éleuthéropolis des Grecs et des Romains, portent le nom d'Antonin, et que, si la voie de Gaza par Hébron est un peu plus longue, elle était plus facile.

II. DESCRIPTION. — Le *Khirbet Beth-Sur* ou *Bordj-Sur* (fig. 531), « où tous les critiques placent actuellement sans conteste la ville et la forteresse de Beth-Tsour, si célèbre à l'époque des Machabées » (V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 295), est à environ vingt-sept kilomètres sud de Jérusalem et à dix-huit de Bethléhem, à sept kilomètres au nord d'Hébron, et à trois de Beth-el-Khalil et de Râmet-el-Khalil, où était le *Térébinthe* des anciens, à deux kilomètres au nord-ouest de Halhul et à cinq au sud de Gédor. Il consiste en une vieille tour relevée avec des matériaux anciens par les croisés, peut-être par les Arabes, se dressant sur une colline qui domine à droite le chemin d'Hébron; quelques pierres de taille, des débris nombreux de poteries, des tombeaux antiques, le tout perdu dans la terre ou recouvert par les broussailles, entourent la vieille forteresse. A la gauche du chemin, au pied d'un rocher où l'on voit de nombreuses grottes sépulcrales servant de logis à des bergers et à leurs troupeaux, et à deux ou trois familles de fabricants d'outres de peaux de boucs, sort une source abondante dont les eaux sont recueillies dans un petit bassin; à quelques pas, sur la voie, est une grande fontaine bâtie de gros et beaux blocs bien taillés. L'eau tombe dans un long réservoir, où les troupeaux viennent s'abreuver; elle paraît venir de la première source par un canal. La source et la fontaine sont appelées *Aïn-Dirouéh* (fig. 532). Au-dessus de la fontaine, on voyait, avant 1885, les restes d'une antique église à trois nefs, bâtie de belles pierres de taille; elle mesurait vingt mètres de longueur sur douze environ de largeur; les musulmans en ont pris les pierres pour construire, à quelques pas de la fontaine, une misérable chambre qui leur sert de mosquée et quelques cases aux alentours. Cette église était certainement celle que vit saint Willibald élevée au lieu où saint Philippe baptisa l'eunuque éthiopien. — La situation de Bethsur était très forte; sa position la rendait presque imprenable, et comme elle commandait la route de Bersabée et d'Hébron, qui a toujours été la principale voie conduisant du sud vers Jérusalem, on s'explique sans peine l'importance que les Machabées attachaient à sa possession et le grand rôle qu'elle joua dans leurs guerres contre les Syriens.

L. HEIDET.

2. **BETHSUR.** On lit I Par., II, 45: « Maon, père de Bethsur. » Quelques commentateurs ont cru que ce Bethsur était un nom d'homme; mais il désigne la ville de Bethsur, qui fut bâtie ou reconstruite par Maon. Voir BETHSUR 1.

BETHSURA. Voir BETHSUR.

BETHTHAPHUA (hébreu : *Bêt Taffûah*, « maison de la pomme; » Septante : Βαιθαχού; *Codex Alexandrinus* : Βεθθαπφουέ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 53. Elle fait partie du second groupe des cités de « la montagne », groupe déterminé surtout par Hébron, Jos., 52-54; cf. I Par., II, 43. Elle se retrouve aujourd'hui, à cinq kilomètres à l'ouest d'El-Khalîl (Hébron), dans le village de *Taffouh*, dont le nom, تفوح, reproduit exactement l'hébreu, בֵּית תַּפּוּחַ, *Bêt Tappûaḥ* ou *Taffûaḥ*, sauf *beth*, qui est tombé. « Ce village, situé sur une montagne qui domine au loin tous les environs, compte quatre cents habitants. Au nord, nous distinguons très nettement la hauteur et le village de Beit-Kahel, et, au nord-ouest, les ruines de Thayebéh. La petite ville à laquelle a succédé Téfouah était jadis entourée d'un mur d'enceinte bâti en pierres de taille, dont il subsiste encore quelques parties. Plusieurs maisons paraissent très anciennes. Sur les pentes de la montagne dont le village actuel occupe le sommet, pentes qui sont plantées d'oliviers plusieurs fois séculaires, je remarque un certain nombre de citernes et de magasins souterrains pratiqués dans le roc. Un peu plus bas, deux puits antiques, construits en belles pierres de taille, alimentent d'eau les habitants. » V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 374. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 71; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1883, t. III, p. 310. — Beththaphua, d'après sa position, est évidemment distinct de Taphua, appartenant à la même tribu de Juda, mais située dans « la plaine » ou Séphéla. Jos., XV, 34. Elle ne peut non plus correspondre à *Bethtaphou*, Βηθτάφου, bourg mentionné par Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 104, 235, sur les confins de la Palestine et de l'Égypte. Quelques auteurs l'identifient avec Thopo, Τεφών, de I Mach., IX, 50. Voir THOPO.

A. LEGENDRE.

BÉTHUL (hébreu : *Betûl;* Septante : Βουλά; *Codex Alexandrinus* : Βαθούλ), ville de la tribu de Siméon, citée entre Eltholad et Harma. Jos., XIX, 4. Dans la liste parallèle de I Par., IV, 30, la Vulgate la nomme *Bathuel* (hébreu : *Betû'êl;* Septante : Βαθουήλ). Dans celle de Josué, XV, 30, on trouve à sa place *Césil* (hébreu, *Kesîl*); mais les Septante donnent Βαιθήλ, ce qui suppose la lecture primitive בתיל, au lieu de כסיל : il y a donc là une corruption de mot, à moins qu'on ne veuille y voir un autre nom de la ville. Elle est probablement identique à *Béthel* (hébreu : *Bêt-'Êl*), cité méridionale, dont le roi fut vaincu par Josué, XII, 16, et l'une de celles qui reçurent de David, après sa victoire sur les Amalécites, des présents ou une part de butin. I Reg., XXX, 27. Voir BÉTHEL 2.

L'emplacement de Béthul est encore un problème. Comme le nom, *Bathuel, Béthel*, « maison de Dieu, » fait penser à un ancien sanctuaire, on a voulu voir cette ville dans Élusa, aujourd'hui *Khalasa*, à cinq heures et demie au sud de Bersabée, parce que les Arabes de l'époque préislamite y adoraient une idole appelée *Khalasa*. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 127. Il n'y a là qu'un rapprochement sans valeur. M. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 346-347, a cru la retrouver dans le village actuel de *Beit-Oula*, au nord-ouest d'Hébron, situé sur une colline autour de laquelle sont quelques jardins, plantés de figuiers et de grenadiers, avec plusieurs aires antiques et un certain nombre de citernes et de caveaux pratiqués dans le roc. La même supposition avait déjà été faite par Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 294. Il est certain qu'il y a un rapport frappant entre בְּתוּל, *Beṭûl*, ou בְּתוּאֵל, *Beṭû'êl*, et بيت أولا, *Beit Oula;* mais la position nous semble faire remonter beaucoup trop au nord la tribu de

Siméon. D'autres assimilent Béthul à la Βηθελία dont parle Sozomène, *H. E.*, lib. v, 15, t. LXVII, col. 1260. C'était un bourg des environs de Gaza, très peuplé et possédant des temples vénérés tant pour leur antiquité que pour leur structure; il y avait surtout un Panthéon, placé sur une colline artificielle et dominant toute la ville, qui avait reçu de là son nom de « demeure des dieux ». Cette *Béthélie* ne peut être que le village actuel de *Beit Lâhia*, au nord-est de Gaza, visité par M. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 176. A. LEGENDRE.

BÉTHULIE (grec : Βετυλουά; syriaque : *Beit-Palou;* arabe : *Beit-Faloua'*), patrie de Judith, la célèbre héroïne qui sauva son peuple en tranchant la tête d'Holopherne, général de l'armée assyrienne. A l'arrivée des troupes envahissantes, les habitants de cette ville, obéissant aux ordres du grand prêtre, se mirent en devoir de leur barrer le passage. Enfermés dans leurs murs et privés d'eau, ils étaient presque réduits au désespoir, quand la mort d'Holopherne vint les délivrer. — Les indications sur Béthulie doivent être demandées de préférence à la version grecque, parce qu'elle les donne plus complètes et plus précises que la Vulgate, dont la traduction, comme nous en avertit son auteur, saint Jérôme, se contente d'exprimer le sens du texte chaldaïque, sans s'attacher à rendre toutes les paroles. *Præf. in Judith*, t. XXIX, col. 39. Nous citons donc d'après le grec, tout en indiquant les passages correspondants ou analogues de la Vulgate.

1° Béthulie était située sur une montagne : grec, VI, 7, 11, 12, 13; VII, 1, 7, 10, 12; X, 10; Vulgate : VI, 8 et 9; VII, 8; X, 11. — 2° Une source sortait du pied de la montagne, dans la vallée, près de Béthulie : VII, 3, 12; XII, 7; Vulgate : VII, 6; XII, 7. D'après ce dernier passage de la Vulgate, un aqueduc venant du sud aurait amené les eaux de la source à la ville; Holopherne l'aurait fait couper. Au passage correspondant, le grec, VII, 12, et les autres versions disent seulement que la source coulait du pied de la montagne, et que le général la fit garder pour empêcher les assiégés de venir y puiser de l'eau. La traduction latine est ici sans doute défectueuse; car il est difficile d'expliquer comment les eaux d'une source, sortant du pied de la montagne sur laquelle la ville était bâtie, pouvaient être amenées à cette ville par un aqueduc. Plusieurs autres sources, moins importantes cependant que cette première, étaient aux alentours de la ville; Holopherne les fit également garder : VI, 11; VII, 7 et 17; Vulgate : VII, 7. — 3° Béthulie était en face de Jezraël ou Esdrelon, dominait la plaine qui est vers Dothaïn et commandait les défilés qui donnent accès vers la Judée : IV, 6-7. La version grecque semble n'indiquer cette situation que pour Béthomestaïm : « Le grand prêtre Joachim, dit-elle, écrivit aux habitants de Bétyloua et de Béthomestaïm, qui est devant Esdrelon et en face de la plaine, près de Dothaïn, leur disant d'occuper les passages des montagnes, parce que c'est par eux que l'on va en Judée; et il était facile d'en empêcher l'abord, les passages étant étroits et pas plus de deux hommes ne pouvant y passer à la fois. » La version syriaque applique toutes ces conditions aux deux localités : « Le grand prêtre... écrivit aux habitants de Beth-Palou et de Beth-Mastim, *qui sont* sur la chaîne des montagnes qui est en face de Jezraël et de la grande plaine voisine de Dothân. » La Vulgate fait de même en disant que le grand prêtre écrivit « à tous ceux qui étaient en face d'Esdrelon ». Du reste, la mission commune confiée aux deux villes suppose le voisinage et la parité de situation. — 4° Béthulie était voisine de Dothaïn, Belma et Cyamon ou Chelmon, située entre Dothaïn et Belma d'une part, et Cyamon d'autre part. Cette position ressort manifestement de la description de l'investissement de la ville par les Assyriens : « Ils établirent leur camp, dit la version grecque, dans la vallée, près de Béthulie, près de la fontaine, et ils s'étendirent en largeur sur Dothaïn et jusqu'à Belthem (divers manuscrits ont Belbaïm et Belmaïm; la Vulgate a Belma), et en longueur depuis Bétyloua jusqu'à Cyamon, qui est en face d'Esdrelon. » VII, 3. D'après la version arménienne, les assiégeants campaient « du côté du midi, en largeur de Dothaïm à Pelpem »; d'après le syriaque, « depuis Qadmon jusqu'en face de Jezraël. » La Vulgate dit, VII, 3 : « Ils vinrent par le bas de la montagne jusqu'au sommet qui regarde sur Dothaïn, depuis le lieu qui est appelé Belma jusqu'à Chelmon, qui est contre Esdrelon. » Le voisinage entre Béthulie, Dothaïn et Belma devait être immédiat; car Manassé, mari de Judith, « étant mort à Béthulie, sa ville, fut enseveli dans la sépulture de ses pères, dans le champ qui est entre Dothaïn et Bélamon. » VIII, 3. La coutume des Juifs était d'ensevelir leurs morts dans le territoire de leur ville; aussi la Vulgate dit-elle simplement : « Il mourut à Béthulie, sa ville, et il y fut enseveli, » VIII, 3; et plus loin, au sujet de Judith : « Elle mourut et fut ensevelie avec son mari à Béthulie. » XVI, 28. Le champ entre Dothaïn et Belma doit donc être considéré comme commun aussi à Béthulie.

La tradition locale a perdu depuis longtemps le souvenir de Béthulie. Eusèbe et saint Jérôme ne nous en disent rien. Si, après eux, de nombreux voyageurs en parlent, c'est pour nous en donner des identifications qui se contredisent les unes les autres, et le plus souvent semblent tenir très peu compte des conditions géographiques et topographiques dans lesquelles la place l'Écriture.

Théodosius, vers 530, nous montre « Béthulie, où Holopherne fut tué par Judith, à douze milles de Raphia », qui est elle-même « à vingt milles de Gaza ». *De Terra Sancta*, édit. de l'*Orient latin, Itin. latin.*, t. I, p. 70-71. C'est la Béthélia dont parle Sozomène, *H. E.*, V, 15, t. LXVII, col. 1260, appelée *Betulia* par saint Jérôme, dans la *Vie de saint Hilarion*, t. XXIII, col. 44, identique sans doute à l'antique Béthul ou Béthuel de la tribu de Siméon, nommée au livre de Josué, XIX, 4, et au Ier des Paralipomènes, IV, 30. Calmet, se basant sur la similitude des noms et sur ce qu'Ozias, l'un des chefs de Béthulie, était de la tribu de Siméon, et peut-être Judith elle-même (cf. Judith, VI, 15 [Vulgate, 11], et IX, 2), veut que Béthulie soit Béthuel de Siméon. *Comment. sur Judith*, 1756, p. 331, et *Dictionnaire de la Bible*, t. I, p. 154. Mais il n'est nullement établi que les gouverneurs des villes et des régions, — comme, par exemple, les chefs préposés par David et Salomon, I Par., XXVII, 16 et suiv., et III Reg., IV, 7 et suiv., — étaient nécessairement et sans aucune exception de la tribu dans laquelle ils exerçaient leurs pouvoirs; il est bien moins prouvé encore qu'une ville ne pouvait être habitée par des gens étrangers à sa tribu : Nazareth, par exemple, ne doit pas être cherchée dans la tribu de Juda parce qu'elle fut la résidence de Joseph et de Marie, qui étaient de la tribu de Juda.

Les relations du temps de la domination franque en Terre Sainte signalent généralement Béthulie à quatre milles de Tibériade, sans doute vers le sud, où la plupart d'entre elles indiquent Dothaïn : ainsi l'anonyme cité par M. de Vogüé, dans *Les églises de la Terre Sainte*, p. 423; ainsi Jean de Wurzbourg, *Patr. lat.*, t. CLV, col. 1071; Théodoric, édit. Tobler, 1865, p. 102; Hégésippe, Fretellus, Odoric de Fréjus, et plusieurs autres qui paraissent copier les précédents. A une heure et demie au sud-ouest de Tibériade, à une demi-heure au sud-est de Damiéh, se trouve, sur une colline, une ruine nommée Bessoum; peut-être est-ce l'endroit désigné par ces relations. Mais cette situation, à près de sept lieues au nord de Bethsan (Scythopolis), où campait Holopherne avant le siège de Béthulie (Judith, grec, III, 10), nullement en face de Jezraël et de la plaine de ce nom, loin de la chaîne dont les montagnes s'unissent au massif des monts de la Judée, n'est certainement pas celle que désigne l'Écriture.

Une charte de 1139, acte de la donation faite par

Raymond de Tripoli à l'église du Mont-Thabor du Casal de Bethsan, cite une terre « du côté de Béthélion », et ajoute que la limite du Casal touche, « au sud, à la vieille route, près de Béthélion. » On remarque parmi les signataires Gocelin de Chalmont et Pierre Raymond de Balma. Sébast. Pauli, *Codex diplomat.*, 1733, n° 18, t. I, p. 19. Ce Béthélion paraît avoir été dans le voisinage de Fokoua, aux monts de Gelboé. C'est dans cette région que Thietmar, en 1217, semble placer Béthulie : « Je vis aussi, dit-il, les monts Gelboé...; de même là, dans le voisinage, est Béthulie, ville de Judith. » *Peregrinatio*, édit. Laurent, 1857, p. 7. M. Fahrngruber pense que ce Béthélion n'est autre que Beth-Ilfa, *Nach Jerusalem*, Wurzbourg, 1re édit., p. 395, note. Nous en parlerons plus loin.

Le dominicain Burkard, en 1283, indique Tibériade à deux bonnes lieues de Béthulie, « entre l'orient et le midi. » Laurent, *Quatuor peregrinat.*, p. 44 et 45. Marino Sanuto, en 1321, marque Béthulie sur une carte suivant cette indication. Voir Bongars, *Gesta Dei per Francos*, IIe partie, p. 247, 251 et carte. Adrichomius place Béthulie également en Galilée et dans la tribu de Zabulon, à deux lieues vers le nord-ouest. *Theatrum Terræ sanctæ*, 1613, p. 137, et carte de Zabulon et Issachar. Or, à deux lieues au nord-ouest de Tibériade, nous trouvons la montagne appelée *Qoroûn-Hattin*, « les Cornes de Hattin, » du nom du village assis vers sa base au nord-ouest. Elle domine le *Merdj-Hattin* ou « Pré de Hattin », qui se développe vers l'est. C'est sous cette montagne que, en 1187, Saladin défit Guy de Lusignan et les croisés. De nos jours, M. l'abbé Raboisson, *En Orient*, Paris, in-f°, 1887, appendice C, p. 328-340, a repris l'identification de Hattin. Selon lui, le nom de Béthulie se retrouve dans celui de Khirbet el-Medinet-eth-Thaouiléh, que les habitants de la contrée donnent quelquefois aux ruines qui couronnent le sommet de la montagne. Les autres localités citées avec Béthulie se reconnaîtraient encore aux alentours : Hattin serait Dothaïn; Loubiéh serait Belma; l'Hermon, près du Thabor, serait Chelmon. Toutefois, selon les habitants de Hattin, le nom de *Khirbet el-Medinet-et-Taouiléh*, « ruines de la ville longue, » est un nom moderne, qu'ils ont attribué à ces ruines à cause de leur forme : elles s'étendent, en effet, sur une longueur de plus de quatre cents pas, tandis qu'elles en mesurent moins de cent en largeur. Du reste, quoi qu'il en soit de l'étymologie, les indications bibliques ne paraissent guère convenir à la montagne de Hattin, qui est à près de deux lieues plus au nord que Bessoum, séparée de Jezraël et de sa plaine par le Thabor et les montagnes de la Galilée inférieure, à près de dix lieues des défilés des montagnes judéo-samaritaines.

Au XVIIe siècle, les Juifs croyaient, s'il faut ajouter foi au P. Nau, jésuite, que Saphet était l'ancienne Béthulie, ce qui ne paraît pas tout à fait improbable à l'auteur du *Nouveau Voyage de la Terre Sainte*, Paris, 1679, p. 563 et suiv. Mais Saphet, plus au nord encore que Hattin et loin de toute plaine, peut bien moins que toutes les localités précédentes se trouver dans les conditions indiquées. Outre ces endroits, les anciens ont identifié Béthulie avec divers autres, mais sans plus de fondements. De nos jours, quatre localités se sont surtout partagé les opinions : Messiliéh, Tell-Kheibar, Sanour et Beth-Ilfa. (Voir la carte, n° 533.)

1° Messiliéh ou Messilia est un village à deux lieues au sud de Djénin et de la plaine de Jezraël, à une grande lieue au sud-est de Dothaïn et à deux kilomètres de la route qui mène de Galilée en Judée par la Samarie. Il est assis sur les pentes septentrionales des monts qui ferment au sud la belle et assez spacieuse vallée nommée *Ouadi el-Milk*, « la vallée du Domaine. » Ce nom, pris pour *Ouâd' el-Malik*, « la vallée du Roi, » celui de l'endroit, qui a quelque ressemblance avec celui de Béthulie, sa situation assez rapprochée de Dothaïn et du chemin de la Judée, ont paru au lieutenant Conder, chef de la Société du Palestine Exploration Fund, des motifs suffisants pour proposer l'identification de Messiliéh avec Béthulie. *Tentwork in Palestine*, Londres, 1879, t. I, p. 99.

2° Le Dr Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., 1887, et plusieurs autres opinent de préférence pour Tell-Kheibar. C'est, ainsi que l'indique ce nom, une colline se dressant d'environ



533. — Carte des divers sites attribués à Béthulie.

200 mètres au-dessus du Merdj-el-Gharouq, vers l'extrémité sud de cette plaine, à une heure plus au midi que Messiliéh. Elle est tout entière couverte de ruines paraissant remonter au temps des Juifs. Un mur construit en gros blocs assez grossièrement taillés l'environne; une seconde enceinte, formée également de gros blocs, mais dont on ne voit plus guère que les arasements, s'élevait aux deux tiers de sa hauteur. Une tour d'environ dix mètres de côté couronnait le sommet. Les intervalles sont couverts de débris d'habitations sous lesquels on retrouve d'antiques

citernes. Tell-Kheibar n'est qu'à cinq cents mètres au nord-est de Métheiloùn, nom qui rappelle Béthélion, et qui peut avoir été transporté de la forteresse voisine après sa destruction, ainsi qu'il est arrivé pour d'autres localités. Au sud et à peu de distance, les chemins de la Judée s'engagent dans des gorges resserrées. Un chef d'armée voulant y passer ne pouvait laisser derrière lui une forteresse dont les gardiens auraient inquiété l'arrière de son armée. Ce sont les raisons que l'on peut invoquer en faveur de Tell-Kheibar.

3° Sanour, gros village entouré d'un mur flanqué de tours, s'élève sur une colline raide et rocheuse qui s'avance en promontoire des monts formant à l'ouest le Merdj-el-Gharouq (fig. 534). Il est à une lieue et demie au sud de Dothaïn, à trois lieues de Djénin et de la plaine d'Esdrelon, tout voisin des passages étroits par où pénètrent les chemins de Sichem et de Samarie. Raumer, de Saulcy, Mislin, Victor Guérin et la plupart des pèlerins de nos jours regardent Sanour comme Béthulie. « Aucun autre site ne paraît lui convenir mieux que Sanour, » dit M. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 346.

Aucune de ces trois localités ne peut être Béthulie. Messiliéh et Tell-Kheibar ont, il est vrai, quelque analogie de nom avec Béthulie, et, de même que Sanour, elles ne sont pas très éloignées de Dothaïn et de Zéraïn, l'antique Jezraël, de sorte qu'elles peuvent défendre au besoin les passages qui mènent à la Judée, mais ces trois localités ne sont pas en face de Jezraël et de sa plaine; elles en sont séparées par deux lieues de montagnes plus élevées; on ne trouve pas non plus sous leurs murs ces sources multiples où les habitants de Béthulie pouvaient aller se désaltérer.

4° L'identification de Beth-Ilfa avec Béthulie a été proposée et soutenue par le consul prussien de Jérusalem, M. Schulz, et par Karl Ritter, *Erdkunde von Asien*, t. XV, p. 433. Le ו, *vav*, se prononçant souvent *v* chez les Juifs, et *f* chez les Arabes, — comme, par exemple, la particule *fa*, « et, » qui n'était primitivement que l'*u* conjonction, Beth-Ilfa peut être considéré comme absolument identique à Βετυλούα ou Bêt-Ilva. Les eaux ne manquent pas d'ailleurs aux environs de Beth-Ilfa. Zéraïn, l'antique Jezraël, n'en est distant que de deux lieues et peut être aperçu des hauteurs voisines. Non loin, vers le sud, est la vieille route qui, venant de Beisân, traverse par des passages étroits les monts de Gelboé, pour conduire par Beth-Kad à Djénin et aux montagnes de la Samarie et de la Judée. Ces monts de Gelboé, se dressant comme un mur devant Beisân et la large vallée du Nahr Djaloud, où campaient Holopherne et son armée, étaient le premier obstacle que l'on ne devait pas manquer d'opposer à l'armée envahissante. Ces diverses conditions conviennent évidemment à Béthulie; mais il en est d'autres, et d'essentielles, qui manquent à Beth-Ilfa. D'abord Béthulie était sur une montagne, et Beth-Ilfa est au pied de la montagne de Fakoua, dans la vallée du Nahr Djaloud, à 75 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée. Si l'on suppose que le nom de Beth-Ilfa a été transporté des hauteurs voisines, il manque à ces hauteurs mêmes la condition fondamentale, qui manque également à Messiliéh, Tell-Kheibar, Sanour et toutes les localités proposées, d'être situées entre Dothaïn et Belma, d'une part, et Cyamon, d'autre part.



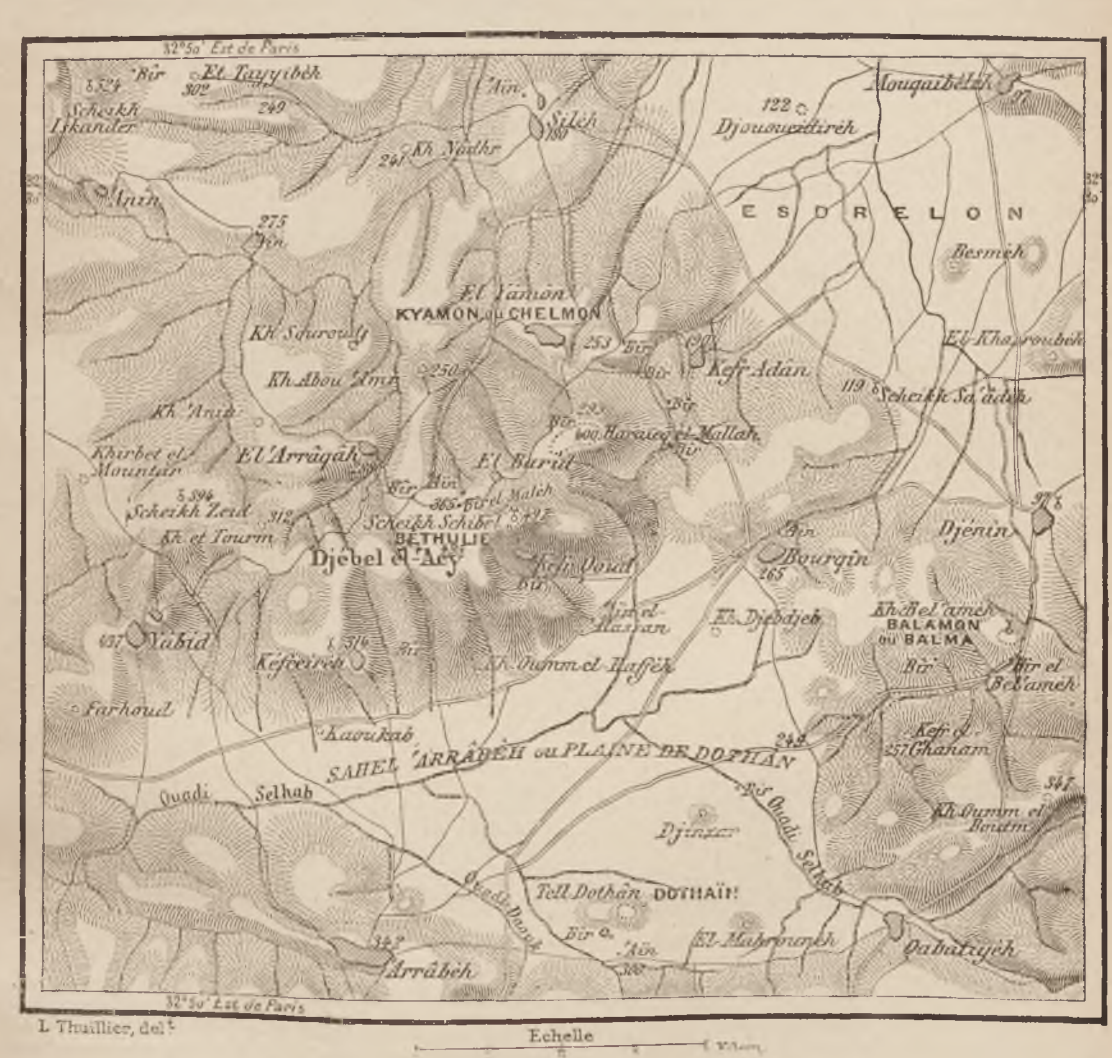
534. — Sanour. D'après une photographie.

Le Dothaïn ou Dothân du livre de Judith est, selon toute vraisemblance, le Dothaïn de la Genèse, XXXVII, 17, écrit Dothân au IVe livre des Rois, VI, 13, que le *Liber de situ et nominibus*, t. XXIII, col. 890, nous montre à douze milles au nord de Sébaste; il est incontestablement, dit M. Victor Guérin, exprimant le sentiment universel, identique à Tell-Dothân, petite colline avec les restes d'un village antique, à l'extrémité sud du Sahel ou « plaine » de 'Arrabéh. (Voir DOTHAÏN.) Belma ou Belthem, qu'il faut chercher à une des extrémités de la plaine de Dothaïn, c'est-à-dire de 'Arrabéh, est non moins évidemment le Bal'amah moderne, ruine à une heure et demie au nord-est de Dothân. Cyamon ou Chelmon, selon toute probabilité, est identique à Yamôn, grand village à une heure et demie au nord de Dothân, et à une heure et demie également au nord-ouest de Bél'amah, qui regarde le Merdj-Ibn-'Amer, la plaine d'Esdrelon. (Voir la carte, n° 535.)

5° Sur un des côtés du triangle formé par ces trois points, Bel'ameh, Yamôn et Tell-Dothân, entre ces deux

dernières localités, se dresse une montagne qui domine toute la contrée (fig. 536). Un double sommet la couronne: l'un est appelé le *Djébel-el-'Âsy,* « la montagne rebelle; » l'autre, au nord-est du premier, est nommé *Scheik-Schibel,* « le Scheik Lionceau, » du nom d'un petit sanctuaire musulman qui y est élevé, et dont la blanche coupole s'aperçoit de très loin aux alentours, et des parties les plus reculées de la plaine d'Esdrelon. De hauteur à peu près égale, les deux sommets se dressent à 500 mètres

quelques rares citernes, toutes entièrement creusées dans le roc. Autour de ces débris, on remarque les arasements d'un mur d'enceinte. Cent mètres plus bas, au nord-ouest, un large plateau de plus d'un kilomètre et demi de tour termine un contrefort appuyé contre le Scheik-Schibel. Il est également couvert d'anciennes pierres travaillées, et presque à chaque pas on rencontre des orifices de citernes, souvent dissimulés par les broussailles qui s'en échappent. De distance en distance, aux alentours, on peut recon-



535. — Carte de Scheik-Schibel et ses environs. D'après M. L. Heidet.

environ au-dessus de la Méditerranée, à 400 au-dessus d'Esdrelon et à 250 au-dessus de la plaine de Dothaïn ou Sahel-'Arrabéh, qui s'étend à sa base, au sud. Cette montagne est ainsi l'un des points les plus élevés de toute la chaîne du Carmel, qu'elle termine au sud-est. Ses pentes, généralement abruptes et rocheuses, en rendent l'accès difficile. Au pied du Scheik-Schibel, au midi, est le village de Kefr-Koud; sur un des contreforts du nord, le petit village d'El-Bâred. El-'Âsy ne paraît avoir été jamais habité; la plate-forme du Scheik-Schibel, au contraire, garde les traces d'une ville. De nombreuses pierres équarries, dont une partie a servi à la construction du petit sanctuaire mahométan qui s'élève au milieu, gisent éparses sur le sol. Parmi des arasements d'habitations, on trouve

naître des vestiges d'une muraille de défense. Cette ruine, quatre ou cinq fois plus étendue que celle du sommet, est appelée Haraïeq-el-Mallah, ou simplement Haraïeq. Une source abondante, nommée 'Aïn ou Bîr-Maléh sort, au nord, du col qui relie le Scheik-Schibel à El-'Âsy. Entre cette source et El-Bâred, en jaillit une seconde de moindre importance. Les eaux de l'une et de l'autre auraient pu être menées à Haraïeq par un canal, mais on ne voit point de traces d'un pareil travail. De nombreuses autres sources (*'aïn*) et puits d'eaux vives (*bîr*) se trouvent dans les vallées, au nord, au pied de la montagne, entre celle-ci et Yamôn. Au sud, là où la vallée de Kefr-Koud débouche sur la plaine de Dothân, est la fontaine connue sous le nom de Bîr ou 'Aïn-el-Hasou (fig. 537). Elle est ren-

fermée dans un bassin de forme circulaire; ses eaux se déversent dans un second bassin rectangulaire, où les musulmans de la contrée viennent se baigner et pratiquer leurs ablutions. De Scheik-Schibel et de Haraïèq, on peut surveiller les défilés étroits de Kefr-Adan et de Burkîn, par où passent les anciens chemins venant d'Esdrelon, et où souvent deux cavaliers ne peuvent passer de front. Ces chemins passent à la base de la montagne et vont s'engager non loin, soit dans l'Ouadi-D'âék, près d'Arrabéh, soit dans l'Ouadi-Selhab. C'est par l'une ou l'autre de ces deux dernières vallées que passaient, comme le montre l'exemple des Arabes qui achetèrent Joseph, les caravanes qui se dirigeaient vers le sud de la terre d'Israël et vers l'Égypte. Dans l'ensemble de cette situation, on retrouve, ce qui ne se peut dans les autres localités identifiées avec Béthulie, tous les détails topographiques signalés dans le récit du siège de cette ville, moins peut-être le canal de la Vulgate, que nous croyons une traduction inexacte de saint Jérôme. Il semble donc nécessaire de reconnaître la montagne de Béthulie dans le Scheik-Schibel, El-'Asy et la ville dans l'une des localités ou des ruines qui s'y trouvent. Mais parmi elles laquelle est Béthulie?

M. Jean Khalîl Marta, professeur au séminaire patriarcal de Jérusalem, qui le premier a attiré l'attention sur ce point, pense que Béthulie doit être identifiée avec Haraïèq-el-Mallaḥ. Selon lui, le nom vrai de Béthulie serait Beit-Faloua ou Falo des versions syriaques et de l'arabe, parce que ces versions reproduisent ordinairement les noms vrais des localités, laissant les noms conventionnels et les transcriptions que leur appliquent les versions grecques et latines. Or *Ḥaraïèq*, de la racine arabe *ḥaraq*, « brûler, » ne serait que la traduction faite par les Arabes du nom de Faloua ou Falo, qui dériverait lui-même du chaldéen *fallê*, dont une des significations, d'après Ed. Castelli, *Lexicon heptaglotton*, Londres, 1669, col. 3001, serait *exurere*. Voir *Intorno al vero sito di Betulia*, dans la revue *Terra Santa*, de Florence, 1887, nos 9 et 10 et tirage à part. On peut répondre qu'il n'est pas sûr que Castelli donne au mot *exurere* le sens de « brûler, incendier », et l'on peut contester que le mot chaldéen *felei* (פלי) ait jamais eu cette signification ; on peut douter, d'autre part, qu'une ville d'Israël ait porté au temps de Judith un nom chaldéen, et que les Arabes aient pu ou voulu le traduire. Beit-Faloua peut n'être qu'une transcription de la forme grecque Βετυλούα, par la transformation du premier υ en *f*, fait qui n'est pas sans exemple, et pour ce qui est des noms du livre de Judith, ceux de *Belmaʾ*, *Qadmoun* et *Qalimôn*, dans l'arabe et le syriaque, paraissent provenir directement de la connaissance du pays, où l'on a dû toujours trouver Bal'amah avec l'ע, et plutôt Qiamôn ou Kiamôn que ces autres formes.



536. — 1. Scheik Schibel. — 2. Haraïèq el-Mallaḥ. — 3. El-'Asy. — 4. Bir El-Ḥasou.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

Scheik-Schibel semble avoir plus de titres pour être identifié à Béthulie que Haraïèq. 1o Au lieu de Béthulie, le nom de Béthélion a quelquefois été employé. Béthélion correspond à l'hébreu *Beit-'éliôn* et n'est pas improbable. Dans la transcription de l'hébreu en grec, le *'aïn* peut être remplacé par quelque voyelle que ce soit : le *Codex Vaticanus* et d'autres, diverses fois, écrivent Βαιτουλούα. Cf. Eb. Nestle, *Supplem. Vet. Testam. gr. Tischendorf.*, Ιουδ. 4, p. 76. Le *Codex Sinaiticus* garde l'*i*, Béthylia, comme la Vulgate de saint Jérôme le transcrit du chal-

déen. Cf. Eb. Nestle, *ibid.* Le changement de *on* ou *om* en *a* est fréquent. Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 17, et VIII, VI, 1, rend Bethoron par Βηθωρά et Βηθχώρα; Eusèbe, édit. Larsow et Parthey, 1862, *Onomasticon*, p. 130, 138, 228 (*De situ et nominibus*, t. XXIII, col. 901, 903, 905), nomme Gabatha comme équivalent de Gabathon, Γαιμωά de Gamôn, et 'Ιανουά de Ιανούν. *Bêt-'éliôn*, « maison, lieu habité haut, très élevé, » convient très bien d'ailleurs à Scheikh-Schibel, dont la position domine toutes les collines qui l'avoisinent, toute la plaine d'Esdrelon et celle de Dothân ou 'Arrabéh. 2° L'Écriture assigne clairement à Béthulie cette situation supérieure, spécialement chap. VI, 10-15 (texte grec), où



537. — 1. El-'Asy. — 2. Scheik Schibel. — 3. Haraïeq el-Mallah. — 4. Bir-el-Hasou.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

est raconté l'épisode d'Achior. Holopherne envoie ses soldats conduire Achior à Béthulie; ils arrivent aux sources qui sont sous Béthulie. « Lorsque les hommes de la ville, laquelle est au sommet de la montagne, ajoute le récit, les aperçurent, ils prirent leurs armes et sortirent de la ville qui est au sommet de la montagne. » Arrivés au bas, ils trouvent Achior attaché; ils le délient et le conduisent à Béthulie, où ils l'amènent aux chefs de leur ville. Or nous avons vu que le point supérieur de la montagne, (ἡ κορυφή) est occupé par Scheik-Schibel; au contraire, Kefr-Koud, El-Bâred, Haraïeq, sont dans des positions inférieures. 3° Béthulie n'avait que de rares et sans doute petites citernes; « tous les habitants se fournissaient d'eau à la fontaine qui coule au bas de la montagne; » aussi un mois après qu'Holopherne eut empêché l'abord des fontaines, l'eau faisait-elle complètement défaut dans la ville, VII, 12, 13, 20 et suiv. (texte grec). Or nous avons remarqué que le Khirbet Scheik-Schibel n'a que quelques citernes; les habitants devaient nécessairement se fournir à une fontaine peu éloignée. 'Aïn el-Maléh, qui coule abondamment à la racine du mamelon, à 120 mètres environ de niveau au-dessous de son sommet, n'est qu'à six minutes à peine de distance et du côté le plus accessible. Haraïeq, au contraire, largement fourni de citernes, devait pouvoir ordinairement se contenter de leurs eaux, sans recourir aux fontaines qui sont hors de sa portée: 'Aïn-el-Maléh, la seule d'un accès facile, en est éloignée d'une demi-lieue; les chemins rocheux et escarpés qui mènent aux autres n'en permettaient guère la pratique habituelle.

En résumé, les diverses localités qu'on a essayé d'identifier avec Béthulie, Safet, Sanour, Méthélieh, Tell-Kheibar, Méthelloûn, la montagne de Hattin, Beth-Ilfa si l'on confronte leur situation avec les indications topographiques du livre de Judith, n'y répondent point: toutes, éloignées de la plaine de Dothân, sont hors du cercle d'investissement de Béthulie, qui passait par Dothaïn, Balâmon et Kyamôn, trois points qu'il faut reconnaître dans Tell-Dothân, Bal'ameh et Yamôn. La montagne d'El-'Asy, désignée par M. Jean Khalîl Marta, presque au centre de ce cercle, présentant d'ailleurs la réalisation de tous les autres détails signalés, a tous les caractères d'identité pour être reconnue comme la montagne de Béthulie. Toutefois le Khirbet de Scheik-Schibel, situé au faîte de la montagne, semble seul avoir un titre formel à être reconnu pour la ruine de Béthulie. — Voir Mgr Mislin, *Les Saints Lieux,* 3 in-8°, Paris, 1858, t. III, p. 359-361; Victor Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine,* in-4°, 2e partie, *Samarie*, Paris, 1874, t. I, p. 344-350; (Brunengo), *Il Nabucodonosor di Giuditta*, § XVII, *Il sito di Betulia*, dans la *Civiltà Cattolica*, année XXX (1888), série XIII, t. II, p. 527-536; G. G. F. Re, *Dizionario di Erudizione*

Biblica, au mot *Betulia,* t. I, p. 225-230; G. Schulz, *Mittheilungen über eine Reise durch Samaria und Galiläa,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1849, t. III, p. 48. L. HEIDET.

BETHZACHARA (Βαιθζαχαρία, correspondant à l'hébreu *Bêt Zekaryâh,* « maison de Zacharie »), ville devant laquelle vint camper Judas Machabée pendant que l'armée d'Antiochus Eupator assiégeait Bethsur. I Mach., VI, 32, 33. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 4, la place à soixante dix stades (à peu près treize kilomètres) de cette dernière. Le nom s'est fidèlement conservé jusqu'à nos jours dans le village de بيت زقاريا, *Beit Zaqâria* (d'après V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 316), ou بيت سكاريا, *Beit Skâria* (d'après le *Survey of Western Palestine, Name lists,* Londres, 1881, p. 302), à dix kilomètres au sud-ouest de Bethléhem, et à la même distance au nord de *Beit Sour* (Bethsur). Le chiffre de Josèphe dépasse un peu la réalité; mais on sait, par beaucoup d'autres passages, qu'il ne faut pas demander à l'historien juif une précision mathématique; son indication d'ailleurs est suffisamment exacte pour faire admettre par tous les auteurs une identification qui répond de tous points aux données de l'histoire.

Beit Skâria se trouve à l'ouest de la route qui va de Jérusalem à Hébron, sur une colline ou promontoire isolé s'élevant vers le nord-ouest entre deux profondes vallées, et se rattachant vers le sud. par une petite langue de terre, aux hauteurs environnantes. C'est donc comme une forteresse naturelle, du sommet de laquelle on domine au loin la grande plaine des Philistins, et au delà apparaît la Méditerranée. Le village est presque entièrement abandonné et consiste en un amas confus de petites maisons fort mal bâties, et la plupart tombant en ruines; quelques-unes seulement sont encore habitées par une dizaine de fellahs. On rencontre çà et là des citernes creusées dans le roc. Une petite mosquée renferme, dit-on, un tombeau enseveli sous des décombres, et passant pour contenir les restes vénérés d'*Abou Zakaria.* A l'entrée de ce sanctuaire, on remarque deux colonnes qui semblent provenir d'une église byzantine; les chapiteaux, en effet, représentent des espèces de corbeilles de joncs entrelacés comme les mailles d'un filet. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 316; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 283; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1883, t. III, p. 108.

C'est dans la vallée connue aujourd'hui sous le nom de *Ouadi Beit Zakâria* et sur les montagnes qui la bordent que s'engagea la bataille racontée dans le premier livre des Machabées, VI, 31-47, et par Josèphe, *Ant. jud.,* XII, IX, 4; *Bell. jud.,* I, I, 5. Antiochus Eupator, ayant envahi la Judée avec une armée formidable, vint mettre le siège devant Bethsur. Judas Machabée, occupé en ce moment à chasser de Jérusalem la garnison syrienne, apprenant la venue des troupes royales, se retira de devant la forteresse de Sion et vint camper dans les défilés de Bethzacharia, à un endroit « où le passage est étroit », στενῆς οὔσης τῆς παρόδου, suivant le récit de Josèphe, qui connaissait bien les lieux. Le héros asmonéen avait habilement choisi son camp. N'ayant qu'une poignée d'hommes à opposer aux forces considérables d'Antiochus, il chercha à attirer l'ennemi sur un champ de bataille où il ne pût déployer librement sa cavalerie et ses éléphants, et d'où il pût lui-même, en cas d'échec, se ménager une retraite vers Jérusalem. Le roi, averti de la présence des Juifs, quitta Bethsur dès la pointe du jour et se porta vers Bethzacharia. Mais comme le terrain ne permettait pas de déployer de front les éléphants excités au combat par le jus de raisin et de mûres, on les fit avancer en colonne. Chacun de ces puissants animaux était accompagné de mille fantassins couverts de cuirasses et de casques d'airain, et de cinq cents cavaliers d'élite. Sur chacun d'eux était placée une tour en bois, du haut de laquelle tiraient constamment des archers. Quant au reste de l'armée, on lui fit gravir à droite et à gauche les hauteurs qui dominaient le défilé. Le soleil étincelant faisait resplendir les boucliers d'or et d'airain, dont l'éclat se reflétait sur les montagnes. L'armée, marchant avec assurance (ἀσφαλῶς, suivant le grec; *caute et ordinate,* « avec précaution et avec ordre, » selon la Vulgate), jeta son cri de guerre, qui porta au loin l'épouvante. Les Syriens avaient compté sur la terreur que leur seule présence jetterait parmi les Juifs; ils s'étaient trompés. Judas s'avança avec sa petite troupe contre la colonne d'attaque, et six cents soldats d'Antiochus tombèrent sous ses coups. Éléazar, frère de Judas, apercevant un éléphant couvert des harnais royaux et soupçonnant qu'il était monté par le roi, se fraya un chemin à travers les phalanges ennemies, se glissa sous le ventre de l'animal, et, en le perçant de son glaive, trouva lui-même une mort héroïque. Malgré ces prodiges de valeur, les Juifs furent contraints de céder au nombre et de battre en retraite vers Jérusalem. — Quel fut le Zacharie qui donna son nom à Bethzacharia? Plus de vingt personnages sont désignés par ce nom dans les Livres Saints; le champ est ouvert à des hypothèses dans lesquelles nous ne pouvons entrer. A. LEGENDRE.

BETHZÉTHA (Βηζέθ; dans certaines éditions: Βηθζαίθ), endroit où Bacchide vint camper en quittant Jérusalem. I Mach., VII, 19. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, X, 2, l'appelle Βηθζηθώ, et ajoute que c'était un village, κώμη. Il y avait là un grand puits, τό φρέαρ τό μέγα, dans lequel le général syrien fit jeter un certain nombre de Juifs qui l'avaient abandonné après s'être ralliés à lui. L'emplacement n'est pas facile à connaître. Prenant le nom tel qu'il est dans Josèphe et dans certains manuscrits grecs, Βηθζηθώ, Βηθζαίθ, quelques auteurs l'appliquent à la montagne des Oliviers, que la version syriaque du Nouveau Testament nomme, en plus d'un passage, *Bêṭ zaiṭ.* D'autres pensent qu'il s'agit de la colline de *Bézétha,* près de Jérusalem, à laquelle elle fut plus tard annexée comme ville neuve. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1864, t. IV, p. 418. Mais Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, appelle cette partie de la cité sainte Βεζεθὰ, nom qu'il interprète en grec par καινὴ πόλις, « ville neuve, » et cette étymologie ne peut guère s'appliquer à Bethzétha. On a proposé aussi *Beit Zaʿta,* lieu ruiné sur la route de Jérusalem à Hébron, au nord-est de Beit-Oummar, et autrefois alimenté d'eau par une grande citerne, en partie seulement conservée aujourd'hui. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1875, p. 69; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1883, t. III, p. 312. Hitzig, combinant le texte des Machabées avec un passage de Jérémie, XLI, 6-9, cherche cet endroit dans le voisinage de Masphath, au nord de Jérusalem. Cf. Keil, *Commentar über die Bücher der Makkabäer,* Leipzig, 1875, p. 130. D'autres enfin, remontant plus haut, voudraient le placer à *Bir ez-zeit,* au nord-ouest de *Beitin* (Béthel). Nous restons dans le champ des hypothèses. Inutile surtout de penser à Bethsetta, qui est beaucoup trop loin de Jérusalem. A. LEGENDRE.

BÉTONIM (hébreu: *Betônîm,* « pistaches, » selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 202; Septante: Βοτανεί; *Codex Alexandrinus:* Βοτανίν), ville de la tribu de Gad. Jos., XIII, 26. Le mot se retrouve, avec une ponctuation différente, *Botnîm,* dans la Genèse, XLIII, 11, et indique un des présents, « les pistaches, » que les enfants de Jacob portèrent à Joseph, en Égypte. Cette localité existait encore sous le même nom, *Bothnin,* Βοτνία, au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 103, 234. On la reconnaît généralement aujourd'hui dans *Batânah* ou *Batnéh,* à quelque distance au sud-ouest d'*Es-Salt,* à l'est du Jourdain. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,*

Gotha, 1858, p. 298; R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 6. C'est peut-être la *Bôtnah* des Talmuds, comptée, avec Gaza et Acco (Saint-Jean-d'Acre), comme marché important. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 262.

A. Legendre.

BÉTYLE (βαίτυλος, βαιτύλιον; *betulus,* Pline, *H. N.,* XVII, 9, 51), pierre sacrée, adorée comme une divinité. Ce nom, comme celui d'*abadir,* de אב, *'âb;* אדיר, *'addîr,* « père puissant; » qu'on donnait aussi quelquefois aux bétyles (Priscien, V, édit. Putsch, p. 647; S. Augustin, *Epist. XVII ad Maxim. Mad.,* 2, t. XXXIII, col. 83, voir V. De-Vit, *Onomasticon,* t. I, p. 2), indique une origine orientale. En effet, on l'admet communément, ce mot n'est que la forme grécisée du composé sémitique *bêṭ 'êl,* « maison, demeure de Dieu. » Il désigne des pierres de formes diverses, le plus souvent coniques ou ovoïdes, dans lesquelles on supposait une vie divine : βαιτύλια, λίθοι ἔμψυχοι, dit Sanchoniaton d'après Philon de Byblos, dans Eusèbe, *Præp. Ev.,* I, 10, t. XXI, col. 81. Elles étaient placées



538. — Bétyle de Séleucie de Syrie.

Tête laurée de Trajan, à droite. ΤΡΑΙΑΝΟΣ ΑΡΙΣΤ ΣΕ... — ℞. ΣΕΛΕΥΚΕΩΝ ΠΙΕΡΙΑΣ ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ. Temple tétrastyle au fond duquel on voit la pierre conique tombée du ciel.

dans des lieux saints, honorées par des onctions et ornées de couronnes ou de bandelettes. Il y en avait aussi entre les mains des particuliers, qui s'en servaient pour des pratiques superstitieuses et divinatoires. Les bétyles païens paraissent avoir été tantôt des aérolithes, qu'on considérait comme ayant été envoyés du ciel par les dieux; tantôt des pierres, d'une forme plus ou moins extraordinaire, honorées de toute antiquité. Les plus vénérées étaient les aérolithes, qu'on avait vu tomber enflammés du ciel. « J'ai vu le bétyle volant dans le ciel, » dit Damascius. Dans Photius, *Biblioth.,* Codex 242, t. CIII, col. 1292. Sanchoniaton, édit. Orelli, p. 30, dit expressément qu'Ouranos (*šamâ,* « le ciel ») inventa et fabriqua les bétyles, et que Baitylos est fils d'Ouranos. Le nom du dieu araméen *Qaṣiu* (de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques,* t. I, Haouran, no 5; textes nabatéens, no 4, p. 96, 103-105), hellénisé en Zeus Casios, implique par le sens même de son nom cette origine céleste. Les monnaies de Séleucie de Piérie représentent ce dieu sous la forme d'une pierre conique (fig. 538). Cf. la pierre du temple de Paphos, qui est un bétyle, fig. 390, col. 1318.

Les Hébreux, en Palestine, étaient entourés de peuples qui adoraient les pierres sacrées. Les Arabes du nord et surtout ceux du sud avaient leurs bétyles. A la Mecque, qui était peut-être le lieu de pèlerinage le plus célèbre de l'antiquité, on adorait, avant Mahomet, une pierre noire placée au centre de la Kaaba. Dans le mur de ce temple était encastrée une autre pierre appelée Hobal, et tout autour du temple et de la ville se dressaient des cippes qui avaient chacun leur nom. Ph. Berger, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. I, 1877, p. 497. Cf. Clément d'Alexandrie, *Cohort.,* 4, t. VIII, col. 133; Hérodote, III, 8; Maxime de Tyr, *Dissert.,* VIII, 8; Pococke, *Specimen historiæ Arabum,* p. 102; M. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques,* t. I, 1868, Inscr. nab., 9, p. 121; E. Osiander, *Studien über die vorislamische Religion der Araber,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. VII, 1853, p. 498.

Chez les Phéniciens et dans toute la Syrie, le culte des bétyles avait pris une grande extension. Hérodien, V, 3, 4-5, édit. Teubner, p. 129, rapporte qu'on adorait en Syrie, dans un temple qui lui était consacré, une grosse pierre appelée Héliogabale (Ἐλαιογάβαλον; *Élah gabal,* « le dieu de la montagne »), qu'on disait avoir été jetée du ciel par Jupiter. Elle était de couleur noire, ronde par le bas, de forme conique, se terminant en pointe. Sanchoniaton fait aussi expressément du Bétyle un dieu phénicien, et nous dit, comme on l'a vu plus haut, que les pierres de ce nom, œuvres d'Ouranos (le ciel), étaient animées. Philon de Byblos, II, 14, 19, dans Eusèbe, *loc. cit.,* et *Historicorum Græcorum fragmenta,* édit. Didot, t. III, p. 567, 568. Cf. Ph. Berger, *Notes sur les pierres sacrées appelées en phénicien « neçib malac baal »,* dans le *Journal asiatique,* 7e série, t. VIII, 1876, p. 253-262; G. Gesenius, *Phœniciæ monumenta,* t. I, 1837, p. 384, 387; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. VII, p. 498.

L'origine de ces pierres tombées du ciel suffit pour expliquer le respect superstitieux dont on les entourait; mais quelques-uns ont prétendu que le culte qu'on leur rendait, et même le nom qu'on leur donnait, avaient leur explication dans la Bible. Bétyle, dit-on, n'est pas autre chose que le nom de Béthel, et l'huile qu'on versait sur le bétyle était une imitation de ce qu'avait fait Jacob, lorsqu'il eut la fameuse vision de l'échelle mystérieuse qui allait de la terre au ciel. Gen., XXVIII, 12. « Quand Jacob se réveilla de son sommeil, lisons-nous dans le texte sacré, il dit : ...C'est ici la maison de Dieu (*bêṭ 'Élôhîm*) et la porte du ciel. Et Jacob se leva de grand matin, et il prit la pierre qui lui avait servi d'oreiller, et il l'érigea en monument (*maṣṣêbâh*), et il versa de l'huile sur sa partie supérieure, et il donna le nom de Béthel (*Bêṭ 'Êl*) à ce lieu, qui s'appelait auparavant la ville de Luz. » Gen., XXVIII, 16-19; cf. XXXV, 15. Il y a tout lieu de penser que le culte des bétyles est plus ancien que Jacob; aussi les critiques rationalistes soutiennent-ils aujourd'hui que ce n'est pas le patriarche qui en est l'auteur ou l'inventeur, mais qu'il a pratiqué lui-même un acte superstitieux ou même idolâtrique, en usage de son temps parmi les Chananéens.

Pour soutenir une telle opinion, il faut travestir et dénaturer les faits. Le texte même démontre que la pierre de Béthel était une pierre ordinaire, non un aérolithe ou une pierre antérieurement consacrée; ce n'est pas la pierre qui est appelée Béthel, mais, ce qui est fort différent, la ville de Luz qui reçoit ce nom du patriarche, pour les raisons expliquées clairement par la Genèse, XXVIII, 17-19; cf. XXXV, 14-15. Enfin la pierre ne devint pas une idole, mais un monument, un cippe, un mémorial de ce qui s'était passé en ce lieu, conformément à l'usage oriental de marquer, pour en conserver le souvenir par un signe sensible, les endroits où s'étaient accomplis les événements dont on désirait conserver la mémoire. Cf. Gen., XXXI, 44-52; Exod., XXIV, 4; Deut., XXVII, 2; Jos., IV, 3, 20-23; XXIV, 26-27; I Reg., VII, 12; XV, 12. Cf. Hérodote, IV, 92. Le seul trait commun de ressemblance entre les bétyles païens et la pierre de Béthel, c'est l'onction d'huile par laquelle Jacob la consacra en quelque sorte en monument. Gen., XXVIII, 18; XXXI, 13; XXXV, 14. C'est un rite que n'avaient pas connu les autres patriarches, et qui est indifférent en soi; Jacob put l'emprunter aux Chananéens, comme l'Église chrétienne emprunta plus tard quelques-unes de leurs cérémonies aux religions polythéistes, mais il n'y attacha aucune idée idolâtrique. « Jacob, dit fort bien saint Augustin, *De Civ. Dei,* XVI, 38, 2, t. XLI, col. 517, ne répandit pas l'huile sur la pierre à la manière des idolâtres, comme s'il y voyait un dieu; il ne l'adora point, il ne lui offrit pas des sacrifices, » comme le faisaient les païens à leurs bétyles. Cf. Frz. Delitzsch, *Die Genesis,* 1853, t. II, p. 22;

W. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. II, 1878, p. 145, 219, 242, 247, 250, 266.

Mais l'exemple des peuples voisins fut funeste aux enfants de Jacob, quand ils se furent établis dans la terre de Chanaan. La loi leur défendait en termes formels de représenter la divinité sous une forme sensible quelconque, Lev., XXVI, 1; Moïse leur avait ordonné de détruire toutes les idoles des Chananéens, quand ils se seraient emparés de leur pays, Num., XXXIII, 52; mais le penchant au polythéisme fut trop souvent le plus fort. Isaïe, LVII, 4-6, leur reproche, d'après une interprétation très répandue (voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 484), d'avoir eux aussi adoré les pierres comme les Phéniciens :

N'êtes-vous pas des enfants de péché,
Une race de mensonge?...
C'est dans les pierres polies des vallées qu'est ton partage;
Oui, elles sont ton lot;
C'est sur elles que tu verses des libations,
A elles que tu fais des offrandes.

(La Vulgate a traduit : *In partibus torrentis pars tua*, pour conserver une paronomase du texte original; *be-ḥalqê-naḥal ḥélqêk*, mais le sens de *ḥălâqîm* est celui de « pierres polies ».)

Voir J. C. S. Hoelling, *Dissertatio de bætyliis veterum*, Groningue, 1715; Leipzig, 1724; J. G. Biedermann, *De lapidum cultu divino*, in-4°, Freiberg, 1749; Jos. Joach. Bellermann, *Ueber die alte Sitte Steine zu salben und deren Ursprung*, Erfurt, 1793; Falconnet, *Dissertation sur les Bætyles*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. VI, 1729, p. 513-532; Frd. Münter, *Ueber die gefallene Steine vom Himmel*, in-4°, Copenhague, 1805; Fr. von Dalberg, *Ueber Meteor-Cultus der Alten, verzüglich in Bezug an Steine, die vom Himmel gefallen*, in-12, Heidelberg, 1811, p. 64; L. Bösigk, *De Bætyliis*, Berlin, 1854; Overbeck, *Ueber das Cultusobject bei den Griechen in seinen altesten Gestaltungen*, dans les *Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. LX, 1864, p. 152-163; W. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religion*, Heft 2, 1878, p. 145, 219-220, etc.; J. Grimmel, *De lapidum cultu apud patriarchas quæsito*, Marbourg, 1853; Dozy, *Die Israeliten zu Meccæ*, 1864, p. 18-32; H. Pierson, *Heilige steenen in Israel*, Rotterdam, 1864; Id., *Bætyliendiens*, Arnheim, 1866; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, aux mots *Argoi lithoi*, *Bætylia*, t. I, p. 413, 642; W. H. Roscher, *Lexicon der Mythologie*, t. I, 1884-1890, p. 746; Heuzey, *La pierre sacrée d'Antipolis*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, t. XXXV, 1874, p. 99-119; Fr. Lenormant, *Les Bétyles*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1881, t. III, p. 31-53. F. VIGOUROUX.

BEURRE (hébreu : *ḥém'âh;* une fois, par contraction, *ḥêmâh*, Job, XXIX, 6, de la racine *ḥâmâ'*, « s'épaissir, » proprement lait épaissi, cf. assyrien : *himêtu*, même sens; substance grasse, onctueuse, jaunâtre, qu'on retire du lait en le battant.

Le mot *ḥém'âh*, qui se rencontre neuf fois dans la Sainte Écriture, Gen., XVIII, 8; Deut., XXXII, 14; Jud., V, 25; Job, XX, 17; XXIX, 6; Prov., XXX, 33; Is., VII, 15, 22, est toujours traduit par Βούτυρον dans les Septante, Aquila, Symmaque et Théodotion, par *butyrum* dans la Vulgate. Il s'applique cependant à divers autres produits, autres que le beurre, comme la crème, et selon bon nombre d'exégètes, le lait caillé ou *lében* des Arabes. Cf. Jud., V, 25. Voir LAIT. Mais dans Prov., XXX, 33, il paraît ne pouvoir exprimer autre chose que le beurre : « En pressant le lait, on produit le *ḥém'âh*. » C'est en effet, en agitant, en battant le lait, et par là en exprimant (*mîṣ*), la partie aqueuse qu'on fait le beurre. Ce passage des Proverbes renferme une allusion à la fabrication du beurre telle qu'elle se pratique en Palestine. Le fromage ne se fait pas ainsi; il faut une fermentation. Aussi le *ḥém'âh* de Prov., XXX, 33, ne peut être le fromage, comme le croit Gesenius, *Thesaurus*, p. 86. D'autre part, la crème se forme toute seule à la surface du lait en repos. Il s'agit donc ici du beurre. On sait que les Grecs et les Romains ne connurent le beurre que très tardivement et ne l'employèrent d'abord que comme médicament, Pline, *H. N.*, XI, 41, 96, et XXVIII, 9, 35; mais en Orient il fut connu dès une époque fort ancienne. — Les voyageurs qui ont vécu en Syrie, en Palestine et en Arabie, au milieu des Bédouins, nous apprennent qu'on y emploie aujourd'hui deux sortes de beurre, le beurre solide et le beurre liquide ou fondu. Cf. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, 2 in-4°, Paris, 1779, t. I, p. 75; J.-L. Burckhardt, *Travels in Syria and the holy Land*, in-4°, Londres, 1882, p. 293; *Notes on the Bedouins*, 2 in-8°, Londres, 1831, t. I, p. 59, 60, 61, 62, 238, 239, 241; Robinson, *Biblical Researches*, in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 427. Il est probable qu'il en a été de même de toute antiquité.

1° Pour fabriquer le beurre solide, on procède actuellement en Palestine et en Arabie de la manière suivante :



539. — Fabrication du beurre en Palestine.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

On met de la crème ou du lait avec sa crème dans une outre en peau, sans la remplir entièrement. Après l'avoir bien fermée, on suspend cette outre à trois pieux dressés en faisceau, et on la balance, on l'agite jusqu'à ce que la crème se prenne en une masse un peu plus consistante et devienne du beurre (fig. 539). Robinson, *Biblical Researches*, t. II, p. 180; t. III, p. 315; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*, t. IV, 2e partie, p. 67-68; J.-L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 239-240. C'est ainsi que devait également se faire autrefois le barattage au temps de l'auteur des Proverbes, XXX, 33, car dans l'immobile Orient les usages ne changent guère.

2° Le beurre ainsi préparé est jaunâtre, plus ou moins solide, et ne vaut pas en général le beurre de nos pays occidentaux. De plus, l'extrême chaleur ne permet pas de le conserver; en peu de temps il devient rance. Aussi très souvent, dès que le beurre a été fabriqué, on le fait fondre sur le feu en l'écumant et on le passe dans un linge. Le beurre fondu tombe seul dans le vase placé au-dessous; et les autres matières, comme les parties caséeuses, qui rendent le beurre putrescible, sont ainsi séparées et rejetées. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*,

ΠΑ : ΤΗΡΟΥΝΤΑΙ : ΚΑΙ ΕΓΕΝΕΤΟ ΑΥΤΟΝ
ΕΝ ΣΑΒΒΑΤΩ ΔΕΥΤΕΡΟΠΡΩΤΩ ΔΙΑ
ΠΟΡΕΥΕΣΘΑΙ ΔΙΑ ΤΩΝ ΣΠΟΡΙΜΩΝ
ΟΙ ΔΕ ΜΑΘΗΤΑΙ ΑΥΤΟΥ ΗΡΞΑΝΤΟ ΤΙΛΛΕΙΝ
ΤΟΥΣ ΣΤΑΧΥΑΣ ΚΑΙ ΨΩΧΟΝΤΕΣ ΤΑΙΣ ΧΕΡΣΙΝ
ΗΣΘΙΟΝ ΤΙΝΕΣ ΔΕ ΤΩΝ ΦΑΡΙΣΑΙΩΝ
ΕΛΕΓΟΝ ΑΥΤΩ ΕΙΔΕ ΤΙ ΠΟΙΟΥΣΙΝ ΟΙ
ΜΑΘΗΤΑΙ ΣΟΥ ΤΟΙΣ ΣΑΒΒΑΣΙΝ Ο ΟΥΚ ΕΞΕΣΤΙΝ
ΑΠΟΚΡΙΘΕΙΣ ΔΕ Ο ΙΗΣ ΕΛΕΓΕΝ ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΥΣ
ΟΥΔΕΠΟΤΕ ΤΟΥΤΟ ΑΝΕΓΝΩΤΑΙ Ο ΕΠΟΙΗΣΕΝ
ΔΑΥΕΙΔ ΟΤΕ ΕΠΕΙΝΑΣΕΝ ΑΥΤΟΣ
ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝ ΑΥΤΩ ΕΙΣΕΛΘΩΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΟΙΚΟΝ
ΤΟΥ ΘΥ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΑΡΤΟΥΣ ΤΗΣ ΠΡΟΘΕΣΕΩΣ
ΕΦΑΓΕΝ ΚΑΙ ΕΔΩΚΕΝ ΚΑΙ ΤΟΙΣ ΜΕΤ ΑΥΤΟΥ
ΟΙΣ ΟΥΚ ΕΞΟΝ ΗΝ ΦΑΓΕΙΝ ΕΙ ΜΗ ΜΟΝΟΙΣ
ΠΒ ΤΟΙΣ ΙΕΡΕΥΣΙΝ : ΤΗ ΑΥΤΗ ΗΜΕΡΑ ΘΕΑΣΑΜΕΝΟΣ
ΤΙΝΑ ΕΡΓΑΖΟΜΕΝΟΝ ΤΩ ΣΑΒΒΑΤΩ ΕΙΠΕΝ ΑΥΤΩ
ΑΝΘΡΩΠΕ ΕΙ ΜΕΝ ΟΙΔΑΣ ΤΙ ΠΟΙΕΙΣ
ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΕΙ ΕΙ ΔΕ ΜΗ ΟΙΔΑΣ ΕΠΙΚΑΤΑΡΑΤΟΣ
ΚΑΙ ΠΑΡΑΒΑΤΗΣ ΕΙ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ
ΚΑΙ ΕΙΣΕΛΘΟΝΤΟΣ ΑΥΤΟΥ ΠΑΛΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ
ΣΥΝΑΓΩΓΗΝ ΣΑΒΒΑΤΩ ΕΝ Η ΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΣ
ΞΗΡΑΝ ΕΧΩΝ ΤΗΝ ΧΕΙΡΑ ΠΑΡΕΤΗΡΟΥΝΤΟ
ΑΥΤΟΝ ΟΙ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΣ ΚΑΙ ΟΙ ΦΑΡΙΣΑΙΟΙ
ΕΙ ΤΩ ΣΑΒΒΑΤΩ ΘΕΡΑΠΕΥΕΙ ΙΝΑ ΕΥΡΩΣΙΝ
ΚΑΤΗΓΟΡΗΣΑΙ ΑΥΤΟΥ ΑΥΤΟΣ ΔΕ ... ΓΕΙΝΩΣΚΩΝ
ΤΟΥΣ ΔΙΑΛΟΓΙΣΜΟΥΣ ΑΥΤΩΝ ΛΕΓΕΙ ΤΩ
ΤΗΝ ΧΕΙΡΑ ΕΧΟΝΤΙ ΞΗΡΑΝ ΕΓΕΙΡΟΥ ΚΑΙ ΣΤΗΘΙ
ΕΝ ΤΩ ΜΕΣΩ ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΑΣ ΕΣΤΑΘΗ
ΕΙΠΕΝ ΔΕ Ο ΙΗΣ ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΥΣ ΕΠΕΡΩΤΗΣΩ
ΥΜΑΣ ΕΙ ΕΞΕΣΤΙΝ ΤΩ ΣΑΒΒΑΤΩ ΑΓΑΘΟ
ΠΟΙΗΣΑΙ Η ΚΑΚΟΠΟΙΗΣΑΙ ΨΥΧΗΝ ΣΩΣΑΙ
Η ΑΠΟΛΕΣΑΙ ΟΙ ΔΕ ΕΣΙΩΠΩΝ

SERUANTUR ET FACTUM EST EUM VI
IN SABBATO SECUNDO PRIMO
ABIRE PER SEGETES
DISCIPULI AUTEM ILLIUS COEPERUNT UELLERE
SPICAS ET FRICANTES MANIBUS
MANDUCABANT QUIDAM AUTEM DE FARISAEIS
DICEBANT EI ECCE QUID FACIUNT
DISCIPULI TUI SABBATIS QUOD NON LICET
RESPONDENS AUTEM IHS DIXIT AD EOS
NUMQUAM HOC LEGISTIS QUOD FECIT
DAUID QUANDO ESURIIT IPSE
ET QUI CUM EO ERANT INTROIBIT IN DOMUM
DEI ET PANES PROPOSITIONIS
MANDUCAUIT ET DEDIT ET QUI CUM ERANT
QUIBUS NON LICEBAT MANDUCARE SI NON SOLIS
SACERDOTIBUS EODEM DIE UIDENS
QUENDAM OPERANTEM SABBATO ET DIXIT ILLI
HOMO SI QUIDEM SCIS QUOD FACIS
BEATUS ES SI AUTEM NESCIS MALEDICTUS
ET TRABARICATOR LEGIS
ET CUM INTROISSET ITERUM IN
SYNAGOGA IN SABBATO IN QUA ERAT HOMO
ARIDAM HABENS MANUM OBSERBABANT
EUM SCRIBAE ET PHARISAEI
SI SABBATO CURARET UT INUENIRENT
ACCUSARE EUM IPSE AUTEM SCIENS
COGITATIONES EORUM DICIT ILLI
QUI MANUM ARIDAM HABIBAT SURGE ET STA
IN MEDIO ET SURGENS STETIT
DIXIT AUTEM IHS AD EOS INTERROGABO
UOS SI LICET SABBATO BEN
FACERE AUT MALEFACERE ANIMAM SALUARE
AUT PERDERE AD ILLI TACUERUNT

CODEX BEZÆ (GREC-LATIN) LUC. VI, 1–9
Bibliothèque de l'Université de Cambridge N° II 41

t. I, p. 59. Souvent, au lieu de baratter le lait, si on ne désire pas une grande quantité de beurre, on se contente de recueillir la crème qui se forme toute seule à la surface du lait, et on la fait immédiatement fondre sur le feu pour en recueillir le beurre comme précédemment. Pendant que le beurre est sur le feu, les Arabes ont l'habitude d'y jeter des plantes odoriférantes, comme une espèce de thym très commune, afin de donner au beurre un goût parfumé. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 240. Comme le beurre doit son état plus ou moins solide à la présence d'une certaine quantité d'oxygène, il en perd la plus grande partie en passant par le feu, et reste alors fluide comme l'huile quand la température est assez élevée. Les Arabes le conservent ainsi longtemps dans des outres ou de grandes jarres, pour leurs usages journaliers ou pour le porter fort loin sur les divers marchés et le vendre. Voici comment ils l'emploient : on verse ce beurre fondu, *sémen,* sur du pain partagé en morceaux dans un vase et on le sert ainsi. Mais le plus souvent il est réservé pour les assaisonnements et la préparation de plusieurs mets comme le riz et le blé concassé. Robinson, *Biblical Researches,* t. II, p. 427; Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 591, 238, 241. — Le lait de vache à peu près seul est utilisé pour faire le beurre. Le lait de brebis, ne contenant qu'une très petite quantité de beurre, est employé directement ou sert à la fabrication du fromage.

Dans son dernier cantique, Moïse parle des excellents pâturages de la Palestine, qui permettront à Israël de se nourrir du « *ḥém'âh* des vaches, du lait des brebis, de la graisse des agneaux ». Deut., XXXII, 14. — Les expressions « torrents de *ḥém'âh* », Job, XX, 17; « se laver les pieds dans le *ḥém'ah,* » Job, XXIX, 6, sont des hyperboles orientales marquant l'abondance des biens, la richesse en troupeaux. — On servait le *ḥém'âh* avec le lait dans les repas. « Abraham prit du *ḥém'âh* (beurre ou *lében*) et du *ḥâlâb* (lait) et le veau qu'il avait fait cuire, » pour les servir aux trois envoyés célestes. Gen., XVIII, 8. La version arabe de ce passage rend *ḥém'âh* par *sémen,* « beurre fondu, » et *ḥalab* par *lében.* Robinson raconte, *Biblical Researches,* t. II, p. 427, qu'ayant été invité près d'Hébron par un scheick, celui-ci lui servit à la fois du *sémen* versé sur du pain et le *lében* ou lait caillé. — On faisait des préparations au beurre ou à la crème, appelées *ḥămâ'ôt,* qui avaient la douceur de l'huile. Ps. LV (hébreu), 22. Dans ce passage, au lieu de *maḥămâ'ôṭ* du texte actuel, qui du reste peut avoir le même sens de « douceurs ou préparations au beurre », il est préférable de lire, d'après le parallélisme, le chaldéen et la version de Symmaque, *mêḥămâ'ôt,* mot composé de la préposition *mê* (*min*), « plus que; » et *ḥămâ'ôt,* pluriel de *ḥém'âh.* — Le prophète Isaïe, VII, 22, annonce qu'après la dévastation de la terre d'Israël, les champs maintenant si bien cultivés, qui produisent le blé, le vin et l'huile en abondance, ne seront plus que de vastes pâturages. Aussi le lait et le *ḥém'âh* suffiront largement au petit nombre d'habitants demeurés dans le pays. « A cause de l'abondance du lait, on mangera du *ḥém'âh.* » Nombre d'exégètes voient dans le *ḥém'âh* et le miel la nourriture des enfants. Is., VII, 15. D'autres pensent que le prophète veut plutôt dire, d'après l'explication qu'il donne luimême plus loin, VII, 22, que le rejeton de David, Emmanuel, sera réduit à se nourrir de cette pauvre nourriture, à cause de la désolation où se trouvera la terre d'Israël et de l'état d'humiliation où se verra réduite la maison royale de Juda. J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam,* in-8°, Paris, 1887, t. I, p. 185-190. E. LEVESQUE.

1. BEYLEY Anselme. Voir BAILEY.

2. BEYLEY Robert Slater. Voir BAYLEY.

BEZÆ (CODEX). Cet important manuscrit bilingue, grec et latin, des Évangiles et des Actes, appartient à la Bibliothèque de l'université de Cambridge, où il est coté *Nn. 2. 41.* On le désigne dans l'appareil critique du Nouveau Testament par la lettre D. Il est écrit à pleine page, le grec sur la page gauche, le latin sur la page droite, en regard l'un de l'autre. Le parchemin, de moyenne finesse, est partagé en quaternions ou cahiers de huit feuillets. Le manuscrit a 406 feuillets, après en avoir eu primitivement 534; chaque page compte 33 lignes; la dimension de chaque feuillet est de 26 centimètres sur 21,5. Tant dans le latin que dans le grec, le texte est divisé en stiques ou versets, et c'est même le plus ancien manuscrit du Nouveau Testament qui présente cette division stichométrique. Ce manuscrit a été exécuté au VI[e] siècle. L'écriture est onciale, sans séparation des mots (sauf dans les titres), sans autre ponctuation qu'un point à la fin de chaque stique. L'initiale de chaque paragraphe ou stique est poussée dans la marge, mais n'est ni décorée ni agrandie. Seules les trois premières lignes de chaque livre sont écrites à l'encre rouge, ainsi que les souscriptions finales. L'indication des sections ammoniennes a été ajoutée de seconde main au IX[e] siècle; une main plus récente a mis dans les marges quelques indications pour la coupure des leçons liturgiques. L'écriture grecque et l'écriture latine présentent assez de ressemblance pour pouvoir être l'œuvre d'un même scribe. Le texte a subi maintes corrections : on compte jusqu'à huit mains différentes et de diverses époques qui ont modifié le texte premier, jusqu'à le rendre par endroits illisible : la plus ancienne de ces mains est celle du scribe lui-même. Le fac-similé ci-joint (fig. 540) est reproduit du *Recueil de la Palæographical Society,* pl. 14 et 15, et contient Luc., VI, 1-9.

Le manuscrit renferme les quatre Évangiles et les Actes, mais il présente quelques lacunes accidentelles : Matth., I, 1-20; VI, 20-IX, 2; XXVIII, 2-12; Joa., I, 16-III, 26; Act., VIII, 29-X, 14; XXI, 2-10, 15-18; XXII, 10-20, 29-31, pour le grec; Matth., I, 1-11; VI, 8-VIII, 27; XXVI, 65-XXVII, 1; Joa., I, 1-III, 16; Act., VIII, 20-X, 4; XX, 31-XXI, 2; XXI, 7-10; XXII, 2-10; XXII, 20-XXVIII, 31, pour le latin. Le manuscrit contenait autrefois les Épîtres catholiques; il n'en reste plus qu'un fragment, III Joa., 11-15, en latin. On calcule, d'après le nombre des feuillets perdus, que le manuscrit contenait quelques livres de plus que les épîtres catholiques. Dans quelques courts passages, le texte a été intégralement recopié ou suppléé par un scribe du IX[e] siècle environ : Matth., III, 7-16; Marc., XVI, 15-20, etc. L'ordre des Évangiles dans le manuscrit était : 1° saint Matthieu, 2° saint Jean, 3° saint Luc, 4° saint Marc : cet ordre, où l'on voit la préséance donnée aux Apôtres, se rencontre dans quelques manuscrits de la version latine pré-hiéronymienne de la Bible, comme le *Vercellensis*, le *Veronensis*, le *Monacensis*, et encore dans la version gothique des Évangiles.

Le *Codex Bezæ* est un manuscrit à part dans la tradition textuelle du Nouveau Testament. Il se singularise d'abord par des additions. Ainsi après Matth., XX, 28, il insère l'addition ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι - ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον, soixante mots environ, empruntés, sauf les onze premiers, à l'Évangile de saint Luc, XIV, 8-10. Cette addition ne se trouve en grec que dans le *Codex Beratinus,* en syriaque que dans la version Cureton, en latin que dans quelques manuscrits de la Bible pré-hiéronymienne. Ainsi encore en saint Luc, VI, le *Codex Bezæ* ajoute à la suite du ỹ. 5 : Τῇ αὐτῇ ἡμέρα - τοῦ νόμου : « Le même jour, voyant quelqu'un travailler le jour du sabbat, [Jésus] lui dit : Homme, si tu sais ce que tu fais, tu es heureux; si tu ne le sais pas, tu es un maudit et un transgresseur de la Loi, » addition qui ne se rencontre en aucun autre manuscrit. Ainsi encore en saint Jean, VI, à la suite du ỹ. 56, notre manuscrit ajoute : Καθὼς ἐν ἐμοὶ - ζωὴν ἐν αὐτῷ : « De même qu'en moi [est] le Père et que je [suis] dans le Père : amen, amen, vous dis-je,

si vous ne prenez pas le corps du Fils de l'homme comme le pain de la vie, vous n'avez point la vie en lui, » addition commune au *Codex Bezæ* et à deux manuscrits de la Bible pré-hiéronymienne, le *Vercellensis* et le *Corbeiensis.* Ailleurs ce sont des rédactions non moins singulières, surtout dans le texte des Actes, véritables gloses, qui ont fait dire à M. Paulin Martin que le *Codex Bezæ* serait au texte vrai ce qu'un Targum est à l'Ancien Testament! Le même auteur ne compte pas moins de dix-huit cent vingt-neuf leçons propres au seul *Codex Bezæ.* — Il faut remarquer toutefois que le *Codex Bezæ* est un manuscrit bilingue, et que, comme tous les manuscrits onciaux bilingues (*Boernerianus, Claromontanus, Laudianus*), il donne un texte en partie artificiel par le soin qu'a pris le copiste de conformer aussi rigoureusement que possible le grec au latin, et réciproquement. La critique en est donc fort délicate et conjecturale. Il semble qu'en ce qui concerne le *Codex Bezæ* le texte grec a été adapté au texte latin, au lieu que le latin ait été adapté au grec : encore cette observation n'est-elle pas rigoureusement vraie de toutes les variantes du manuscrit. MM. Westcott et Hort estiment que le *Codex Bezæ* donne sans mélange un texte de la famille dite occidentale ; un texte tardif, puisqu'il est paléographiquement du VIe siècle, mais non dégénéré, et « substantiellement un texte occidental du IIe siècle avec quelques leçons accidentelles, probablement du IVe siècle ». Ils ajoutent qu' « en dépit d'un nombre prodigieux d'erreurs, c'est un manuscrit inappréciable pour la reconstitution du texte authentique; et qu'il donne une plus fidèle image de l'état dans lequel les Évangiles et les Actes étaient généralement lus au IIIe et probablement au IIe siècle, qu'aucun autre manuscrit grec existant».

Le *Codex Bezæ* a dû être écrit en Occident, mais on n'en a aucun signalement jusqu'à la Renaissance. Au concile de Trente, en 1546, l'évêque de Clermont Guillaume Dupré (1528-1561) produisit un *antiquissimum codicem græcum*, pour justifier la leçon qu'on lit dans Joa., XXI, 22 : *si eum*, au lieu de *sic eum*, ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν κτλ. : or cette leçon ne se retrouve dans aucun autre manuscrit que le nôtre. M. Scrivener a émis l'opinion que le manuscrit β', dont Robert Estienne cite les leçons en marge de son édition du Nouveau Testament grec, en 1550, et dont il dit, dans son épître préliminaire au lecteur, que des amis l'ont collationné pour lui en Italie, n'était autre que notre manuscrit; mais cette opinion de M. Scrivener est aujourd'hui sérieusement contredite. Théodore de Bèze, au contraire, dans sa seconde édition du Nouveau Testament grec, publiée à Genève, en 1582, s'est sûrement servi de notre manuscrit, qu'il qualifie de *meum vetustissimum exemplar.* L'année précédente, 1581, Théodore de Bèze avait donné le manuscrit à l'université de Cambridge : le nom lui en est resté de *Codex Bezæ.* Bèze, en devenant propriétaire du manuscrit, avait dû s'informer de sa provenance : « Cet exemplaire de vénérable antiquité, écrit-il à l'université de Cambridge, a été jadis tiré de la Grèce, ainsi qu'il apparaît aux mots barbares grecs écrits dans les marges. » Ceci est une conjecture injustifiée de Bèze. Il poursuit : « Longtemps ce volume a dormi dans la poussière au monastère de Saint-Irénée de Lyon, où il a été mutilé, et où il a été trouvé en 1562, au début de la guerre civile. » Ces explications manquent de clarté : on y peut comprendre cependant qu'à la faveur de la première guerre de religion, celle qui suivit le colloque de Poissy (1561) et qui précéda la paix d'Amboise (1563), et celle-là même qui vit le sac de Lyon par le baron des Adrets, le couvent de Saint-Irénée ayant été pillé par les huguenots, Bèze se fit sur les dépouilles octroyer ce manuscrit. D'où vient alors que, dans son édition du Nouveau Testament grec de 1598, Bèze appelle ce même manuscrit *Claromontanus?* On l'ignore ; mais il est permis de croire que cette indication n'est pas une inadvertance, et que notre manuscrit, qui fut produit au concile de Trente par l'évêque de Clermont, appartenait peut-être originairement à l'Église de Clermont. — Le *Codex Bezæ* a été collationné en partie par Patrice Young, à la demande de l'érudit Claude Dupuy, conseiller au parlement de Paris, pour l'usage de Jean Morin et la préparation de ses *Exercitationes,* Paris, 1633 ; il a été collationné par l'archevêque Ussher, pour l'usage de Walton et la préparation de sa Bible polyglotte, Londres, 1657 ; collationné par Mill, copié par Wetstein, collationné par Bentley, par Dickinson ; édité enfin par Kipling, en 1793, et par Scrivener, en 1864. Récemment M. Rendel Harris l'a étudié à nouveau, et signale, dans les marges et parmi les corrections et annotations d'une main grecque du IXe-Xe siècle, de petites devises ou formules de bonne aventure, de celles que l'on appelait au moyen âge *sortes sanctorum,* et ces formules grecques du *Codex Bezæ* sont étroitement apparentées aux formules latines que M. Samuel Berger a relevées dans le manuscrit g^1 ou *Codex Sangermanensis* de l'ancienne Bible latine, manuscrit du IXe siècle : on lit, par exemple, en marge du manuscrit de Bèze, la devise Πιστευσον οτη το παργμα καλον εστιν (*sic*), et, dans le manuscrit de Saint-Germain, la devise *Credere* (sic) *quia causa bona est,* et ainsi des autres devises. M. Harris en conclut avec quelque vraisemblance que les deux manuscrits étaient au IXe-Xe siècle dans une même région, c'est-à-dire en France. Dans le même ordre de recherches, M. Harris a constaté que les annotations liturgiques du *Codex Bezæ* étaient coordonnées non point à la liturgie grecque ou à la liturgie romaine, mais à la liturgie gallicane, c'est-à-dire à la liturgie en usage dans les églises franques avant la réforme liturgique du temps de Charlemagne ; il a de même étudié les formes orthographiques barbares de tant de mots latins du *Codex Bezæ,* et cru pouvoir conclure à la parenté de ce latin de copiste et du latin vulgaire gallo-romain du VIe siècle. Ce sont là des observations à vérifier. Enfin M. Harris a émis cette théorie extraordinaire que le texte latin du *Codex Bezæ* était un texte montaniste, et que particulièrement le texte de l'Évangile de saint Luc et des Actes était le texte dont l'auteur des Actes de sainte Perpétue se servait. Nous signalons ce paradoxe à titre de simple curiosité.

Voir A. Scrivener, *Bezæ Codex Cantabrigiensis, being an exact copy in ordinary type... edited with a critical introduction, annotations and facsimiles*, Cambridge, 1864; Westcott et Hort, *The New Testament in Greek,* introduction, Cambridge, 1881 ; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* partie théorique, Paris, 1883 ; C. R. Gregory, *Prolegomena ad Novum Testamentum Tischendorf.,* Leipzig, 1884, p. 369-372 ; J. Rendel Harris, *A study of Codex Bezæ, a study of the so called western text of the New Testament,* Cambridge, 1891 ; Id., *Credner and the Codex Bezæ,* dans la *Classical Review,* 1893, p. 237-243. Dernièrement enfin M. Chase (*The old Syrian element in the text of Codex Bezæ,* Londres, 1893), a essayé d'établir que les particularités du texte de notre manuscrit, au moins en ce qui est des Actes des Apôtres, s'expliquaient au mieux par cette hypothèse qu'une série de scribes l'auraient interpolé en traduisant en grec un texte « vieux syrien », c'est-à-dire antérieur à la Peschito, et plein lui-même de gloses : cette théorie a été jugée fort aventureuse et une façon d'expliquer *ignotum per ignotius.* Voyez G. A. Simcox, *Academy,* 1893, 16 décembre, p. 551. *Theologische Literaturzeitung,* 1894, pl. 72-73.

P. Batiffol.

BÈZE (Théodore de), calviniste français, né à Vézelay le 24 juin 1519, mort à Genève le 13 octobre 1605. Il appartenait à une famille noble, et tout enfant fut confié aux soins de son oncle, Nicolas de Bèze, membre du parlement de Paris. Vers l'âge de dix ans, il fut envoyé à Orléans, où il eut le malheur de rencontrer Melchior Wolmar, célèbre helléniste allemand, dont il suivit les cours, et qu'il rejoignit ensuite à Bourges. Lorsque son

maître, imbu des nouvelles erreurs protestantes, fut obligé de quitter la France, Théodore de Bèze revint à Orléans faire ses études de droit. En 1539, il était à Paris, et son oncle lui obtint une abbaye dans le Beaujolais et le prieuré de Longjumeau. Ce fut à ce moment qu'il publia, sous le titre de *Juvenilia,* des poésies qui donnent une bien triste idée de ses mœurs. En 1548, il renonça à ses bénéfices, et, prenant ouvertement le parti de la réforme, alla habiter Genève. Peu après, il fut nommé professeur de grec à l'université de Lausanne, où il publia un traité *De hæreticis a civili magistratu puniendis,* in-8°, Paris, 1554, pour justifier le supplice du malheureux Servet, brûlé en 1553. Trois ans plus tard, il publia sa version du Nouveau Testament, qui eut un grand succès près des calvinistes, ses coreligionnaires. Il fit plusieurs voyages près des princes luthériens d'Allemagne, afin de solliciter leur protection en faveur des protestants français. En 1559, il se fixa à Genève, où Calvin lui obtint le droit de bourgeoisie et le fit nommer professeur de théologie, puis recteur de l'université fondée en cette ville. Il assista au colloque de Poissy, en 1561, et, près du prince de Condé, prit part aux guerres civiles et religieuses qui désolèrent la France. Chef des calvinistes après la mort de Calvin, il prit part en cette qualité à divers synodes ou colloques. Son œuvre principale est son édition du Nouveau Testament grec : *Novum Testamentum, cujus græco contextui respondent interpretationes duæ, una vetus* (la Vulgate), *altera Theodori Bezæ,* in-f°, 1565, 1576, 1582, 1598. On a porté sur cet ouvrage des jugements fort différents, mais on s'accorde généralement à reconnaître que c'est la première édition du texte grec qu'on puisse appeler critique, parce que Bèze se servit de dix-sept manuscrits, auxquels il ajouta, en 1582, dans la troisième édition, le *Codex Cantabrigiensis* et le *Codex Claromontanus*, la Peschito et la version arabe. Malheureusement, de l'aveu de tous, il fit de ces manuscrits un usage arbitraire; il n'avait pas les qualités nécessaires à un critique, il se laissa influencer dans le choix des leçons beaucoup plus par des raisons dogmatiques que par des raisons de critique. On estime communément les notes qu'il joignit au *Novum Testamentum,* notes dont la meilleure édition est celle de Cambridge, in-f°, 1642. Il travailla aussi à l'édition française de la Bible corrigée sur l'hébreu et le grec par les pasteurs de l'Église de Genève, in-f°, 1588. Nous citerons encore de cet hérétique célèbre : *Traduction en vers français des psaumes omis par Marot,* in-4°, Lyon, 1563; *Responsio ad defensiones et reprehensiones Sebastiani Castalionis quibus suam Novi Testamenti interpretationem defendere et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est,* in-4°, Paris, 1563; *Methodica apostolicarum epistolarum brevis explicatio,* in-8°, Genève, 1565; *Lex Dei moralis, ceremonialis et politica ex libris Mosis excerpta et in certas classes distributa,* in-f°, Bâle, 1577; *Jobus commentario et paraphrasi illustratus,* in-4°, Genève, 1583; *Canticum canticorum latinis versibus expressum,* in-8°, Genève, 1584; *Ecclesiastes Salomonis paraphrasi illustratus,* in-4°, Genève, 1588; *Adnotationes majores in Novum D. N. Jesu Christi Testamentum in duas distributæ partes,* in-8°, Paris, 1594. — Voir N. Taillepied, *Vie de Théodore de Bèze,* in-12, Paris, 1577; Douai, 1616; Fay, *De Vita et obitu Th. Bezæ Vezelii ecclesiastæ et sacrarum litterarum professoris Genevæ,* in-4°, Genève, 1606; Solomeau (Pierre), *Brief discours de la vie et de la mort de Th. de Bèze, avec le catalogue des livres qu'il a composés,* in-8°, Genève, 1610; Schlosser, *Leben des Theodor Beza und des P. M. Vermili,* Heidelberg, 1809; J. W. Baum, *T. Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt,* 2 in-8°, Leipzig, 1843-1851; Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament,* in-4° (1693), p. 751; Id., *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* in-4°, 1690, p. 285; H. Heppe, *Th. Beza, Leben und ausgewählte Schriften,* in-8°, Elberfeld, 1861.

B. Heurtebize.

BÉZEC (hébreu : *Bézéq;* Septante : Βεζέκ), nom mentionné deux fois dans l'Écriture, Jud., I, 4-5; I Reg., XI, 8, et indiquant deux villes distinctes suivant les uns, une seule suivant les autres.

1. BÉZEC, résidence du roi chananéen Adonibézec, où dix mille hommes furent battus par les forces réunies des tribus de Juda et de Siméon. Jud., I, 4. Le roi, attaqué dans sa capitale, fut fait prisonnier et subit le traitement qu'il avait fait endurer aux princes vaincus par lui. Jud., I, 5-7. On a émis la supposition que cette ville pourrait être la ruine actuelle de *Bezkah,* au sud-est de Lydda. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 37. Mais est-elle réellement distincte de la suivante? Voir Bézec 2.

A. Legendre.

2. BÉZEC (on lit aussi *Bézech* dans certaines éditions de la Vulgate), endroit où Saül fit le dénombrement des troupes d'Israël et de Juda avant de marcher au secours de Jabès-Galaad. I Reg., XI, 8. Cette dernière ville était située à l'est du Jourdain; son nom s'est conservé dans l'*Ouadi Yabis,* qui rejoint le fleuve au-dessous de *Beisân* (Bethsan-Scythopolis). D'après l'ensemble du récit, Bézec ne devait pas être à plus d'une journée de marche de Jabès, sur la rive opposée. Or Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 105, 237, mentionnent, de leur temps, « deux villages du nom de Bézec, voisins l'un de l'autre, à dix-sept milles (vingt-cinq kilomètres) de Néapolis, quand on descend vers Scythopolis. » On trouve encore aujourd'hui, dans la même direction et à la même distance, sur la route de Naplouse à Beisân, un *Khirbet* dont le nom, إبزيق, *Ibziq,* répond exactement à celui de בזק, *Bézéq.* On peut donc fort bien y reconnaître le lieu du recensement opéré par Saül. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 231, 237. On y distingue quelques ruines, des citernes et des souterrains, marquant un ancien site. — Cette ville, que Josèphe, *Ant. jud.,* VI, V, 3, appelle Βαλά, est, suivant certains auteurs, identique à la précédente, capitale d'Adonibézec. Il semble pourtant, d'après le récit de Jud., I, 3-9, qu'elle appartenait, sinon à la tribu de Juda, ℣. 3, au moins au sud de la Terre Sainte plutôt qu'au nord. Mais, s'il est certain que l'expédition des deux tribus méridionales réunies se dirigea du nord au sud, nous ne connaissons pas leur point de départ; nous ne savons pas non plus si elles furent attaquées les premières par les Chananéens sous la conduite d'Adonibézec, ou si elles crurent nécessaire de réduire ces ennemis avant de soumettre ceux qui habitaient leur propre territoire. Dans ces conditions, la question nous semble difficile à trancher. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in libros Judicum et Ruth,* Paris, 1888, p. 41; Keil, *Josua, Richter und Ruth,* Leipzig, 1874, p. 201.

A. Legendre.

BIANCHINI Joseph, savant italien et neveu du célèbre François Bianchini, naquit le 9 septembre 1704 et mourut le 13 octobre 1764. En 1725, il devint chanoine et bibliothécaire du chapitre de Vérone; plus tard, résignant son canonicat, il entra, le 24 juillet 1732, à l'Oratoire de saint Philippe de Néri, à Rome, où il entreprit, par ordre de Clément XII et de Benoît XIV, des travaux considérables d'histoire ecclésiastique et de liturgie. La critique biblique, qui avait été le premier objet de ses études, eut une part dans ses vastes publications. Il édita dans le tome IV des Œuvres d'Anastase le bibliothécaire, in-f°, Rome, 1735, sous ce titre : *Psalterium cum canticis juxta Vulgatam antiquam latinam et Italam versionem,* p. LXXXV-CXCII, le psautier latin de l'Italique, qu'il avait découvert dans un manuscrit de Vérone du VI[e] siècle. Le texte est accompagné d'un grand appareil critique. Une seconde édition, insérée dans les *Vindiciæ canonicarum Scripturarum*

Vulgatæ latinæ editionis, in-f°, Rome, 1740, p. 1-278, reproduit en caractères latins, et dans une colonne parallèle au texte de l'Italique, le grec des Septante non revisé, tel qu'il était répandu avant Origène.

Sous le titre que nous venons de citer, Bianchini, dans le dessein de répondre aux attaques dirigées par les protestants contre la Vulgate latine, avait conçu un vaste ouvrage, divisé en six parties. Elles devaient comprendre : 1° des fragments inédits des Hexaples d'Origène; 2° les livres de l'Ancien Testament, traduits par saint Jérôme sur le texte hexaplaire des Septante; 3° une « épaisse forêt » de variantes de la Vulgate hiéronymienne, extraites des meilleurs manuscrits; 4° plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament de l'Italique; 5° les livres de l'Ancien Testament, traduits du chaldéen par saint Jérôme; 6° l'apologie du Canon des Écritures, dressé par le concile de Trente. Le tome premier, le seul paru, contient sans ordre, à la suite d'une préface générale où est retracée l'histoire du texte original et des versions grecques et latines de la Bible, des éléments des six parties de l'ouvrage complet. Les principaux sont des fragments des Hexaples, tirés du *Chisianus*, n° 88; les variantes de la Vulgate hiéronymienne, recueillies soit du *Toletanus* par Christophe Palomares, soit du *Vallicellanus* et du *Paullinus* par Bianchini lui-même; des fragments de la même version empruntés à d'anciens manuscrits de la bibliothèque Vaticane; des parties de l'Ancien Testament de l'Italique, Sagesse, VIII, 14-X, 3, et XI, 26-XII, 12; le début d'Esther, le livre de Baruch, Tobie, I-VI, 12, extraits de manuscrits de provenances diverses; enfin la description de manuscrits des Évangiles que l'auteur se proposait de publier plus tard. Cf. *Journal des savants*, février 1743, p. 117-124. Ces derniers *Codices* étaient le *Vercellensis, a,* du IVe siècle; le *Veronensis, b,* du ve ou VIe siècle; le *Brixianus, f,* du VIe siècle, et le *Corbeiensis*, n° 21, *ff*¹, pour saint Matthieu. Leur texte, imprimé avec des variantes d'autres manuscrits, notamment du *Vindobonensis, i,* du VIe siècle, forme l'*Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ seu veteris Italicæ,* in-f°, en deux tomes, Rome, 1748, ouvrage magnifique pour l'exécution typographique, et le plus considérable, le mieux conçu et le mieux exécuté au point de vue critique sur les Évangiles de l'Italique. On y trouve encore des spécimens et la description de nombreux manuscrits grecs, latins (entre autres du *Forojuliensis* et du *Perusinus*), hébreux, syriaques et arabes de la Bible.

Les papiers manuscrits de Bianchini contenaient trois écrits de critique biblique : *Canticum canticorum latinæ versionis antiquæ, seu veteris italicæ; quo egregium opus Bibliorum sacrorum ejusdem versionis a cl. P. Sabatier editum suppletur et illustratur; — Collatio libri Psalmorum antiquæ latinæ versionis, seu veteris italicæ editionis dicti P. Sabatier et alterius editionis factæ per Josephum Blanchinum cum textu græco, et cum epistola S. Hieronymi ad Sunniam et Fretelam, qua ostenditur cuinam prælatio debeatur; — Loca in Cassiodori Complexionibus et aliis Patribus a præfato P. Sabatier omissa.* Cf. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, 2e époque*, dans le *Cursus completus Sacræ Scripturæ*, t. XXVII, col. 606. — Voir *Josephi Bianchini presbyt. Oratorii romani Elogium historicum*, Rome, 1764; Villarosa, *Memorie degli Scrittori Filippini*, Naples, 1837; Hurter, *Nomenclator litterarius*, Inspruck, 1883, t. III, p. 64-68; E. Mangenot, *Joseph Bianchini et les anciennes versions latines de la Bible,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 7e série, t. V, p. 150-175, et tirage à part, Amiens, 1892. E. MANGENOT.

BIBLE. C'est le nom par lequel on désigne l'ensemble des Livres Saints. Chez les Hébreux, le mot *sêfer,* « livre ,» était employé soit avec un déterminatif, soit même seul, Ps. XLI, 8; Is., XXIX, 18, dans le sens d'écrit sacré. Dans Daniel, IX, 2, le pluriel *hassefârîm,* « les livres, » sert à désigner une collection d'écrits sacrés. En grec, les mots βίϐλος, qui dérive de βύϐλος, « papyrus, » et βιϐλίον, sont les équivalents de l'hébreu *sêfér,* et le traduisent habituellement dans les parties hébraïques de l'Ancien Testament. Dans les livres des Machabées, composés en grec, la Sainte Écriture est nommée τὰ βιϐλία τὰ ἅγια, « les saints livres, » I Mach., XII, 9, et ἡ ἱερὰ βίϐλος, « le livre sacré, » II Mach., VIII, 23. Dès l'âge apostolique, saint Clément de Rome renvoie « aux livres sacrés », ἐν ταῖς ἱεροῖς βίϐλοις, I Cor., 43, t. I, col. 296, et appelle le premier la collection des écrits inspirés τὰ βιϐλία, « les livres. » Plus tard, saint Jean Chrysostome conseille à ses fidèles de « se procurer le remède de l'âme, les Livres (Βιϐλία), ou au moins le Nouveau Testament ». *In Ep. ad Col. hom. IX, 1,* t. LXII, col. 361. Ce nom de Βιϐλία, devenu usuel dans la langue grecque, qui était la langue de la primitive Église, et désormais consacré pour désigner tout l'ensemble des Saintes Écritures, fut conservé en latin, comme beaucoup d'autres mots grecs dont le sens était familier aux premiers chrétiens. On finit donc par dire *Biblia,* pour indiquer « les Livres » par excellence, comme on avait dit, en donnant une forme latine à des mots grecs, *ecclesia,* « église; » *diœcesis,* « diocèse; » *parochia,* « paroisse; » *episcopus,* « évêque; » *presbyter,* « prêtre; » *monachus,* « moine; » *synodus,* « synode, » etc. Seulement avec le temps et conformément à la tendance générale de la basse latinité, qui transformait souvent les neutres pluriels en féminins singuliers, on cessa de traiter le mot *biblia* comme un pluriel neutre, et on en fit un féminin singulier latin. C'est ainsi que l'emploient les écrivains du moyen âge, et l'auteur de l'*Imitation,* I, I, 3. Du latin, le mot passa dans toutes les langues modernes, avec le sens de livre sacré contenant tous les écrits inspirés. En français, le mot « Bible » se trouve déjà dans Joinville, *Histoire de saint Louis,* édit. Didot, 1874, p. 569.

On appelle Bible hébraïque la collection des textes sacrés écrits en hébreu; Bible des Septante ou Bible grecque, la traduction grecque qui a été faite par les Septante pour le Pentateuque, et d'autres auteurs inconnus pour le reste de l'Ancien Testament. Voir SEPTANTE. Les Bibles polyglottes sont celles qui contiennent le texte sacré en plusieurs langues, à l'exemple des Hexaples d'Origène. Voir POLYGLOTTES. Les Bibles rabbiniques sont celles qu'ont éditées les rabbins juifs. La Bible de Sixte-Quint est l'édition de la Vulgate imprimée à Rome par ce pape, en 1590, en 3 vol. in-f°, sur la demande des Pères du concile de Trente, et la Bible de Clément VIII est une édition corrigée de la précédente, parue en 1592, et réimprimée en 1593 et 1598. Les Bibles en langue vulgaire sont les traductions du livre sacré dans les différentes langues parlées dans le monde. Elles sont catholiques et éditées sous le contrôle des évêques, ou protestantes et ne relevant alors que de la critique individuelle ou de l'autorité d'une secte séparée de l'Église. Pour les autres questions concernant la Bible, voir ÉCRITURE SAINTE, CANON, INSPIRATION, TESTAMENT ANCIEN et NOUVEAU, etc.

H. LESÊTRE.

BIBLES EN IMAGES au moyen âge. Il ne s'agit pas ici des Bibles contenant des images simplement intercalées dans le texte pour lui servir d'illustration, mais de ces Bibles dont les dessins ou peintures forment une partie essentielle, et sont disposés en regard d'explications allégoriques et morales pour les rendre plus saisissantes. La peinture est le langage des yeux; on pensait rendre plus faciles à comprendre et graver plus profondément dans la mémoire les enseignements bibliques, si au commentaire par la parole écrite on joignait le commentaire plus populaire par la peinture. « Picturæ sunt libri laicorum, » disait Albert le Grand, *Sermones de tempore, IV, Opera,* Lyon, 1651, t. XII, p. 9. Ces Bibles en images, qui furent plus ou moins en vogue pendant le moyen âge, sont donc de véritables commen-





Imp. Dufrénoy, 49, rue du Montparnasse. Paris.

PROPHÉTIES D'ISAÏE, LIII et LIV, RELATIVES À JÉSUS-CHRIST ET À L'ÉGLISE

EMBLEMATA BIBLICA ou BIBLE MORALISÉE, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE MS. LATIN, 11560, F. 124.


BIBLIOTHECA

taires qui rentrent dans le genre allégorique et moral, si goûté à cette époque. On préférait répandre ces livres plutôt que le simple texte de l'Écriture, qui sans explication peut être mal compris du peuple. Par là, au contraire, les fidèles apprenaient sans danger toute la substance des Saintes Lettres. Et, de fait, le moyen âge connaissait bien les Saintes Écritures, les aimait et en vivait.

On peut diviser ces Bibles en images en deux catégories principales : 1° Dans les Bibles de la première catégorie, en suivant généralement l'ordre du texte sacré dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on fait, au fur et à mesure, les nombreuses applications symboliques et morales qu'il suggère. Ces Bibles, du XIII[e] et du commencement du XIV[e] siècle, sont manuscrites, richement enluminées, et, par leur prix et le caractère des applications morales, destinées plutôt à la classe élevée de la société. — 2° Pour les Bibles de la seconde catégorie, elles ont la disposition d'une sorte de concordance du Nouveau Testament avec l'Ancien. On suit les mystères de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui forment comme le point central autour duquel on range les figures de l'Ancien Testament. Ces Bibles sont connues sous le nom de *Biblia pauperum*. Elles diffèrent des premières par la disposition, la date, la destination et le mode de reproduction. Mais elles s'y rattachent par leur but et parce qu'elles en ont reçu plus d'une inspiration. L'importance qu'a acquise par son influence la *Biblia pauperum* demande un article spécial. Nous n'avons donc à parler ici que des Bibles à images de la première catégorie.

I. *BIBLE MORALISÉE*. — L'œuvre la plus remarquable en ce genre est la *Bible moralisée*, qu'on a appelée aussi *Bible allégorisée*, ou *Bible historiée*, ou encore *Emblèmes bibliques*. Le nom de *Bible allégorisée et moralisée* serait le plus complet, indiquant à la fois et le caractère de l'œuvre et son but. « C'est, dit M. Léopold Delisle, *Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 218, un abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui servit de cadre à une suite de plusieurs milliers de petits tableaux, en même temps que de thème à des développements allégoriques et à des enseignements moraux. » Le texte abrégé de la Bible, qui sert ainsi de cadre et de thème, est emprunté à peu près littéralement à l'Ancien et au Nouveau Testament, en suivant généralement l'ordre des livres et des chapitres. Cependant pour les Évangiles le compilateur a combiné ensemble les quatre récits, de façon à ne plus en avoir qu'un seul, plus ou moins bien suivi. Pour les Épîtres de saint Paul, il s'est contenté de glaner çà et là quelques versets, sans s'astreindre à l'ordre du texte. Il n'a fait aucun emprunt aux Paralipomènes ni aux Épîtres catholiques. La manière dont le texte sacré est abrégé est curieuse : on y a fait des découpures de façon à ne conserver de chaque chapitre qu'un certain nombre de versets, sans prendre habituellement la peine de les relier pour leur donner un sens suivi. Les Psaumes sont encore plus abrégés, puisqu'on n'en cite que le premier verset. Le décousu que présentent souvent ces extraits montre qu'on se proposait de citer d'un passage biblique seulement ce qui suffisait pour le rappeler et pour servir de point d'attache à des applications allégoriques ou morales. Chacun de ces petits extraits est accompagné d'une courte réflexion, pour indiquer un rapprochement allégorique ou une règle de la morale chrétienne. On voit des rapprochements avec le Nouveau Testament, jusque dans les moindres détails, en sorte que l'on tombe souvent dans la subtilité et l'arbitraire. Mais c'était dans le goût du temps, comme on peut s'en convaincre par les sermons, par les compositions des vitraux et des monuments figurés du moyen âge. Plus d'un détail de ces monuments ou de ces vitraux, difficile à saisir, trouve même son interprétation dans les tableaux de la *Bible moralisée* accompagnés de leur explication symbolique. Les applications morales se tiennent trop souvent peut-être dans la généralité; mais elles rappellent tous les grands devoirs de la vie chrétienne. On insiste en particulier sur la fuite de l'hérésie. Le caractère de ces leçons montre que l'auteur visait surtout les hautes classes de la société civile et religieuse. En regard des articles du texte et du commentaire allégorique et moral sont placés de petits tableaux ou des médaillons contenant les scènes répondant au texte et au commentaire. Chaque page est partagée en quatre colonnes : la première et la troisième renferment le texte; la seconde et la quatrième, les tableaux ou médaillons, qui sont ordinairement au nombre de huit par page. Nous reproduisons ici la feuille 124 du manuscrit latin 11560 de la Bibliothèque nationale. Elle contient les chapitres LIII et LIV d'Isaïe, représentés chacun par les deux premiers versets (fig. 541). On lit sur la première colonne le verset LIII, 1 : « *Domine*, quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est, » et au-dessous, l'application : « Hoc significat quod pauci vel nulli Judeorum crediderint quod Christus deberet nasci per predicationem apostolorum. » En regard du texte de l'Écriture, le médaillon représente Isaïe montrant aux Juifs le bras de Jéhovah, dont la puissance se manifestera dans le Messie. Dans le médaillon vis-à-vis du commentaire, les Juifs refusent de croire à la parole des Apôtres prêchant Jésus-Christ. — Le second verset est tiré du chapitre LIII, 2 : « Et ascendet sicut virgultum coram eo et sicut radix de terra sitienti. » Dans le médaillon correspondant, le prophète indique du doigt aux Juifs le rejeton miraculeux qui s'élève d'une terre desséchée. Dans le dernier médaillon nous voyons le symbole réalisé dans la personne de Jésus-Christ né d'une vierge. Voici le commentaire : « Virgultum est Christus; terra sitiens, beata Virgo. Ascendit igitur virgultum de terra sitienti quando virgo egressa est de radice Jesse, et Christus tanquam sponsus procedens de thalamo suo, id est de utero virginali. » — Dans la troisième colonne on lit le verset LIV, 1 : « Lauda sterilis, quæ non paris; decanta laudem et hymnum (Vulgate : *hinni*), quæ non parturiebas quoniam multi filii deserte magis quam ejus quæ habebat virum. » Au-dessous, le commentaire : « Hoc signum quod Ecclesia generat Deo plures filios in baptismo quam synagoga genuit in circumcisione. » Le premier médaillon représente la Synagogue et l'Église sous la figure de deux femmes; l'Église est couronnée par le prophète en signe d'un glorieux avenir. Dans le second médaillon, l'Église présente au baptême plus d'enfants que n'en eut la Synagogue. Le manuscrit donne ensuite le verset LIV, 2 : « Dilata locum tentorii tui et pelles tabernaculorum tuorum extende, ne pereas (Vulgate : *parcas*). » Vis-à-vis on voit les enfants de l'Église qui déplacent, pour les porter ailleurs, les pieux de la tente où ils habitent. Le commentaire porte : « Per tentorium intelligitur ecclesia; per pelles, predicatores qui protegunt Ecclesiam, pelles rubricate sunt martyres. Debemus ergo reducere ad memoriam mortem Christi et dilatare carnem nostram affligendo. » Dans le médaillon, les ordres religieux qui « dilatent » l'Église par la prédication, se tiennent près de la croix. Un Dominicain occupe la première place à la droite de Notre-Seigneur.

La composition de la *Bible moralisée* remonte au XIII[e] siècle : les applications morales permettent de le conclure. Elles dénotent, comme les peintures, l'œuvre d'un religieux, probablement d'un Dominicain. L'œuvre première a subi des modifications; et l'étude des exemplaires existants découvre deux rédactions, à peu près identiques pour le choix des passages bibliques et l'arrangement des versets, mais souvent notablement différentes par les commentaires allégoriques ou moraux. La première rédaction nous a été conservée par un des plus splendides manuscrits que l'art du XIII[e] siècle ait produit. C'est un des chefs-d'œuvre de la peinture française à cette époque. Les trois parties dont se com-

pose cet ouvrage en latin ont été dispersées dans différentes bibliothèques. La première partie, comprenant depuis la Genèse jusqu'à Job inclusivement, a 224 feuillets écrits d'un seul côté, et environ 1780 petits tableaux où les personnages se détachent sur un fond or. Il est conservé à l'université d'Oxford : ms. 270 *b*, fonds Bodléien (nº 2937 du catalogue de Bernard; arch. Bodl. A. 154; auct. B. 4 *b*). La suite ou deuxième partie, contenant depuis la fin de Job jusqu'aux petits prophètes inclusivement, se compose de 222 feuillets avec 1800 tableaux sur fond or. Il est à la Bibliothèque nationale, à Paris : ms. latin 11560, provenant de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Une page (fol. 4) a été reproduite dans l'album paléographique de la Société de l'École des chartes (pl. 37). La troisième partie est représentée par un manuscrit du fonds harléien, au Musée Britannique. Il avait autrefois 184 feuillets; il est coupé maintenant en deux tomes, classés sous les nºs 1526 et 1527, n'ayant plus, par suite de la perte de quelques pages, que 178 feuillets avec 1424 tableaux. Ils comprennent les Machabées, dans le nº 1526, et les Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, dans le nº 1527. L'ouvrage complet devait donc comprendre 630 feuillets et 5000 tableaux environ. Les huit derniers feuillets qui restent d'un autre exemplaire absolument semblable au précédent, et appartenant à M. le vicomte de Hillerin, permettent de combler quelques-unes de ses lacunes, et surtout de penser que ce fut sous les auspices de saint Louis qu'une œuvre si considérable fut entreprise. Sur le dernier feuillet, occupé par une grande peinture à quatre compartiments, on voit à droite un roi, à gauche une reine, et au-dessous deux religieux, dont l'un dicte le texte d'un livre placé sur un pupitre, et l'autre écrit ou peint la *Bible moralisée.* Cf. le tableau et la notice du manuscrit par M. l'abbé Auber, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest,* 1838, p. 157-168, et pl. VI et VII. Comme l'écriture et l'enluminure soit du manuscrit en trois parties, soit de ce fragment, conviennent parfaitement au temps de saint Louis, il est naturel de voir dans ce tableau une dédicace à ce saint roi et à sa mère Blanche de Castille ou à la reine Marguerite de Provence. En tout cas, c'est bien une œuvre française, comme le prouvent les indications en français destinées à diriger les artistes dans leur travail. Il a été fait plusieurs copies de la première rédaction. Nous venons de signaler un fragment d'une de ces copies. L'incendie de Londres, en 1666, en détruisit une autre, d'après Th. Hearne, *Remarks and collections,* I, 44. Une copie du XIVᵉ siècle, à peu près achevée, ornée de 4976 dessins au trait, se conserve au Musée Britannique, nº 18719 du fonds additionnel.

La seconde rédaction se fait remarquer par des développements, moins longs que dans la première pour un certain nombre de passages. Elle est représentée par le ms. nº 167 du fonds français de la bibliothèque Nationale. Dans ce manuscrit, le texte latin est accompagné d'une version française, dont le style paraît dénoter la deuxième moitié du XIVᵉ siècle. « Il y a tout lieu de supposer, dit M. Léopold Delisle, que c'est la Bible en latin et en français que Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, avait fait commencer vers l'année 1401, et dont il avait confié la décoration aux deux enlumineurs Polequin et Jannequin Manuel, Bible à laquelle Jean sans Peur faisait encore travailler en 1406, avec l'intention de l'offrir à Jean, duc de Berri. » On y compte environ 5100 petits tableaux en grisaille. — Un second exemplaire, qui paraît avoir été fait dans les premières années du XVᵉ siècle, présente la même disposition pour le texte et les peintures. C'est le ms. 166 du fonds français de la Bibliothèque nationale. Il suit pas à pas le ms. 167, mais il est inachevé; il s'arrête au milieu du livre d'Isaïe. Le texte est le même, mais les sujets des tableaux présentent de notables différences. Le frontispice est superbe. Il a été gravé avec quelques petits tableaux par Saint-Aubin, dans *Notices et extraits des manuscrits,* t. VI, après la p. 124. — La Bibliothèque impériale de Vienne possède aussi un manuscrit de la *Bible moralisée* (aujourd'hui coté 1179) qui remonte au XIIIᵉ siècle. Ce manuscrit de 246 feuillets a huit médaillons sur chaque page, sauf la première : ce qui donne un total d'environ 1964 petits tableaux. Les différences notables du texte sembleraient d'abord indiquer une rédaction très distincte, mais une comparaison attentive montre la dépendance où il se trouve par rapport à la première rédaction, dont les trois volumes conservés à Oxford, à Paris et à Londres, nous offrent un spécimen.

II. *Bible historiée toute figurée.* — Cet ouvrage suit le même plan général que la *Bible moralisée;* mais on trouve de notables différences dans le choix des textes, et surtout dans les explications. Les trois corbeilles que le panetier de Pharaon voit en songe (Gen., XL, 16) sont ainsi expliquées dans la *Bible moralisée :* « Ce panetier segnefie ceus qui pecchent par ces trois pechiez ci, avarice, orgueil, luxure, qui sont figuré par paste, par farine, par chars. » (Ms. fr. 167, fol. 13.) Dans la *Bible historiée toute figurée,* on lit cette explication plus développée : « Ce que li panetiers sonja qu'il portoit trois corbeilles de paste, de farine et de char : paste, qui est glueuse, senefie convoitise; la farine, qui est chose vaine, senefie orgueil; la char, luxure. Cil qui [portent] les trois corbeilles et les oisiaus qui bechent la char senefient cels qui dorment en ces trois pechiez que nos avons devant dit, et deables les enchaoinent et traient en enfer. » (Ms. fr. 9561, fol. 28 vº.) La rédaction toute en français date de la fin du XIIIᵉ siècle ou du commencement du XIVᵉ. Aucun manuscrit complet n'a été signalé. Le manuscrit français 9561 de la Bibliothèque nationale contient depuis la Genèse jusqu'aux Juges inclusivement, et immédiatement après donne la vie de Jésus-Christ. Pour l'Ancien Testament, les pages sont partagées par le milieu : la partie supérieure est réservée ordinairement aux types et aux figures, c'est-à-dire à l'Ancien Testament; la partie inférieure à la réalisation, c'est-à-dire au Nouveau, ou bien à une allégorie mystique ou morale. On trouve d'abord deux sujets sur chaque page; mais ensuite presque constamment trois sujets de l'Ancien Testament dans la moitié supérieure, et trois sujets correspondants dans le bas, soit six tableaux. Voici le texte du tableau de la création représentant l'œuvre du troisième jour : « Ici depart Dex la terre de la mer, et garnist la terre d'arbres et d'oisiaus, et la mer de poissons, de gros et de menus. — La terre senefie sainte Église; les oiseus senefient les diverses genz del munde qui acrochent sainte Église; les granz poissons senefient les granz usuriers qui manjuent les petit, ce sunt la povre gent. » Les soixante-seize dernières pages peintes représentent la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans des tableaux qui ne laissent que la place d'une courte légende, par exemple, fol. 133, verso : « C'est l'histoire comment la vierge Marie enfanta Nostre Seigneur Ihesu Crist, et puis l'envoloupa en dras et le posa en la mangeoire, ensi que saint Luc le dist en son evangile, u secunt capitle. » Les premières pages sont des scènes de la vie de la sainte Vierge, empruntées aux évangiles apocryphes. — Un autre manuscrit du XIIIᵉ ou XIVᵉ siècle, conservé à Vienne, inscrit au nº 2554 de la Bibliothèque impériale, sous le titre de *Biblia historico-allegorico-iconologica Veteris Testamenti,* contient tout l'Ancien Testament. Chaque page a huit médaillons à fond d'or, et à droite et à gauche des peintures on a ménagé une bande assez étroite pour le texte explicatif. C'est le même texte que le manuscrit de Paris, sauf quelques légères modifications. — Des peintures du Pentateuque de la *Bible historiée toute figurée,* dérivant du manuscrit français 9561, se retrouvent sur les marges d'un livre d'heures, le manuscrit latin 9471 de la Bibliothèque nationale, qui a été exécuté pour un membre de la famille de Rohan. Les sujets et les légendes

sont la reproduction des sujets et des légendes du manuscrit français.

III. Rappelons encore, comme ayant un rapport assez étroit avec les œuvres précédentes, mais formant plutôt une histoire sainte qu'un commentaire allégorique et moral, ce qu'on a appelé les *Images de la Bible* et les *Résumés d'histoire sainte en rouleaux*. — Les *Images de la Bible* sont des tableaux de grande dimension, avec légende explicative en latin à la partie supérieure et à la partie inférieure de chaque page. Ces tableaux, qui représentent les principaux traits de l'histoire biblique, sont divisés en plusieurs compartiments. Il n'en reste plus que quatre pages, appartenant à la Bibliothèque nationale (Nouv. acq. lat. 2294); le dessin et le coloris sont très remarquables. On signale comme ayant la même disposition, le même style, un volume de 43 feuillets, qui fait partie de la bibliothèque de sir Thomas Phillips, à Cheltenham. — Le *Résumé de l'histoire sainte en rouleaux* est formé de bandes de parchemin assez étroites, sur lesquelles des médaillons représentant les principales scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament sont encadrés d'une légende plus ou moins développée. Dans un manuscrit de cette composition datant de la seconde moitié du XIIIe siècle et appartenant à M. Gélis-Didot, l'auteur donne la raison de son travail : « Facta est ut illi, qui ad plenam Testamenti doctrinam non possunt pertingere, noticiam saltem rerum gestarum per hystoricam successionem habeant. » L'usage de ces rouleaux fut très général à la fin du XIVe siècle et surtout au XVe. Après l'invention de l'imprimerie, les libraires de Paris en firent imprimer plusieurs éditions du temps de François Ier, sous le titre : *Cronica cronicorum, abbrege et mis par figures, descentes et rondeaulx* (petits ronds où l'on a placé des noms). Cf. Brunet, *Manuel du libraire* (1860), t. I, col. 1861-1862.

Ce que l'on faisait pour la Bible entière, on le fit pour certains livres en particulier, comme le livre de Job, le Psautier, les Évangiles et l'Apocalypse. Cependant les enluminures plus ou moins riches dont on les orna n'ont pas généralement le caractère de commentaire allégorique et moral, mais plutôt celui de décoration ou d'illustration historique. Voir Léopold Delisle, *Livres d'images destinés à l'instruction religieuse*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 218-284. E. Levesque.

BIBLIA MAGNA, compilation de divers commentaires sur la Sainte Écriture faite par le P. Jean de La Haye. Voir La Haye (de).

BIBLIA MAXIMA. Voir La Haye (de).

BIBLIANDER, de son vrai nom Théodore Buchmann, orientaliste protestant suisse, né à Bischofzel (Thurgovie) en 1504, mort de la peste à Zurich le 24 septembre ou le 26 novembre 1564. En 1532, il professait l'Écriture Sainte à Zurich. Il a composé un très grand nombre d'ouvrages, dont nous citerons les suivants : *Propheta Nahum, juxta veritatem hebraicam latine redditus, cum exegesi, qua versionis ratio redditur et auctoris sententia explicatur*, in-8°, Zurich, 1534; *Commentarius in Michan*, in-8°, Zurich, 1534; *Institutionum grammaticarum de lingua hebraica liber unus*, in-12, Bâle, 1535; *Commentarius in utramque epistolam Petri*, in-8°, Bâle, 1536; *Commentarius in Apocalypsim Johannis*, in-8°, Bâle, 1549; *Quomodo oporteat legere Sacras Scripturas, præscriptiones apostolorum, prophetarum*, in-8°, Bâle, 1550; *De vita, doctrina, fide, operibus et Ecclesia Petri*, in-8°, Bâle, 1550; *Amplior consideratio decreti synodalis Tridentini de authentica doctrina Ecclesiæ Dei, de latina veteri translatione Sanctorum Librorum, de catholica expositione Sanctæ Scripturæ*, in-8°, Bâle, 1551; *Sermo divinæ majestatis voce pronuntiatus seu commentarius in Decalogum et sermonem Domini in monte Sinai*, in-f°, Bâle, 1552; *De mysteriis salutiferæ passionis et mortis Jesu Messiæ libri tres*, in-4°, Bâle, 1555; *Protevangelion, sive de natalibus Jesu Christi et ipsius Matris Virginis Mariæ sermo historicus divi Jacobi minoris; Evangelica historia quam scripsit B. Marcus, vita Marci evangelistæ collecta ex probatioribus auctoribus*, in-8°, Bâle, 1552. En outre de ces divers écrits, Bibliander travailla à l'édition de la Bible qui parut à Zurich, en 1543, sous le titre de *Biblia e sacra hebræorum lingua græcorumque fontibus, consultis simul orthodoxis interpretibus, religiosissime translata in sermonem latinum per theologos Tigurinos*, in-f°. Il traduisit pour cette œuvre une partie d'Ézéchiel, Daniel, Job, les quarante-huit derniers psaumes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques. — Voir Lelong, *Bibliotheca sacra*, t. I, p. 289; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1685), p. 324; Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés du XVIIe siècle* (1719), t. I, p. 571.

B. Heurtebize.

1. BIBLIA PAUPERUM. On appelle ainsi une collection d'images représentant les principaux mystères de la vie de Notre-Seigneur avec les figures prophétiques qui les annonçaient dans l'Ancien Testament. On croit communément qu'elle reçut le nom de « Bible des pauvres » parce qu'elle fut surtout destinée aux pauvres gens, lorsqu'on eut découvert l'art de reproduire la gravure sur bois. Avant l'invention de l'imprimerie, les livres, écrits à la main, étaient naturellement d'un prix élevé et au-dessus des ressources de la plupart des fidèles. La xylographie permit de multiplier en très grande quantité et à peu de frais les exemplaires de cette Bible, et de la mettre ainsi entre les mains des moins fortunés. Le mot « pauvres » peut également avoir été appliqué aux ignorants et aux illettrés qui pouvaient comprendre les images, quoiqu'ils ne sussent pas lire. Quelques bibliographes l'appliquent aussi aux religieux des ordres mendiants. Streber, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. II, col. 776. — La *Bible des pauvres* a existé en manuscrit, avant d'être reproduite par la xylographie. Les dessins en sont attribués à l'école de Jean Van Eyck (1366-1466). La première xylographie doit avoir été faite entre 1410 et 1420. L'origine précise et l'auteur en sont d'ailleurs inconnus, les éditions originales ne nous fournissant à ce sujet aucun renseignement.

Certains bibliographes nient que la *Biblia pauperum* xylographique ait eu plus de deux éditions. Ceux qui en admettent davantage ne sont pas d'accord sur leur nombre. Quelques-uns, comme Sotheby, *Principia typographica*, t. III, p. 162-166, 186, en comptent plus de sept. La Bibliothèque nationale possède cinq exemplaires, exposés dans la galerie Mazarine (armoire IX). Quatre ont quarante planches; l'un d'eux (n° 1) est colorié à la main; le n° 5 a cinquante planches (5e édition de Heinecken). L'examen attentif de ces exemplaires prouve qu'il y a eu certainement plus de deux éditions; car, en dehors des variations de lettres servant à classer les planches, on remarque que ces dessins ont été plus ou moins légèrement modifiés et retouchés. Il est vrai que certaines planches ont pu être remplacées au fur et à mesure qu'elles étaient usées. Les premières *Biblia pauperum* ont des légendes latines. On publia aussi plus tard cette œuvre en langue vulgaire. Elle fut imprimée à Paris par Antoine Vérard (sans date), en français, sous le titre *Les Figures du Vieil Testament et du Nouvel*. La Bibliothèque nationale en possède un exemplaire in-4° (A 1399). On croit qu'il a été imprimé en 1503. Il reproduit la xylographie. Les légendes latines y sont conservées, mais chaque série de figures est précédée de plusieurs pages d'explications en français, résumées à la fin par quelques vers. Une édition allemande, *Armen-Bibel*, avait été publiée par Friedrich Walther et Hans Hürnin, en 1470. Etc. (Pour les éditions latines, voir Berjeau, *Biblia pauperum*, p. 17, et plus loin pour l'édition allemande de Pfister.)

Les éditions primitives, qui n'ont pas été faites en caractères mobiles, sont une « impression tabellaire en planches de bois, dite *impression xylographique*, obtenue en appliquant le papier au moyen d'une brosse nommée *frotton*, sur la planche gravée, préalablement enduite d'encre grise à la détrempe. Dans les impressions de cette nature, les feuillets sont toujours *anopisthographes*, c'est-à-dire imprimés d'un seul côté du papier ». (Thierry-Poux), *Bibliothèque Nationale, Imprimés, manuscrits, estampes. Notice des objets exposés, départements des imprimés*, in-12, Paris, 1881, p. 1. Le frottement de la brosse a produit sur le papier, aux endroits des planches qui étaient en relief, des creux quelquefois assez profonds; ils sont encore très marqués sur les exemplaires de la Bibliothèque nationale, quoique ces exemplaires remontent au XVe siècle et soient généralement considérés comme une des premières impressions qui aient été faites sur bois.

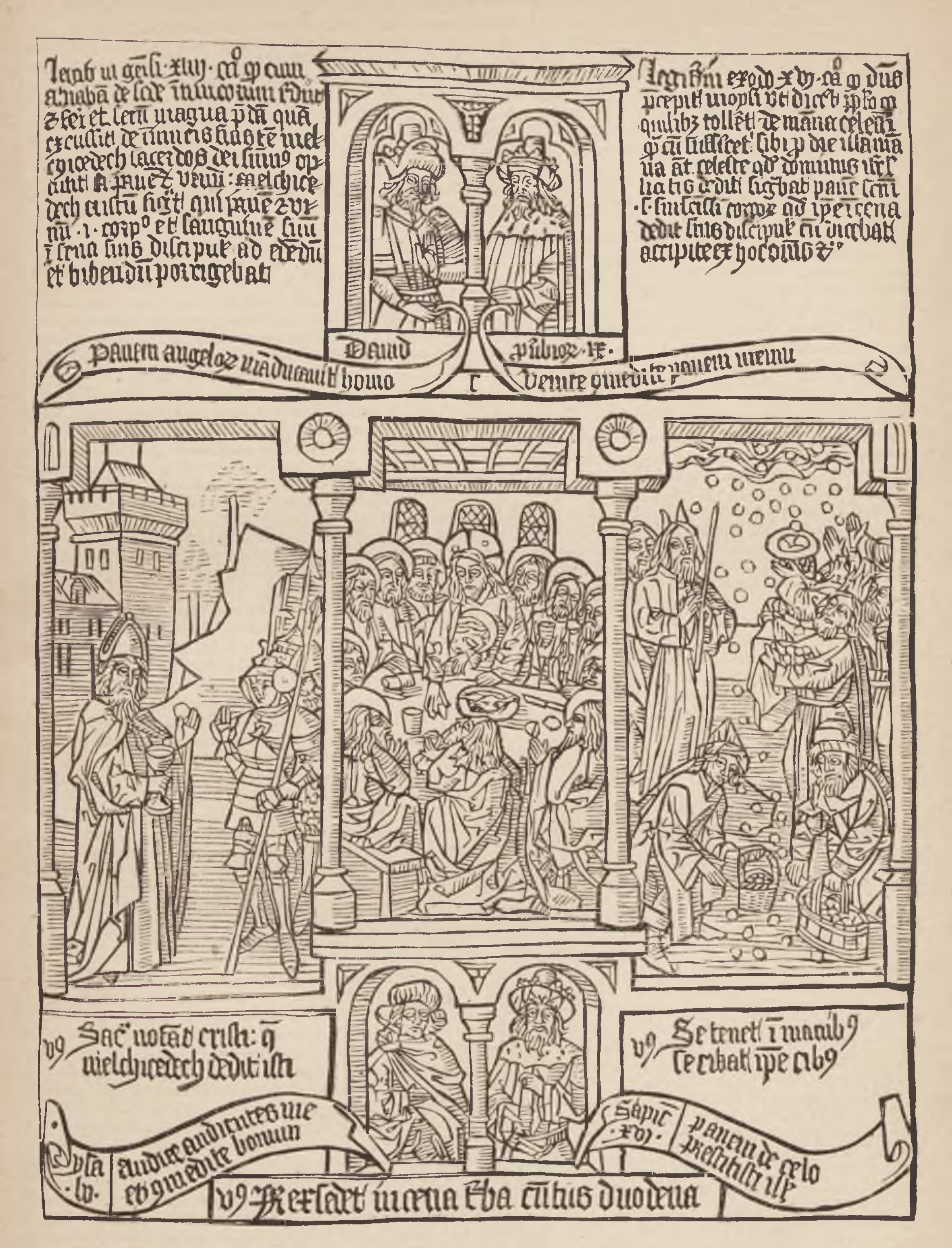
La *Bible des pauvres* est une concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament. De là les noms qu'on lui a aussi donnés de *Figuræ typicæ Veteris Testamenti atque antitypicæ Novi Testamenti*, et de *Historia Christi in figuris*. C'est, en effet, l'application de l'adage : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.* Elle présente aux yeux, sous une forme sensible et saisissable pour les ignorants comme pour les savants, les faits principaux de l'histoire sainte, tels qu'ils sont prophétisés dans l'Ancien Testament (images accessoires) et réalisés dans le Nouveau (images principales). L'image, intelligible pour tous, met les faits sous les yeux; des légendes l'accompagnent, afin que les lettrés puissent les expliquer et les faire mieux comprendre aux «pauvres». Les plus anciennes *Biblia pauperum* se composent de quarante feuillets, tous conçus d'une manière analogue et disposés d'une façon semblable quant aux dessins et aux légendes. Dans un encadrement architectonique, semblable à un triptyque d'autel, sont cinq quartiers ou champs disposés en trois compartiments horizontaux, avec trois divisions verticales qui contiennent les représentations particulières, les types et les antitypes. Dans les quatre espaces laissés vides aux quatre angles d'en haut et d'en bas sont les légendes explicatives. Le sujet central est toujours tiré du Nouveau Testament, par ordre chronologique; les sujets de l'Ancien ne suivent pas d'autre ordre que celui de leur concordance avec ceux du Nouveau. En haut et en bas, entre les légendes, sont deux bustes de personnages de l'Ancien Testament. L'ordre des planches est marqué par les lettres de l'alphabet gothique deux fois répété jusqu'au *v* sous deux formes différentes. Ainsi, dans le dix-huitième tableau (première lettre *s*), la scène centrale, c'est-à-dire la principale, représente l'institution de l'Eucharistie (fig. 542). A gauche, nous voyons Melchisédech, offrant le pain et le vin; à droite, la manne tombant au Sinaï pour nourrir les Hébreux; par conséquent, les deux célèbres figures du sacrement de l'Eucharistie dans l'Ancien Testament. Au haut de la page, à gauche, est la légende explicative du sacrifice de Melchisédech : « Legitur in Genesi XIIII° cap^o [18-20], quod cum Abraham de sede [cæde] inimicorum rediit et ferret secum magnam prædam quam excussit de inimicis suis tunc Melchicedech sacerdos Dei summus optulit et panem et vinum : Melchicedec Cristum significat qui panem et vinum id est corpus et sanguinem suum in sena [cœna] suis discipulis ad edendum et bibendum porrigebat..» — A droite, la légende explique la signification typique de la manne : « Legitur in Exodo XVI° cap^o [13-14], quod Dominus præcepit Moysi ut diceret populo quod quilibet tolleret de manna celeste quantum sufficeret sibi pro die illa; manna autem celeste quod Dominus Israelitibus dedit significabat panem sanctum, scilicet sui sanctissimi corporis quod ipse in cena dedit suis discipulis cum dicebat : Accipite ex hoc omnes, etc. » Entre ces deux légendes, on voit, à gauche, David, le Psalmiste qui a écrit les paroles rapportées au-dessous de son nom : « Panem angelorum manducavit homo, » Ps. LXXVII, 25, et, à droite, Salomon, l'auteur des Proverbes qui a écrit : « Pvbior. IX [5] : Venite, comedite panem meum. » Au-dessous du sacrifice de Melchisédech, on lit : « V^s Sacra notant cristi : que Melchicedech dedit isti. » Au-dessous de la descente de la manne : « V^s Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. » Au bas de la page est la légende relative à la Cène : « V^s Rex sedet in cena turba cunctus duodena. » Dans la banderole à gauche de cette légende sont reproduites les paroles d'Isaïe, LV, 2 : « Ysa lv : Audite audientes me et comedite bonum. » La banderole de droite contient les paroles de la Sagesse, XVI, 20 : « Sapie. XVI : Panem de celo prestitisti illis. » L'édition française de Vérard résume ces legendes dans les vers suivants :

Comme Melchisedech offrit
Au père Abraham vin et pain
Comme Jésus qui mort souffrit
Fit le miracle souverain
Et bailla de sa propre main
Aux prestres son corps a mangier
Comme Moyse fist soudain
La manne du ciel congregier.

Telle est la *Biblia pauperum*, qui a été longtemps si répandue et si célèbre, et qui est comme le résumé condensé de l'exégèse du moyen âge. Elle a appris l'histoire sainte et les mystères de notre foi à de nombreuses générations de chrétiens; elle a fourni des thèmes de sermons aux prédicateurs, elle a inspiré aussi de nombreux artistes, qui en ont transporté les images et les conceptions sur les vitraux de nos églises, dans les tableaux religieux et jusque sur des tapisseries sacrées. Les fenêtres du couvent de Hirschau, en Souabe, ont reproduit en entier la *Biblia pauperum*. Beaucoup d'autres monuments lui ont aussi fait des emprunts. Voir Laib et Schwarz, *Biblia pauperum*, 1867, p. 20-25.

Les éditions publiées après l'invention de l'imprimerie modifièrent souvent les dispositions et les légendes primitives. Ainsi la Bibliothèque nationale possède un exemplaire de la *Biblia pauperum* avec légendes en allemand (coloriée à la main), imprimée par Pfister, à Bamberg, vers 1462, in-4° (A 1397 septies). Elle a vingt-deux feuillets et quarante-quatre sujets. La disposition des pages n'est pas non plus la même; la représentation des mystères du Nouveau Testament est en haut, les deux séries de bustes à droite et à gauche et au-dessus de l'extrémité des deux sujets de l'Ancien Testament, qui sont changés en partie. Cet arrangement est moins heureux que l'ancien. On trouve aussi une disposition différente dans un autre manuscrit allemand qui a été publié par Laib et Schwarz, *Biblia pauperum, nach dem Originale in der Lyceumsbibliothek zu Konstanz, mit einer Einleitung*, in-f^o, Zurich, 1867. (Bibliothèque nationale, A 2060. Réserve.) Les dessins sont complètement différents de ceux des éditions xylographiques.

On a reproduit de nos jours plusieurs exemplaires anciens. 1° *Biblia pauperum reproduced in fac-simile from one of the copies of the British Museum, with an historical and bibliographical Introduction* by J. Ph. Berjeau, petit in-f^o, Londres, 1859. (Bibliothèque nationale, A 2092. Réserve.) L'introduction est une étude importante. — 2° *Monuments de la xylographie*. II. *Bible des pauvres reproduite en fac-similé sur l'exemplaire de la Bibliothèque nationale*, par Adam Pilinski. Précédée d'une notice par Gustave Paulowski, in-4°, Paris, 1883. (Bibliothèque nationale, g Q 7. Réserve.) Cette reproduction n'a aucun texte explicatif. — 3° *Biblia pauperum. Facsimile-Reproduction getreu nach dem in der Erzherzoglich Albrecht'schen Kunst-Sammlung » Albertina « befindlichen Exemplar. Von* Anton Einsle. *Mit einer erläuternden historisch-bibliographischen Beschreibung von* Josef Schönbrunner. In-f^o, Vienne (1890).



542. — Fac-similé de la feuille *s* de la *Biblia pauperum.* D'après un exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris.

Tiré à 150 exemplaires. (Bibliothèque nationale, A 2149.) Les planches sont expliquées, mais l'éditeur ne donne pas les détails historiques et géographiques que donne Berjeau. — Voir aussi Heinecken, *Idée générale d'une collection complète d'estampes,* in-8°, Leipzig, 1771, p. 292-333 (avec reproduction de fac-similés, entre autres, pl. 8, vis-à-vis la page 323, de l'Annonciation de l'*Armen-Bibel* allemande. (Bibliothèque nationale, V 24434); Sam. Sotheby, *Principia typographica. The Block-Books or xylographic delineations of Scripture History issued in Holland, Flanders and Germany,* 3 in-f°, Londres, 1858, t. I, p. 43-68 *d;* t. II, p. 51-62, 185-186; t. III, p. 24-27, 107, 162-166, 186 (Bibliothèque nationale, Q 58. Réserve); Th. H. Horne, *An Introduction to the Holy Scriptures*, 3e édit., 1822, t. II, p. 220-224; Camesina et Heider, *Die Darstellungen der Biblia pauperum in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts im Stift St. Florian,* Vienne, 1863; Weigel et Zestermann, *Anfänge der Buchdruckerkunst,* 2 in-4°, Leipzig, 1866; J. Heller, *Geschichte der Holzschneidekunst,* in-8°, Bamberg, 1823, § 80-81, p. 339-350 (peu exact); J. Ch. Brunet, *Manuel du libraire,* 5e édit., 1862, t. III, p. 227.

F. VIGOUROUX.

2. BIBLIA PAUPERUM. Il existe aussi sous ce titre un ouvrage attribué à saint Bonaventure et complètement différent du précédent. Voici le titre d'une des éditions de la bibliothèque Nationale (D 6595 Réserve) : *Biblia pauperum a Domino Bonaventura edita, omnibus Christifidelibus perutilis.* On lit à la fin : *Explicit opus præclarum Domini Bonaventuræ Biblia pauperum nuncupatum Anno Dni MLLLL.XCI.* In-4° de 48 feuillets, plus la table. C'est une collection par ordre alphabétique des textes et des exemples de l'Écriture relatifs aux vertus qu'il faut pratiquer et aux vices qu'on doit éviter : *De abstinentia, de accidia, de ambitiosis,* etc. Cette édition est abrégée; d'autres sont plus complètes. Le recueil est destiné aux prédicateurs, et il a dû être appelé « Bible des pauvres », parce qu'étant fort court, il pouvait être acheté même par les prédicateurs pauvres. Il en existe de nombreux manuscrits et plus de trente éditions imprimées. Cet ouvrage a été attribué à tort à saint Bonaventure; il est d'un dominicain du couvent de Saint-Jacques de Paris, qui devint le dernier patriarche latin de Jérusalem, Nicolas de Hanapes (mort le 18 mai 1291). Voir *Histoire littéraire de la France,* t. XX, 1842, p. 64-76.

F. VIGOUROUX.

BIBLIOTHÈQUE, collection de livres et local où ils sont réunis. La Vulgate emploie trois fois ce mot, I Esdr., V, 17; VI, 1, et II Mach., II, 13. Dans le premier passage d'Esdras, le texte chaldéen porte *bêt ginzayyâ'*, qu'on traduit par « maison du trésor »; dans le second passage, l'original a *bêṭ sifrayyâ'*, « la maison des livres, » c'est-à-dire la bibliothèque des rois de Babylone. Le roi Darius y fit faire des recherches pour retrouver l'édit par lequel Cyrus avait autorisé la reconstruction du temple de Jérusalem. I Esdr., VI, 1-3. Il n'est pas étonnant que les rois perses eussent une bibliothèque et des archives dans le palais royal de Babylone; dès une haute antiquité, les rois de Babylone et d'Assyrie, ainsi que les principales villes de ces contrées, eurent des bibliothèques, dont quelques-unes ont été retrouvées par les explorateurs de nos jours. Voir *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 172-181. — Le texte grec de II Mach., II, 13, a le terme même d'où nous vient notre mot de « bibliothèque », βιβλιοθήκη. Les auteurs juifs de la lettre où on lit cette expression racontent que Néhémie avait construit une bibliothèque à Jérusalem, pour y recueillir les Livres Saints. — Voir J. Lomeier, *De bibliothecis,* in-12, Utrecht, 1580, p. 22-59.

F. VIGOUROUX.

BIBLIQUES (SOCIÉTÉS). Ce nom désigne des associations protestantes qui se sont donné la mission de traduire la Sainte Écriture dans toutes les langues du monde, et d'en distribuer partout des exemplaires. Les associations de ce genre ont pris naissance dès le milieu du XVIIe siècle. En 1649 s'établit la « Société pour la propagation de l'Écriture dans la Nouvelle-Angleterre », ayant pour but la diffusion des Livres Saints traduits dans les principaux idiomes des sauvages d'Amérique. L'Angleterre vit se fonder, en 1698, une « Société pour la propagation des connaissances chrétiennes », au moyen de distribution de Bibles, et, en 1780, une « Société biblique », pour fournir des Livres Saints aux armées de terre et de mer. En France, vers 1719, le janséniste de Barneville avait institué une « Société biblique catholique », éditant le Nouveau Testament sans notes ni commentaires, à la manière protestante, mais cependant avec des préfaces. A partir de 1792, la « Société biblique française de Londres » se chargea de traduire les Écritures à l'usage des protestants français. Toutes ces associations durent s'effacer devant la puissante « Société biblique britannique et étrangère », fondée à Londres, le 7 mars 1804, à l'instigation de Charles, pasteur de Bala, dans le pays de Galles. D'autres Sociétés bibliques se constituèrent, à l'imitation de celle de Londres, à Berlin, en 1814, et à New-York, en 1817. Ces deux sociétés restèrent indépendantes de la première. Mais, sous les auspices de la grande association anglaise et avec son concours, s'établirent à Saint-Pétersbourg une Société biblique russe, autorisée par Alexandre Ier, en 1813, et prohibée par Nicolas Ier, en 1826, et à Paris une Société biblique protestante, en 1818. Toutefois il se produisit de bonne heure un double schisme dans la Société britannique. Les Écossais, mécontents de voir qu'elle publiait les « apocryphes », c'est-à-dire les livres deutérocanoniques, que les protestants rejettent du canon, fondèrent la Société biblique d'Écosse. D'autres accusèrent la Société de socinianisme, firent scission et créèrent une Société biblique trinitaire. Des difficultés analogues se produisirent en France. En 1826, la Société britannique commence elle-même à refuser son concours aux associations qui publiaient les livres « apocryphes ». Pour ne pas se priver de ce puissant patronage, la « Société biblique protestante de Paris » se mit à publier des Bibles sans « apocryphes » et d'autres Bibles avec « apocryphes », au choix de ceux qui les demandaient. La Société de Londres ne s'accommoda pas volontiers de cette manière de faire, et, en 1833, elle provoqua l'établissement de la « Société biblique française et étrangère », qui s'inspira de ses vues. Cependant on réclamait de toutes parts des traductions plus modernes. Une troisième association française, la « Société biblique de France », se fonda, en 1864, dans le but d'imprimer et de distribuer des traductions nouvelles, mais avec exclusion des deutérocanoniques. Devant cette institution, qui répondait pleinement à ses vues, la « Société biblique française et étrangère » s'éclipsa en 1865. La Société britannique se contenta dès lors d'avoir des dépôts de ses traductions à Paris et dans le reste de la France.

I. ORGANISATION ET RÉSULTATS MATÉRIELS. — La Société britannique, la plus importante et la plus en vue de toutes les associations analogues, est dirigée par un comité de trente-six membres, tous laïques, dont quinze sont choisis dans l'Église anglicane, quinze dans les autres Églises protestantes de la Grande-Bretagne, et six parmi les étrangers résidant à Londres. Des sociétés locales établies soit en Angleterre, soit sur le continent, secondent l'œuvre du comité central. En mars 1890, la Société biblique comptait cinq mille deux cent quatre-vingt-dix-sept sociétés auxiliaires, tant dans le royaume que dans les colonies. Les recettes, qui ont commencé par produire dix-sept mille francs, en 1805, dépassent maintenant le chiffre de cinq millions. Elles proviennent pour une moitié environ de dons, de legs et de souscriptions, et pour l'autre moitié de la vente des Bibles. La France n'est représentée que par quatre cents francs dans ce budget de recettes. La Société consacre ces ressources à imprimer les Livres

Saints dans toutes les langues et tous les dialectes. A la fin de 1889, elle avait dépensé depuis son origine un peu plus de deux cent soixante-quinze millions de francs, et imprimé cent vingt-quatre millions de volumes, se décomposant ainsi : Bibles complètes, trente-sept millions; Nouveaux Testaments, cinquante-huit millions; portions détachées, vingt-neuf millions. Près de quatre millions de volumes ont été mis depuis en circulation chaque année. Les langues ou dialectes représentés dans cette masse de volumes étaient de deux cent soixante-quinze en 1889. Quelques nouvelles traductions ont été exécutées depuis. La Société britannique fait distribuer ses volumes par des colporteurs chargés de pénétrer partout et d'employer leur zèle à répandre la Bible traduite dans la langue du pays. Ils la vendent ordinairement à prix très réduit, la moitié des frais de la Société étant couverts par des dons volontaires. En 1888, huit cent sept colporteurs bibliques circulaient, dont soixante en France, quatre-vingt-dix-sept en Russie, cent soixante-six dans l'Inde et à Ceylan, cent douze en Chine, etc., et ils ont réussi à placer près de neuf cent quatre vingt-deux mille exemplaires. La Société britannique possède aussi des dépôts dans tous les pays. De 1820 à 1890, il est sorti du seul dépôt de Paris près de huit millions quatre cent mille volumes. Cf. G. Browne, *History of the British and Foreign Bible Society,* 2 in-8°, Londres, 1859; (Bagster), *Bible of every Land,* in-4°, Londres (1869); *La Société biblique britannique et étrangère,* notice in-8°, Nancy, 1889; *Le Livre universel,* in-32, Paris-Bruxelles, 1878; Reed, *The Bible Work of the World,* in-8°, Londres, 1879. — La Société biblique de Berlin étend surtout son action sur les pays de langue allemande et les colonies de l'empire. — La Société biblique américaine imite dans l'Amérique du Nord ce que l'Angleterre fait chez elle au point de vue biblique.

II. Résultats de l'œuvre. — Les résultats matériels qu'enregistrent les Sociétés bibliques attestent leur activité et leur libéralité, mais on peut néanmoins leur adresser de justes critiques. — 1° En principe, la lecture seule de la Bible, faite sans préparation, sans direction et sans règle, par des gens qui ne sont même pas toujours en état de la comprendre, ne saurait former des chrétiens. — 2° Au simple point de vue de la fidélité des traductions, les difficultés de l'œuvre sont à peu près insurmontables. On sait tout ce qu'il a fallu de patience, de science et de travail pour traduire les Livres Saints dans nos langues européennes. Et cependant ces langues sont formées de très longue date à l'expression des idées philosophiques et théologiques les plus délicates. L'Évangile a été prêché dans une langue avec laquelle elles ont une multitude de points communs. Enfin les mœurs que supposent les récits des Livres Saints ne sont pas, en général, assez éloignées des nôtres pour nous dérouter dans l'intelligence du texte sacré. Mais il en est tout autrement de la plupart des dialectes dans lesquels les Sociétés bibliques font passer la Sainte Écriture. Un très grand nombre d'entre eux manquent de mots et de tournures pour exprimer les notions théologiques, en particulier celles de foi, de grâce, de salut, etc., et même pour rendre certaines idées abstraites élémentaires, comme celle d'immortalité. Bien plus, quelques dialectes sont d'une telle pauvreté, que les termes les plus usuels de nos contrées ne s'y trouvent même pas. Ainsi en setchuana, dialecte de l'Afrique méridionale, le nombre huit ne peut s'exprimer que par la tournure : « dix moins l'abaissement de deux doigts. » La Bible n'en a pas moins été imprimée tout entière en ce dialecte, en 1858. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que si nos langues européennes se prêtent avec une facilité relative à la traduction des Livres Saints, c'est qu'elles se sont formées chez des peuples déjà chrétiens, imbus d'idées bibliques et évangéliques. Les dialectes de l'Asie orientale, de l'Afrique, de l'Océanie, de l'Amérique primitive, sont dans des conditions bien différentes. A la difficulté que la plupart des langues présentent en elles-mêmes pour rendre le texte des Livres Saints, s'en joint une autre presque aussi grave, et inhérente aux moyens dont on est obligé de se servir pour l'exécution de ces traductions multiples. Chacune d'elles est entreprise, la plupart du temps d'après la version anglaise, par un missionnaire protestant, qui ne peut guère posséder à fond la langue plus ou moins barbare dans laquelle il doit faire passer le texte sacré. Il s'aide dans son travail du concours d'indigènes qui ne connaissent que très superficiellement la langue maternelle du missionnaire, et en tout cas n'ont pas l'habitude d'exprimer, même dans la leur, des pensées très abstraites ni très relevées. Il se dresse ainsi devant les traducteurs des obstacles que le plus beau zèle du monde ne peut surmonter. C'est ce qui faisait dire à de Sacy, dont les Sociétés bibliques citent volontiers quelques pages dans lesquelles leur zèle et leur dessein reçoivent des éloges : « Il y a des traducteurs qui semblent avoir cru que, lorsque le texte ne leur offrait pas un sens clair et satisfaisant, il leur suffisait de donner à chaque mot de l'original un équivalent quelconque, sans s'embarrasser s'il résultait de la réunion de ces mots un ensemble que l'intelligence pût saisir. » *Considérations sur les nouvelles traductions des Livres Saints,* dans le *Journal des savants,* juin 1824, p. 327. Les missionnaires catholiques se sont plaints bien souvent des effets déplorables produits parmi les populations qu'ils évangélisaient par la distribution de tels livres. « Le zèle des missionnaires protestants, écrivait l'un d'eux, consiste ici comme partout à répandre force Bibles. Si leurs traductions reproduisaient la pure parole de Dieu, sans altération et avec un style intelligible, peut-être pourrait-on espérer que ces semences, quoique jetées par une main ennemie, finiraient sous l'influence de la grâce par porter quelques fruits. Mais elles renferment des erreurs si monstrueuses, elles sont écrites d'une façon si barbare, que les indigènes les plus instruits, tout en reconnaissant les caractères et les mots de leur langue, n'y comprennent rien et ne peuvent saisir l'enchaînement des pensées. » *Annales de la Propagation de la foi,* t. LXXII, septembre 1840, p. 458. Depuis lors, la Société biblique a revisé les traductions qu'elle a reconnues fautives, et toutes assurément ne sont pas également répréhensibles. Cependant, en somme, comme l'a dit le protestant Reuss, il y a là « une fabrication entreprise avec bonne intention, mais nécessairement imparfaite ». *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments,* 5e édit., 1874, t. II, p. 239.

III. Condamnation des Sociétés bibliques par l'Église. — Alors même que l'œuvre entreprise par ces Sociétés serait irréprochable par son côté philologique, elle n'en demeurerait pas moins dangereuse, comme le principe d'examen individuel qui l'inspire. Il y a dans l'Écriture des passages obscurs et difficiles qui ont besoin d'être expliqués, et la lecture du texte seul de la Bible faite par des ignorants incapables de le comprendre, faute des éclaircissements nécessaires, peut leur être funeste. Aussi la IIIe et la IVe règle de l'*Index* règlent-elles que les fidèles ne doivent pas lire indistinctement toute sorte de versions. En 1757, Benoît XIV formula la IVe règle de l'*Index* en ces termes : « Si ces versions de la Bible en langue vulgaire ont été approuvées par le Saint-Siège apostolique, ou éditées avec des notes tirées des saints Pères ou d'autres savants catholiques, elles sont permises. » Pie VIII confirma ce décret en 1829. Aucune des Bibles éditées par les Sociétés protestantes ne remplit ces conditions. Elles sont toutes sans notes et sans explications d'aucune sorte. Aussi les souverains Pontifes les ont-ils condamnées : Léon XII, dans son encyclique du 3 mai 1824; Pie VIII, dans son encyclique du 24 mai 1829; Grégoire XVI, dans l'encyclique du 8 mai 1844; enfin Pie IX, dans l'encyclique *Quanta cura,* du 8 décembre 1864, *Syllabus,* § IV.

H. Lesêtre.

BICHE, femelle du cerf. Voir Cerf.

BIEL Jean Christian, prédicateur allemand protestant, né à Brunswick en 1687, mort en 1745. Il fut l'auteur de nombreuses dissertations théologiques. Son principal ouvrage a pour titre : *Novus thesaurus philologicus sive Lexicon in LXX et alios interpretes et scriptores apocryphos Veteris Testamenti,* 3 vol. in-8°, la Haye, 1779-1780. Cet ouvrage, qui ne parut qu'après la mort de son auteur, fut publié par les soins de E. H. Mutzenbecher. Citons encore de cet auteur : *Dissertatio de purpura Lydia ad illustrationem loci Actorum, XVI, 14,* publiée dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XIII, col. CXXI; t. XXIX, col. CCCCLXVII. *Animadversiones ad Altmannum de Lydia Thyatirensi*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXIX, col. CCCCLVIII. B. HEURTEBIZE.

BIENFAISANT, BIENFAITEUR. Notre-Seigneur dit en saint Luc, XXII, 25 : « Les rois des nations exercent sur elles leur empire, et ceux qui ont l'autorité sur elles sont appelés *Bienfaiteurs* (εὐεργέται). » Ce titre d'Évergète, εὐεργέτης, qui, dans le Nouveau Testament, ne se lit que dans ce passage de saint Luc, était donné, en effet, aux rois, comme nous le voyons par l'exemple de Ptolémée Évergète, et équivalait à « sauveur ou père de la patrie ». Cf. Hérodote, VIII, 55; Thucydide, I, 129; Xénophon, *Anab.*, VII, 6, 38; Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 8; Diodore de Sicile, XI, 26.

BIERMANN Jean, ministre coccéien hollandais, mort à Middlebourg en 1721. On a de lui plusieurs commentaires, dans lesquels les écrits inspirés sont expliqués d'après le système de Cox. Ce sont : *De Prophetie van Zacharias*, in-4°, Utrecht, 1699, 1716; *De Prophetie van Hosea,* in-4°, Utrecht, 1702; *Clavis Apocalyptico-Prophetica, hoc est septem ecclesiarum, ac totidem sigillorum, tubiciniorum et phialarum Apocalypticarum analytica explicatio, earumdem cum prophetis Veteris Testamenti collatio, atque ad suas historias applicatio,* in-4°, Utrecht, 1702 (Bibliothèque nationale, A, *3391*), commentaire restreint aux objets désignés par le titre et rempli d'erreurs; *Verklaaringe des eersten briefs van Paullus aan die van Korinthus*, in-4°, Utrecht, 1705, et *Verklaaringe des tweeden briefs van Paullus aan die van Korinthus*, 2 in-4°, Utrecht, 1708; *De Prophetie van Habacuc,* in-4°, Utrecht, 1713; *Heilige mengelstoffen,* in-4°, Utrecht, 1716, ouvrage renfermant, en appendice, des commentaires sur l'*Urim* et le *Thummim,* et sur les amis de Job; *Moses en Christus,* in-4°, Amsterdam, 1700, exposé, par demandes et par réponses, des choses, des lieux, des époques, des cérémonies et des personnes de la Bible. — Voir J. Abkoude, *Naam Register van Boeken,* in-4°, Leyde, 1743, p. 38; Wüsthoff, *Bibliotheca theologica-philologica*, in-4°, Leipzig, 1705, p. 19; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757, t. IV, p. 231, 571, 589, 594, 693, 775, 1159. O. REY.

BIGAMIE. Elle est simultanée ou successive. La bigamie « simultanée » consiste en ce qu'un homme a en même temps deux femmes, ou une femme en même temps deux hommes; la bigamie « successive » consiste en ce qu'une personne dont le premier mariage est dissous par la mort de son conjoint ou de toute autre manière légitime en contracte un second. Pour la bigamie « simultanée », voir POLYGAMIE. Dans cet article, nous ne parlons que de la bigamie « successive ». L'Écriture donne sur ce sujet des prescriptions ou des recommandations importantes.

I. *Bigamie successive permise, mais inférieure à la viduité.* — Sous l'ancienne loi, la bigamie successive était permise; quelquefois même elle était commandée, par exemple, dans le cas du lévirat. Nous ne voyons pas que les secondes noces aient été frappées de la moindre défaveur, quoique les écrivains sacrés signalent avec honneur les veuves qui préféraient leur état à un nouvel engagement. Judith, VIII, 1, 4, 8; cf. Luc., II, 36-37. — Sous le Nouveau Testament, les secondes noces restent permises, Rom., VII, 2-3; I Cor. VII, 39; dans certains cas spéciaux, elles sont conseillées, et pourraient même être commandées. I Tim., V, 14. Mais en général saint Paul conseille la viduité, et il affirme avec solennité et au nom du Saint-Esprit la supériorité morale de cet état sur un second mariage. I Cor., VII, 40. Aussi, sous la loi nouvelle, les secondes noces sont-elles frappées d'une certaine défaveur; l'homme ou la femme qui convole à de secondes noces paraît moins fidèle à son premier engagement, et provoque le soupçon d'une vertu peu affermie. L'appréciation défavorable des secondes noces par saint Paul a eu un grand retentissement dans l'Église des premiers siècles; beaucoup de Pères, tout en déclarant permises les secondes noces, en détournent énergiquement les fidèles. Cf. Hermas, *Mand.*, IV, IV, 1-3, édit. Funk, Tubingue, 1881, p. 399-400; Tertullien, *Ad uxorem*, I, 7, t. I, col. 1285-1287; *De Exhortatione castitatis*, 1-13; *De Monogamia*, 1-17, t. II, col. 914-930, 930-954; S. Jérôme, *Epist. LIV, ad Furiam*, 1-18; *Epist. LXXIX, ad Salvinam*, 7-11; *Epist. CXXIII, ad Ageruchiam*, 1-14, t. XII, col. 550-560, 728, 731, 1046-1056; *Contra Jovinianum*, I, 14-15, t. XXIII, col. 232-234; S. Ambroise, *De Officiis*, I, 50, 247, t. XVI, col. 97; S. Augustin, *De Bono viduitatis*, 1-15, t. XL, col. 431-442. Les Pères grecs surtout se sont fait remarquer par leur véhémence, quelquefois exagérée, contre les secondes noces. Cf. Athénagore, *Legat.*, 33, t. VI, col. 965-968; *Const. apost.*, III, 2, *Patr. gr.*, t. I, col. 761-764; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 12, t. VIII, col. 1184; Origène, *In Lucam, Hom. XVII*, t. XII, col. 1846-1847; et *In Jeremiam, Hom. XIX*, t. XII, col. 508-509; S. Basile, *Epist. CLX, ad Diodorum*, 4, t. XXXII, col. 628. Des pénalités et même la privation de la communion ont été portées contre les bigames; concile de Néocésarée (vers 320), can. III et VII, dans Mansi, *Concilia*, Florence, 1759, t. II, col. 539-542; concile de Laodicée, can. I, *ibid.*, col. 563. Du reste, au moins à l'époque de saint Paul, cette défaveur des secondes noces se retrouvait chez un grand nombre de nations païennes, surtout chez les Grecs et les Romains. Tertullien, *De Exhort. castit.*, 13, t. II, col. 928; *De Monogamia*, 17, t. II, col. 952-953; S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, I, 43-46, t. XXIII, col. 273-276; E. Feithius, *Antiq. Homer.*, II, 15, dans Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, Venise, 1732-1737, t. VI, p. 3770-3771; Marquardt, *Vie privée des Romains*, Paris, 1892, t. I, p. 50, note 8.

II. *La bigamie successive et le sacerdoce.* — Tertullien a cru que, dans la loi mosaïque, la bigamie successive était défendue aux prêtres. *De Exhort. castit.*, VII, t. II, col. 922; *De Monogamia*, VII, t. II, col. 938. Les papes saint Sirice et saint Innocent lui ont emprunté cette erreur; S. Sirice, *Epistola I, ad Himerium*, VIII, t. XIII, col. 1141-1142; S. Innocent, *Epistola II, ad Victricium*, VI, t. XX, col. 474. Non seulement on ne trouve rien de semblable dans la loi de Moïse; mais, comme le remarque saint Jérôme, *Epist. LXIX, ad Oceanum*, 5, t. XXII, col. 657, la bigamie « même simultanée » était permise aux prêtres; elle était même à la rigueur, et d'après les termes ou plutôt le silence de la loi, permise au grand prêtre, et, si cette bigamie « simultanée » fut défendue plus tard à celui-ci, ce ne fut que par un usage que nous trouvons consigné dans la Ghemara de Babylone, *Yoma'*, c. I, et *Yebamôth*, c. VI, dans Selden, *Uxor hebraica*, Francfort-sur-l'Oder, 1673, p. 40, et Krumbholtz, *Sacerdotium hebraicum*, I, 16 (dans Ugolini, *Thesaurus antiq. sacr.*, Venise, 1744-1769, t. XII, col. XCIV). A plus forte raison, la bigamie « successive » ne fut jamais interdite ni aux prêtres ni au grand prêtre. — Il n'en est pas de même sous la loi évangélique. Saint Paul, parlant de l'évêque, dit qu'il doit être *unius uxoris vir*, I Tim., III, 2; Tit., I, 6; il dit la même chose du diacre, I Tim.,

III, 12. D'après une opinion que mentionne déjà saint Jérôme, *In Titum*, I, 6, t. XXVI, col. 564, et qui a été suivie dans ces derniers temps par quelques exégètes protestants, l'expression de saint Paul : μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, doit s'entendre de l'homme qui n'avait en même temps qu'une femme et exclut seulement la bigamie « simultanée ». Cette interprétation est inacceptable : depuis que Notre-Seigneur avait rétabli le mariage dans sa pureté primitive, la bigamie était un crime chez les chrétiens; le bigame était un pécheur public qui méritait bien plus la pénitence et l'excommunication que l'honneur des fonctions sacrées; saint Paul n'avait pas besoin de l'exclure positivement. L'expression de l'Apôtre signifie donc qu'il fallait choisir les évêques et les diacres parmi les hommes qui n'avaient contracté qu'un seul mariage, faisant ainsi de la bigamie même « successive » un cas d'exclusion des fonctions sacrées. Cette explication est confirmée par le passage parallèle, I Tim., V, 9, où saint Paul exige que les veuves élues diaconesses n'aient eu qu'un seul homme, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή; évidemment par ces paroles saint Paul ne songe pas à exclure le crime monstrueux de la polyandrie simultanée; il veut dire simplement qu'il fallait choisir les diaconesses parmi les veuves qui n'avaient contracté autrefois qu'un seul mariage. Ajoutons l'autorité de la tradition catholique, qui, sauf de rares exceptions, a entendu dans le même sens les paroles de saint Paul, comme nous pouvons le voir par les nombreux textes cités dans le présent article. Les auteurs protestants eux-mêmes ont pour la plupart entendu dans le même sens les paroles de saint Paul. Cf. J. G. Rosenmüller, *Scholia in N. T., In I Tim.*, III, 2, Nuremberg, 1794, p. 26-27.

Le précepte que saint Paul n'avait d'abord donné peut-être que pour les communautés chrétiennes qu'il avait fondées est devenu promptement une loi générale de l'Église. Nous la voyons consignée dans les *Canons apostoliques*, can. XVII, *Patr. gr.*, t. CXXXVII, col. 70; les *Constitutions apostoliques*, VI, 17, *Patr. gr.*, t. I, col. 956-957; les décrétales des papes, S. Sirice, *Epist. I, ad Himerium*, 8, 11, 15, t. XIII, col. 1141-1146; S. Innocent, *Epist. II, ad Victricium*, 6; *Epist. XXXVII, ad Felicem*, 2, t. XX, col. 474, 604. Elle passa de là dans toutes les collections canoniques orientales et occidentales. Le *Corpus juris canonici* l'a consacrée et universalisée, *Decr. Grat.*, dist. XXVI; *Decr. Greg., De Digamis non ordinandis*, I, 21; *Sext. Bonif., De Digamis*, I, 12.

III. *La bigamie et les diaconesses.* — Saint Paul exclut les bigames d'un groupe de veuves dont il est question I Tim., V, 9-15, et dans lesquelles il exige des conditions particulières, un âge avancé (soixante ans), la pratique de l'hospitalité et des autres œuvres de dévouement et de zèle, le vœu de continence, etc. Évidemment il ne s'agit pas ici des veuves pauvres, qui devaient être nourries aux frais de l'Église, et desquelles on ne pouvait exiger de pareilles conditions; mais d'un collège choisi de veuves, qui étaient destinées à remplir dans la communauté chrétienne des fonctions spéciales, et qui se consacraient à Dieu par le vœu de viduité. Peut-être même, d'après une opinion probable, s'agit-il du collège des diaconesses, dont il est tant parlé dans les premiers siècles de l'Église. Voir DIACONESSE. Tel est le sentiment de saint Épiphane, *Hæres.* LXXIX, 3-4, t. XLII, col. 744-745; de Tertullien, *Ad uxorem*, I, 7, t. I, col. 1286. Cf. Cornelius a Lapide, *In I Tim.*, V, 9. Dès lors, et surtout dans cette seconde opinion, on comprend pourquoi saint Paul a exigé la monogamie de toutes les veuves de ce collège; c'était le moyen de leur concilier l'estime et le respect des fidèles, d'avoir une garantie sérieuse de leur persévérance, et de les tenir au moins à la hauteur des prêtresses païennes, desquelles, chez plusieurs peuples, on exigeait la monogamie. Cf. Tertullien, *De Exhort. castit.*, 13, t. II, col. 928; *De Monogamia*, 17, t. II, col. 953; saint Jérôme, *Epist. CXXIII, ad Ageruchiam*, 8, t. XXII, col. 1051. S. MANY.

BIGOTIANUS (CODEX). Ce manuscrit de la Vulgate hiéronymienne, désigné par la lettre *B* ou l'abréviation *big* dans l'appareil critique du Nouveau Testament latin, appartient à la Bibliothèque Nationale de Paris, où il porte les nos 281 et 298 du fonds latin. Il compte 216 feuillets dans son premier tome, 49 dans le second; il mesure 350 mill. sur 260, est écrit à pleine page, chaque page de 21 lignes. L'écriture est de grosse onciale du VIIIe siècle, sauf les préliminaires, qui sont de capitale rustique. Les initiales des Évangiles de saint Luc et de saint Jean sont peintes et composées d'animaux entrelacés, décoration où, selon M. Berger, il faut « reconnaître la main d'un artiste de l'école irlandaise ». Le même auteur voit dans le *Codex Bigotianus* le plus ancien, le plus remarquable des manuscrits conservés en France de la Vulgate hiéronymienne de type anglo-saxon : « Si, dit-il, nous étudions avec soin la collation qu'en donne M. Wordsworth, nous trouverons le *Codex Bigotianus* plus qu'aucun autre en relation étroite avec les textes anglo-saxons; non pas qu'il en ait aucune des interpolations caractéristiques, mais la ressemblance du détail est frappante. Les manuscrits dont il se rapproche le plus sont peut-être les textes irlandais copiés en France, comme les Évangiles de Marmoutiers et de Saint-Martin de Tours, ainsi que le manuscrit de Saint-Germain. (Bibliothèque Nationale, no 13169.) » Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 50. Le *Codex Bigotianus*, entré dans la bibliothèque du roi en 1706, avait appartenu à la famille Bigot, de Rouen, et fait partie de la collection de manuscrits formée dans la première moitié du XVIIe siècle par Jean Bigot, doyen de la cour des aides de Normandie; il provenait de l'abbaye bénédictine de Fécamp, ainsi qu'en témoigne encore l'ex-libris en écriture du XVe siècle, qu'on lit au revers de ce qui est aujourd'hui le premier feuillet du tome second : « Iste liber est de ecclesia sancte Trinitatis Fiscannensis. » Il contient les quatre Évangiles, moins quelques lacunes accidentelles, dans l'ordre reçu, Matthieu, Marc, Luc, Jean, en outre les préliminaires ordinaires (préfaces de saint Jérôme et sommaires). Un fac-similé de la capitale des préliminaires et de l'onciale du texte a été publié par M. Delisle. — Voir Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. III (Paris, 1881), pl. X, 1 et 2, et p. 214; Wordsworth, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1889; Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 50 et 403; Batiffol, *La Vulgate hiéronymienne*, dans la *Revue biblique*, t. II (1893), p. 550. P. BATIFFOL.

BIJOU, petit ornement plus ou moins précieux par la matière ou le travail et servant de parure. Les Hébreux n'ont pas de mot correspondant exactement à notre mot « bijou »; ils emploient le mot *'ădi*, « ornement, parure, » Exod., XXXIII, 4, 6; Jer., IV, 30, et surtout le terme plus général *kelî*, de *kâlâh*, « une chose faite, fabriquée. » Gen., XXIV, 53. L'expression *kelî*, « ouvrage » d'or et d'argent, précède ou suit ordinairement les énumérations de bijoux. Exod., XXXV, 22; Num., XXXI, 50, etc. La Vulgate rend souvent cette expression par le mot *vas*, dont le sens est très étendu et désigne un objet quelconque.

Les Orientaux en général ont eu et ont encore la passion de la parure; ils sont grands amateurs de bijoux. Dans les cités les plus opulentes, dans les plus pauvres villages, jusque sous la tente du nomade dans le désert, partout on constate le même goût, aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Ils aiment à se couvrir de bijoux et à étaler sur leur personne tout ce qu'ils possèdent. Une partie de leur corps peut-elle porter un ornement, on est sûr qu'ils y placent un anneau, une chaîne, un pendant, une parure quelconque en métal ou en verroterie, plus ou moins riche suivant les conditions. Un bas-relief de Palmyre, des premiers siècles de l'ère chrétienne (fig. 543), nous montre de quelle profusion de bijoux se chargeait une dame orientale.

Chez les Égyptiens, le goût extrême de la parure, dont nous retrouvons les traces dans le Pentateuque, Exod., XII, 35; XXXII, 2; Num., XXXI, 50, est attesté par les peintures des monuments et par la quantité prodigieuse de bijoux trouvés dans les tombeaux. « Non contents de s'en parer à profusion pendant la vie, ils en chargeaient les bras, les doigts, le cou, les oreilles, le front, les chevilles de leurs morts. » G. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, in-8°, Paris, 1887, p. 304-305. Dans le convoi funèbre qui accompagne le défunt à sa dernière demeure, avec le défilé des armes vient celui des bijoux (fig. 544). On voit également sur plusieurs monuments le joaillier en



543. — Palmyrénienne parée de ses bijoux.
Bas-relief du British Museum. L'inscription, à droite, contenait le nom du personnage, mais il n'en existe plus que la fin. On peut traduire ainsi cette inscription : « ... ta, fille d'Ogelu Salmaul, femme de Rab 'el-Yarha. »

train de fabriquer diverses sortes de bijoux et les étalant sous les yeux des chalands. — En Chaldée et en Assyrie, les fouilles n'ont pas été si heureuses : on a trouvé peu de bijoux d'or et d'argent, bien que les inscriptions témoignent de l'emploi de ces métaux dans les objets de parure et de leur profusion. « Mais ce sont surtout les figures des bas-reliefs qui nous renseignent sur le goût de la parure chez les Assyriens et sur les œuvres des orfèvres de Ninive et de Babylone. » E. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1888, p. 153-154; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. II, *La Chaldée et l'Assyrie*, p. 760-765. Cf. Ezech., XXIII, 42; Dan., V, 7, 16. On a retrouvé plusieurs moules dont se servaient les bijoutiers assyriens pour fabriquer leurs bijoux, moules semblables à ceux des bijoutiers arabes de nos jours (fig. 545). — On constate le même goût chez les Perses (cf. Esth., VIII, 2, 15), qui du reste imitèrent les produits de l'industrie chaldéenne, tout en donnant un cachet original à leurs œuvres. — Plus encore que ces peuples, les Phéniciens étaient habiles dans la fabrication des bijoux : sans doute ils empruntaient l'idée soit à l'Égypte, soit à l'Assyrie; mais ils la rendaient avec une étonnante variété de formes, avec un art souvent exquis. Aussi faisaient-ils un grand commerce de bijoux; ils les exportaient sur toutes les côtes de la Méditerranée et dans l'intérieur de l'Asie jusqu'en Mésopotamie. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. III, *Phénicie*, p. 816-843. — Les petits peuples qui entouraient les Hébreux, les tribus nomades de l'Arabie, en particulier les Madianites, avaient un amour extrême pour les riches parures. Ils en attachaient jusqu'au cou de leurs chameaux. Jud., VIII, 21, 24-26.

Les Hébreux ne font pas exception à la règle générale. A l'époque des patriarches, Gen., XXIV, 22; XXXV, 4; XXXVIII, 18, à la sortie d'Égypte, Exod., III, 22; XXXII, 2; XXXV, 22; Num., XXXI, 50, 52, on constate ce goût très prononcé pour les bijoux. Il en est ainsi à plus forte raison sous les rois, au temps de la plus haute prospérité des Hébreux. Is., LXI, 10; Jer., II, 32; Ose., II, 13, etc. Le Cantique des cantiques en particulier, en décrivant symboliquement la parure de l'épouse du Messie, mentionne les nombreux bijoux dont se paraient les femmes d'Israël. Cant., I, 10, 11; IV, 4, 9; V (hébr.), 14; VII, 1; VIII, 6. Les Proverbes ne font pas moins d'allusions à ces ornements. Prov., I, 9; IV, 9; XI, 22; XX, 15; XXV, 12. Parfois même, par suite du relâchement des mœurs, ce luxe va si loin, que les prophètes s'élèvent avec force contre les excès. Ainsi, sous le règne prospère d'Ozias, les femmes juives en étaient venues au point de porter sur elles un véritable étalage de bijoux. Par l'accumulation minutieuse et ironique de tous les détails de leur toilette, Isaïe, III, 16-26, se moque de cet abus, le flagelle et leur annonce le sort ignominieux qui les attend en retour.

Chez les Hébreux, comme partout en Orient du reste, les hommes se couvrent de bijoux comme les femmes, avec moins de profusion cependant. En cela les pauvres imitent les riches, la seule différence est que la matière est moins précieuse. Aujourd'hui encore on voit en Palestine de pauvres femmes en haillons fières de leurs anneaux, *nézem*, bracelets en fer ou en verre. On portait ces bijoux en tout temps; mais les jours de fête, comme ceux des noces, on se parait avec plus de richesse et de profusion. Is., LXI, 10; Jer., II, 32. On les quittait en signe de deuil. Exod., XXXIII, 4-6. — Dans le Nouveau Testament, la morale évangélique impose plus de réserve dans l'usage des parures. I Petr., III, 4. Saint Paul, I Tim., II, 9, recommande aux femmes chrétiennes, surtout dans le lieu saint, la modestie qui exclut les vains ornements.

Les bijoux portés par les Hébreux ne sont pas parvenus jusqu'à nous comme ceux des Égyptiens ou des Phéniciens. Nous pouvons cependant nous faire une idée assez juste du style de leurs bijoux, en étudiant l'art des peuples avec lesquels ils furent en contact. En cette branche de l'art comme en architecture, ils ne furent pas originaux; ils reçurent de l'étranger et les modèles et les articles eux-mêmes. Ainsi, en passant la mer Rouge, ils emportèrent des bijoux de fabrication égyptienne : c'est dire que s'ils fabriquèrent alors des bijoux, ce dut être dans le même style et d'après les mêmes procédés. — Dans les temps qui précédèrent la captivité, au contraire, les rapports furent plus fréquents et plus étroits avec Ninive et Babylone : l'influence de ces deux capitales dut se faire sentir successivement. Mais c'est aux Phéniciens surtout qu'ils devaient acheter leurs articles de parure : ce peuple marchand colportait ses bijoux sur toutes les côtes de la Méditerranée comme dans l'intérieur de l'Asie; on y retrouve fréquemment les produits de leur industrie. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 885; t. IV, p. 448. Ézéchiel, XXVII, 17, parle des échanges qui se faisaient entre la Phénicie, Juda et Israël. Sous les rois, des Israélites durent se former à l'école des Phéniciens et fabriquer eux-mêmes d'après les modèles courants. Ils en bannirent seulement sans doute les symboles des divinités étrangères, quand ils furent fidèles à Jéhovah.

Voici la liste par ordre alphabétique des bijoux men-

tionnés dans l'Écriture, avec leur nom hébreu et le mot qui lui correspond dans les Septante et dans la Vulgate. Un article spécial, consacré à chaque bijou, le fera connaître plus en détail.

1. **Agrafe.** Crochet ou boucle de métal qui rentre dans les objets de toilette, mais est souvent ornementé de façon à servir de bijou. Hébreu : *ḥaḥ,* Exod., xxxv, 22; Septante : σφραγῖδας; Vulgate : *armillas;* Septante : πόρπη, I Mach., x, 89, etc.; Vulgate : *fibula.*

2. **Anneau.** Cercle de métal précieux servant à orner :



544. — Bijoux d'un Égyptien défunt portés à son convoi.
D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. III, pl. LXVI.

1° Les oreilles. Voir *Pendants d'oreilles.* — 2° Le nez. Hébreu : *nezém,* ou *nézém 'af,* « nézém de nez, » Ezech., XVI, 12; Septante : ἐνώτιον ἐπὶ τὸν μυκτῆρα; Vulgate : *inauris.* — 3° Les doigts. Anneau de doigt, ou bague, porté par les hommes et les femmes, comme ornement,



545. — Moule à bijoux.
D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh*, 1853, p. 597.

symbole d'autorité. Hébreu : *tabba'at,* Is., III, 21, etc.; Septante : δακτύλιος; Vulgate : *annulus.* L'un des nombreux anneaux portés aux doigts de la main droite servait souvent de sceau. Hébreu : *tabba'at,* Gen., XLI, 42, et *ḥôtam,* « sceau, » Jer., XXII, 24; Septante : ἀποσφραγίσμα, σφραγίς; Vulgate : *annulus.* D'autres fois, ce sceau était suspendu au cou par un cordon, *pâtil,* Gen., XXXVIII, 18; Septante : ὁρμίσκος; Vulgate : *armilla.* — 4° Anneau de chevilles ou de pieds. Voir *Périscélide.*

3. **Boîte à parfum** ou **Flacon à essence.** On suspendait souvent aux colliers de petites boîtes ou flacons à parfums servant en même temps d'ornement. Hébreu : *bottê hannéfés,* « récipients d'esprit, c'est-à-dire d'essence, » Is., III, 20; Septante : περιδέξια; Vulgate : *olfactoriola.* Voir Parfums.

4. **Boule d'or.** Petite boule servant à former ou à orner des colliers. Hébreu : *kûmaz,* Exod., xxxv, 22; Num., XXXI, 50; Septante : ἐμπλόκιον; Vulgate : *murænulas.* On entend aussi ce mot du collier lui-même, composé de ces boules d'or.

5. **Bracelet,** ornement en forme d'anneau ou de chaîne, entourant le poignet ou le bras. La forme en était très variée, aussi porte-t-il différents noms. Hébreu : *ṣâmîd,* Gen., XXIV, 22, etc.; *šêrâh,* Is., III, 19: *'éṣ'âdâh,* Num., XXXI, 50; II Reg., I, 10; Septante : ψέλλιον, χλιδῶν; Vulgate : *armilla.*

6. **Chaîne, Chaînette.** Ces chaînes servaient de bracelet, de collier, d'ornement attaché aux anneaux des pieds. Voir Bracelet, Collier, Périscélide. On a entendu par *ṭôrîm,* Cant., I, 10, 11, une chaîne de perles ou de métal précieux, descendant le long des joues des deux côtés du visage; Septante : τρογίον; Vulgate : *turtur.*

7. **Collier,** cercle de métal, chaîne ou cordon de pierreries et d'ornements d'or, placé autour du cou. C'était un simple ornement ou un insigne d'autorité. Il porte divers noms suivant sa forme. Hébreu : *râbîd,* Gen., XLI, 42; Ezech., XVI, 11; *'ănaq,* Jud., VIII, 26; Cant., IV, 9; *ḥarûzîm,* Cant., I, 9; chaldéen : *hamenîkâ',* Dan., V, 7, 16; Septante : κλοιός, κάθεμα, ὁρμίσκος; Vulgate : *torques, monile.* On y attachait divers ornements, comme amulettes, croissants, flacons d'essence, petits miroirs.

8. **Couronne.** Il s'agit ici non pas de la couronne signe de l'autorité royale, mais d'un simple ornement. Hébreu : *livyâh,* Prov., I, 9; IV, 9; Septante : στέφανος; Vulgate : *gratia, augmenta.*

9. **Croissant.** Petit ornement en forme de croissant de lune. Il était d'or, d'argent ou de tout autre métal; on l'attachait au collier. Hébreu : *saharônîm,* Is., III, 18; Septante : μηνίσκοι; Vulgate : *lunulæ.*

10. **Lehâšîm.** Petits serpents en or, selon les uns; pierres précieuses gravées, selon les autres. Septante : ἐνώτια; Vulgate : *inaures.*

11. **Miroir.** On portait de petits miroirs qui étaient plutôt des ornements, des bijoux, que des articles de toilette. Hébreu : *mar'ôt,* Exod., XXXVIII, 8; *gilyônim,* Is., III, 23; Septante : κάτοπτρον; Vulgate : *speculum.*

12. **Pendant d'oreille.** L'ornement attaché aux oreilles était souvent un simple anneau, une boucle de matière précieuse. Hébreu : *nézém;* Septante : ἐνώτιον; Vulgate : *inaures.* On suspendait à cet anneau ou des pendants proprement dits, hébreu : *netifôt,* Jud., VIII, 26; Is., III, 19; Septante : κάθεμα, σταγγαλίδες; Vulgate : *torques, monilia,* ou un grand anneau nommé en hébreu *'agîl,* Num.,

xxxi, 50; Ezech., xvi, 12; Septante: τροχίσκος, περιδέξιον; Vulgate: *dextralia, circuli.*

13. **Périscélide.** Cet ornement était composé d'un anneau placé au-dessus de la cheville, hébreu: *'ăkâsim,* Is., iii, 18; Septante: ἐμπλόκια; Vulgate: *calceamenta,* et d'une chaîne attachée à cet anneau ou reliée d'un pied à l'autre. Hébreu: *ṣe'âdâh,* Is., iii, 18; Septante: χλιδῶναι; Vulgate: *periscelidæ.*

14. **Soleil.** Au collier on suspendait des ornements en or ayant la forme de petits soleils. C'est ainsi du moins qu'on traduit souvent *sebisim,* Is., iii, 20; Septante: κοσύμβοι. D'autres traduisent ce mot par « réseau pour les cheveux », ou par « bandeau », sorte de tresse en fil d'or et d'argent qui entourait le front.

Voir A. Th. Hartmann, *Die Hebräerin am Putztische und als Braut,* 3 in-12, Amsterdam, 1809-1810; Nic. Wilh. Schröder, *Commentarius philologico-criticus de vestitu mulierum hebræarum,* in-4°, Utrecht, 1776.

E. LEVESQUE.

BISCIOLA Lælius, né à Modène en 1539, mort à Milan le 10 novembre 1629. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 mars 1555. Il enseigna les humanités, la théologie et l'Écriture Sainte, et gouverna plusieurs collèges. Ses ouvrages sont peu connus; les bibliographes ne les citent qu'assez vaguement. *Discorsi tre sopra l'Epistola del profeta Baruch agli Ebrei schiavi in Babilonia,* in-8°, Côme, 1620, publié sous le nom de son frère, Paul Bisciola, comme le suivant: *Digressiones in Evangelia Matthæi et Joannis, item in Epistolas Pauli ad Romanos, Galatas et Hebræos.* Il a encore écrit des *Observationes sacræ,* en 12 livres; mais il est douteux qu'elles aient été imprimées.

C. SOMMERVOGEL.

BISON. Quelques auteurs ont pensé qu'il était mentionné dans la Bible. C'est un animal qui ressemble



546. — Bison.

beaucoup à l'aurochs. Mais, bien qu'il appartienne au même genre, il forme une espèce distincte. Le bison a les jambes et la queue plus courtes que celle de l'aurochs, et le poil beaucoup plus long (fig. 546). Il n'existe que dans l'Amérique septentrionale, et c'est en vain qu'on a essayé de l'acclimater dans nos pays. Le bison n'est donc pas, comme quelques-uns l'ont cru, le même animal que le *re'êm* des Hébreux. Voir AUROCHS.

H. LESÊTRE.

BISPING August, théologien catholique allemand, né à Albersloh en 1811, mort à Munster le 17 mars 1884. Il fut *privat-docent* en 1844, et, depuis 1850, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'académie de Munster. Il est l'auteur d'un *Exegetisches Handbuch zum Neuen Testamenten,* 9 in-8°, Munster, 1854-1876, ouvrage de valeur, dans lequel il s'attache à montrer l'enchaînement des idées, à expliquer les passages qui intéressent plus immédiatement la foi, la vie chrétienne et les fonctions ecclésiastiques. On lui reproche de suivre trop le protestant H. A. W. Meyer, de Gœttingue, et d'être tombé dans diverses erreurs dogmatiques. Sa préface de l'Apocalypse, écrite après le concile du Vatican, est tout à fait répréhensible.

BITHYNIE (Βιθυνία), province d'Asie Mineure. Act., xvi, 7; I Petr., i, 1. Après avoir traversé la Galatie et la Phrygie, saint Paul et ses deux compagnons, Silas et Timothée, s'approchaient de la Mysie, comprise à cette époque dans la province d'Asie; mais l'Esprit-Saint leur défendit de prêcher l'Évangile en Asie. Act., xvi, 6. Ils voulurent alors entrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne le leur permit pas. Act., xvi, 7. Cette province cependant ne tarda pas à être évangélisée, puisque saint Pierre adresse sa première lettre aux expatriés élus de la dispersion dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. I Petr., i, 1. Il est probable d'ailleurs qu'il y avait des Juifs de Bithynie à Jérusalem le jour de la Pentecôte, et qu'ils ont dû rapporter dans ce pays la bonne nouvelle.

Située au nord-ouest de l'Asie Mineure, la Bithynie s'étendait le long des côtes orientales de la Propontide, du Bosphore de Thrace et du Pont-Euxin. Elle était bornée à l'ouest par la Propontide et la Mysie, au sud par la Phrygie et la Galatie. Les limites exactes de ces différents pays sont difficiles à déterminer, « parce que, dit Strabon, xvi, 4, 4, les nations qui les habitaient ne formaient pas d'établissements solides dans les pays dont elles s'étaient emparées, mais continuaient en général à mener une vie errante, chassant devant elles les populations, et souvent chassées à leur tour. » On peut cependant considérer comme limites de la Bithynie à l'ouest le Rhyndacos (*Adirnás-tschaï*), et à l'est l'embouchure du Sangarios (*Sakaria*). D'après les traditions grecques, les Bithyniens étaient une tribu thrace, venue des bords du Strymon. Hérodote, vii, 75; Strabon, xii, 4, 4; Xénophon, *Anab.,* vi, 4. Les Thraces établis en Asie se divisaient, d'après ces auteurs, en deux groupes, les Bithyni et les Thyni. De nombreuses colonies grecques furent fondées sur la côte; les principales étaient Chalcédoine, Calpé, Héraclée et Tion, fondées par les Ioniens. Voir la carte, n° 547.



547. — Carte de la province de Bithynie.

La Bithynie fut conquise par Crésus, roi de Lydie, Hérodote, i, 28; puis par les Perses, avec le reste de l'empire lydien. Elle forma alors une satrapie dont les limites ne sont pas exactement connues. Cependant une dynastie locale continua à régner sur une partie du pays. Memnon, dans Photius, *Cod.* ccxxiv, 21, t. ciii, col. 897. Les princes de cette dynastie, qui commencèrent à régner

entre 440 et 430 avant J.-C., portèrent pour la plupart le nom de Nicodème, comme les rois grecs d'Égypte celui de Ptolémée. Strabon, XII, 4, 1. Mithridate II Eupator s'empara de la partie de la Bithynie qui s'étendait depuis le royaume du Pont jusqu'à Héraclée. Le reste du pays resta sous le gouvernement des rois bithyniens.

Quand les Romains s'emparèrent du royaume de Mithridate, ils gardèrent les mêmes limites; l'Héracléotide fit partie du Pont, le reste appartint à la Bithynie. Strabon, XII, 3, 2. Par testament, le dernier roi de Bithynie, Nicodème III Philopator, laissa la Bithynie aux Romains, en l'an 74 avant J.-C. Appien, *Bell. civ.*, I, 111; Tite Live, *Epit.*, XCIII. Cf. Lebas-Waddington, *Voyage archéologique*, t. III, p. 173.

En 65, la partie occidentale du royaume du Pont, conquis sur Mithridate, fut jointe par Pompée à la Bithynie, et forma avec elle une province qui porta le nom de Bithynia et Pontus ou de Bithynia-Pontus. *Corp. Insr. latin.*, XI, 11, 1183; *Corp. Inscr. græc.*, 1720, etc. Le Pont annexé à la Bithynie formait le littoral de la Paphlagonie depuis Héraclée jusqu'au Halys. Plutarque, *Pompée*, 38; Tite Live, *Epit.*, CII; Strabon, XIII, 3, 1, 2, 7. Voir PONT. En 33, la ville d'Amisus (Samoûn) fut annexée à la province par Antoine. — La province de Bithynie et de Pont fut gouvernée d'abord par un propréteur. Appien, *Mithrid.*, CXXI. En l'an 27 avant J.-C., lors du partage des provinces entre le sénat et l'empereur, la province de Bithynie et de Pont fut attribuée au sénat et gouvernée par un proconsul. Dion Cassius, LIII, 12. Cf. Eckhel, *Doctrin. Num.*, t. II, p. 400-403. En l'an 20 avant J.-C., Auguste se rendit en Bithynie, pour mettre l'ordre dans l'administration. Dion Cassius, LIV, 7. Cf. Pline le Jeune, *Ad Trajan. Epist.*, LXXIX, LXXX, LXXXIV. Trajan y envoya Pline le Jeune, avec des pouvoirs extraordinaires et le titre de *legatus pro prætore provinciæ Ponti et Bithyniæ consulari potestate. Corp. Insc. latin.*, V, 2, 5262. Cf. Pline le Jeune, *Ad Trajan. Epist.*, XXXII (XLI), CXVII (CXVIII). C'est pendant le cours de cette mission que Pline écrivit à Trajan la fameuse lettre dans laquelle il lui demandait la conduite à tenir à l'égard des chrétiens, et reçut la réponse qui servit de loi à ce sujet pendant de longues années. Pline le Jeune, *Ad Trajan. Epist.*, XCVI (XCVII), XCVII (XCVIII).

La province de Bithynie renfermait peu de troupes; au contraire, le service financier y était très considérable. Les nombreux pâturages de la partie occidentale étaient affermés, sous la république, à une *Societas bithynica publicanorum*, ainsi que les biens royaux devenus *ager publicus*. Cicéron, *Ad famil.*, XIII, 9 et 65; *De leg. agrar.*, II, 19, 50. Ces biens furent administrés, à l'époque impériale, par un *procurator*, Dion Cassius, LX, 33; *Corpus Inscr. græc.*, 3743.

La Bithynie et le Pont avaient chacune une certaine autonomie. La métropole de la Bithynie était Nicomédie. Mionnet, *Suppl.*, t. V, p. 170, nº 983. Elle lutta contre Nicée pour obtenir ce titre. Strabon, XII, 4, 7. A Nicomédie s'élevait un temple consacré à l'empereur, où se tenait le κοινὸν Βιθυνίας, assemblée des κοινόβουλοι, ou délégués des cités, pour la célébration du culte impérial. Le président de l'assemblée s'appelait βιθυνιαρχης; ses fonctions étaient les mêmes que celles de l'asiarque en Asie. *Corp. Inscr. græc.*, 1720, 3428; Lebas-Waddington, *Voyage archéologique*, t. III, 1142, 1176, 1178; O. Hirschfeld, *Sitzungsberichte der königl. Pr. Akad.*, 1888, p. 888, note 61; E. Beurlier, *Le culte impérial*, p. 122. Voir ASIARQUE.

La Bithynie était divisée en circonscriptions ou diocèses, dont les monnaies nous font connaître les capitales. C'étaient Nicomédie, Nicée, Curs ou Prusias sur la mer, Apamée, Tius, Prusias au pied de l'Hypius, Chalcédoine, Bithynium ou Claudiopolis, Cratia, Juliopolis et peut-être Dascylium. Amisus et Chalcédoine étaient villes libres; Apamée et Sinope, colonies romaines fondées par César.

La partie méridionale et orientale est couverte de montagnes. La chaîne de l'Olympe, près de Prusa, est couverte de neige pendant l'hiver. Les chaînes de l'Orminium et de l'Olgassys sont également très hautes. Ces montagnes vont généralement de l'ouest à l'est, parallèlement à la côte et en inclinant légèrement vers le nord-est. Elles sont coupées de larges vallées, dirigées vers le nord, comme celles du Sangarios et du Halys. A l'ouest du Sangarios il y a plusieurs lacs considérables, Pline le Jeune, *Ad Trajanum Epist.*, XLI (L), XLII (LI), LXI (LXIX), LXII (LXX). Cette région occidentale était aussi couverte de belles forêts. Voir A. Schoenemann, *De Bithynia et Ponto provincia romana*, in-4º, Gœttingue, 1855; G. Perrot, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie*, 2 in-fº, Paris, 1862-1872; B. Schwarz, *Quer durch Bithynien*, in-8º, Berlin, 1889; T. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel d'antiquités romaines*, 1892, trad. franç., t. XI, p. 263; T. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., Paris, 1889, t. X, p. 93; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8º, Paris, 1887, p. 60.

E. JACQUIER.

BITUME. Hébreu : *hêmâr*, de *ḥâmar*, « bouillonner, écumer, » cf. Gen., XIV, 10; Strabon, XVI, 11, 45. Septante : ἄσφαλτος; Vulgate : *bitumen*.

I. DESCRIPTION. — Les bitumes sont des matières minérales, résultant du mélange naturel de divers carbures d'hydrogène avec des composés oxydés. Ils sont très fréquents dans les régions volcaniques et doivent être attribués à d'abondants épanchements d'hydrocarbures, se rattachant à la phase solfatarienne des volcans. Ils se présentent sous trois aspects : solides, mous, liquides. Les solides comprennent les asphaltes; les mous, les malthes ou pissasphaltes; les liquides enfin, les pétroles et les naphtes. L'asphalte (ἄσφαλτος), le véritable bitume de Judée, solide, est noir ou brun, amorphe, d'un éclat vitreux et résineux; sa cassure est conchoïdale; il s'électrise négativement par le frottement, fond au-dessous de 100º, et brûle avec flamme et fumée, en dégageant une odeur suffocante. Très peu soluble dans l'alcool, il se dissout en partie dans l'essence de térébenthine et dans le naphte. C'est très probablement cette dernière combinaison naturelle qui donne naissance aux bitumes mous.

Les bitumes se rencontrent aujourd'hui dans toutes les parties du monde, changeant de nom suivant les contrées où on les découvre. Dans l'ancien continent, la Judée est une des contrées les plus riches en bitumes; la mer Morte doit même son nom de lac Asphaltite au bitume qui monte parfois sous forme d'écume à sa surface, et que le vent pousse sur ses bords en masses qui se solidifient et deviennent plus dures que la poix. La Susiane et la Babylonie avaient également du bitume. A Hit, en particulier, sur le moyen Euphrate, on en trouve des sources très abondantes. C'est de là, dit Hérodote, I, 179, qu'on tira le bitume nécessaire à la construction des murs de Babylone.

Comme les bitumes proviennent soit de sources, soit de gangues, ils sont recueillis de différentes manières; mais les systèmes scientifiques modernes ont en grande partie remplacé le procédé primitif des anciens, qui consistait à faire bouillir simplement les gangues bitumeuses dans l'eau. Le bitume montait à la surface, et les résidus terreux se déposaient au fond des récipients.

Le bitume, à cause de ses propriétés dessicatives, était employé par les Égyptiens dans l'embaumement des momies, mais dans les embaumements moins soignés et moins coûteux; car pour les plus luxueux on préférait en général la résine de cèdre. La grande pureté de ce bitume le fit rechercher au moyen âge pour les remèdes : les Arabes l'extrayaient des tombeaux et le vendaient sous le nom de *Moumia*.

Aux environs des sources de bitume on rencontre une terre imprégnée de matières bitumineuses que Strabon, VII, 5, 8, désigne sous le nom d'*Ampélite*. Elle servait à combattre les vers qui rongeaient les pieds de vigne.

Les bitumes liquides servaient également à l'éclairage. Il est très probable que les Hébreux, si voisins des sources de naphte, s'en servaient, comme les habitants de la Sicile, pour l'entretien de leurs lampes. — Sur le bitume de Judée, voir Ibn-el-Beithar, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXVI, 1re part., p. 98-101; Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, trad. S. de Sacy, Paris, 1810, p. 271-277.

F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — La première fois où il est certainement question de bitume dans l'Écriture, c'est dans le récit de la tour de Babel. Gen., XI, 4. « Ils prirent des briques en guise de pierre, et du bitume en guise de ciment. » Cette dernière remarque est un signe de la fidélité de la tradition qui a transmis ce récit jusqu'à Moïse. Ni en Égypte, ni en Palestine, on n'avait l'idée d'un pareil mortier; en Chaldée, au contraire, où le bitume abonde, son emploi est un trait caractéristique des constructions du pays. Hérodote, I, 179, frappé de cette habitude toute locale, insiste sur ce détail en parlant des murs de Babylone. « A mesure qu'on creusait les fossés, on convertissait la terre en briques, et lorsqu'il y en eut une quantité suffisante, on les fit cuire dans les fourneaux. Ensuite pour mortier on employa le bitume chaud. » De nombreux voyageurs ont reconnu des traces de l'emploi du bitume dans les édifices de Babylone qu'il a été possible de déblayer. Raimond, *Voyage aux ruines de Babylone*, in-8°, Paris, 1818, p. 161-178. Les traces en sont encore visibles sur les briques babyloniennes et chaldéennes conservées au musée du Louvre. On le constate du reste dans toute la basse Chaldée, en particulier à Warka (Kenneth Loftus, *Travels and researches*, t. I, p. 169), et surtout à Ur, la patrie d'Abraham. Dans les ruines de cette dernière cité, l'abondance du bitume est telle, que les Arabes lui ont donné le nom de Mughéir, c'est-à-dire « la bituminée », ou « couverte de bitume ». Taylor, *Notes on the ruins of Muqeyer*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, t. XV, p. 260-261. En Assyrie, où il y a pourtant des sources de bitume, on ne l'employait pas comme mortier dans la construction des murs; on le trouve seulement sous les deux lits de briques qui formaient le pavé des terrasses (Layard, *Nineveh and Babylon*, t. I, p. 29). On a remarqué que, dans les constructions de la Chaldée, le bitume n'est pas employé dans toute la masse des murailles, mais surtout pour les parties basses et extérieures, afin de leur donner plus de solidité. Là les larges briques cuites au four, engagées dans des couches épaisses de bitume, forment une maçonnerie si compacte que les machines de guerre devaient avoir peu de prise contre elles. Maintenant encore la pioche a peine à en détacher des fragments. En Chaldée, sur la paroi intérieure des murs, pour retenir le revêtement de briques émaillées représentant des figures d'hommes ou d'animaux, et servant à la décoration des palais, on employait aussi le bitume; en Assyrie, on se contentait ordinairement de mortier ou ciment. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 300.

D'après la Genèse, XIV, 10, il y avait dans la vallée de *Hassiddîm* (ou *Siddîm* sans l'article; Vulgate: *Silvestris*) de nombreux puits de bitume. Cette vallée de Hassiddim, « des champs plains, » est maintenant, en partie au moins, la mer de sel, Gen., XIV, 3, c'est-à-dire la mer Morte; elle a, en effet, une si grande quantité d'asphalte, que, comme il a été dit plus haut, le nom de lac Asphaltite lui a été donné pour cette raison par les Grecs et les Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, III, X, 7; IV, VIII, 4; Strabon, XVI, 2, 42-44; Tacite, *Hist.*, V, 6. Sur ses bords, à l'est, se trouve une montagne appelée *Tour-el-Homar*, c'est-à-dire « rocher d'asphalte ». Mislin, *Les Saints Lieux*, 1858, t. III, p. 255. Ce nom arabe rappelle le mot *ḥêmâr* du récit biblique. « Quant aux bitumes de la vallée de Siddim, dit de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. I, p. 245, la contiguïté du Wady Mahawat et de ses calcaires bitumeux ne laisse pas de doute sur la possibilité de leur existence. » Il est donc certain que cette vallée devait être très abondante en sources de bitume.

En Égypte, on connaissait le bitume puisqu'on l'employait dans les embaumements. On s'en servait aussi en guise de goudron, pour calfater les barques de papyrus. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4; Pline, *H. N.*, VI, 22; Théophraste, *Hist. pl.*, IV. Il est donc naturel de voir la mère de Moïse enduire de bitume et de poix la corbeille de papyrus où elle allait déposer son enfant, afin de la rendre imperméable à l'eau. Exod., II, 3. L'asphalte employé en Égypte provenait de la mer Morte. Cf. Strabon, XVI, 2, 45.

Dans ces trois endroits, le mot employé est *ḥêmâr*, qui signifie incontestablement le « bitume ». Quant à Gen., VI, 14, c'est une question de savoir si la substance appelée *kôfér*, dont Noé devait enduire l'arche à l'intérieur et à l'extérieur, est vraiment du bitume, comme le traduisent les Septante et la Vulgate, ou de la poix, selon le chaldéen, le syriaque et l'arabe. Plusieurs interprètes, en particulier Keil, *Genesis*, p. 113; Dillmann, *Genesis*, p. 152, tiennent pour le bitume; Gesenius, au contraire, *Thesaurus*, p. 708, et J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, t. I, p. 623, pour la poix. Le bitume ou asphalte a un nom bien déterminé dans la Sainte Écriture, *ḥêmâr*, semblable au mot *ḥomar*, employé encore par les Arabes en ce sens. D'un autre côté, la poix est connue sous le nom de *zéfét*. Exod., II, 3. Il faudrait donc voir dans *kôfér* une espèce particulière de bitume, un bitume mou, une sorte de pissasphalte ou bien une résine particulière, de même nature et usage que la poix. Mühlau et Volck, Gesenius' *Hebräisches Handwörterbuch*, 11e édit., 1890, p. 401. Les anciens du reste confondaient souvent le bitume avec la poix. Il est à remarquer que le récit chaldéen du déluge, IIe colonne, lignes 10-11, a aussi le mot *kupru*, en parallèle avec *iddu*. Frd. Delitzsch, *Assyrisches Wörterbuch*, p. 123, identifie les deux mots et leur donne la signification de bitume.

Les Septante (ou plutôt Théodotion) et la Vulgate, Dan., III, 46, mentionnent une espèce de bitume, le naphte, bitume très inflammable, qui servit avec la poix à alimenter le feu de la fournaise où furent jetés Azarias et ses compagnons. Voir NAPHTE. E. LEVESQUE.

BLACKENEY Guillaume, Anglais, religieux de l'ordre des Carmes, docteur de l'université de Cambridge, mort à Norfolk vers l'an 1490. Il se rendit célèbre par sa science, et son grand désir de savoir le fit accuser de magie près de l'évêque de Norwich. Son ouvrage, *In Cantica canticorum lecturæ*, parut à Venise, en 1591. Voir *Bibliotheca carmelitarum* (1752), t. I, p. 592; Fabricius, *Bibliotheca latinorum medii ævi* (1734), t. III, p. 413.

B. HEURTEBIZE.

BLAHOSLAV Jan, pasteur des frères bohêmes, né en 1523 à Prérov, mort en Moravie en 1571. Il aimait à se nommer du nom grec de Makarios (traduction du nom Blahoslav). Il étudia à Wittenberg, en 1544, du temps de Luther, puis à Královec. Devenu prêtre des frères bohêmes, il alla à Mladá Boleslav; le bruit s'étant répandu dans cette ville que le fils de Ferdinand Ier, Maximilien, était favorable à la nouvelle religion, les frères bohêmes envoyèrent à Vienne des messagers parmi lesquels se trouvait Blahoslav (1555), pour demander à ce prince de les protéger, mais leur demande n'eut aucun succès. Les écrits historiques et grammaticaux de Blahoslav se distinguent par la pureté de la langue. Son ouvrage le plus célèbre est la traduction du Nouveau Testament faite sur le grec, qui le plaça au rang des maîtres dans l'usage de la langue maternelle. La première édition du Nouveau Testament, traduit du grec, parut en 1565, la seconde en 1569. Elle a été souvent publiée dans la Bible des Frères bohêmes. J. SEDLACEK.

BLAIREAU. Il n'est vraisemblablement pas question

de cet animal dans la Sainte Écriture. Quelques auteurs croient pourtant qu'il faut l'identifier avec le *tahaš* hébreu. Exod., xxv, 5; xxvi, 14; xxxv, 7, 23; xxxvi, 19; Num., iv, 6, 8, 11, 12, 14, 25; Ezech., xvi, 10. Le texte parle de *'ôr tahas,* « peau du *tahaš;* » de *'ôrim tehâšîm,* « peaux des *tahas,* » ou simplement de *tahas*. Les Septante traduisent par δέρματα ὑακίνθινα, « peaux d'hyacinthe, » c'est-à-dire d'un bleu violet. Le traducteur d'Ézéchiel rend le mot hébreu par ὑάκινθον, Aquila et Symmaque par δέρματα ἰάνθινα, « peaux violettes; » la Vulgate par *pelles ianthinæ* et *ianthinus,* « le violet. » Les anciennes versions ont donc vu dans le mot hébreu un nom de couleur. Elles paraissent avoir été conduites à cette conclusion par le contexte, qui, dans le Pentateuque, associe les peaux de *tahas* aux peaux de bélier teintes en rouge. Bochart, *Hierozoicon,* t. i, édit. de 1793, p. 989, pense qu'elles ont raison. Néanmoins leur traduction est purement conjecturale. Elle n'a d'appui étymologique ni en hébreu ni dans les langues congénères, et il semble en tout cas bien étonnant qu'un substantif désignant la couleur soit employé plusieurs fois au pluriel. L'usage qu'on fait du *tahas* n'est pas de nature à éclairer beaucoup la question. Dans le Pentateuque, les peaux de cette substance recouvrent le tabernacle, et dans Ézéchiel, elles servent à faire des chaussures élégantes.

Il est néanmoins à peu près certain que le *tahas* ne désigne pas la couleur des peaux employées, mais bien l'animal qui les fournit. Pour Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1500, cet animal est « le blaireau, le phoque ou des bêtes



548. — Blaireau.

semblables, que les Hébreux ne connaissaient et ne distinguaient qu'en gros ». Sans être grands naturalistes, les Hébreux distinguaient sans doute plus nettement qu'on ne le dit des bêtes aussi peu semblables que le blaireau et le phoque. Ce qui pourrait porter surtout à admettre l'identité du *tahas* et du blaireau, c'est le nom de ce dernier animal, *meles taxus*. Le mot *taxus,* devenu « taisson » en français, « tasso » en italien, « taxon » en espagnol, « dachs » en allemand, semble reproduire exactement le *tahas* hébreu. Mais là s'arrête la preuve de l'identité. Le blaireau (fig. 548) est un carnassier de la famille des mustélidés, long d'environ soixante centimètres, et muni d'un pelage grossier de couleur sombre, dont les bourreliers se servent aujourd'hui pour recouvrir les colliers et les harnais des attelages. Buffon, *Œuvres,* édit. de 1845, t. iv, p. 129, le représente comme un « animal paresseux, défiant, solitaire, qui se retire dans les lieux les plus écartés, dans les bois les plus sombres, et qui s'y creuse une demeure souterraine ». Il était connu en Palestine; mais il est très problématique qu'il le fût dans la presqu'île sinaïtique, où l'on construisit le tabernacle. Les explorateurs du Sinaï ne le mentionnent point. Voir H. S. Palmer, *Sinai*, in-12, Londres (1878), p. 48. D'ailleurs Moïse n'a pu réclamer des peaux de blaireau pour recouvrir le tabernacle, parce que ces peaux sont de trop faible dimension. Mais surtout le blaireau, comme la plupart des mustélidés, possède pour sa défense des glandes anales qui exhalent une odeur absolument infecte. A ce seul titre, l'animal, s'il se fût trouvé abondamment dans la presqu'île, eût été proscrit non seulement de l'alimentation, comme la belette, mais encore de tout usage industriel, principalement dans la construction du tabernacle. Voir Belette. Le plus probable est que le *tahas* est l'animal appelé en arabe *dukas* ou *tukas,* le dugong ou halicorne. Voir Dugong.

H. Lesêtre.

BLASPHÈME. Le mot *blasphemia,* βλασφημία, signifie originairement, d'après son étymologie la plus probable, βλάπτω, φήμη, « blesser la réputation, » l'acte de « mal parler de quelqu'un ou à quelqu'un »; il comprend donc en général la médisance, la calomnie, la contumélie, les reproches, les imprécations, etc. Il en est de même des mots *blasphemare* et *blasphemus,* βλασφημέω et βλάσφημος. Dans ce sens, ces mots sont employés fréquemment dans la Bible : Ancien Testament : IV Reg., xix, 3, 6, 22; Nouveau Testament : Matth., xii, 31; xv, 19; Marc., iii, 28; vii, 22; Rom., iii, 8; I Cor., iv, 13; x, 30; Eph., iv, 31; Col., iii, 8; I Tim., vi, 4; Tit., iii, 2; Jud., 9; Apoc., ii, 9, etc. Naturellement le mot *blasphemia* fut aussi appliqué aux paroles injurieuses soit à Dieu, soit aux personnes ou aux choses qui se rapportent à Dieu. C'est dans ce sens spécial et restreint que nous le voyons souvent employé, lui et ses deux congénères, dans les Livres Saints : Ancien Testament : Is., lii, 5; Ezech., xxxv, 12; Dan., iii, 33; Sap., i, 6; II Mach., viii, 4; ix, 28; x, 4, 34, 35, 36; xii, 14; xv, 24; Nouveau Testament : Matth., xxvi, 65; Marc., xiv, 64; Luc., v, 21; Joa., x, 33, etc. etc. C'est ce sens exclusif qu'a gardé notre mot français « blasphème », par lequel, en conséquence, nous entendons, dans cet article, toute parole, signe ou geste injurieux à Dieu ou aux personnes ou choses saintes. Dans ce sens restreint, notre mot « blasphémer » correspond à cinq mots hébreux : 1° *giddêf,* pihel de *gâdaf,* II (IV) Reg., xix, 6, 22; Is., xxxvii, 6, 23; Ps. xliv, 17; cf. Num., xv, 30; Ezech., xx, 27; — 2° *ni'êṣ,* pihel de *nâ'aṣ,* Num., xiv, 11, 23; xvi, 30; Deut., xxxi, 20; Ps. x, 3, 13; lxxiv, 18; Is., i, 4; v, 24; lii, 5; lx, 14; Jer., xxiii, 17; d'où *nâ'âṣâh,* « blasphème, » Ezech., xxxv, 12; — 3° *qillêl,* pihel de *qâlal,* Lev., xxiv, 11, 14, 15, 23; Ps. xxxvi, 22; cviii, 28; — 4° *nâqab,* Lev., xxiv, 11, 16, d'après quelques interprètes; — 5° *hôkîah,* hiphil de *yâkah,* II (IV) Reg., xix, 4; Is., xxxvii, 4.

I. Blasphème chez les Juifs. — 1° *Prohibition et punition du blasphème.* — Le blasphème était défendu par la loi de Moïse : « Celui qui aura maudit (*qillêl*) son Dieu, portera la peine de son péché. » Lev., xxiv, 15. Il était puni de mort, mais seulement (d'après l'opinion la plus probable et la plus commune, *Mischna,* traité *Sanhedrin,* vii, 5, édit. Surenhusius, Amsterdam, 1700, t. iv, p. 242) lorsqu'au blasphème se joignait la prononciation du nom sacré et ineffable יהוה, « Jéhovah, » qui était alors l'objet du blasphème; le genre de supplice était la lapidation. Lev., xxiv, 14, 16. Le premier blasphémateur, celui même dont le crime donna occasion à cette loi pénale, fut conduit hors du camp; tous ceux qui l'avaient entendu posèrent l'un après l'autre leurs mains sur sa tête, et tout le peuple le lapida. Tout cela se fit par l'ordre de Dieu. Lev., xxiv, 10-14. Ces formalités, particulièrement l'imposition des mains sur la tête du coupable, s'observèrent longtemps chez les Juifs, et seulement à l'égard des blasphémateurs. Cf. Otho, *Lexicon rabbinico-philologicum,* Genève, 1675, p. 92. — La peine de mort frappe non seulement le Juif, mais l'étranger; le texte sacré l'affirme expressément, Lev., xxiv, 16, et le blasphémateur dont nous venons de parler était un étranger, fils d'un Égyptien, dit le texte. Lev., xxiv, 10. Sans doute l'étranger peut ne pas croire au vrai Dieu, mais il était du devoir de Moïse de faire respecter par tous le Dieu d'Israël et le vrai Dieu; et, de plus, le délit d'un étranger, qui, recevant l'hospitalité dans la nation d'Israël, outrage le Dieu de ses hôtes, revêt le caractère spécial d'un crime de lèse-nation, méritant le dernier supplice.

— Qu'on ne s'étonne pas de la rigueur de la loi mosaïque contre le blasphème. Outre les raisons qui autorisent les législateurs à punir de la même peine, c'est-à-dire de la mort, les injures faites à Dieu et celles qu'on fait aux souverains, il y avait une raison spéciale pour le peuple juif : c'est que, d'après sa constitution théocratique, Dieu était son vrai roi, dont les Juges, rois ou autres chefs du peuple d'Israël n'étaient que les lieutenants ; dès lors le blasphème était un crime contre le souverain, et, comme nous disons, un crime d'État. — Dans les temps qui précèdent la venue de Jésus-Christ, la nature du blasphème punissable paraît s'être élargie ; elle comprenait alors non seulement l'outrage fait au nom ineffable יהוה, mais encore tous les propos outrageants pour Dieu ou pour les choses saintes, ainsi que l'usurpation téméraire d'un attribut divin. De là les accusations de blasphème soit contre Jésus-Christ qui se disait Fils de Dieu et s'attribuait le pouvoir de remettre les péchés, soit contre saint Étienne qu'on accusait de parler contre le temple et la loi. Matth., XXVI, 64-65; Marc., II, 5-7; Joa., X, 33; Act., VI, 13; VII, 56-59. — La procédure criminelle contre les blasphémateurs est exposée dans la *Mischna*, traité *Sanhedrin*, VII, 5, édit. Surenhusius, t. IV, p. 242; cf. *ibid.* les commentaires de Maimonide, de Bartenora et de Coccéius.

2° *Déchirement des vêtements à l'audition d'un blasphème.* — Dès la plus haute antiquité, les Hébreux, comme d'autres peuples orientaux, déchiraient leurs vêtements en signe de douleur, dans le deuil privé ou public. Gen., XXXVII, 30, 34; XLIV, 13; Lev., X, 6; Num., XIV, 6; Jos., VII, 6; Jud., XI, 35; II Reg., XIII, 31, etc. Le blasphème, étant un outrage à leur Dieu, à leur bienfaiteur, à leur Roi, fut promptement considéré par eux comme un grand malheur et une cause de deuil, aussi bien que la mort de leurs parents ou de leurs amis; dès lors l'usage s'introduisit peu à peu, chez les Juifs, de déchirer leurs vêtements, quand ils entendaient un blasphème. C'est ce que firent les ministres du roi Ézéchias, et Ézéchias lui-même, en entendant les blasphèmes de Rabsacès, IV Reg., XVIII, 37; XIX, 1; Is., XXXVI, 22; XXXVII, 1; c'est ce que fit Joram, roi d'Israël, en s'entendant, ou plutôt en croyant s'entendre attribuer un pouvoir divin. IV Reg., V, 5-7. Tous observaient cet usage, même les prêtres, et le grand pontife lui-même. C'est pourquoi Caïphe déchira ses vêtements, lorsqu'il entendit Jésus-Christ s'appeler Fils de Dieu; ce que, dans sa perfide et opiniâtre infidélité, il regarda comme un blasphème. Matth., XXVI, 65; Marc., XIV, 63. Sans doute quelques auteurs, Baronius, *Annales ecclesiastici*, ad annum 34, édit. de Lucques, 1738, t. I, p. 140-141; Cornelius a Lapide, *In Matthæum*, XXVI, 65, blâment Caïphe d'avoir, en déchirant ses vêtements, violé la loi mosaïque qui le lui défend, Lev., XXI, 10-12; mais, d'après l'opinion la plus probable, la prohibition ne concerne que le deuil privé, duquel seul il est question dans le texte cité; dans le deuil public et surtout dans le cas d'un blasphème, la loi ne s'applique pas; ainsi le grand prêtre Jonathas déchira ses vêtements dans un deuil public. I Mach., XI, 71. Cf. Selden, *De jure naturali et gentium*, II, 12, Wittenberg, 1770, p. 265-266; Hedenus, *Scissio vestium*, XXXIV-XLII, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise, 1744-1769, t. XXIX, col. MXLIII-MXLVIII; Rohrenseensius, *De ritu scindendi vestes, ibid.*, col. MLX-MLXI. — Cet usage de déchirer les vêtements en cas de blasphème fut transformé en précepte positif par les rabbins, toutefois avec une distinction : si le blasphémateur est un Juif, le témoin qui l'entend doit déchirer ses vêtements; si le blasphémateur est un païen, l'obligation n'a pas lieu. Cf. Hottinger, *Juris Hebræorum Leges*, l. LXXVI, Zurich, 1655, p. 96; Otho, *Lexicon*, p. 92.

3° *Prononciation du nom sacré* יהוה, c'est-à-dire Jéhovah ou « Jahvé », suivant la vocalisation qui tend à prévaloir aujourd'hui. D'après une tradition juive, remontant à une époque de beaucoup antérieure à Jésus-Christ, non seulement le blasphème proprement dit, mais la simple prononciation du nom יהוה, était défendue (sauf pour les prêtres, dans le temple, et à certains jours déterminés). Cette tradition, dont nous voyons les effets dans la version des Septante, où partout le nom sacré « Jéhovah » est traduit par Κυριος, « Seigneur, » est résumée dans Maimonide, *More Nebochim*, I, 61, 62, traduction latine de Buxtorf, Bâle, 1629, p. 106-109. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, II, XII, 4; Théodoret, *Quæstio XV in Exodum*, t. LXXX, p. 244; Drusius, *Tetragrammaton*, c. 7, 8, 9, dans *Critici sacri*, Amsterdam, 1698, t. I, part. II, p. 338-342. Cette tradition repose sur une interprétation fausse du passage du Lévitique, XXIV, 15-16, que nous expliquons. Ce texte porte d'après l'hébreu : « ℣. 15. Quiconque aura maudit (*qillêl*) son Dieu, portera la peine de son péché; ℣. 16. Et celui qui aura prononcé (*nôqêb*) le nom de Jéhovah mourra; et tout le peuple le lapidera, qu'il soit Israélite ou étranger, s'il a prononcé le nom [de Jéhovah]. » Les exégètes juifs ont séparé le ℣. 16 du ℣. 15, et ont ainsi fait de la seule prononciation du nom de Jéhovah un délit spécial, puni de la peine de mort, par la lapidation. Or, d'après le plus grand nombre des commentateurs chrétiens, cette explication est fausse. Le sens de ces deux versets est celui-ci : « Quiconque aura maudit ou blasphémé son Dieu portera la peine de son péché; et si, dans ce blasphème, il prononce le nom de Jéhovah, il sera puni de mort. » Ainsi deux éléments constituent le crime visé et puni par la législation hébraïque : le blasphème contre Dieu et la prononciation du nom sacré ; c'est pourquoi la Vulgate, afin d'éviter toute équivoque, a traduit l'hébreu *nôqêb* par « blasphémer », et a ainsi rendu le ℣. 16 : « Et celui qui aura blasphémé le nom du Seigneur mourra. » Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 251, Francfort-sur-le-Mein, 1793, t. V, p. 163-169; Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 64, Berlin, 1853, p. 494-497. On dirait que les Juifs ont pris soin de réfuter eux-mêmes leur propre interprétation; car, s'il faut expliquer comme ils le font le ℣. 16, la seule prononciation du nom de Jéhovah doit être punie de la peine de mort par la lapidation, comme le blasphème proprement dit; et cependant jamais ils n'ont infligé cette peine à celui qui n'a fait que prononcer, sans blasphème, le nom sacré : c'est ce qui résulte évidemment de la *Mischna*, tr. *Sanhedrin*, VII, 5, et des Commentaires annexés de Maimonide, de Bartenora et de Coccéius, édit. Surenhusius, t. IV, p. 242. Cf. Selden, *De jure naturali*, II, 12, p. 261-262.

4° *Blasphème des Juifs contre les dieux étrangers.* — D'après quelques auteurs, il aurait été défendu aux Juifs de blasphémer même les dieux étrangers. Ainsi ont pensé Philon, *De monarchia*, I, Paris, 1640, p. 818, et *De Vita Mosis*, III, p. 684, et Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 10, et *Contra Apion.*, II, 33. Cette opinion repose sur une interprétation fausse du texte de l'Exode, XXII, 28 (hébreu, 27) : « Vous ne maudirez pas (*qillêl*) les dieux. » Le texte porte le mot *'ĕlôhim*, que ces deux auteurs ont traduit par « dieux ». Les versions les plus anciennes et l'opinion à peu près unanime des commentateurs s'opposent à cette interprétation. La paraphrase chaldaïque, la version arabe et la version syriaque ont traduit *'ĕlôhîm* par « juges » (cf. Polyglotte de Valton, *In Exodum*, XXII, 28). Si la Vulgate, après les Septante, a traduit par « dieux », *dii*, tout le monde sait qu'elle donne quelquefois ce nom aux créatures qui participent d'une manière spéciale aux attributs de la divinité, comme aux anges, aux prêtres, aux rois, aux juges, etc. Cf. Ps. LXXXI, 6; Joa., X, 34-35. Aussi la foule des commentateurs a-t-elle rendu *'ĕlôhim* par « juges » ou « magistrats ». S. Augustin, *In Heptateuchum*, II, 86, t. XXXIV, p. 627-628; Théodoret, *Quæst. LI in Exod.*, t. LXXX, p. 273; Cornelius a Lapide, *In Exodum*, XXII, 28; Bonfrère, *Pentateuchus Mosis*, Anvers, 1625, p. 470; Rosenmüller, *In Exodum*, XXII, 27, Leipzig, 1822, p. 385; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 251, t. V, p. 159-163.

Si Moïse avait imposé le précepte de ne pas blasphémer les dieux étrangers, il faut reconnaître que ni lui ni les autres écrivains inspirés ne l'auraient guère observé; car les écrits de la Bible, surtout les psaumes et les livres prophétiques, sont tout remplis des vérités les plus dures et même d'imprécations contre les faux dieux. Voir, en particulier, dans le Pentateuque, Deut., VII, 25-26; XXVII, 15; XXIX, 16-18; XXXII, 16-17. Ce qui a pu inspirer à Philon et à Josèphe cette interprétation nouvelle, ce sont des vues politiques : à cette époque, les Juifs avaient perdu leur indépendance, ou même vivaient en grand nombre au milieu de nations étrangères; il eût été à eux très inopportun et très imprudent de blasphémer les dieux des nations dont ils étaient les sujets ou les hôtes. Du reste, les Juifs contemporains de Philon et de Josèphe ne paraissent guère avoir remarqué ni surtout suivi les avertissements de leurs doctes compatriotes; car, vers ce même temps, Pline signale leur race comme « célèbre par son mépris pour les divinités », *gens contumelia numinum insignis*. Pline, *H. N.*, XIII, 9, édit. Lemaire, Paris, 1829, t. V, p. 171. Donc, par le mot *'èlôhim* il faut entendre, dans le texte cité, les juges ou magistrats d'Israël; si Moïse leur a donné ce nom, c'est afin d'inspirer un plus grand respect pour leur personne, et aussi pour se conformer à l'usage égyptien, d'après lequel on donnait aux juges le nom de dieux. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 35, t. I, p. 217-218. Moïse donne manifestement aux juges le nom de dieux, *'èlôhim*, en plusieurs autres endroits de l'Exode, XXI, 6; XXII, 8, 9 (hébreu, 7, 8). Cf. Michaelis, *Supplementa ad lex. hab.*, Gœttingue, 1792, p. 87-89; Rosenmüller, *In Exod.*, XXI, 6, Leipzig, 1822, p. 358. Au témoignage d'Origène, cet usage s'était conservé parmi les Juifs. *Cont. Cels.*, IV, 31, t. XI, p. 1076.

II. BLASPHÈME SOUS LA LOI NOUVELLE. — Le blasphème étant si clairement défendu par la loi naturelle, il n'était pas nécessaire que Jésus-Christ ni les Apôtres le défendissent par un précepte spécial. Le blasphème, sous la loi nouvelle, est toujours supposé comme un des plus grands péchés; c'est un de ceux qui, d'après Notre-Seigneur, sortent du cœur et souillent l'homme, Matth., XV, 19; Marc., VII, 21-23; il est présenté comme un des caractères des faux prophètes, II Petr., II, 10, 12; des hérétiques, Jud., 8, 10; des impies des derniers temps, II Tim., III, 2; de la bête, dont parle l'Apocalypse, qui ne cesse de proférer des blasphèmes contre Dieu et contre les saints, Apoc., XIII, 5, 6, et dont la tête est toute couverte de noms de blasphèmes, Apoc., XIII, 1; XVII, 3.

Que faut-il entendre par le « blasphème contre le Saint-Esprit », dont il est question Matth., XII, 31; Marc., III, 28; Luc., XII, 10, et dont il est dit qu'il ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre? C'est par le contexte que nous pouvons nous rendre compte de la nature de ce péché. Jésus-Christ venait de faire des miracles manifestement divins, par exemple, l'expulsion subite des démons, laquelle, ne pouvant être attribuée au chef des démons, était évidemment l'œuvre du Saint-Esprit. Les Pharisiens, attribuant ce miracle au chef des démons, blasphémaient donc contre le Saint-Esprit. De plus, Jésus-Christ, dans les textes cités, distingue le blasphème contre le Fils de l'homme et le blasphème contre le Saint-Esprit; blasphémer contre le Fils de l'homme, à cette époque où sa divinité n'était pas encore clairement révélée pour tous, c'était, suivant la pensée de saint Athanase et de saint Jérôme, cités ci-dessous, lui reprocher, comme faisaient quelques-uns, certaines faiblesses apparentes, certaines manières d'agir, certaines condescendances, qui ne s'accordaient pas avec les idées peu exactes qu'on avait alors du Messie; or ce péché contre le Fils de l'homme était plus facilement excusable, à cause de l'ignorance ou de la faiblesse qui en étaient le principe. Il n'en est pas de même du blasphème contre le Saint-Esprit; comme les œuvres de ce divin Esprit, c'est-à-dire les miracles spéciaux dont il est question dans les textes cités, étaient manifestes et éclatants, l'attribution de ces œuvres au chef des démons était un blasphème qui ne pouvait venir de l'ignorance ou de la faiblesse, mais seulement de la malice et de l'obstination. C'est pourquoi ce péché est dit « irrémissible », non pas du côté de Dieu, dont la grâce est assez forte pour le remettre; mais du côté du pécheur, dont la malice opiniâtre est un obstacle à cette grâce. De même, suivant la pensée de saint Thomas, 2ª 2æ, q. 14, art. 3, qu'une maladie est dite incurable, non seulement quand aucun remède ne peut la guérir, mais encore quand cette maladie, par sa nature même, repousse et exclut le remède qui pourrait la guérir; ainsi le péché dont il s'agit est dit « irrémissible », parce que la nature même de ce péché consiste à repousser toutes les avances que Dieu voudrait faire pour le remettre. Ce péché n'est donc pas irrémissible « absolument », mais « relativement »; ou, en d'autres termes, la rémission de ce péché est non pas « impossible », mais « très difficile »; de même qu'il faudrait un miracle dans l'ordre physique pour guérir la maladie incurable dont nous parlons, ainsi il faudrait une grâce exceptionnelle, un miracle de grâce pour remettre le péché dont il s'agit. Tel est le fond des explications des Pères et des saints Docteurs. S. Athanase, *Epistola IV ad Serapionem*, nos 15-16, t. XXVI, p. 657-661; S. Jean Chrysostome, *Homilia XLI in Matth.*, 3, t. LVII, p. 449; S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 3, 53-54, t. XVI, p. 716-717, et *In Lucam*, VII, 121, t. XV, p. 1729-1730; S. Augustin, *Sermo LXXI*, 6-24, t. XXXVIII, p. 448-458, et *In Epist. ad Romanos*, 14-22, t. XXXV, p. 2097-2104; S. Fulgence, *De remissione peccatorum*, I, 24, t. LXV, p. 547; Pacianus, *Epistola III ad Sympronianum*, 15, t. XIII, p. 1073-1074; S. Thomas, 2ª, 2æ, q. 14, art. 3; S. Bonaventure, *Breviloquium*, part. III, c. XI, Venise, 1754, t. V, p. 42-43. A cette explication revient aussi celle du P. Knabenbauer, d'après lequel Jésus-Christ dit du blasphème en question, non pas précisément qu'il est irrémissible, mais que, de fait, il ne sera pas remis, par un juste décret de Dieu, refusant au blasphémateur la grâce de la pénitence. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Evang. S. Matth.*, in-8°, Paris, 1892-1893, t. I, p. 407-494.

S. MANY.

BLASTE, BLASTUS (Βλάστος), chambellan ou camérier, ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος, *qui erat super cubiculum regis*, du roi Hérode Agrippa Ier. Act., XII, 20. Sa position correspondait à celle des *præpositi sacro cubiculo* de Rome. Ces personnages étaient généralement des eunuques. Blastus jouissait d'une certaine influence auprès de son maître. A la demande des Tyriens et des Sidoniens, il obtint pour eux une audience du roi, à qui ils venaient demander la paix.

BLAYNEY Benjamin, pasteur anglican et hébraïsant célèbre, mort le 20 septembre 1801. Il enseigna la langue hébraïque à Oxford, et fut chanoine de l'église du Christ. Il mourut recteur de Polshot. Ses travaux ont une réelle importance pour l'étude des Saintes Écritures. Ses principaux ouvrages sont : *The Holy Bible, with marginal references*, in-4°, Oxford, 1769; *A dissertation by way of inquiry into the import and application of the vision, related Daniel, IX, 20, to the end, usually called, Daniel's prophecy of seventy weeks*, in-4°, Oxford, 1775; *Jeremiah and Lamentations. A new translation, with notes, critical, philological, and explanatory*, in-8°, Oxford, 1784 (une édition de ce travail fut publiée, in-8°, Londres, 1836); *Pentateuchus hebræo-samaritanus charactere hebræo-chaldaico*, in-8°, Oxford, 1790; *Zechariah. A new translation with notes and an appendix in reply to Dr Eveleigh's sermon on Zach., II, 8-11. To which is added a dissertation on Daniel, IX, 20-27*, in-4°, Oxford, 1797. En outre, sont conservés dans la bibliothèque de Lambeth des travaux manuscrits de Blayney sur les Psaumes, les petits prophètes, le cantique de Moïse.

B. HEURTEBIZE.

BLÉ. — I. Description. — Herbe annuelle, de la famille des graminées, appelée par les botanistes *Triticum sativum* ou *Triticum vulgare*. Elle a ses tiges ou chaumes creuses à l'intérieur; ses feuilles sont planes, étroites, allongées, rugueuses, ses fleurs réunies en épi droit, presque à quatre angles; cet épi se compose d'autres petits épis ou épillets densément serrés les uns contre les autres et portés sur un axe résistant, non fragile; le fruit ou grain est oblong, jaunâtre, creusé d'un sillon



549. — *Triticum sativum.*

longitudinal sur l'une de ses faces, arrondi et un peu bombé sur l'autre, plus ou moins aminci aux deux extrémités; il est finement duveté au sommet; convenablement moulu, il donne la farine employée à fabriquer le pain. Le *Triticum sativum* (fig. 549) est l'espèce qu'on sème le plus communément et que tout le monde connaît. Elle présente deux variétés principales quant à la nature de l'épi : à arêtes dans l'une, c'est le froment vulgaire, le plus répandu; sans arêtes dans l'autre, c'est le froment sans barbe, qui semblerait rendre davantage, mais dont le grain vaut peut-être moins. Voir N. Host, *Icones et descriptiones graminum austriacorum*, 4 in-f°, Vienne, 1801-1809, t. iii, pl. 26, p. 18.

Outre les deux variétés de froment décrites plus haut, il en existe plusieurs centaines d'autres cultivées sur différents points du globe. Parmi les espèces botaniques les plus répandues et connues de toute antiquité, il convient de citer : — 1° Le *gros blé* (*Triticum turgidum*), qui se rapproche beaucoup de l'espèce vulgaire, mais s'en distingue par son épi renflé, penché, exactement quadrangulaire, par sa paille plus grosse et son grain plus abondant en son (fig. 550). Voir N. Host, *Icones*, pl. 28, p. 19. — 2° Le *blé de Smyrne* (*Triticum compositum*), nommé aussi *blé d'abondance, blé-miracle,* très remarquable par son épi volumineux, ramifié à la base, mais plus singulier que vraiment estimable (fig. 551). N. Host, *Icones*, pl. 27, p. 19. — 3° L'*épeautre* (*Triticum spelta*), dont le grain adhère à l'enveloppe florale comme dans l'orge et l'avoine, et donne une excellente farine. N. Host, *Icones,* pl. 30, p. 21. — 4° Le *petit épeautre* ou *Locular* (*Triticum monococcum*), dont les grains sont petits et l'épi floral étroit. N. Host, *Icones,* pl. 32. — 5° Enfin le *blé dur* (*Triticum durum*), espèce cultivée en Syrie, en Égypte et dans tout le nord de l'Afrique; c'est elle qui est employée presque exclusivement à la confection des pâtes sèches alimentaires.— Toutes ces espèces de blé se cultivaient autrefois en Palestine, du temps des Israélites; sous le nom de « blé », indiqué par la Bible, on doit donc comprendre les espèces énumérées ci-dessus. Voir A. R. Delisle, *Description de l'Égypte,* in-f°, Paris, t. ii, p. 177-178, pl. 14; J. W. Krause, *Abbildung und Beschreibung aller bis jetzt bekannten Getreidearten,* in-f°, Leipzig, 1834-1837; Id., *Das Getreidebuch,* in-8°, Leipzig, 1840; Vilmorin-Andrieux, *Les meilleurs blés,* in-8°, Paris, 1881.



550. — *Triticum turgidum.*

De tous les végétaux que la Providence a donnés à l'homme, Gen., i, 11, 29, le froment ou blé par excellence est celui qui lui fournit le mieux ce pain que sa bonté lui a promis, mais qu'il ne doit manger qu'à la sueur de son front. Gen., iii, 19. Essentiellement fait pour ses besoins, il peut mieux que toute autre plante prospérer et croître dans les climats qu'il peut habiter; mais il demande partout son industrie et l'assiduité de ses travaux, Gen., iii, 17, 23; pour que la terre nous le donne, il faut chaque année la tourmenter, pour ainsi dire, et déchirer son sein. Cependant aucun végétal, sous un même volume, n'est aussi nutritif; aucun ne se conserve plus aisément et plus longtemps, aucun ne plaît plus à tous les goûts. Mais quelle est la véritable patrie du blé ?

L'origine du froment se perd dans la nuit des siècles. Un des plus anciens historiens, Bérose, prêtre de la Chaldée, dit que cette plante précieuse croissait à l'état sauvage en Babylonie (φύειν δὲ... πυροὺς ἀγρίους). *Fragm.*, i, 2, dans les *Historicorum græcorum Fragmenta,* édit. Didot, t. ii, p. 496. Un célèbre voyageur du commencement de ce siècle, G.-A. Olivier, écrit dans son *Voyage dans l'empire othoman,* Paris, 1807, t. iii, p. 460 : « Nous trouvâmes, près du camp [à Anah, sur l'Euphrate], dans une sorte de ravin, le froment, l'orge et l'épeautre, que nous avions déjà vus plusieurs fois en Mésopotamie. » D'autres auteurs anciens ont dit qu'on trouvait le blé sauvage dans la vallée du Jourdain, près de Bethsan, et dans l'Inde. Strabon, xi, 7, 2, p. 436. « De tous ces témoignages, dit A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1883, p. 286-288, il me paraît que ceux de Bérose et de Strabon, pour la Mésopotamie et l'Inde occidentale, sont les seuls ayant quelque valeur... Il est remarquable que deux assertions aient été données de l'indigénat, en Mésopotamie, à un intervalle de vingt-trois siècles, l'une jadis par Bérose, et l'autre de nos

jours par Olivier. La région de l'Euphrate étant à peu près au milieu de la zone de culture, qui s'étendait autrefois de la Chine aux îles Canaries, il est infiniment probable qu'elle a été le point principal de l'habitation dans des temps préhistoriques très anciens. Peut-être cette habitation s'étendait-elle vers la Syrie, vu la ressemblance du climat; mais à l'est et à l'ouest de l'Asie le blé



551. — *Triticum compositum.*

n'a probablement jamais été que cultivé, antérieurement, il est vrai, à toute civilisation connue. »

M. Gandoger.

II. Exégèse. — 1° *Nom.* — 1. Hébreu : *ḥiṭṭâh*, peut-être de la racine *ḥânat*, « être rougeâtre, » selon l'opinion très hésitante de Gesenius, *Thesaurus*, p. 498. On a plus heureusement, ce semble, rapproché l'hébreu *ḥiṭṭâh* de ses congénères, le chaldéen *ḥinṭâ'* et l'arabe *ḥintah*, d'un nom du blé assez commun dans les langues indo-européennes : *chid*, « le blé en herbe, » dans le persan ; *kwētys*, « grain de froment, » en lithuanien ; *hvede*, nom du blé en danois ; *wheat*, en anglais, etc., mots qui se rattachent à une racine *çvid*, *çvind*, en sanscrit, « être blanc. » Il est à remarquer que parmi les noms adoptés dans bon nombre de langues pour désigner le blé, plusieurs font allusion à sa blancheur comparativement aux autres céréales. Cf. A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, 2e édit., t. I, p. 328-330. Nous avons là vraisemblablement un de ces rares mots de la langue commune aux Aryas et aux Sémites avant leur séparation, et qu'ils ont emportés dans leurs migrations. *Ḥiṭṭâh*, au singulier, désigne habituellement la plante, quelquefois cependant le grain, Deut., XXXII, 14 ; Ps. LXXXI (hébreu), 17 ; au pluriel, *ḥiṭṭîm*, signifie toujours le grain. *Ḥiṭṭâh*, le nom propre du blé, revient trente-deux fois dans l'Écriture ; il est rendu habituellement dans les Septante par πυρός, cinq fois par σῖτος ; la Vulgate le traduit par *triticum*, et presque aussi souvent par *frumentum*. (Πυρός, *triticum*, sont les vrais noms du blé en grec et en latin ; σιτος et *frumentum* ont un sens plus général et s'appliquent aussi à d'autres céréales ; c'est le contraire pour le mot français « froment ».) — 2. *Dâgân* (collectif, employé trente-six fois), proprement « fruit de plantes à épis », désigne les grains en général, les céréales, sans spécifier le froment, l'épeautre ou l'orge, etc. ; c'est au contexte à déterminer le vrai sens du mot. Septante : trente-trois fois σῖτος ; πυρός, II Esdr., XIII, 12 ; ἄρτος, Ps. LXXVII, 24 ; τροφή, Ps. LXIV, 10 ; Vulgate . ordinairement *frumentum*, plusieurs fois *triticum*. — 3. *Bar*, de la racine *bârar*, « séparer, » est le grain séparé de la paille, tel qu'il est mis dans les greniers, prêt à être employé ou vendu, Gen., XLI, 35, 49 ; XLII, 3, 25, etc. (quatorze fois) ; une fois, Ps. LXV (Vulgate, LXIV), 14, il est employé poétiquement pour la moisson qui orne encore les campagnes ; Septante : σῖτος, πρᾶσις, θησαυρός, γένημα ; Vulgate : *frumentum, triticum*. — 4. *Sébér* ou *sêbér*, synonyme du précédent, moins fréquent, Gen., XLII, 2, 19, etc. (huit fois) ; Septante : σῖτος, πρᾶσις, ἀγορασμός ; Vulgate : *frumentum, triticum*. — La Vulgate rend par *frumentum* ou *triticum* des mots d'une signification différente dans le texte hébreu, comme *'ôkél*, « aliment, » Gen., XLIV, 1, 25, ou *gâdîš*, « gerbe. » Job, V, 26. Elle omet de traduire, Num., XVIII, 27, ou rend inexactement le mot *dâgân* par *fructiferam*, dans IV Reg., XVIII, 32 ; par *panem*, dans Ps. LXXVII (hébreu, LXXVIII), 24 ; le mot *bar*, par *electam*, dans Amos, V, 11 ; par *firmamentum*, dans Ps. LXXI (hébreu, LXXII), 16 ; le mot *sébér* par *ad usum*, dans II Esdr., X, 31 (hébreu, 32). — Le meilleur blé se dit, par un hébraïsme bien connu, *ḥêléb ḥiṭṭîm*, mot à mot « la graisse des grains de blé », ou *ḥêléb kilyôt ḥiṭṭâh*, « la graisse des reins du blé. » On trouve une fois, Is., XXVIII, 28, le mot *léḥém*, « pain, » employé, par une métonymie facile à comprendre, pour désigner le grain de blé.

2° *Pays producteurs du blé dans la Bible.* — L'Écriture nous parle du blé des pays arrosés par l'Euphrate, du blé d'Égypte et de Palestine. — 1. Les rives du Tigre et de l'Euphrate étaient une terre fertile en blé, Is., XXXVI, 17 ; il entrait dans la nourriture habituelle des habitants. Ezech., IV, 9. Si l'on en croit Hérodote, I, 193, « de toutes les contrées [que nous avons vues], la Babylonie est la plus fertile en céréales. Le blé y rend en général deux cents, et, en cas de réussite extraordinaire, trois cents pour un. Les feuilles du blé et de l'orge y développent facilement une largeur de quatre doigts. » Il ajoute : « Je sais que, au sujet du blé et de l'orge, on rencontre beaucoup de défiance chez les personnes qui n'ont pas vu la Babylonie. » Cette incrédulité par rapport à ses assertions, beaucoup l'ont encore. W. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1745. Cependant, d'après plusieurs voyageurs, Hérodote n'aurait pas exagéré. A. J. Delattre, *Travaux hydrauliques en Babylonie*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1888, p. 451. Assurbanipal lui-même se félicite de la fertilité des terres sous son règne. « Le froment s'éleva de cinq coudées sur sa racine ; l'épi atteignit cinq sixièmes de coudée. La moisson réussit. » A. J. Delattre, *loc. cit.*, p. 499. Près de Ninive, dans la *plaine des deux printemps*, le sol produit chaque année deux moissons. G. Maspero, *Lectures historiques*, in-12, Paris, 1892, p. 205. Cf. Théophraste, *Histor. Plant.*, VIII, 7 ; Pline, *H. N.*, XVIII, 45.

2. L'Égypte n'était pas moins fertile en blé. Maxime de Tyr, *Dissert.* XXIX, 5, édit. Didot, p. 118. On sait que sous Auguste elle envoyait à Rome vingt millions de boisseaux tous les ans. Aurel. Victor, *Epit.*, 2. A elle seule, elle nourrissait la ville pendant quatre mois. Aussi est-elle appelée un des « trois fromentaires de la République », Cicéron, *Leg. Manil.*, 12 ; « la clef de l'annone, » Tacite, *Hist.*, III, 8. L'abondance de la récolte dépend, il est vrai, de la hauteur de la crue du Nil. Pline, *H. N.*, V, 57-58, et Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, trad. S. de Sacy, p. 330. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. II, p. 172-174. A douze coudées, c'est la famine ; à seize coudées pleines, c'est une riche récolte. Au temps de Joseph, l'Égypte

connut sept années d'abondance, suivies de sept années de stérilité; elles avaient été prédites par un songe mystérieux que Joseph expliqua au Pharaon : sept épis pleins, sortant d'une même tige, dévorés par sept épis maigres. Gen., XLI, 5, 7, 26, 27. Grâce à la prudente administration de Joseph, établi vice-roi, on remplit les greniers de l'Égypte, Gen., XLI, 35, 49, de sorte que non seulement les habitants n'eurent rien à souffrir, mais les étrangers des pays environnants, pressés par la famine, descendaient dans la vallée du Nil pour acheter du blé. Gen., XLII, 2, 3, 6, 19, 25, 26; XLIII, 2; Act., VII, 12. Quant au blé à sept épis croissant sur une même tige, il est assimilé par plusieurs au *Triticum compositum*, que l'on voit encore en Égypte (fig. 551). Comme le blé était la nourriture habituelle du peuple, on le voit toujours figurer dans le texte officiel des listes d'offrandes à faire aux défunts, car le mort se nourrissait comme pendant la vie. De même dans les peintures funéraires, on voit souvent représentées toutes les scènes agricoles du labourage des terres, de l'ensemencement, de la moisson, du battage, du vannage des blés, de la mise des grains dans les greniers. Voir AGRICULTURE, fig. 45, 46, 47, 48, col. 277-283. Elles nous aident à comprendre les mêmes pratiques, usitées autre fois chez le peuple hébreu, revenu d'Égypte en Palestine, pratiques du reste à peu près communes à tout l'Orient. — Dans les tombes égyptiennes, on a retrouvé des grains de blé assez bien conservés pour qu'on ait pu reconnaître le *Triticum sativum* ou blé ordinaire, le *Triticum turgidum* et le *Triticum durum*. Il était curieux de semer ce blé, peut-être contemporain de Moïse ou de Joseph : on a plusieurs fois tenté l'expérience. Le comte de Sternberg aurait vu quelques grains du blé ordinaire germer et fructifier. Faivre, *La variabilité des espèces et ses limites*, in-12, Paris, 1868, p. 171. Un autre essai fut fait à Saint-Pol-de-Léon et donna, dit-on, des épis magnifiques, mais une farine insipide. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. II, p. 171, note 3; *Magasin pittoresque*, 1858, t. XXVI, p. 80; cf. *Revue archéologique*, 6e année, p. 603. Mais on a contesté ces expériences, et l'on prétend que les grains fournis par les fellahs n'étaient pas anciens. *Magasin pittoresque, loc. cit.*; W. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1745; cf. G. Maspero, dans *Matériaux pour l'histoire primitive de l'homme*, novembre 1887, p. 479. D'ailleurs il a été constaté que les grains de blé placés dans les tombes avaient le plus souvent subi une torréfaction, ou avaient été enduits d'une sorte de vernis, pour mieux conserver cette nourriture destinée au défunt, en la momifiant en quelque sorte. Cet enduit résineux a bien permis à la fécule de garder ses propriétés chimiques, mais a étouffé tout germe de vie. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 21.

3. La Palestine, pour être fertile, avait besoin plus que l'Egypte du travail de l'homme, et elle ne pouvait rien donner si Dieu ne la fécondait par la pluie du ciel. Deut., XI, 10-12; mais, avec la bénédiction divine, elle produisait *rôb dâgân*, « des céréales en abondance. » Gen., XXVII, 28, 37; c'était une « terre de blé, » Deut., VIII, 8; XXXIII, 28; IV Reg., XVIII, 32; « du meilleur blé », Deut., XXXII, 14; Ps. LXXX (hébreu, LXXXI), 17; Ps. CXLVII, 14. Toutefois le peuple ne doit pas oublier que le blé, comme les autres céréales, « est le bien de Jéhovah, » Jer., XXXI, 12; c'est lui qui le donne à Israël, Ose., II, 8 (hébreu, 10); les moissons obéissent à la voix de Dieu. Ezech., XXXVI, 29; Ps. CIII (hébreu, CIV), 14; CIV (hébreu, CV), 16; Matth., VI, 8, 11. Si Israël est fidèle, Jéhovah bénira ses céréales et donnera la pluie en son temps pour les bonnes récoltes de grains, Deut., XI, 14; Ose., II, 22 (hébreu, 24); si le peuple est infidèle, au lieu de blé il recueillera des épines, Jer., XII, 13, ou bien Dieu lui retirera ces biens, Ose., II, 9 (hébreu, 11); Agg., I, 11; ses ennemis les dévoreront et ne lui laisseront rien, Deut., XXVIII, 51; Thren., II, 12, jusqu'à ce qu'il revienne au Seigneur. Is., LXII, 8. Aussi le psalmiste remercie Dieu d'une abondante récolte, Ps. LXIV (hébreu, LXV) : c'est Dieu qui a préparé la terre, arrosé les sillons, amolli le sol par des pluies fines, béni la semence et revêtu les collines et les vallées de riches moissons. Ps. LXIV, 10-14. Il n'est donc pas possible de douter que la Palestine n'ait été très fertile en blé. Cf. B. Ugolini, *De re rustica veter. Hebræor.*, dans *Thesaurus Antiq. sacrar.*, t. XXIX, col. III-IX; Guénée, *Mémoires sur la fertilité de la Judée*, à la suite des *Lettres de quelques Juifs*, édit. de Lyon, 1819, t. III, p. 297-460. A l'époque romaine, on voit souvent des épis de blé représentés sur les monnaies judaïques comme une des principales productions du pays (fig. 552). Maintenant encore, malgré les longs siècles de domination musulmane, la Palestine montre sa fécondité, dès qu'on se donne la peine de la cultiver un peu. Elle offre quantité de plaines fertiles en blé, comme les plaines de la Séphéla, de Saron, de Caïpha, de Zabulon, d'Esdrelon, etc. A. J. Delattre, *Le sol en Égypte et en Palestine*, dans les *Études religieuses*, novembre 1892, p. 403. En parcourant la Palestine au printemps, on peut se rendre compte de l'étonnante fertilité de ce sol, et juger de ce qu'il devait produire lorsqu'il était bien cultivé par une population nombreuse. Dans la peinture de l'âge d'or messianique, les prophètes n'ont garde d'omettre ce trait des riches moissons couvrant non seulement les plaines, mais jusqu'au sommet des montagnes, et par les ondulations de leurs épis hauts et épais manifestant à tous la bénédiction divine, Ps. LXXI (hébreu, LXXII), 16 : sous ces images saisissantes pour une population agricole est annoncée l'abondance des biens spirituels. Cf. Zach., IX, 17.



552. — Épis sur une monnaie d'Hérode Agrippa Ier.
ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΓΡΙΠ... *Tabernaculum* ou dais (symbole de la puissance royale). — ℞. Trois épis (image symbolique de la Judée, d'après les uns; des oblations faites à Dieu dans le temple, d'après les autres).

3° *Semailles.* — On semait le blé en Palestine après les pluies du mois d'octobre, en novembre et même en décembre : cela dépendait des régions et aussi du plus ou moins d'abondance des premières pluies. Deut., XI, 14; Jer., V, 24; Jac., V, 7. Car, après les chaleurs brûlantes de l'été, la terre était tellement desséchée et durcie, qu'il était impossible d'ensemencer avant que le sol eût été amolli et disposé à recevoir le grain dans son sein. Ps. LXIV (hébreu, LXV), 10. « Donne une bonne portion de semence à ton champ en Tischri, et ne crains pas de semer même en Casleu (décembre), » dit un Targum sur l'Ecclésiaste, XI, 2. On semait le blé un mois environ après l'orge; il en était de même en Égypte : aussi, dans ce dernier pays, le blé ne fut-il pas frappé par la grêle comme l'orge, lors de la septième plaie, parce qu'on le semait et qu'il levait plus tardivement. Exod., IX, 32. Après avoir labouré le sol et tracé les sillons (voir AGRICULTURE, col. 282), on ensemençait le blé soit ordinairement à la volée, en faisant ensuite fouler la terre par des animaux domestiques, Is., XXXII, 20, soit en le semant avec soin par rangées, en distançant les grains pour assurer des épis plus abondants. Is., XXVIII, 25. Cf. Strabon, XV, 3, 11.

Le grain de froment ainsi enseveli sous la terre y meurt, et dans la mort se développe le germe de vie. Joa., XII, 24. C'est d'abord, dit saint Marc, IV, 27, 29, une petite herbe qui sort de terre, puis un épi, et l'épi se remplit de grains. Alors on y met la faucille, car c'est le temps de la moisson. Le blé sur pied, la tige ou chaume s'appelle *qâmâh*,

Deut., XVI, 9; Jud., XV, 5; l'épi, nommé *šibbôlét*, Gen., XLI, 5, ou *'âbîb*, « épi mûr, » se remplit de grains : trente pour un est un bon produit, Matth., XIII, 8; mais soixante et même cent pour un, Matth., XIII, 8, ne sont pas inouïs. Isaac avait récolté le centuple, grâce, il est vrai, à une bénédiction spéciale de Dieu. Gen., XXVI, 12. Plus d'une fois des voyageurs, en Palestine, ont compté soixante et même cent grains sur un épi. Si l'on songe que plusieurs épis peuvent croître sur une même tige, le centuple ne paraîtra pas un produit excessif. H. B. Tristram, *Natural History of the Bible,* 1889, p. 489. Mais la maladie, châtiment divin, venait parfois attaquer le blé et ruiner toutes les espérances du cultivateur : c'était la rouille du blé, la nielle ou charbon, la carie des grains de froment. Gen., XLI, 6; Deut., XXVIII, 22; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; Amos, IV, 9. D'autres fois le feu, allumé par accident ou mis à dessein, Exod., XXII, 6; Jud., XV, 5, détruisait la moisson. Alors l'agriculteur pleurait ses récoltes anéanties. Joel., I, 5. Ces fléaux étaient souvent annoncés par les prophètes, pour qu'on y reconnût un châtiment céleste. Au contraire, quand le peuple était fidèle, Dieu lui promettait que, même sans semailles, il recueillerait, dans ce qui pousserait naturellement, de quoi suffire à sa nourriture. IV Reg., XIX, 29. On appelait *sâfiaḥ* le froment qui provenait des grains tombés à terre au temps de la moisson précédente, Lev., XXV, 5; IV Reg., XIX, 29, et *saḥîš*, IV Reg., XIX, 29, ou *šâḥîs*, Is., XXXVII, 30, le blé qui poussait spontanément deux ans après la moisson.

4° *Moisson.* Le blé mûrissait vers la fin de mars et le commencement d'avril. Matth., XII, 1; Luc., VI, 1, trois semaines ou un mois après l'orge. Lev., XXIII, 10-11, 16. C'était le mois d'Abib, c'est-à-dire de la maturité des épis. Plus tard, il fut appelé Nisan. La moisson commençait donc vers la fin de Nisan et était finie à la Pentecôte. Exod., XXXIV, 22; Jud., XV, 1. La date précise variait suivant les années et les régions; maintenant encore on moissonne les blés en avril dans quelques contrées, comme la vallée du Jourdain; en Galilée, il faut attendre la fin de mai ou plutôt le commencement de juin. Mais à la Pentecôte les moissons étaient généralement terminées : cette fête leur servait de clôture; on y offrait au Seigneur les prémices de la moisson. Aussi était-elle appelée la fête de la moisson, la fête des prémices de la moisson des blés. Exod., XXIII, 16; XXXIV, 22. « Le temps de la moisson des blés » est une locution usitée pour désigner une époque déterminée de l'année. Gen., XXX, 14; Jud., XV, 1; Ruth, II, 23; I Reg., XII, 17. A cette époque, c'est-à-dire vers le mois de mai, on ne voit ni pluie ni orage : aussi était-ce un phénomène extraordinaire, *dâbâr haggâdôl,* et qui frappa le peuple de crainte, que le Seigneur, à la prière de Samuel, fit éclater son tonnerre et tomber la pluie. I Reg., XII, 16-19. On coupait les blés à la faucille. Joel, III, 13; Jer., L, 16; Marc., IV, 29; Apoc., XIV, 14-16. On séparait l'ivraie qui avait poussé entre les épis. Matth., XIII, 25, 29, 30, et le blé était mis en gerbes, *gâdîš,* Exod., XXII, 6 (hébreu, 5); Jud., XV, 5. On aimait à orner ces gerbes de lis (*šôšannîm*), Cant., VII, 2 (hébreu, 4), afin de leur donner comme un air de fête; car la moisson était un temps de joie. Ps., IV, 8.

5° *Battage et vannage du blé.* — Les gerbes de blé étaient apportées sur l'aire, I Par., XXI, 20, où elles étaient foulées par les bœufs, Deut., XXV, 4, ou pressées soit par une sorte de traîneau appelé *môrag,* I Par., XXI, 23, soit par une espèce de tribulum, *ḥârûṣ,* I Par., XX, 3, ou battues avec un bâton ou fléau. Jud., VI, 11 Sur ces différentes méthodes, voir AIRE, fig. 71-77, col. 325-327, et fig. 47, 48, col. 283. — La grosse paille étant broyée, on l'enlevait, et on passait à l'opération du vannage. Le blé était soulevé en l'air à l'aide de pelles, Is., XXX, 24, ou avec les mains, comme on le fait encore aujourd'hui; le vent emportait au loin les menues pailles avec les balles, et le bon grain retombait sur le sol (fig. 72, col. 325). Pour achever de purifier le grain, on le passait au crible. Amos, IX, 9; Luc., XXII, 31. Les criblures étaient abandonnées et laissées aux pauvres, à moins d'avarice sordide. Amos, VIII, 6 (hébreu, 5). Le bon grain ainsi nettoyé, appelé une fois *ṣerôr,* Amos, IX, 9, mais ordinairement *bar,* était recueilli pour être employé ou vendu.

6° *Conservation des grains, greniers.* — D'ordinaire, après les opérations du battage et du vannage, on ramassait le blé dans des greniers. Ruth, II, 23; II Esdr., XIII, 12; Joel, I, 17; Amos, VIII, 5. C'est dans les vastes greniers des principales villes d'Égypte que Joseph fit renfermer l'excédent des récoltes des sept années d'abondance. Voir GRENIER. Ézéchias avait fait construire de semblables magasins pour le blé. II Par., XXXII, 28. En dehors de ces grands magasins publics, les particuliers faisaient des réserves dans la partie la plus retirée de leur maison, II Reg., XVII, 19, ou cachaient leurs grains comme un trésor dans des silos ou fosses creusées au milieu de leurs champs. Jer., XLI, 8. Cf. col. 1744. En temps de guerre, on faisait les approvisionnements de blé nécessaires soit pour soutenir un siège, Judith, IV, 4, soit pour entreprendre une campagne. Holopherne fit ramasser les blés de toute la Syrie, Judith, II, 9; car le blé entrait dans la nourriture du soldat en Orient. Cf. I Mach., VIII, 26.

7° *Commerce du blé, exportation.* — 1. Il y avait des marchands de blé, Amos, VIII, 5, que le prophète flétrit, parce que dans leur avarice ils ont peine à observer le sabbat, ou vendent aux pauvres les criblures de blé qu'on leur laissait d'ordinaire. Amos, VIII, 5-6. Parfois ces marchands faisaient des accaparements de froment. Comme, en temps de disette, les approvisionnements des villes étaient difficiles, à cause de l'insuffisance ou de l'irrégularité des moyens de transports, ils retenaient le blé dans leurs greniers, et, spéculant sur sa rareté, le vendaient à un prix exorbitant. Ces accapareurs sont maudits de Dieu, et, au contraire, sa bénédiction est sur la tête de ceux qui vendent le blé avec équité. Prov., XI, 26. Les marchands de la Babylone de l'Apocalypse, XVIII, 11-13, pleurent parce qu'ils ne peuvent plus vendre leur froment. — 2. Tout le blé recueilli n'était pas consommé ou vendu dans le pays; il y avait surabondance et on l'exportait, surtout depuis l'époque de Salomon, qui fit faire des progrès à l'agriculture sous son règne pacifique. Pendant le temps que durèrent les travaux des Phéniciens pour la construction du temple et des palais de Jérusalem, Salomon fournissait chaque année à la table du roi Hiram vingt mille mesures (*cors*) de froment. III Reg., V, 11. Les ouvriers tyriens qui travaillaient dans le Liban étaient également nourris par Salomon; ils recevaient aussi vingt mille *cors* de froment. II Par., II, 10, 15 (hébreu, 9 et 14). Ézéchiel, XXVII, 17, nous représente Juda et Israël exportant leur blé sur les marchés de Tyr. Le texte hébreu porte : « des grains de Minnith, » ville ou district du pays des Ammonites, fertile en blés (Cf. Jud., XI, 33. Les Ammonites payaient à Joatham en tribu dix mille *cors* de froment. II Par., XXVII, 5). Probablement Ézéchiel parle ici d'une espèce ou qualité excellente de blé, plutôt que de grains venant de Minnith. Au temps d'Hérode Agrippa, la Judée nourrissait encore de ses blés Tyr et Sidon. Act., XII, 20. — Le vaisseau alexandrin qui devait conduire saint Paul de Myre jusqu'en Italie paraît avoir été chargé de blé : afin d'éviter un naufrage et d'alléger le navire pour l'échouage, on jeta la cargaison de blé à la mer. Act., XXVII, 38.

8° *Usages domestiques.* — On mangeait le blé sous plusieurs formes : le grain nouveau, encore tendre (*karmél,* d'après quelques lexicographes, Lev., XXIII, 14; IV Reg., IV, 42); Matth., XXII, 1; Marc, II, 23; Luc., VI, 1; le grain grillé, nommé *qâlî*. Au temps de la moisson, on grillait au feu le blé non encore mûr, et on le mangeait sans autre accommodement. Lev., II, 14; XXIII, 14; Jos., V, 11; Ruth, II, 14; I Reg., XVII, 17; XXV, 18; II Reg., XVII, 28 (hébreu). Cet usage dure encore en Orient.

— On connaissait aussi le grain grossièrement moulu, en granules plus ou moins fins, ou gruau, *rîfôt*, II Reg., xvii, 19; on le broyait au pilon dans un mortier. Prov., xxvii, 22. — Mais le plus ordinairement, on réduisait le blé en farine pour le pétrir et en faire du pain. La farine de froment se disait *qémaḥ;* pour désigner la farine d'orge, on ajoutait le mot *śe'orim*. Num., v, 15. La fleur de farine s'appelle *solét*. Exod., xxix, 2. Le grain était broyé sous la meule ou moulin à bras. La farine pétrie et cuite au four donnait le *léḥém*, « pain. » Pour la cour de Salomon, on consommait chaque jour trente mesures (*cors*) de fleur de farine, et soixante de farine ordinaire. III Reg., iv, 22, 23 (hébreu, v, 13). On mélangeait parfois au blé diverses céréales inférieures, Ezech., iv, 9, pour en faire un pain. Le blé était regardé comme la nourriture la plus indispensable. II Esdr., v, 2, 3, 10, 11; Eccli., xxxix, 31 (Septante, 32); Lament., ii, 12. Aussi dans l'Apocalypse, vi, 6, pour peindre la disette, on dit que le denier, prix d'une journée de travail, ne suffira plus pour se procurer deux livres de froment, c'est-à-dire le pain strictement nécessaire pour nourrir une seule personne. Au contraire l'abondance du froment donne une jeunesse nombreuse et vigoureuse. Zach., ix, 17.

9° *Oblations, dîme.* — La farine dont l'offrande devait accompagner les sacrifices sanglants ou formait une oblation spéciale était de la pure farine de froment. Lev., ii, 2; Num., xv, 3-12; xxviii, 7-29. Les pains sans levain, les gâteaux de différentes sortes qui formaient une catégorie de sacrifices non sanglants ou accompagnaient l'immolation des victimes, devaient être faits également avec de la farine de froment. Exod., xxix, 2; Lev., ii, 4-5; Num., xxviii, 9-14, 28-29. — A la fête de la Pentecôte, on offrait comme prémices deux pains de froment. Exod., xxxiv, 22; Lev., xxiii, 17. On voit Ornan le Jébuséen offrir à David le blé nécessaire pour le sacrifice. I Par., xxi, 23. Darius fit de même pour Esdras, I Esdr., vi, 9, et Artaxerxès ordonna de donner cent *cors* de froment pour les besoins du culte. I Esdr., vii, 22. Les pains azymes qu'on mangeait pendant les sept jours de la fête de Pâques étaient des pains de froment. C'est le pain de froment qui a été changé, à la dernière Cène, au corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ et est devenu la matière du sacrifice et du sacrement de l'Eucharistie. — Les prêtres et les lévites recevaient la dîme du blé comme des autres céréales. Num., xviii, 12, 27; Deut., xviii, 4; II Par., xxxi, 5; II Esdr., x, 39. Dans la seconde dîme, que les fidèles consommaient eux-mêmes auprès du sanctuaire, on suivait pour le blé les mêmes règles que pour les autres offrandes. Deut., xii, 7, 17; xiv, 23; Tob., i, 7 (grec). Dans les règles concernant les offrandes qu'Israël, rétabli après la captivité, sera tenu d'apporter au prince, Ézéchiel, xlv, 13, dit qu'on devra lui offrir le soixantième du froment.

10° *Images et paraboles tirées du blé.* — Pour le psalmiste, la manne est le froment du ciel. Ps. lxxviii, 24 (hébreu). Jérémie, xxiii, 28, compare les vraies prophéties au grain de froment, et les fausses à la paille. Le froment revient souvent dans les paraboles du Nouveau Testament. Dans la parabole du semeur, Matth., xiii, 3-9; Marc., iv, 3-9; Luc., viii, 5-8, le grain de blé, c'est la parole divine que le divin semeur jette dans les âmes, et qui, trouvant des cœurs diversement préparés, y reste plus ou moins stérile, ou fructifie et donne trente, soixante, cent pour un. Matth., xiii, 19-23; Marc., iv, 14-20; Luc., viii, 12-16. — Le grain de blé une fois dans la terre y germe sans que l'agriculteur sache comment et sans un nouveau travail de sa part : image de la parole divine qui, tombée dans un cœur bien préparé, y germe, pour ainsi dire, toute seule, et fructifie par sa propre vertu. C'est ce que nous enseigne saint Marc, iv, 26-29, dans la parabole du champ de blé. — Dans le champ du père de famille, le froment est souvent mêlé à l'ivraie : symbole de l'alliage des bons et des méchants dans l'Église sur cette terre; mais la séparation se fera au jour de la moisson dernière, et les justes, comme le bon grain, seront recueillis dans les greniers éternels. C'est la parabole de l'ivraie. Matth., xiii, 24-30, 36-43. — Jean-Baptiste avait employé cette dernière image quand il représentait le Messie le van à la main, purifiant son aire, jetant la paille au feu et ramassant le bon grain dans les greniers célestes. Matth., iii, 12; S. Luc., iii, 17. — Dans la parabole des deux intendants, l'intendant fidèle qui donne, au temps marqué, la ration de blé aux serviteurs, Luc., xii, 42, est l'image des ministres de Dieu, qui doivent distribuer régulièrement le bon grain de la parole divine. Il y a là une allusion à la coutume grecque et romaine de faire distribuer, par un intendant préposé à cet office, les quatre ou cinq boisseaux de blé qui formaient la portion mensuelle de chaque esclave. Chez les Romains, la distribution se faisait aux calendes. Plaute, *Stich.*, act. i, sc. ii, 3, édit. Lemaire, t. lvi, p. 307; Sénèque, *Epist.*, lxxx, 7, édit. Lemaire, t. lxxxv, p. 542. — C'est enfin l'économe infidèle qui, obligé de rendre ses comptes, remet frauduleusement une partie de leur dette aux débiteurs de son maître; à celui qui doit cent mesures (*cors*) de froment, il fait signer une obligation de quatre-vingts seulement. Luc., xvi, 7. — Comme on crible le blé, ainsi Satan veut cribler les Apôtres; mais le Sauveur prie pour Pierre, et ils ne seront pas emportés comme la menue paille. Luc., xxii, 31. — Notre-Seigneur annonce sa mort ignominieuse et sa glorieuse résurrection sous le symbole du grain de froment qui dans une mort apparente développe les germes de la vie, Joa., xii, 24-25. — Par la même image, saint Paul, I Cor., xv, 36, 37, explique le mystère de la résurrection des corps.

E. Levesque.

BLEEK Friedrich, un des principaux exégètes protestants allemands du xix[e] siècle, né à Ahrensbock, près de Lübeck, dans le Holstein, le 4 juillet 1793, mort à Bonn le 27 février 1859. Après avoir étudié à Lubeck et à Kiel, il alla à Berlin, suivre les leçons de Schleiermacher, de Wette et de Neander, qui exercèrent une influence décisive sur sa vie. En 1829, il obtint à l'université de Bonn la chaire de critique sacrée, qu'il occupa pendant trente ans avec un grand succès. Il publia, après quelques articles de revue remarqués, son plus important ouvrage, *Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar,* paru en trois parties, 4 in-8°, Berlin, 1828, 1836, 1840; *Beiträge zur Evangelien-Kritik,* qui contient sa défense de l'Évangile de saint Jean, in-8°, Berlin, 1846. Après sa mort on a publié de lui : *Einleitung in das Alte Testament,* édité par Joh. Bleek, son fils, et A. Kamphausen, son élève, in-8°, Berlin, 1860; 2[e] édit., 1865; 3[e] édit., 1869; et *Einleitung in das Neue Testament,* édité par J. Bleek, in-8°, Berlin, 1862; 2[e] édit., 1866; 3[e] édit., 1875 (en 1878, J. Wellhausen donna une 4[e], et, en 1886, une 5[e] édit. de l'Introduction de l'Ancien Testament; en 1886, W. Mangold, fit paraître une 4[e] édit. de l'Introduction au Nouveau Testament); *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien,* 2 in-8°, Leipzig, 1862, édités par Holtzmann; *Vorlesungen über die Apokalypse,* in-8°, publiées à Berlin, 1862; *Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier,* Berlin, 1865. Fr. Bleek écrivit de nombreux articles dans les *Theologische Studien und Kritiken.* Ses œuvres se font remarquer par la clarté du style; par ses idées, il se rattache à l'école de Schleiermacher. Ses opinions critiques sont plus avancées pour l'Ancien Testament que pour le Nouveau. — Voir l'article de son élève, le professeur Kamphausen, dans *Darmstadt Allgemeine Kirchen-Zeitung,* 1859, n° 20; Herzog's *Real-Encyklopädie,* 2° édit., t. ii, p. 496; *Allgemeine deutsche Biographie,* t. ii, p. 701; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4[e] édit., t. iv, p. 438.

E. Levesque.

BLESSURE. La législation mosaïque avait établi pour les coups et les blessures des pénalités ou indemnités. Exod., XXI, 18-27. Voir COUPS. La loi du talion avait là aussi son application, Exod., XXI, 25, avec les tempéraments introduits par l'usage. Voir TALION.

BLOOMFIELD Samuel Thomas, théologien anglican, docteur de Cambridge (Sidney College), pasteur de Bisbrook, dans le Rutland, né en 1790, mort à Bisbrook le 28 septembre 1869. Il a laissé : *Recensio synoptica Annotationis Sacræ; being a critical digest and synoptical arrangement of the most important annotations on the New Testament, exegetical, philological and doctrinal, from the best commentators*, 8 in-8°, Londres, 1826; *A Greek and English Lexicon to the New Testament*, édition revue et augmentée de Robinson, 1829; *The Greek Testament with English notes, critical, philological and explanatory; partly selected and arranged from the best commentators ancient and modern, but chiefly original*, in-8°, Londres, 1832; souvent réimprimé; *Additional Annotations on the New Testament*, in-8°, Londres, 1850; *College and School Greek Testament, with English notes*, in-12, Londres, 1847. Le texte grec adopté par Bloomfield dans ces deux publications est celui de la dernière édition de Robert Estienne. Voir Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci*, in-8°, Brunswick, 1872, p. 236. O. REY.

BOANERGÈS (Βοανεργές [texte reçu], ou plutôt, d'après les manuscrits, Βοανηργές), surnom donné par Notre-Seigneur aux deux fils de Zébédée, Jacques et Jean. Marc., III, 17. L'évangéliste l'explique lui-même et nous apprend qu'il signifie « les fils du tonnerre », c'est-à-dire « les tonnants ou les foudroyants ». L'étymologie en est incertaine. On l'explique communément comme un composé de deux mots araméens בני רגש, *benê régés*, le premier signifiant « fils », et le second « foudre, tonnerre »; mais cette explication est contestée par certains aramisants, comme E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit aramäischen Wörter im Neuen Testament*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 9-10. Quoi qu'il en soit de l'étymologie, ce surnom paraît faire allusion au caractère impétueux des fils de Zébédée, qui voulaient faire tomber le feu du ciel sur les Samaritains, coupables d'avoir refusé l'hospitalité à Jésus et à ses disciples. Luc., IX, 54; cf. ℣. 49; Marc., IX, 38. Voir Gurlitt, *Ueber die Bedeutung des Beinamens* Βοανεργές, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1829, p. 715. F. VIGOUROUX.

BOBBIENSIS (CODEX). Ce manuscrit du plus ancien texte latin des Évangiles appartient à la Bibliothèque Nationale de Turin, où il est coté G. VII. 15; dans l'appareil critique du Nouveau Testament latin, il est désigné par le sigle *k*. C'est un volume moyen in-quarto de 96 feuillets de fin parchemin; chaque feuillet mesure 185 millimètres sur 165, chaque page compte 14 lignes en une colonne. L'écriture est onciale à formes anguleuses plutôt qu'arrondies, sans aucun ornement dans les initiales, qui sont seulement un peu plus grandes que les lettres courantes et poussées de toute leur largeur dans la marge : on attribue cette onciale au Ve siècle; ce manuscrit est donc l'un des plus anciens que l'on possède du Nouveau Testament. On peut distinguer, outre la main du scribe qui a copié le texte, deux mains différentes qui l'ont retouché : l'une semble exactement contemporaine de celle du scribe et doit être celle d'un correcteur de profession; l'autre est plus moderne, d'une encre noire et non plus blonde, de caractère irlandais, et quelques critiques ont conjecturé que c'était peut-être la propre main de saint Colomban. Le parchemin est partagé en cahiers de huit feuillets ou quaternions, chaque quaternion est numéroté en chiffres romains à son dernier feuillet. Le manuscrit ne contient malheureusement que des fragments de deux des quatre Évangiles, c'est à savoir : Marc, VIII, 8-11, 14-16, 19-XVI, 9; Matthieu, I, 1-III, 10; IV, 2-XIV, 17; XV, 20-36. D'après les numéros des quaternions, on calcule que, le premier feuillet actuel du volume appartenant au trente-troisième quaternion, le manuscrit a perdu ses 256 premiers feuillets, qui devaient contenir le texte de saint Jean et de saint Luc et les chapitres I-VIII, 7, de saint Marc; saint Marc et saint Matthieu, qui venaient à la suite, devaient remplir 159 feuillets; le manuscrit aurait donc compté primitivement 415 feuillets. L'ordre des Évangiles aurait été Jean-Luc-Marc-Matthieu, qui se retrouve dans le *Codex Monacensis* (X) grec des Évangiles, du Xe siècle. Nous donnons ci-joint (n° 553) un fac-similé du *Codex Bobbiensis*, qui reproduit (fol. 40 recto) un passage de saint Marc, XV, 46-XVI, 3, avec la curieuse interpolation qui suit le ℣. 3 : *Subito autem ad horam tertiam tenebræ diei factæ sunt per totum orbem terræ et descenderunt de cælis angeli [et surgent(es) in claritate vivi Dei simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est. Tunc illæ accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem*, etc.

Une note moderne, que Tischendorf a lue sur le premier feuillet du *Codex Bobbiensis*, et qui a disparu depuis, mentionnait que ce manuscrit était, suivant la tradition, celui que saint Colomban avait coutume de porter dans sa besace. Saint Colomban, en effet, né vers 543, dans le pays de Leinster, avait quitté le monastère de Bangor vers 585, et, après avoir séjourné vingt-cinq ans environ à Annegray et à Luxeuil, s'était réfugié vers 613 au midi des Alpes; il avait fondé là, à une lieue et demie au sud de Plaisance, le monastère de Bobbio, où il mourut le 21 novembre 615. Les pèlerins irlandais portaient leurs livres dans des sacoches de cuir, *pellicei sacculi*, et la célèbre Bible irlandaise connue sous le nom de *Book of Armagh* est encore renfermée dans la sienne. Le *Codex Bobbiensis* aurait-il été de ceux que saint Colomban apporta avec lui? Le fait est possible, mais non établi. Il est même remarquable que, la bibliothèque de l'abbaye de Bobbio étant une de celles dont l'histoire nous est le mieux connue, puisque nous en possédons des inventaires successifs, l'un du Xe siècle, deux du XVe (1461 et 1494), un du XVIIe (1618), on n'est en mesure d'identifier le *Codex Bobbiensis* avec aucun des manuscrits inventoriés dans ces divers catalogues, non plus qu'avec aucune des reliques du trésor de l'abbaye. La bibliothèque de Bobbio, depuis la Renaissance, fut mise à contribution pour l'enrichissement de la Vaticane et de l'Ambrosienne; d'autres de ses manuscrits passèrent à Naples, à Turin, à Vienne, à Wolfenbüttel, à Paris. Quant au *Codex Bobbiensis*, il échut à Turin. Le *Bobbiensis* a été édité par Fleck, en 1837; par Tischendorf, en 1847; dernièrement par Wordsworth, cité plus bas.

Le texte du *Codex Bobbiensis* est d'une importance considérable. En effet, les textes préhiéronymiens des Évangiles pouvant se ramener à trois groupes : 1° le groupe « africain », conforme aux citations de saint Cyprien; 2° le groupe « européen », répandu au cours du IVe siècle dans l'Europe occidentale; 3° le groupe « italien », conforme dans une large mesure aux citations de saint Augustin, il se trouve que le *Codex Bobbiensis* est le type le meilleur du texte « africain ». M. Sanday, à qui nous devons une remarquable étude sur le caractère textuel du *Bobbiensis*, a constaté, par exemple, que dans saint Matthieu, sur cent quarante et une leçons, quatre-vingt-dix-sept se retrouvent dans les citations de saint Cyprien. Les conclusions de l'étude de M. Sanday sont que la base du texte du *Bobbiensis*, aussi bien dans saint Matthieu que dans saint Marc, est africaine, et que dans la plupart des cas où les citations de saint Cyprien diffèrent des leçons du *Bobbiensis*, c'est plutôt la faute de saint Cyprien que du *Bobbiensis* : conclusion qu'il convient d'admettre, sans exclure l'hypothèse de la présence de quelques éléments

non africains dans notre manuscrit. — Voir sur les manuscrits de Bobbio, A. Peyron, *Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Scaurum fragmenta inedita, Præfat. de bibliotheca bobbiensi*, Stuttgart, 1824; F. Blume, *Iter italicum*, Berlin, 1824, t. I, p. 55-62; et, sur le *Codex Bobbiensis* en particulier, J. Wordsworth et W. Sanday, *Portions of the Gospels according to St Mark and St Matthew from the Bobbio ms. k*, deuxième fascicule des *Old Latin biblical texts*, Oxford, 1886.

P. BATIFFOL.

BOCCI. Hébreu : *Buqqî*, abréviation de *Buqqiyâhû*, « éprouvé de Jéhovah. » Nom de deux Israélites.

1. BOCCI (Septante : Βακχίρ ; *Codex Alexandrinus* : Βοκκί), fils de Jogli, dans la tribu de Dan. Ce fut un des dix princes associés à Josué et au grand prêtre Éléazar, pour effectuer le partage de la Terre Promise entre les tribus. Num., XXXIV, 22.

2. BOCCI (Septante : Βοκκί ; *Codex Alexandrinus* : Βωκαί), prêtre dans la lignée du grand prêtre Éléazar. Il était fils d'Abisué, père d'Azi et ancêtre d'Esdras. I Par., VI, 5, 51 (hébreu : V, 31, et VI, 36); I Esdr., VII, 4. Il paraît avoir vécu du temps des Juges. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, I, 3, le nomme et remarque qu'il ne fut pas grand prêtre, parce que le souverain pontificat était alors passé dans la branche d'Ithamar. Il se contredit, *Ant. jud.*, V, XI, 5, et le range parmi les grands prêtres. Voir Selden, *De successione in pontificatum Hebræorum*, lib. II, c. II, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum*, t. XII, col. CXXVIII.

E. LEVESQUE.

BOCCIAÜ (hébreu : *Buqqiyâhû*, « éprouvé de Jéhovah; » Septante : Βουκίας; *Codex Alexandrinus* : Βοκκίας), lévite, fils aîné d'Héman et chef de la sixième classe des chantres. I Par., XXV, 4, 13.

BOCHART Samuel, ministre protestant français, né à Rouen le 30 mai 1599, mort à Caen le 16 mai 1667. Son père, pasteur de l'église de Rouen, commença son éducation et l'envoya à Paris (1613) achever sa formation classique. Il étudia ensuite la philosophie à Sedan, la théologie et la critique sacrée à Saumur et à Oxford, et alla à Leyde suivre les leçons d'arabe du célèbre Erpenius. A son retour en France, il fut nommé pasteur de l'église réformée de Caen, charge qu'il conserva jusqu'à sa mort, malgré quelques absences. En 1646, il publia un important ouvrage, fruit de vingt années de recherches : *Geographiæ sacræ pars prior : Phaleg seu de dispersione gentium et terrarum divisione facta in ædificatione turris Babel; et pars altera : Chanaan seu de coloniis et sermone Phœnicum*, in-f°, Caen, 1646, 1651 et 1653; in-4°, Francfort, 1674 et 1681. Dans la première partie ou *Phaleg*, il entend de la généalogie des peuples les textes interprétés jusque-là dans le sens de généalogies de familles, et il attribue à des souvenirs altérés de l'histoire de Noé l'origine des mythologies de l'antiquité. Dans la seconde partie ou *Chanaan*, il suit les traces des Phéniciens dans tous les lieux où ils ont fondé des établissements, et recherche dans les auteurs grecs et latins les vestiges de la langue phénicienne. Cet ouvrage prouve une immense érudition, un esprit ingénieux et sagace; mais il y a beaucoup d'assertions hasardées et insoutenables et un certain défaut de critique. La partie philologique, en particulier, laisse beaucoup à désirer. Il voit du phénicien partout, même dans les mots celtiques. N. Fréret a fait une critique ingénieuse de Phaleg (manuscrit in-8°, daté par l'auteur 1715, Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice). — Le *Hierozoicon sive de animalibus Sanctæ Scripturæ*, 2 in-f°, Londres, 1663; Francfort, 1675, est un ouvrage plus vaste et plus remarquable que la *Géographie sacrée*. E. J. C. Rosenmüller en donna une édition avec des rectifications, des additions et des suppressions de parties inutiles, 3 in-4° avec fig., Leipzig (1793-1796). C'est certainement le recueil le plus complet des matériaux qu'on pouvait réunir alors sur ce sujet : auteurs grecs, latins, arabes, rabbiniques, il semble n'avoir rien omis. On peut lui reprocher des digressions inutiles, un peu de fatras où le naturaliste a peine à se retrouver; cependant c'est un ouvrage qui conserve une très grande valeur. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, liv. III, XX, Rotterdam, 1685, p. 481, a fait une critique de la *Géographie sacrée* et du *Hierozoicon*, à laquelle J. Leclerc répondit dans sa *Bibliothèque universelle*, t. XXIII, Ire part., p. 276. Les œuvres complètes de Bochart ont été publiées, 2 in-f°, Leyde, 1675, et avec sa vie écrite (1692) par Ét. Morin, *Opera omnia*, 3 in-f°, Leyde et Utrecht, 1692-1707; 4e édit., par Reland, plus correcte et meilleure, 3 in-f°, Leyde, 1712. Outre la *Géographie* et le *Hierozoicon*, on remarque, entre autres traités ou dissertations de Bochart : *De serpente tentatore, Epistolæ duæ ad Capellum*, où il soutient le sens littéral contre le sens allégorique de Moyse Amyrauld; *De Tharæ annis et Abrahami e Charan excessu; An Dudaim sint Tubera? De manna; Epistola de « coleha », quæ Levitici, XIX, 19, lino admisceri prohibetur; De transportatione Christi in montem templique pinnaculum* (il soutient que ce fut une action réelle); *De baptismo pro mortuis*, etc. *Epistola de paradisi situ* est dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. VII, col. DCXXVII. Voir Nicéron, *Mémoires*, t. XXVII, p. 201-215; Ed. H. Smith, *S. Bochart, recherches sur la vie et les ouvrages de cet auteur illustre*, in-8°, Caen, 1833; Paumier, *Notice sur Samuel Bochart*, in-8°, Rouen, 1840.

E. LEVESQUE.

BOCHRI (hébreu : *Bikri*, « mon premier-né » ou « mon jeune chameau »; Septante : Βοχορί), Benjamite, père de ce Séba qui se révolta contre David. II Reg., XX, 1. Cf. col. 1619.

BOCHRU (hébreu : *Bokrû;* » Septante : πρωτότοκος αὐτοῦ), le second fils d'Asel, dans la postérité de Saül. I Par., VIII, 38; IX, 44. Les Septante l'ont pris pour un nom commun, « son premier-né, » se rapportant au nom précédent, Ezricam : ce qui est assez vraisemblable. Pour compléter le nombre des six enfants d'Asel, I Par., VIII, 38, à la place de Bochru, la version grecque donne à Asel pour dernier enfant Asa, dont on ne lit le nom ni dans le texte massorétique ni dans la Vulgate.

BÖCKEL Ernest Gustave Adolphe, théologien protestant, né le 1er avril 1783 à Dantzig, mort le 3 janvier 1854 à Oldenburg. Après avoir étudié à Kœnigsberg (1801), il y devint professeur; en 1808, il entra dans le ministère paroissial, où il occupa différents postes, jusqu'à ce qu'il devint superintendant général et conseiller ecclésiastique à Oldenburg. Parmi ses ouvrages, on remarque : *Hoseas übersetzt*, in-8°, Kœnigsberg, 1807; *Adumbratio quæstionis de controversia inter Paulum et Petrum Antiochiæ oborta ad illustrandum locum Gal., II, 11-14*, in-4°, Leipzig, 1817; *Novæ clavis in Græcos interpretes Veteris Testamenti, scriptoresque apocryphos ita adornatæ ut etiam Lexici in Novi Fœderis libros usum præbere possit atque editionis LXX interpretum hexaplaris specimina*, in-4°, Vienne et Leipzig, 1820; *Pauli Apostoli Epistola ad Romanos*, in-8°, 1821; *Das Buch Hiob übersetzt*, in-8°, Hambourg, 1821, 1830; *Die Denksprüche Salomo's übersetzt*, in 8°, Hambourg, 1829; *Das Neue Testament übersetzt mit kurzen Erläuterungen und einem historischen Register*, in-8°, Altona, 1832. Dans la publication de la Bible polyglotte de Stier, il fut chargé de la partie grecque de l'Ancien Testament. Voir *Lexicon der hamburger Schrifsteller*, t. I, p. 299; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. II, p. 769.

E. LEVESQUE.

BODENSCHATZ Jean Christophe Georges, savant orientaliste d'Allemagne, luthérien, né à Hof le 25 mai 1717,



FUITFOSSUMINPETRAETUOLUTA
UITLAPIDEMADOSTEUMMONI
MENTI MARIAAUTEMMAG
DALENE ETMARIAIOSETIS UIDE
RUNTUBIPOSITUS EST ETSABBA
TOEXACTOABIERUNTETADTULE
RUNTAROMATA UTEUMUNGUE
RENT ETUENERUNTPRIMASAB
BATI MANEDICENTES QUISNOBIS
REUOLUETLAPIDEMABOSTEO SU
BITOAUTEMADHORAMTERTIAM
TENEBRAEDIEIFACTAESUNTPER
TOTUMORBEMTERRAE ETDES
CENDERUNTDECAELISANGELI

CODEX BOBBIENSIS

Marc XV. — XXI, 3

Bibliothèque de Turin

mort surintendant de Baïersdorf, près d'Erlangen, le 4 octobre 1797. Il a publié *Erläuterung der heiligen Schriften Neuen Testaments aus den jüdischen Alterthümern*, in-8°, Hanovre, 1756. Voir *Allgemeine deutsche Biographie*, t. III, 1876, p. 7. O. REY.

BODLEIANUS (CODEX). A côté des anciens manuscrits de la Vulgate hiéronymienne d'origine irlandaise, comme le *Book of Armagh*, le *Book of Mulling*, le *Codex Usserianus*, les historiens de la Vulgate donnent une place importante aux manuscrits copiés en Grande-Bretagne sous l'influence des missionnaires romains du VIIe siècle, Augustin de Cantorbéry, Théodore de Cantorbéry, Wilfrid d'York (596-709) : ce furent ces missionnaires et leurs collaborateurs qui introduisirent la Vulgate en Angleterre, et constituèrent une famille de textes que l'on peut appeler Northumbrienne, et dont les plus célèbres représentants sont le *Codex Amiatinus*, le *Book of Lindisfarne*, la *Biblia Gregoriana* du British Museum, et, dans la même collection, le *Psautier de saint Augustin*. Il faut ajouter à cette liste le manuscrit n° 857 du fonds Bodley, à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, désigné par l'abréviation *bodl.* dans l'appareil critique du Nouveau Testament, et communément sous le nom d'*Évangile de saint Augustin*. C'est un volume de 173 feuillets à deux colonnes de 29 lignes et mesurant 245 millimètres sur 200. L'écriture est onciale, du VIIe siècle; en marge, on relève des notes liturgiques d'une seconde main « fort ancienne ». Le manuscrit contient les quatre Évangiles, à l'exception de quelques lacunes accidentelles : Matth., I, 1-IV, 13; VIII, 29-IX, 18; Joa., XXI, 15-25. En tête de Marc, Luc et Jean, on lit les préfaces hiéronymiennes. Les évangiles sont copiés stichométriquement. On a rapproché justement notre *Codex Bodleianus* du manuscrit des Évangiles du VIIe siècle qui porte le n° 286 à la bibliothèque de Corpus Christi College de Cambridge : celui-là provient sûrement de l'abbaye de saint Augustin, à Cantorbéry, et il est décoré de peintures « directement inspirées par l'art romain le plus pur ». S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 95. Or le *Codex Bodleianus* ressemble « comme un frère » à ce manuscrit de Cantorbéry : écriture analogue, même division stichométrique, décoration identique. Le manuscrit n'est pourtant copié, quant à son texte, ni sur le manuscrit de Corpus Christi College, ni sur son modèle; mais, pour plus d'une particularité, il en est proche parent. Ensemble ils proviennent de l'abbaye fondée à Cantorbéry par saint Augustin; ensemble ils présentent un texte de la Vulgate romain d'origine, mais affecté de leçons irlandaises, et ce mélange constitue la caractéristique des textes northumbriens ou anglo-saxons de la Vulgate. « Les textes qui se réclament du nom de saint Augustin sont de beaux textes et des textes anciens; mais ce sont déjà des textes saxons, ce ne sont plus de purs textes romains. » Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 35-36. On trouve les variantes du *Codex Bodleianus* dans l'appareil critique de J. Wordsworth, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1889; et un facsimilé dans J. O. Weswood, *Palæographia sacra pictoria*, Londres, 1845, pl. XI. P. BATIFFOL.

BODIN Élie Hippolyte, né en 1801, mort le 4 septembre 1883, curé de Saint-Symphorien, à Tours, puis chanoine titulaire de la cathédrale de cette ville. On a de lui : *Les livres prophétiques de la Sainte Bible traduits en français sur les textes originaux, avec des remarques*, 2 in-8°, Paris, 1855. « Pour conserver autant que possible les charmes du parallélisme, » l'auteur a « eu soin de partager chaque verset en deux hémistiches bien distincts » par un astérisque. O. REY.

BODIUS, nom latinisé de BOYD Robert. Voir ce nom.

BOEN (hébreu : *Bohan*, « pouce; » Septante : Βαιών), fils de Ruben, qui, en mémoire sans doute d'un événement important, érigea une pierre célèbre en Israël, et connue sous son nom, *Aben-Bohen*, « pierre de Boen. » Jos., XV, 6; XVIII, 18. Voir ABEN-BOHEN.

BŒRNERIANUS (CODEX). Ce manuscrit gréco-latin des épîtres de saint Paul porte la cote A. 145b à la Bibliothèque Royale de Dresde, et les sigles *G* et *g* dans l'appareil critique, tant grec que latin, du Nouveau Testament (épîtres pauliniennes). L'écriture en est de la fin du IXe siècle. C'est un volume de 111 feuillets, mesurant 18 centimètres sur 13; chaque page a une colonne, chaque colonne 20 à 26 lignes. Le grec est écrit en onciales épaisses et sans souplesse, point d'esprits ni d'accents; les initiales aspirées sont seules marquées d'une sorte d'apostrophe. Le latin interlinéaire est d'écriture minuscule. Le manuscrit contient treize épîtres de saint Paul, l'Épître aux Hébreux manque. On relève quelques lacunes au cours du texte grec : Rom., I, 1-5; II, 16-25; I Cor., III, 8-16; VI, 7-14; Col., II, 1-8; Phil., 21-25. A ces lacunes du grec correspond pareille lacune dans le latin. Immédiatement à la suite de l'Épître à Philémon, on lit encore le titre de l'épître apocryphe de saint Paul aux Laodiciens : Προς λαουδακησας (*sic*) αρχεται επιστολη, *Ad laudicenses incipit epistola;* mais le texte manque. — Ce manuscrit, comme le *Codex Augiensis*, a été écrit à la fin du IXe siècle, et tout porte à croire qu'il a été, lui aussi, écrit dans quelque monastère de la haute vallée du Rhin : on trouve dans les marges çà et là des noms propres, plusieurs fois *Goddiskalcon* et *Aganon*, deux noms qui se lisent de même dans les marges du *Codex Sangallensis* Δ, manuscrit des Évangiles gréco-latin de la fin du IXe siècle. Ailleurs (fol. 23) on lit quelques lignes d'irlandais. Il n'y aurait pas d'invraisemblance à ce que notre manuscrit ait été copié à Saint-Gall. Au XVIIe siècle, il appartenait à un savant de Leyde, Paul Junius, et fut entre ses mains collationné par Gronovius; il passa ensuite à Pierre Francius d'Amsterdam, à la mort de qui il fut acheté par un professeur de Leipzig, Frédéric Börner, lequel le prêta à Kuster (1710) et à Bentley (1719) pour collationner le texte. Ce dernier en fit faire une copie, que possède aujourd'hui la bibliothèque de Trinity College, à Cambridge. A la mort de Börner (1753), le manuscrit passa dans la bibliothèque de l'électeur de Saxe, devenue la Bibliothèque Royale de Dresde. Il a été publié intégralement par Matthæi, en 1791, et collationné en ce siècle, pour leurs éditions respectives, par Tischendorf, en 1842, et par Tregelles, en 1845. — Sur les relations textuelles du *Codex Bœrnerianus* et du *Codex Augiensis*, quant au texte grec, voir AUGIENSIS (CODEX), col. 1239. Pour le texte soit latin, soit grec, on consultera l'édition de Matthæi, *Tredecim epistolarum Pauli codex græcus cum versione latina veteri vulgo antehieronymiana olim Bœrnerianus*, 1791. Selon un critique récent, le *Codex Bœrnerianus* serait la continuation du *Codex Sangallensis*. Au contraire du *Codex Augiensis* et du *Sangallensis*, dont le latin est de la Vulgate, le latin du *Codex Bœrnerianus* n'a rien de commun avec la Vulgate; c'est un texte du type préhiéronymien italien. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 114. — Voir Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, Cambridge, 1883, p. 169-172; Gregory, *Prolegomena*, p. 426-429, au *Novum Testamentum græce*, edit. VIII maj. de Tischendorf, Leipzig, 1884. P. BATIFFOL.

1. BŒUF. Hébreu : *'ălâfim*, seulement au pluriel; *'allûf*, l' « apprivoisé; » *bâqâr*, « celui qui laboure; » *šôr*, « le robuste; » en chaldéen biblique : *tôr;* araméen : *tôr'â*, cf. ταῦρος et *taurus; 'abbîrim*, « les forts », seulement au pluriel; Septante : βοῦς, μόσχος, ταῦρος; Vulgate : *bos, taurus*. L'hébreu *bâqâr* s'emploie

comme nom collectif désignant les troupeaux de gros bétail; la Vulgate le traduit alors par *armentum*. Ces cinq noms en usage chez les Hébreux désignent tous le même animal, qu'il soit mâle ou femelle. Dans nos pays, le bœuf est le taureau neutralisé par la castration. Cette opération, pratiquée de toute antiquité, n'était point inconnue des Hébreux, mais la loi la leur interdisait expressément : « Ne faites point cela dans votre pays. » Lev., XXII, 24. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 40, témoigne que ses compatriotes prenaient cette interdiction à la lettre. Selon plusieurs interprètes, la loi ne proscrivait la castration que pour les bœufs offerts en sacrifice. La plupart des modernes croient cependant qu'à l'occasion de la défense d'offrir au Seigneur des animaux ainsi mutilés, la loi formule ensuite une interdiction générale. L'importation de bœufs étrangers pouvait donc être tolérée à la rigueur; mais les Hébreux n'avaient pas de nom spécial pour désigner ces animaux, et quand il est question de bœufs dans la Sainte Écriture, il s'agit toujours de taureaux. Voir VACHE, VEAU.

Le bœuf est un ruminant de l'ordre des bisulques ou fourchus, et de la famille des bovidés, dont il est le type. Il comprend six groupes différents, parmi lesquels l'espèce domestique fournit un assez grand nombre de races. Le bœuf vit une quinzaine d'années; dès l'âge de trois ans, il peut être dressé au travail du labour ou du trait; à dix ans, il ne peut plus guère rendre de services. C'est un animal doux et patient, quoique très robuste. Il n'est généralement redoutable que quand on l'irrite; alors il ne recule devant aucun danger et, grâce à ses cornes puissantes, tient tête à toute espèce d'ennemis. Ces cornes sont un prolongement de l'os du front, revêtu d'une gaine cornée. Elles se dirigent latéralement à leur naissance, puis se recourbent en haut et en avant en forme de croissant. Le bœuf est susceptible d'attachement envers ceux qui le soignent. Il reconnaît leur voix et sait obéir à l'appel du nom auquel on l'a accoutumé. Vivant, il est utile par son travail et par son lait; mort, il sert à l'alimentation, et l'industrie actuelle utilise sa peau, ses cornes, sa graisse, son poil, ses os, etc.

I. LA RACE BOVINE DE PALESTINE. — Les bœufs de Palestine sont généralement de petite taille, velus, à jambes courtes et assez frêles (fig. 554). Leur couleur est noire, brune, quelquefois rouge, très rarement mêlée de noir et de blanc, et presque jamais blanche. La plus belle race se rencontre dans les plaines voisines du bord de la mer; c'est là surtout que ces animaux sont employés aux divers travaux de l'agriculture. La race qui peuple le sud de la Judée et les régions à l'est et au sud de Bersabée paraît être une dégénérescence de la précédente. Les bœufs sont très nombreux dans les plaines dénudées de cette partie du pays, mais on ne se sert d'eux que très rarement pour les travaux agricoles. Aussi errent-ils à demi sauvages presque toute l'année. La presqu'île sinaïtique n'a ni bœufs ni chevaux. Dans la région montagneuse, d'Hébron au Liban, les bœufs sont rares, sauf dans quelques plaines, comme celles de Dothaïn et de Sichem. Les pâturages font presque entièrement défaut dans ces montagnes, et les bœufs ne pourraient guère être utilisés pour la culture de collines aménagées en terrasses. Les riches plaines de la Galilée entretiennent une belle race de bœufs arméniens, les mêmes qui paraissent représentés dans les monuments égyptiens (fig. 555). Ils sont noirs et rappellent d'assez près les bœufs toscans. Le pays de Basan, au nord-est du lac de Génésareth, produisait autrefois de magnifiques taureaux. Dans les contrées qui sont au sud de ce pays, les bœufs de Galaad et de Moab font encore la principale richesse des Arabes. Ils s'y développent à l'ombre des forêts, et trouvent dans ces parages d'abondants pâturages. La vallée du Jourdain, le Ghor, ne nourrissait pas de bœufs autrefois. Les Arabes y ont introduit depuis le *Bos bubalus* indien, dont ils ont grand'peine à tirer quelque parti. Voir BUFFLE.

Les taureaux palestiniens n'ont pas la férocité que donnent à ceux de nos contrées l'abondance de la nourriture et la reclusion. Ils portent paisiblement le joug et labourent avec une grande docilité. Néanmoins, quand ils s'en retournent paître en liberté ou qu'ils ont joui longtemps de leur indépendance dans les forêts ou dans les plaines, leur rencontre est loin d'être agréable pour le voyageur isolé. A l'apparition d'un homme ou d'un animal qui les trouble ou les surprend, les bœufs entrent facilement en fureur, forment cercle autour de l'ennemi et le chargent avec leurs cornes. Le psalmiste fait allusion à cette dangereuse attaque quand il dit : « Des bœufs nombreux m'entourent, les taureaux de Basan m'environnent. » Ps. XXI, 13. D'autres fois, quand ils ont à se défendre dans le désert contre les loups, les hyènes ou



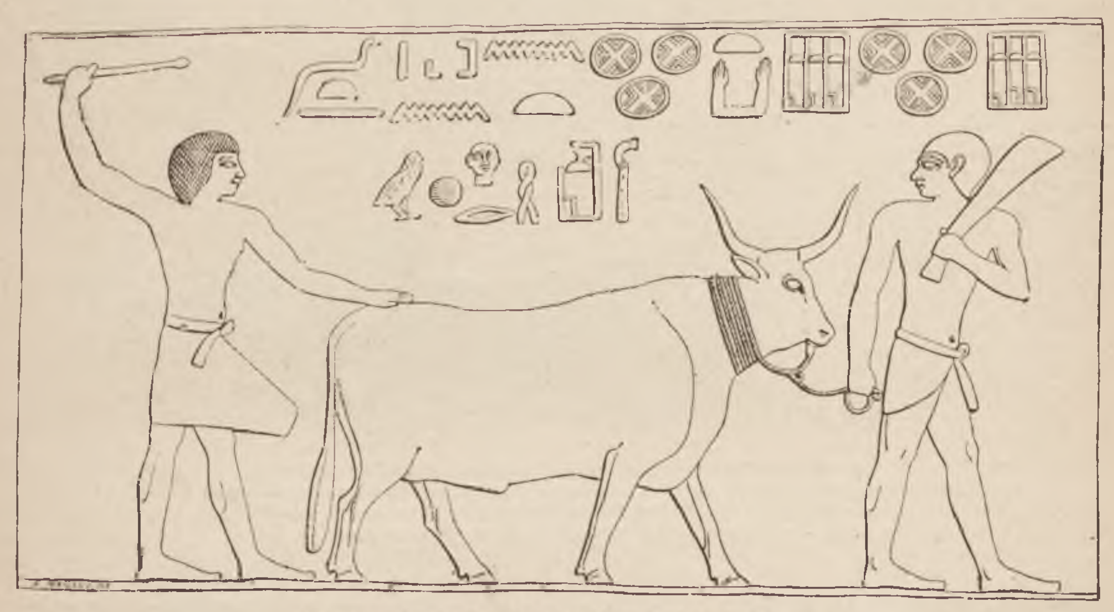
554. — Bœuf de Palestine. D'après une photographie.

d'autres bêtes féroces, ils font encore cercle, mais les cornes en dehors. Les veaux et les vaches sont alors mis à l'abri derrière eux. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 67; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 101.

II. LES BŒUFS A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — Les patriarches étaient possesseurs de grands troupeaux de bœufs. Ils vivaient du produit de leur bétail, mais, menant la vie nomade, ils ne l'utilisaient pas pour les travaux de l'agriculture. La Sainte Écriture parle des grandes richesses bovines d'Abraham, Gen., XII, 16; XXIV, 35; d'Isaac, Gen., XXVI, 14; d'Ésaü, Gen., XXXVI, 6; de Jacob, Gen., XXXII, 5; XXXIII, 13; XLV, 10; XLVI, 32; XLVII, 1. Les troupeaux d'Abraham et de Lot devinrent même si nombreux, que les deux patriarches se virent dans la nécessité de se séparer. Gen., XIII, 5. Job posséda cinq cents paires de bœufs avant ses malheurs, et mille après sa délivrance. Job, I, 3; XLII, 12. On se faisait des présents de bœufs. Abimélech en offrit à Abraham, et en reçut de lui à son tour, Gen., XX, 14; XXI, 27; Jacob en envoya à son frère Ésaü pour l'apaiser. Gen., XXXII, 15. En cas de guerre, on détruisait ou l'on enlevait les troupeaux de l'ennemi, comme les fils de Jacob le firent dans leur lutte contre Hémor. Gen., XXXIV, 28.

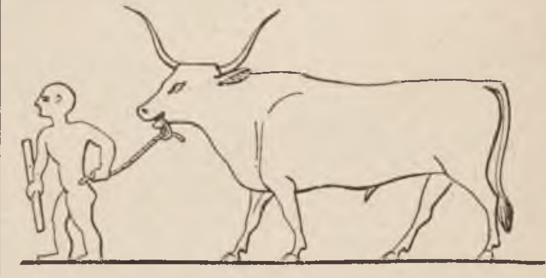
En Égypte, les enfants de Jacob continuèrent à mener la vie pastorale dans la terre de Gessen. Mais peu à peu leur contact plus fréquent avec le peuple qui leur donnait l'hospitalité leur permit de constater la manière dont les bœufs étaient traités sur les bords du Nil, et les différents usages auxquels on les employait. Il y avait là de grands fermiers, possesseurs de troupeaux de bœufs. Ils en confiaient la garde à des pasteurs dont quelques-uns sont représentés comme des nains (fig. 556). Ceux-ci rendaient compte au scribe de l'état de leur troupeau (fig. 557), comme le montre une peinture dans laquelle les bœufs noirs se

distinguent très bien des autres. Quand il était nécessaire, un vétérinaire donnait ses soins aux animaux malades (fig. 488, col. 613). Dans les travaux agricoles, les bœufs étaient attachés au joug soit deux (fig. 46, col. 283), soit même quatre à la fois (fig. 71, col. 325), tantôt pour labourer, tantôt pour battre le blé en le foulant aux pieds (fig. 47, col. 289). Dans une autre peinture égyptienne, on voit les bœufs passant un gué (fig. 558). Un pâtre marche en avant pour sonder la rivière. Il porte sur ses épaules un jeune veau, qui se retourne en meuglant vers sa mère. Celle-ci lui répond; mais le pâtre qui suit la console ironiquement en disant: « O le vilain qui t'emporte ton veau, bonne nourrice! » Maspero, *Lectures historiques*, Paris, 1890, p. 99. Ailleurs l'artiste a représenté les bœufs sauvés de l'inondation (fig. 559). Sur un char traîné par deux bœufs chemine une princesse éthiopienne (fig. 560). Les chevaux avaient sans doute succédé aux bœufs, au moins pour les longs voyages, quand le ministre d'une autre princesse éthiopienne fit, lui aussi sur son char, le voyage à Jérusalem dont parle saint Luc. Act., VIII, 28. On peut voir aussi des bœufs tirant un immense bloc chargé sur un traineau (fig. 561). Les taureaux égyptiens ne se montraient pas toujours de bonne composition. Sur les monuments on en trouve qui se battent et s'entrepercent de leurs cornes (fig. 562). Enfin, si les Égyptiens ne représentaient jamais les sacrifices dans leurs peintures, leurs écrits témoignent du moins qu'ils offraient des victimes à leurs dieux. Dans le poème de Pentaour, un roi se vante d'avoir immolé trois mille bœufs. Wilkinson, *The Manners and customs of the ancient Egyptians,* Londres, 1878, t. II, p. 456. Revenus en Palestine, les Hébreux surent demander à la race bovine les mêmes services que les Égyptiens obtenaient de ces animaux.



555. — Bœuf. D'après un bas-relief d'un tombeau de Saqqara.

III. La législation mosaïque concernant les bœufs. — En quittant l'Égypte, les Hébreux emmenèrent avec eux tout leur bétail. Exod., X, 24, parmi lesquels des bœufs, puisqu'ils en offrirent en sacrifice dans le désert. Num., VII, 3, etc. Le législateur eut à se préoccuper de ces animaux, tant pour le présent que pour l'avenir. Il fut ordonné de faire reposer les bœufs le jour du sabbat. Exod., XXIII, 12; Deut., V, 14. Par la suite, on ne crut pas violer le repos sacré en menant boire les bœufs, ou en tirant l'animal de la fosse où il était tombé. Luc., XIII, 15; XIV, 5. — Les bœufs, comme les autres animaux domestiques, ne peuvent paître sur le mont Sinaï, pendant que le Seigneur y parle à Moïse. Exod., XXXIV, 3. Le premier-né du bœuf doit être offert au Seigneur le huitième jour. Exod., XXII, 30; XXXIV, 19; Num., XVIII, 17; Deut., XII, 17; XV, 19. En les obligeant à cette offrande, Dieu rappelle aux Hébreux qu'ils tiennent de lui tous les animaux dont ils se servent. — Le jeûne imposé plus tard aux bœufs de Ninive apparaît comme un fait tout exceptionnel, qui d'ailleurs se passe chez des étrangers. Jon., III, 7. — Il est défendu d'atteler à une même charrue le bœuf et l'âne, Deut., XXII, 10, pour ne pas imposer à ce dernier un labeur au-dessus de ses forces. — Pendant le battage des gerbes, qu'on faisait fouler aux pieds par les bœufs, on ne devait pas lier la bouche de ces animaux. Deut., XXV, 4. Ils avaient bien droit à quelque part de la moisson pré-



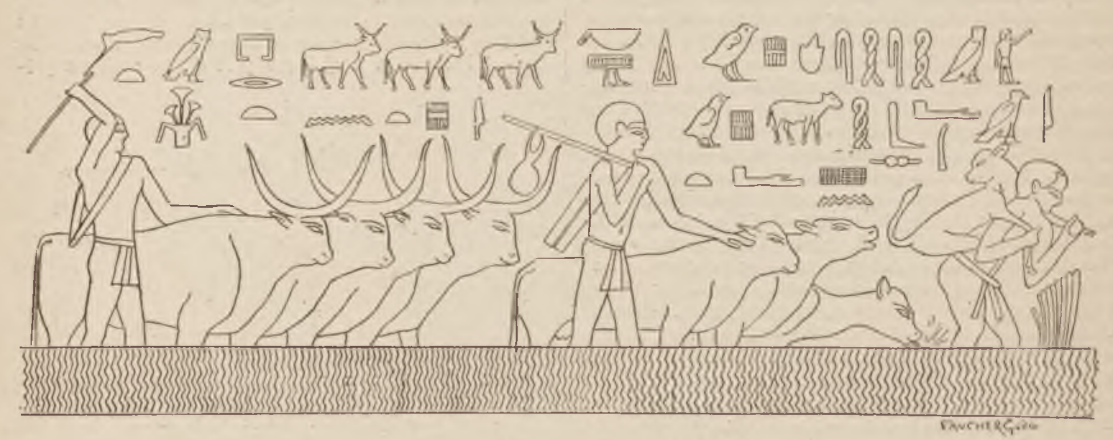
556. — Pasteur nain en Égypte. — Tombeau de Ghizéh. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 444.

parée par leur travail. D'ailleurs, ces liens inaccoutumés, imposés à leur bouche en cette occasion, auraient pu exciter leur fureur et causer de graves accidents. Saint Paul applique cette loi, dans un sens spirituel, aux ouvriers évangéliques: ils ont bien le droit de trouver la nourriture corporelle dans le champ où ils cultivent la semence spirituelle. I Cor., IX, 9; I Tim., V, 18. — La loi protégeait dans leur possession légitime les propriétaires de bœufs.

Elle défendait même de désirer injustement le bœuf d'autrui. Deut., v, 21. Le voleur d'un bœuf en rendait deux, s'il avait gardé l'animal, et cinq, s'il l'avait tué ou vendu. Exod., XXII, 1, 4. Si un bœuf prêté au prochain était volé, le propriétaire devait recevoir une compensation. Exod., XXII, 10-12. On devait ramener, même à son ennemi, le bœuf égaré, Exod., XXIII, 4, et relever celui qu'on trouvait tombé sur la route. Deut., XXII, 1, 2, 4. Si quelqu'un laissait ouverte une citerne ou une fosse et qu'un bœuf s'y tuât en tombant, l'imprudent gardait pour lui l'animal et en payait le prix. Un bœuf en tuait-il un autre, les deux propriétaires partageaient ensemble la viande du bœuf tué et le prix du survivant, à moins que le maître du bœuf qui avait tué ne connût la férocité de sa bête et eût négligé de l'enfermer; dans ce cas, il rendait un bœuf vivant et gardait le mort. Exod., XXI, 33-36. La loi prévoyait encore les accidents que les bœufs pouvaient causer aux hommes. Le bœuf qui avait tué un homme devait toujours être lapidé. Son propriétaire était puni de mort si, connaissant l'humeur farouche de sa bête, il ne l'avait pas tenue enfermée. Si la victime de l'animal était un esclave, le propriétaire se rachetait à prix d'argent. Exod., XXI, 28-32. Enfin la loi mettait les bœufs en tête des animaux qu'on pouvait manger. Deut., XIV, 4. Toutefois il n'était permis de tuer un bœuf destiné à l'alimentation qu'après l'avoir au préalable offert à la porte du tabernacle. Lev., XVII, 3, 4. Cette règle, facile à observer au désert, fut ensuite abolie en faveur de ceux qui demeuraient trop loin du sanctuaire. Deut., XII, 20, 21. — Quand saint Paul écrit : « Est-ce que Dieu prend souci



557. — Pasteurs rendant compte aux scribes de l'état de leurs troupeaux.
Dans le registre supérieur, les bergers rendent hommage à leur maitre; l'un d'eux est prosterné à ses pieds.
Dans le registre inférieur, à gauche, un scribe tient les tablettes sur lesquelles il va inscrire les comptes que viennent lui rendre les bergers. — D'après une photographie d'un bas-relief du musée de Berlin.



558. — Bœufs passant un gué. D'après une photographie de M. Maspero.

des bœufs? » I Cor., IX, 9, il faut entendre cette question en ce sens que la législation concernant ces animaux ne les vise pas exclusivement, mais est inspirée aussi par l'utilité physique et morale de l'homme.

IV. Les bœufs dans les sacrifices. — Il fallait offrir au Seigneur la dîme des bœufs et de plus le premier-né. Exod., XXII, 29, 30; Lev., XXVII, 26, 32; Num., XVIII, 17; Deut., XII, 6; XV, 19. Les bœufs servaient de victimes dans les sacrifices. Exod., XX, 24; Lev., I, 2-5; IX, 4, 18; Num., VII, 3-8; XV, 8; I Reg., I, 25; II Reg., VI, 13, etc. (Cf. fig. 320, col. 1859.) Mais ils devaient être sans tache et sans défaut. Lev., III, 1; XXII, 19-23; Deut., XVII, 1. Malachie reproche vivement aux Israélites d'offrir au Seigneur des victimes que le prince n'aurait pas acceptées pour son usage. Mal., I, 8. — De mémorables sacrifices de bœufs sont mentionnés dans les Livres Saints. Les amis de Job reçoivent l'ordre d'immoler sept taureaux pour se faire pardonner leurs discours imprudents. Job, XLII, 8. Sept taureaux sont immolés après le transport de l'arche à Jérusalem, I Par., XV, 26; mille pour le sacre de Salomon, I Par., XXIX, 21; vingt-deux mille pour la consécration du temple, III Reg., VIII, 63; sept cents par le roi Asa, II Par., XV, 11; soixante-dix, puis six cents par le roi Ézéchias, II Par., XXIX, 32, 33. Le prophète Élie et les prêtres de Baal ont chacun un bœuf pour leur sacrifice sur le mont Carmel. III Reg., XVIII, 23. — Les sacrifices de bœufs se continuèrent dans le temple de Jérusalem, pour ne cesser définitivement que le 12 juillet de l'année 70, quelques jours avant l'incendie de ce monument par les Romains. A l'époque de Notre-Seigneur, des marchands de victimes s'étaient même installés dans la première cour du temple, le parvis des gentils, et y vendaient des bœufs. Jésus les chassa honteusement de la maison de son Père. Joa., II, 14.



559. — Bœufs fuyant l'inondation. Tombeau de Beni-Hassan. XIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 127.

V. Les usages auxquels on employait les bœufs. — Les services qu'on peut tirer du bœuf, soit pour le travail, soit pour la nourriture, sont multiples. Aussi à la guerre on s'efforçait de prendre les troupeaux de l'ennemi, ou du moins de les anéantir. Ainsi les Hébreux ravissent soixante-douze mille bœufs aux Madianites. Num., XXXI, 33. D'autres fois, ils font périr tous les bœufs de ceux qu'ils ont vaincus. Jos., VI, 21; VII, 24; Jud., VI, 4; I Reg., XV, 3; XXII, 19. Dans leurs inscriptions, les rois d'Assyrie, Assurnasirpal, Salmanasar, etc., ne manquent jamais de relater le nombre des *alpi* (bœufs) qu'ils ont pris dans leurs expéditions ou reçus en tribut, particulièrement dans l'Asie occidentale. Cf. Delattre, *L'Asie occidentale dans les inscriptions assyriennes*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1884, p. 489. Quand Saül veut convoquer tout le peuple contre les Ammonites, il prend deux bœufs, les met en pièces et en envoie un morceau dans les principales localités en disant : « Si vous ne venez à la suite de Saül et de Samuel, voici ce qu'on fera de vos bœufs. » I Reg., XI, 7. Après avoir détruit à plusieurs reprises les troupeaux des Amalécites, I Reg., XXVII, 9; XXX, 20, David devint lui-même grand propriétaire de bœufs, et Saphat fut préposé comme intendant à leur surveillance dans les forêts. I Par., XXVII, 29. Judith était elle aussi riche propriétaire de bœufs. Judith, VIII, 7. A côté des grands propriétaires, il y avait les petits, et l'on regardait comme une infamie de prendre en gage le bœuf de la veuve. Job, XXIV, 3.

La chair du bœuf passait toujours pour la nourriture la plus substantielle. Il se consommait par jour dix bœufs gras et vingt bœufs de pâturages à la cour de Salomon. III Reg., IV, 23. Lors des grandes fêtes célébrées à Jérusalem à l'occasion de la restauration religieuse, trois mille bœufs furent donnés au peuple par le roi Josias, et trois cents par les chefs du temple; les lévites en reçurent cinq cents de leurs chefs. II Par., XXXV, 7-9. Les troupes assyriennes traînaient après elles d'innombrables bœufs pour leur subsistance. Judith, II, 8.



560. — Char égyptien traîné par des bœufs. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*. 2e édit., t. II, p. 400.

Les bœufs étaient employés comme bêtes de trait. Deux de ces animaux traînaient l'arche sur un chariot, quand l'un d'eux se mit à gambader et la fit pencher. I Par., XIII, 9. Comme en Égypte et en Assyrie (fig. 563), on attelait ces animaux aux lourds chariots pour le transport des produits agricoles ou des matériaux de construction.

On mettait les bœufs au joug pour le labour. Eccli.,

xxvi, 10. La grande préoccupation du fermier portait sur leur travail et sur leur multiplication. « Celui qui tient la charrue est fier d'agiter l'aiguillon. Il mène les bœufs au bâton, s'occupe de leurs travaux et ne parle que des petits des taureaux. » Eccli., xxxviii, 26. Aussi, quand on avait acheté quelques paires de bœufs, on sacrifiait tout parfois pour aller les essayer. Luc., xiv, 19. Élie trouva Élisée au labour, « avec douze paires de bœufs devant lui, et conduisant la douzième paire. » III Reg., xix, 19. Le travail fini, le laboureur revenait à la maison, comme Saül, derrière ses bœufs. I Reg., xi, 5. On donnait aux bœufs une nourriture mélangée de grain et de paille, comme on le fait encore aujourd'hui en Palestine. Is., xxx, 24. L'abondance de la récolte se reconnaissait à la vigueur des animaux. Prov., xiv, 4. Mais les herbages faisaient-ils défaut, les étables se vidaient. Cf. Hab., iii, 17.

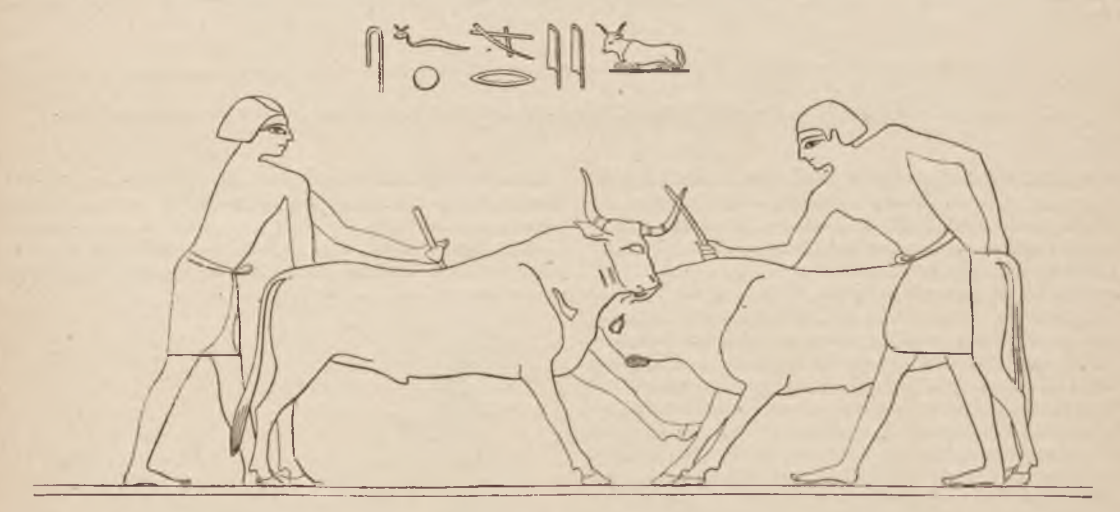
VI. Remarques sur les caractères de la race bovine. — Le bœuf est assujetti à l'homme, Ps. viii, 8, et il suit docilement, même quand on l'emmène à l'immolation. Prov., vii, 22. Il est très fort, et c'est à ce titre que Moïse compare Éphraïm à un taureau. Deut., xxxiii, 17. Cette force dégénère parfois en férocité. Ps. xxi, 13; lxvii, 31. Le bœuf devient alors le type de la force arrogante et stupide. Eccli., vi, 2; Jer., l, 11. Néanmoins beaucoup de ces animaux ont le caractère assez doux; ils savent reconnaître leur propriétaire et s'attacher à lui. Is., i, 3. Au pâturage, le bœuf coupe l'herbe jusqu'à la racine avec ses incisives, au lieu de l'arracher comme fait le mouton. Cf. Num., xxii, 4.

VII. Les bœufs sculptés dans le temple. — Douze bœufs de métal, symboles de force, soutenaient au temple la mer d'airain, et d'autres figuraient dans les dix bases des bassins d'airain. III Reg., vii, 25, 29. Le roi Achaz fit enlever les premiers, IV Reg., xvi, 17, et par la suite Nabuchodonosor emporta le tout à Babylone. Jer., lii, 20.

VIII. Les figures de bœufs dans le culte idolatrique. — La première idole que les Hébreux se firent au désert, Exod., xxxii, 4-35, et celles que Jéroboam érigea plus tard à Béthel et à Dan, III Reg., xii, 28, empruntaient leur forme à la race bovine. Voir Apis et Veau d'or. Le dieu Moloch, auquel les Israélites immolèrent parfois leurs enfants, Jer., xix, 5; xxxii, 35, était représenté avec une tête de taureau. Voir Moloch. A Babylone, les Juifs captifs admirèrent les grands taureaux ailés qui décoraient les palais royaux. Voir Chérubins et fig. 69, col. 313. Souvent, au cours des invasions, ils avaient pu voir l'étendard assyrien, formé d'un disque soutenu par deux têtes de taureaux, et renfermant lui-même deux taureaux complets et une figure d'Assur décochant une flèche (fig. 564).



561. — Bœufs traînant des fardeaux. xviie dynastie. Maâsara. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. iii, Bl. 3.



562. — Combat de taureaux. Bas-relief d'un tombeau de Beni-Hassan. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. 360.

IX. Les bœufs au point de vue symbolique. — Dans les descriptions de l'âge d'or à venir, c'est-à-dire des temps messianiques, le veau et le bœuf paissent en compagnie de l'ours et du lion, Is., xi, 7; lxv, 25, ce qui symbolise l'union des Juifs et des païens dans le même bercail de Jésus-Christ. Dans la vision d'Ézéchiel, i, 10, rappelée par saint Jean dans l'Apocalypse, iv, 6, 7, les quatre figures d'animaux représentent les quatre évangélistes, d'après l'interprétation d'un bon nombre de Pères latins. « La troisième figure, celle du bœuf, dit saint Jérôme, est la représentation anticipée de l'évangéliste Luc, qui débute en parlant du prêtre Zacharie. » *In Ezech.*, i, 7; *In Matth. prolog.*, t. xxv, col. 21; t. xxvi, col. 19. Or le prêtre Zacharie offrait des victimes au temple. Le bœuf rappelle donc le premier récit de l'évangéliste. Les Pères ne sont pas toujours d'accord dans l'attribution de chaque

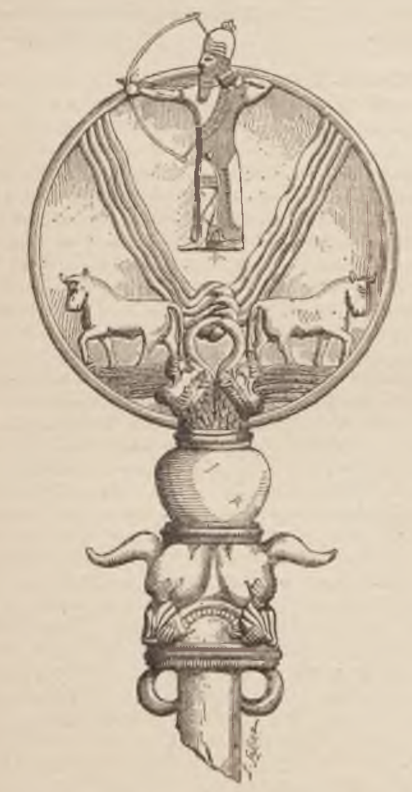
figure; tous néanmoins s'entendent pour faire du bœuf le symbole de saint Luc.

X. Le bœuf a l'étable de Bethléhem. — En racon-



563. — Chariot assyrien traîné par un bœuf. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 42.

tant la naissance du Sauveur, saint Luc, II, 7, parle d'une crèche, mais ne mentionne la présence d'aucun animal.



564. — Étendard assyrien. D'après G. Botta, *Monument de Ninive*, pl. 158.

Cependant, dès l'année 343, des sculpteurs chrétiens, s'inspirant d'une croyance probablement plus ancienne, représentaient auprès de la crèche un bœuf et un âne. Voir Ane et fig. 146, col. 573. Le P. Patrizi, parlant des représentations de la crèche, dit : « Parmi celles qui sont antérieures au XIe siècle, je n'en ai encore pu trouver aucune à laquelle manquent ces deux animaux. » *De Evangeliis*, Fribourg, 1853, dissert. XXIII.

H. Lesêtre.

2. **BŒUF SAUVAGE.** Voir Aurochs.

BOHÉMIENNES (VERSIONS) DES ÉCRITURES. Voir Tchèques (versions) des Écritures.

BOHLE Samuel, théologien luthérien allemand, né à Greiffenberg, en Poméranie, le 26 mai 1611, mort à Rostock, le 10 mai 1689. Docteur en théologie, il obtint une chaire à Rostock. Ses principales publications sont : *De regula rustica in Sacræ Scripturæ explicatione non admittenda,* in-4°, Rostock, 1632 ; *Disputatio de Scrutinio sensus Sacræ Scripturæ ex accentibus,* in-4°, Rostock, 1636 ; *Commentarius biblico-rabbinicus in Isaiam a cap. VII ad XII,* in-4°, Stettin, 1636 ; *Malachias propheta, cum commentariis rabbinorum, disputationibus hebraicis et explicatione,* in-4°, Rostock, 1637 ; *Vera divisio Decalogi ex infallibili principio accentuationis,* in-4°, Rostock, 1637 ; *Apodixis constitutionis Scripturæ Veteris Testamenti prout suppeditat eam positio vocum et accentuatio. Scriptum ad philologos de Apodixi Scripturæ Sacræ,* in-4°, Rostock, 1638 ; *Dissertationes tredecim pro formali significatione in Sacræ Scripturæ explicatione eruenda,* in-4°, Rostock, 1638 ; *Commentarius super Sapientiam,* in-4°, Rostock, 1639 ; *Analytica paraphrasis Psalmorum oder aufgelöseter Grund und Wortverstand der Psalmen Davids, aus dem hebräischen genommen,* in-8°, Rostock, 1609. Cet ouvrage, publié après la mort de Bohle, est précédé d'une notice latine sur sa vie et ses écrits, par Z. Grappius, qui termina et publia *Analysis et exegesis Prophetæ Zachariæ,* in-8°, Rostock, 1711. Georges von Witzleben continua et publia l'ouvrage suivant, laissé inachevé par S. Bohle : *Ethica Sacra, sive commentarius super Proverbia Salomonis ;* in-4°, Rostock, 1740. — Voir, outre la notice de Z. Grappius, mentionnée plus haut : Walch, *Bibliotheca theologica* (1775), t. II, p. 464 ; t. IV, p. 496, 513, 593, 596. Une partie des ouvrages de Bohle fut également publiée dans le *Thesaurus theologico-philologicus, sive sylloge dissertationum ad selecta Veteris et Novi Testamenti loca a theologis protestantibus in Germania separatim conscriptorum,* 2 in-f°, Amsterdam, 1701-1702. B. Heurtebize.

BOHLEN (Peter von), théologien rationaliste allemand, né le 13 mars 1796 à Wuppels, en Westphalie, mort le 6 février 1840 à Halle, où il était professeur de théologie et de langues orientales. On a de lui : *Symbolæ ad interpretationem Sacri Codicis ex lingua persica,* in-8°, Leipzig, 1823 ; *Die Genesis, historisch-kritisch erläutert,* in-8°, Kœnigsberg, 1835. Ce dernier ouvrage fit grand bruit en Allemagne. L'auteur y nie l'authenticité et la crédibilité du Pentateuque. — Voir Peter von Bohlen, *Autobiographie, herausgegeben von* Joh. Voigt, in-4°, Kœnigsberg, 1842.

1. **BOIS** (hébreu : עץ, *'êṣ,* « arbre, » et « bois », *lignum*). La Vulgate emploie le mot *lignum* tantôt pour *arbor,* « arbre, » Gen., I, 11, etc., tantôt pour bois proprement dit, c'est-à-dire pour la substance dure qui constitue les racines, la tige et les branches des arbres, Gen., XXII, 3, etc., et qui sert pour le chauffage et les constructions. Le bois est rare en Palestine comme en Égypte, ce qui oblige les habitants de se servir souvent comme combustible, au lieu de bois, d'herbes sèches ou de paille, Matth., III, 12 ; VI, 30 ; Luc., XII, 28, ou même d'excréments d'animaux desséchés. Cf. Ezech., IV, 12, 15. Voir Chauffage. On employait le bois pour brûler les victimes offertes en sacrifice. Gen., XXII, 3, 6-9, etc. Néhémie, après la captivité, régla que chaque famille four-

nirait, à tour de rôle, le bois nécessaire pour les sacrifices et l'entretien du feu perpétuel. II Esdr., x, 34; xiii, 31. Ce fut probablement l'origine de la fête annuelle appelée קרבן העצים, *qorban hâ'êṣim*, « offrande du bois, » ξυλοφόρια, Josèphe, *Bell. jud.*, II, xvii, 6, qui se célébra, après la captivité, le 15 du mois d'Ab (août), jour auquel tout le peuple, sans distinction, portait du bois au temple pour les sacrifices. Voir Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1866, au mot *Wood-Carrying*, t. iii, p. 1128. Il y avait un minimum au-dessous duquel on ne pouvait rien offrir. Ce bois était gardé dans une chambre située à l'angle sud-est de la cour des femmes et nommée chambre du Bois. Les prêtres inspectaient ce bois afin de s'assurer s'il était digne d'être employé pour les sacrifices : car le bois piqué de vers ne pouvait servir à l'autel. De plus, un des treize troncs placés devant les portes du temple portait, écrit en hébreu : *'Êṣim*, « bois; » les fidèles y déposaient les offrandes destinées à acheter du bois pour l'autel. Tr. *Schekalim*, VI, i, 5; *Middoth*, xii, 5. — Pour les bois de construction, voir Charpentier.

F. Vigouroux.

2. BOIS, BOYS John, théologien anglican, né à Nettlestead, dans le comté de Suffolk, le 3 janvier 1561, mort à Ély le 14 janvier 1644. En 1596, il obtint la cure de Boxworth, et, en 1616, une prébende lui fut accordée à Ély. Il travailla à la traduction de la Bible ordonnée par Jacques I[er], et qui parut à Londres, en 1612; il traduisit les livres deutéro-canoniques, et fut l'un des six théologiens chargés de revoir tout le travail. Il collabora également à la publication des œuvres de saint Jean Chrysostome faite par sir H. Savile, en 1613. Après sa mort fut publié l'ouvrage suivant : *Veteris interpretis cum Beza aliisque recentioribus collatio in quatuor Evangeliis et Apostolorum Actis, in qua annon sæpius absque justa satis causa hi ab illo discesserint disquiritur*, in-8°, Londres, 1655. Dans ce travail, Bois défend victorieusement la Vulgate contre Th. de Bèze et Érasme. Une autobiographie de Bois a été publiée par Fr. Peck, dans ses *Desiderata curiosa*, 2 in-f°, Londres, 1779, t. ii, p. 325.

B. Heurtebize.

3. BOIS SACRÉ. On appelait ainsi, chez les anciens, des bouquets d'arbres ou des bosquets qui entouraient les lieux et les objets du culte idolâtrique, temples, statues, stèles, etc. Les bois sacrés ont existé dès la plus haute antiquité. On peut même dire qu'ils ont été les premiers temples idolâtriques. Ils constituaient comme le domaine privé de la divinité qu'on y honorait, et les seuls initiés avaient droit d'y pénétrer. Dans l'exposition de sa tragédie d'*Œdipe à Colone*, Sophocle décrit ainsi le lieu dans lequel s'est arrêté le malheureux Œdipe : « Le lieu où nous sommes est sacré, car il est parsemé de lauriers, d'oliviers, de vignes abondantes, et de nombreux rossignols font entendre sous le feuillage leurs chants mélodieux... Il n'est pas permis de l'approcher ni de l'habiter. Il est en effet consacré aux terribles déesses. » Et quand le chœur prend la parole, c'est pour dire : « Ce vieillard est sans doute quelque étranger errant; autrement eût-il osé pénétrer dans le bois inviolable des inexorables déesses? » v, 16, 39, 124. Ces bois abritaient souvent les plus abominables mystères, aussi bien dans le monde asiatique que dans le monde grec. Il y en avait de particulièrement célèbres. Ceux de Daphné, à Antioche, étaient consacrés à Apollon (voir col. 680), et on s'y livrait à toute sorte de dissolutions. Zeus avait un bois sacré en Crète, Platon, *Lois*, i, 2; Artémis Soteria possédait le sien en Achaïe. Pausanias, vii, 27. Cf. iii, 4, 1. On connaît ceux d'Éleusis et de Colone. Dans l'Attique, des bois d'oliviers sacrés étaient confiés à la garde de l'Aréopage. Le Latium en comptait plusieurs. Chez les Gaulois et chez les Germains, on honorait les dieux nationaux dans des bois sacrés. Tacite, *De Mor. German.*, ix. Rien n'était donc plus général dans le monde païen que cette coutume de consacrer des bois à l'exercice du culte idolâtrique.

Les Hébreux idolâtres durent l'emprunter à leurs voisins de Phénicie et de Syrie, et surtout à leurs prédécesseurs dans la terre de Chanaan. Cependant il n'y a pas de terme spécial en hébreu pour désigner les bois sacrés. Les mots ἄλσος et *lucus*, employés trente-sept fois par la version grecque et par la Vulgate, ont bien ce sens; mais ils traduisent l'hébreu *'ăšêrâh*, qui est le nom de la déesse Astarté et aussi du pieu de bois qui lui servait d'emblème. Voir Aschéra. Néanmoins, si le nom manque, la chose n'en est pas moins nettement indiquée dans la Sainte Écriture. Les prédécesseurs des Hébreux dans la terre de Chanaan avaient des arbres sacrés abritant leurs idoles; aussi Moïse ordonne-t-il aux futurs conquérants de détruire les rendez-vous idolâtriques des nations « sous les arbres touffus ». Deut., xii, 2. A l'époque des rois, des idoles sont installées et adorées « sous tout arbre feuillu ». Roboam le premier, puis Achaz et d'autres autorisent ce scandale et y prennent part eux-mêmes. III Reg., xiv, 23; IV Reg., xvi, 4; II Par., xxviii, 4. Le culte idolâtrique dans les bois sacrés est un des crimes châtiés par la captivité. IV Reg., xvii, 10. Les prophètes font plusieurs fois mention de ces bois et les maudissent. Isaïe, i, 29; lvii, 5, dit à ses contemporains : « On aura honte des térébinthes sous lesquels vous vous plaisiez, et vous rougirez des jardins qui faisaient vos délices... Vous vous enflammez vous-mêmes sous les térébinthes et sous tout arbre verdoyant. » Jérémie, ii, 20; iii, 6, 13, reproche aux Juifs leurs pratiques idolâtriques « sous tout arbre feuillu », et il parle d' *'ăšêrim* établis « auprès des arbres verts ». Jer., xvii, 2. Ézéchiel, vi, 13, et Osée, iv, 13, mentionnent également les arbres idolâtriques.

H. Lesêtre.

BOISSEAU. Mesure romaine dont le nom latin *modius* fut grécisé sous la forme μόδιος, qu'on lit trois fois dans le Nouveau Testament grec. Matth., v, 15; Marc., iv, 21; Luc., xi, 33. La Vulgate, dans ces trois passages, rend naturellement le mot grec par le latin *modius*. — Le boisseau (*modius*) était une des principales mesures de capacité pour les solides, contenant seize *sextarii* romains ou le tiers d'une *amphora* et équivalant à un sixième du médium attique, c'est-à-dire à 8 litres 631. Cicéron, *In Verr.*, iii, 42, 49, édit. Lemaire, *Orat.*, t. ii, p. 78, 88; Corn. Nepos, *Att.*, 2, édit. Lemaire, p. 260, texte et note. Les Hébreux, dans le système métrique qui leur était propre, n'avaient pas de mesure exactement correspondante au *modius*. Cela n'a pas empêché saint Jérôme de se servir de ce mot dans sa traduction de l'Ancien Testament, le plus souvent d'une façon impropre, pour rendre la mesure hébraïque appelée *'êfâh*, dont la contenance était de 38 litres 88. Dans Lev., xix, 36, et Deut., xxv, 14, 15, le texte original porte que l' *'êfâh* doit être « juste », c'est-à-dire une mesure exacte, non frauduleuse; le traducteur, sans que le sens de la phrase ait eu rien à souffrir, a substitué à la mesure hébraïque le « *modius* », celle qui était la plus usitée chez les Latins; mais dans Jud., vi, 19, « un *êfâh* » de farine est traduit par « un *modius* »; et dans I Reg., i, 24, « un *'êfâh* » de farine l'est par « trois *modii* », ce qui ne rend exactement, dans aucun des deux cas, la valeur de la mesure hébraïque. Le prophète Isaïe, v, 10, prédisant la stérilité dont Dieu frappera la Terre Sainte, dit, d'après le texte original, qu'un *ḥômér* de semence (338 litres 80 = 10 *'êfâh*) ne produira qu' « un *êfâh* »; notre version latine porte : « trente *modii* de semence produiront trois *modii* » : c'est la valeur latine équivalente que saint Jérôme attribuait au *ḥômér* et à l' *'êfâh*. Il a traduit aussi en effet *ḥômér*, Lev., xxvii, 16, par « trente *modii* » (d'orge) et expliqué par une glose, Ruth, ii, 17, *ephi* (*'êfâh*) par « trois *modii* ». Il s'est servi du même nom de mesure, IV Reg., vii, 1, 16, 18, pour exprimer le *se'âh* hébreu : « Un *se'âh* de farine se vendra un sicle, et deux *se'âh*

d'orge un sicle, » porte le texte original dans cette phrase, trois fois répétée dans le cours du même récit. La Vulgate traduit chaque fois : « Un *modius* de farine sera à un statère, et deux *modii* d'orge, à un statère. » Le *se'âh,* étant le tiers de l' *'êfâh,* contenait 12 litres 99, et par conséquent plus qu'un boisseau ou *modius.* — Le mot *modius* se lit enfin trois autres fois dans la Vulgate, Ruth, III, 15, 17; Agg., II, 17 (hébreu, 16); dans ces trois passages



565. — Le dieu Sérapis avec le *modius* sur la tête. D'après l'original du musée du Vatican.

le texte original ne donne aucun nom particulier de mesure. Dans le livre de Ruth, III, 15, 17, Booz fait présent de six [mesures] d'orge à sa parente, et celle-ci les emporte sur sa tête. Le nom de mesure sous-entendu est probablement *'êfâh.* Le Targum de Ruth a mis dix *se'âh,* ce qui fait deux *'êfâh;* mais ce poids est trop considérable pour que Ruth pût le porter. — Les Septante n'ont jamais employé le mot μόδιος.

Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ se sert de l'expression de boisseau, non à cause de sa contenance, mais parce que cette mesure de moyenne grandeur lui fournit une image très expressive, devenue proverbiale : « On ne met pas la lumière sous le boisseau. » Matth., v, 15; Marc., IV, 21; Luc., XI, 33. Les Apôtres, dit-il, ne devront pas cacher la lumière de la vérité qu'il leur apporte. Le mot boisseau est donc ici une sorte de synonyme d'un vase quelconque, comme nous le voyons dans Luc., VIII, 16, où ce mot est remplacé par σκεῦος, *vas,* c'est-à-dire un objet creux, propre à cacher la lumière d'une lampe sans l'éteindre. Les petites lampes d'argile à huile, dont on se servait communément en Judée et chez les anciens, pouvaient facilement se cacher sous un boisseau, sous un vase, ou sous un meuble; mais on les allume, dit le Sauveur, pour éclairer, et on les met, par conséquent, sur un candélabre d'où leur lumière peut plus facilement se répandre et éclairer davantage. La conquête romaine avait fait connaître dans tout l'Orient le *modius* latin; de là l'image employée par Notre-Seigneur. — Les Latins ont représenté plusieurs divinités, en particulier Sérapis, avec le *modius* sur la tête (fig. 565). F. VIGOUROUX.

BOISSON (hébreu : *mašqéh,* « ce qui se boit, » Lev., XI, 34; et les synonymes *siqquî,* Ose., II, 7 (Vulgate, 5); *mištéh,* Dan., I, 10; Septante : ποτόν, πόσις; Vulgate : *potus, liquens*), tout ce qui sert ordinairement à l'homme pour se désaltérer. Dans les pays chauds de l'Orient, le vin et les autres boissons tenaient une grande place dans les festins, tellement que le mot *mištéh,* « boisson et action de boire, » signifie un festin. Gen., XXI, 8; XXIX, 22, etc. Voici le nom des boissons mentionnées dans l'Écriture.

1. **Eau** (hébreu : *mayim;* Septante : ὕδωρ; Vulgate : *aqua*), la boisson ordinaire du peuple en Palestine comme en Égypte, et en général dans l'Orient.

2. **Lait** (hébreu : *ḥâlâb;* Septante : γάλα; Vulgate : *lac*). Le lait, si abondant en Palestine, servait de boisson rafraîchissante, Jud., v, 25; Is., LV, 1, aussi bien que de nourriture.

3. **Sêkâr,** nom hébreu (Septante : σίκερα, οἶνος, μέθυσμα, μέθη; Vulgate : *vinum*), désigne le vin proprement dit et toute espèce de boisson fermentée; vin d'orge et d'autres céréales, en usage chez les Égyptiens, ou vin de palmier et d'autres fruits.

4. **Vin.** La Sainte Écriture parle 1° de vin proprement dit, obtenu par la fermentation du jus de raisin, hébreu : *yaïn;* Septante : οἶνος, γλεῦκος; Vulgate : *vinum;* poétique : *ḥémér;* chaldéen : *ḥämar,* qui désigne spécialement du vin sans eau, comme οἶνος ἄκρατος, de l'Apocalypse, XIV, 10; — 2° du vin doux ou moût, *tîros;* Septante : οἶνος, ῥώξ, μέθυσμα; Nouveau Testament : γλεῦκος, Act., II, 13; Vulgate : *mustum, vinum;* — 3° *'âsîs* s'emploie dans le même sens que le précédent, mais désigne plus précisément le vin nouveau, qu'il ait ou non commencé à fermenter, Septante : νᾶμα, γλυκασμός, οἶνος νέος, μέθη; Vulgate : *dulcedo, mustum.* — 4° Le *mésék,* Ps. LXXV, 9, ou *mézég,* Cant., VII, 3, ou *mimsâk,* Prov., XXIII, 30, est un vin mélangé d'eau ou d'aromates; Septante : κέρασμα; Vulgate : *mistum.* On aimait beaucoup les vins épicés, mélangés de substances aromatiques. Is., v, 22; Cant., VIII, 2, etc. — 5° Le *sôbé* est une boisson enivrante, soit vin, soit *šêkâr.* Is., I, 22; Septante : οἶνος; Vulgate : *vinum.* On faisait aussi une boisson en faisant simplement macérer du raisin dans l'eau. Num., VI, 3. Pour toutes ces différentes sortes de vin, voir VIN.

5. **Vinaigre.** Le peuple faisait volontiers usage d'un mélange d'eau et de vinaigre, qui rappelle la *posca* des soldats et des pauvres chez les Romains. Hébreu : *ḥomés;* Septante : ὄξος, ὄμφαξ; Vulgate : *acetum.*

Des vases de contenance et de formes diverses servaient à garder et à prendre ces boissons, hébreu : *kelê mašqéh,* « vases à boire. » III Reg., x, 21. Parmi ces derniers, on voit mentionnés des patères, des cratères, des coupes avec ou sans couvercles, des tasses, etc., en or, en argent, en bronze et en terre. — Le vin et les différentes boissons se conservaient dans des outres ou dans de grands vases en terre de formes variées, etc.

Dans les cours des rois d'Égypte, d'Assyrie, d'Israël, les boissons étaient servies par des échansons. Gen., XL, 20; III Reg., x, 5; IV Reg., XVIII, 18. Chez les Juifs, dans les grands banquets, le chef du festin, Eccli., XXXV, 1-2 (grec; Vulgate, XXXII, 1-3), comme le *magister convivii* des Romains, et le συμποσίαρχος des Grecs, réglait la façon dont on devait boire. Ce n'est pas l'*architriclinus,* sorte d'intendant, présidant à la bonne ordonnance du repas pour les mets et la boisson. Voir ARCHITRICLINUS. — L'excès dans le boire, l'ivrognerie, est un vice souvent rappelé dans les livres sapientiaux et les prophètes. Voir IVRESSE. Aussi, dans le nazaréat, prescrivait-on l'abstinence complète de vin et de toute liqueur enivrante. Num., VI, 1-3. L'usage du vin et du *šêkâr,* et en général de toutes les boissons enivrantes, était également interdit aux prêtres, dans l'exercice de leurs fonctions. Lev., x, 9.

E. LEVESQUE.

BOÎTE A PARFUMS. Voir PARFUMS et TOILETTE.

BOITEUX (hébreu : *pissêaḥ;* Septante : χωλός; Vulgate : *claudus.* L'hébreu, pour exprimer l'idée de boiter, outre le verbe *pâsaḥ,* Lev., XXI, 18, etc., emploie aussi

šâla', Gen., XXXII, 31, qui signifie particulièrement la claudication par le fait de la luxation de la hanche [*séla'*, « côté »]. Boiteux se dit encore par une périphrase, *nekêh raglaïm*, « frappé, atteint des pieds. » II Reg., IV, 4). La claudication était un des défauts corporels excluant des fonctions sacerdotales dans la loi mosaïque. Lev., XXI, 18. Également les victimes qu'on pouvait offrir à Dieu ne devaient pas avoir ce défaut, Deut., XV, 21; à une époque de relâchement, le prophète Malachie, I, 8, 13, reproche aux prêtres de sacrifier de semblables victimes, réprouvées par la loi. — De sa lutte avec l'ange, Jacob resta boiteux, *šâla'*. Gen., XXXII, 31. Cf. Th. Bartholin, *De morbis biblicis*, dans Crenius, *Fasciculus quintus opusculorum quæ ad historiam sacram spectant*, in-24, Rotterdam, 1695, p. 427. Parmi les signes de l'époque messianique, Isaïe annonce que les boiteux seront guéris: « Le boiteux bondira comme le cerf. » Is., XXXV, 6. Cette prophétie fut accomplie par Jésus-Christ, comme il le dit lui-même aux envoyés de Jean-Baptiste, et comme nous le voyons, Matth., XI, 5; Luc., VII, 22; Matth., XV, 30, 31; XXI, 14. Les Apôtres opérèrent des miracles semblables : saint Pierre guérit le boiteux qui demandait l'aumône à la porte Belle, dans le temple, Act. III, 2; le diacre Philippe à Samarie, Act., VIII, 8, saint Paul à Lystre, Act., XIV, 7, guérirent également des hommes atteints de cette infirmité. Les boiteux paraissent avoir été nombreux en Palestine, comme les aveugles; on les joint à ces derniers pour former une expression proverbiale désignant souvent les gens faibles, impuissants. II Reg., V, 6, 8; Jer., XXXI, 8; cf. Is., XXXIII, 23; Luc., XIV, 13, 21. — Au figuré, « boiter » s'emploie pour « flotter entre deux partis ». III Reg., XVIII, 21.

E. LEVESQUE.

BOKIM (hébreu : *Bôkîm*, et avec l'article *habbôkîm*; Septante : ὁ Κλαυθμών, Κλαυθμῶνες; Vulgate : *locus flentium*, « lieu des pleurants. » Saint Jérôme a traduit le sens du mot). Localité ainsi nommée, Jud., II, 1, 5, à cause des larmes abondantes qu'y versèrent les Israélites lorsqu'un ange de Dieu leur reprocha en cet endroit leur alliance avec les Chananéens et leur annonça qu'ils en seraient punis. Les coupables offrirent un sacrifice au Seigneur pour l'apaiser. D'après le texte, Bokim devait être dans les environs de Galgala. Certains commentateurs supposent qu'il était près de Silo, parce qu'ils croient que le tabernacle était alors dans cette ville, et que le sacrifice dont parle Jud., II, 5, dut être offert au lieu où était le tabernacle; mais les Septante ajoutent, Jud., II, 1, que Bokim était près de Béthel, ἐπὶ Βαιθήλ, ce qui est plus vraisemblable. F. VIGOUROUX.

BOLDUC Jacques, de Paris, mort à Paris le 8 septembre 1646 (et non pas 1650, comme d'autres l'ont dit). Il devint capucin de la province de Paris, conserva dans la religion son nom de famille, également orthographié Bolduc et Boulduc, d'où l'on a tiré le latin Bolduccius. Nous présumons, sans trop affirmer, qu'il appartenait à la famille parisienne de ce nom qui fut illustrée, à la fin du XVII[e] siècle, par Jean-Baptiste Boulduc, apothicaire du roi et membre de l'Académie des sciences. Jacques Bolduc prononça les vœux de religion le 18 août 1581, et montra de bonne heure assez de vertu et de talents pour que ses supérieurs lui confiassent une chaire de théologie, et pour que ses confrères l'élussent, dès 1590, à la dignité de définiteur. De 1610 à 1620, il fut successivement supérieur des couvents de Beauvais, d'Auxerre, d'Étampes, de Pontoise et de Montfort-l'Amaury. Après cette date, il ne s'occupa plus que de la préparation et de la publication de ses ouvrages. 1° *Commentaria in librum Job*, 2 in-4°, Paris, 1619; autre édition, 2 in-f°, Paris, 1637. Dans cet ouvrage, le P. Jacques donne d'abord une traduction du texte hébreu, puis une paraphrase; il collationne les diverses éditions et traductions en les comparant avec la Vulgate, et discute avec soin les divers idiotismes. — 2° *Expositio in Epistolam B. Judæ Apostoli in qua similia secundæ B. Petri Apostoli verba pariter expenduntur*, in-4°, Paris, 1630. P. APOLLINAIRE.

BOMBERG Daniel, imprimeur célèbre, né à Anvers dans la seconde moitié du XV[e] siècle, alla s'établir à Venise, où il mourut en 1549. Ce fut dans cette ville qu'il apprit l'hébreu, sous la conduite du juif Félix de Prato. Les ouvrages en langue hébraïque qu'il publia sont remarquables par la beauté des caractères et par la pureté du texte. Parmi les livres sortis de ses presses, nous devons mentionner : *Biblia hebraica cum Masora et Targum*, 4 in-f°, Venise, 1518. Cette Bible, dédiée à Léon X, fut éditée par les soins de Félix de Prato, converti au christianisme. En 1526, parut une autre *Biblia hebraica rabbinica cum utraque Masora, Targum, studio R. Jacob F. Haiim*, 4 in-f°, Venise. Il publia également de nombreuses éditions in-4° de la *Bible hébraïque*, le *Talmud babylonicum integrum*, qui avec ses commentaires forme 12 in-f°, 1520-1522; le *Talmud hierosolymitanum*, in-f°, 1524; enfin la concordance connue sous le titre de *Liber illuminans viam seu concordantiæ hebraicæ, auctore Mardochæo Nathan, cum præfatione R. Isaaci Nathan*, in-f°, 1523. — Voir Lelong, *Bibliotheca sacra* (1723), p. 17, 63-65, 454; *Biographie nationale, publiée par l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1868, t. II, p. 666.

B. HEURTEBIZE.

BONAERT, *Bonartius*, Olivier, né à Ypres le 17 août 1570, mort dans cette ville le 22 octobre 1654. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 28 mars 1590. Il enseigna les humanités, la rhétorique et la théologie morale. On a de lui : *In Ecclesiasticum commentarius*, in-f°, Anvers, 1634; *In Estherem commentarius litteralis et moralis*, in-f°, Cologne, 1647; les dix dernières pages renferment : *Liber Esther secundum Septuaginta, editionis sixtinæ, in quo laciniæ, quæ in translatione Vulgata latina sub finem ponuntur, suis locis intextæ sunt, additis Nobilii notis.* C. SOMMERVOGEL.

BONAVENTURE (Saint), appelé aussi *Eustachius* par bien des auteurs, auxquels Sbaraglia reproche d'avoir fait usage de ce nom, qui signifie « bien constant », ou « bien stable », au lieu d'*Eutychius*, qui veut dire « bien fortuné », s'appelait dans le siècle Jean Fidanza. Il naquit en 1221, à Bagnorea. A l'âge de dix-sept ans, et non de vingt-deux, comme certains l'ont prétendu, il entra dans l'ordre de Saint-François. Envoyé à Paris pour y suivre les cours de l'Université, Bonaventure entendit les leçons d'Alexandre de Halès, qui bientôt devint aussi frère mineur. L'élève mérita l'admiration de son maître, et fut à son tour un des docteurs les plus illustres, non seulement de son siècle, mais de tous les temps; le titre de *Docteur séraphique* le distingua spécialement au milieu de la pléiade des sommistes. Il avait à peine trente-cinq ans lorsque, vers la fin de 1256 ou au commencement de 1257, il fut élu général de son ordre, qu'il gouverna sagement. Grégoire X, en 1272, le créa cardinal et évêque d'Albano. Il le convoqua au second concile général de Lyon, où Bonaventure rendit à l'Église d'éminents services; mais il mourut après la première session, le 15 juillet 1274. Il fut canonisé par Sixte IV, en 1482, et déclaré docteur de l'Église par Sixte V, en 1588. Ceux de ses ouvrages qui intéressent l'exégèse sont les suivants : Dans l'édition vaticane de ses œuvres, 8 in-f°, Rome, 1588-1596 : 1° *Principium Sacræ Scripturæ*; 2° *Illuminationes Ecclesiæ, seu Expositio in Hexaemeron*; 3° *Expositio in Psalterium*; 4° *Expositio in Psalmum* CXVIII; 5° *Expositio in Ecclesiasten*; 6° *Expositio in Sapientiam*; 7° *Expositio in Lamentationes Hieremiæ prophetæ*; 8° *Expositio in cap.* VI *sancti Matthæi*; 9° *Expositio in Evangelium Lucæ*; 10° *Expositio in Evangelium Joannis*; 11° *Collationes in Joannem*. — Supplément du P. Benoît Bonelli; 12° *In Genesis caput* II. *Commentariolum de plantatione paradisi*;

13° *Tractatus in psalmum* XLV, *de studio divinarum litterarum, seu de contemplatione et scientia Dei;* 14° *Expositio in Cantica canticorum;* 15° *Tractatus in caput* I *Ezechielis, de Sacræ Scripturæ mysterio;* 16° *Tractatus in caput* X *Ezechielis de Sacræ Scripturæ materia;* 17° *Sermo de Seminante, seu Expositio parabolarum evangelicarum de regno cœlorum;* 18° *Commentaria in Evangelium sancti Joannis;* 19° *Commentaria in Apocalypsim;* 20° *Commentariolum in vers. 8 cap.* IV *Apocalypsis, de doctrina evangelica;* 21° *Commentaria in vers. 1 cap.* V *Apocalypsis, de Scripturarum Sanctarum dignitate et excellentia.* — Le collège des savants franciscains qui est réuni à Quaracchi, près Florence, a commencé depuis 1883 la publication d'une nouvelle édition des œuvres du séraphique docteur. Dans les cinq volumes in-folio déjà parus, il n'y a pas d'autre ouvrage exégétique que les *Conférences sur l'Hexaméron.* P. APOLLINAIRE.

BONDIL Louis Jérôme, né à Riez, en Provence, en 1790, mort chanoine théologal de la cathédrale de Digne, le 11 novembre 1870. Professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Digne, il publia : *Le livre des Psaumes traduit sur l'hébreu et les anciennes versions, avec des arguments, des observations critiques sur les différences de l'hébreu et de la Vulgate, et des notes explicatives, philologiques, littéraires,* 2 in-8°, Paris et Lyon, 1840. O. REY.

BONFRÈRE Jacques, né à Dinant le 12 avril 1573, mort à Tournai le 9 mai 1642. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 14 décembre 1592. Il enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie, l'Écriture Sainte et l'hébreu à Douai; il y fut supérieur du séminaire des Écossais. Ses ouvrages sur l'Écriture Sainte sont justement estimés. « De tous les commentateurs jésuites de l'Écriture Sainte, dit du Pin, il n'y en a pas à mon avis qui ait suivi une meilleure méthode et qui ait plus de science et de justesse dans ses explications que J. Bonfrerius. Ses prolégomènes sur l'Écriture sont d'une utilité et d'une netteté merveilleuses... Ses commentaires sur le Pentateuque, sur Josué, etc., sont excellents. Il y explique les termes et le sens de son texte avec une étendue raisonnable, et, évitant la trop grande brièveté de quelques-uns et la longueur démesurée des autres, ne fait aucune digression qui ne vienne à son sujet, et évite de traiter les questions en scolastique et en controversiste. » — 1° *Pentateuchus Moysis commentario illustratus, præmissis Præloquiis perutilibus,* in-f°, Anvers, 1625. Les *Præloquia* ont été insérés par le P. de Tournemine dans son édition des *Commentarii* du P. Menochius, et par l'abbé Migne dans son *Scripturæ Sacræ Cursus,* t. I, col. 5-242. — 2° *Josue, Judices et Ruth commentario illustrati. Accessit Onomasticon,* in-f°, Paris, 1631; la seconde partie est intitulée : *Onomasticum urbium et locorum Sacræ Scripturæ, seu Liber de locis hebraicis ab Eusebio græce primum, deinde ab Hieronymo latine scriptus.* Jean le Clerc a donné, en 1707, à Amsterdam, une nouvelle édition de l'*Onomasticon,* avec ses notes; le P. de Tournemine l'a inséré dans son édition de Ménochius. C'est un traité de géographie sacrée. — 3° *Libri Regum et Paralipomenon commentariis illustrati,* in-f°, Tournai, 1643. L'imprimerie de Quinque, à Tournai, fut, dit-on, réduite en cendres au moment où cet ouvrage se composait; il n'en existerait aucun exemplaire. Le manuscrit aurait lui-même péri, puisque les bibliographes n'en citent nulle part l'existence. — Le P. Bonfrère laissa encore, en mourant, des Commentaires sur presque tous les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. C. SOMMERVOGEL.

BONHEUR. Pour le bonheur temporel, considéré comme sanction de la loi mosaïque, voir LOI MOSAÏQUE. Pour le bonheur éternel, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, voir VIE FUTURE.

BONI. Hébreu : *Bânî,* « édifié, » c'est-à-dire « établi ». Nom, dans le texte original, de plusieurs Israélites, dont cinq sont appelés dans la Vulgate *Bani,* deux *Boni,* deux *Bonni* et un *Benni.* Voir ces mots.

1. BONI (Septante : Βανί), lévite de la branche de Mérari, ancêtre d'Éthan, le contemporain de David. Il était fils de Somer et père d'Amasaï. I Par., VI, 46 (hébreu, 31).

2. BONI (*Codex Alexandrinus :* Βουννὰ), ancêtre de Séméia, lévite qui fut compté parmi les premiers habitants de Jérusalem. II Esdr., XI, 15. C'est peut-être le même que le précédent. Voir BONI 1.

BONIFACE ou **BONIFAZIUS DE SAINT-WUNIBALD.** Voir SCHNAPPINGER Boniface.

1. BONNET. Voir COIFFURE.

2. BONNET Nicolas, frère mineur, que Jean de Saint-Antoine dit né à Messine, et que Sbaraglia soutient être né à Tours, en France; acquit une si haute réputation de science et de zèle apostolique, que Benoît XII, en l'an 1338, l'envoya porter la foi en Tartarie, avec quelques compagnons. Il en revint en 1342, et fut promu à l'évêché de Malte. Il mourut en 1360, laissant, entre autres ouvrages : *Postilla super Genesim,* qui, au dire du P. Lelong (n° 750), fut imprimé à Venise en 1505. P. APOLLINAIRE.

3. BONNET Simon, religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né au Puy-en-Velay en 1652, mort le 11 février 1705. Il avait fait profession au monastère de Notre-Dame-de-Lire, en Normandie, le 11 mai 1671. Il enseigna la théologie et la philosophie à Fécamp et à Jumièges, et fut successivement prieur de Josaphat, près de Chartres, puis de Saint-Germer de Flaix. Ce fut dans ce monastère qu'il entreprit, sous le titre de *Biblia maxima Patrum,* un commentaire sur tous les livres de la Bible, à l'aide de textes tirés des Pères de l'Église. Pour vaquer plus librement à ce travail, il se démit, en 1702, de toute supériorité, et se retira à Saint-Ouen de Rouen. Son ardeur pour l'étude lui occasionna une attaque d'apoplexie, dont il mourut à l'âge de cinquante-trois ans. Il laissait un amas prodigieux de notes, qui furent remises à ses collègues Étienne Hideux et Jean du Bos, chargés de continuer ce travail, qui est resté manuscrit et inachevé. — Voir Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur* (1770), p. 191; Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît* (1777), t. I, p. 134. B. HEURTEBIZE.

BONNI. Nom, dans la Vulgate, de trois Israélites, appelés dans le texte hébreu *Bânî* et *Bunni.*

1. BONNI (hébreu : *Bânî,* « édifié, » c'est-à-dire « établi »; Septante : υἱὸς), un des vaillants guerriers de l'armée de David, de la tribu de Gad. II Reg., XXIII, 36.

2. BONNI (hébreu : *Bânî;* Septante : Βουνί), père d'Omraï, descendant de Pharès de la tribu de Juda. I Par., IX, 4. Le *ketib* porte בנימן en un seul mot, comme si l'on devait lire *Binyâmîn;* mais il faut séparer les deux dernières lettres, qui forment la préposition *min,* « de, » *Bânî min benê Férés,* « Bani des fils de Pharés, » comme porte le *qeri.*

3. BONNI (hébreu : *Bunnî,* même signification que *Bânî,* « édifié, » dans le sens d' « établi »; Septante : οἱ υἱοί), un des lévites qui firent au nom du peuple, II Esdr., IX, 4, la magnifique prière où l'on rappelle les bienfaits de Dieu et l'ingratitude d'Israël. II Esdr., IX, 5-38. Il fut l'un des signataires de l'alliance théocratique. II Esdr., X, 15.

BONSIGNORIUS Benoît, abbé bénédictin, né vers 1510, mort à Florence le 16 février 1567. Il s'était déjà acquis une grande réputation par sa connaissance du grec et de l'hébreu, lorsque, à vingt-quatre ans, il se fit religieux, dans l'abbaye de Notre-Dame de Florence, de la congrégation du Mont-Cassin. Il eut à exercer les charges les plus importantes de son ordre, et après sa mort, un de ses confrères, Raphaël Castrucci, publia sous le titre d'*Orationes variæ ad fratres in capitulo,* in-8°, Florence, 1568, ses commentaires sur les Psaumes, les Évangiles, sur quelques passages d'Isaïe et de saint Paul et sur les trois cantiques du Nouveau Testament. — Voir Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis,* in-f° (1531), t. I, p. 89. B. HEURTEBIZE.

566. — Bonsports. Vue de l'ouest. D'après J. Smith, *The Voyage and shipwreck of St Paul.*

BONSPORTS (Καλοὶ Λιμένες, « Beaux ports; » Vulgate : *Boniportus;* aujourd'hui *Kalo-Limniones* ou *'stûs Kalûs-Limniônes*). Port où aborda le vaisseau d'Alexandrie qui conduisait à Rome saint Paul prisonnier. Act. XXVII, 8 (fig. 566). On a longtemps identifié à tort Bonsports avec Καλὴ Ἀκτή dont parle Étienne de Byzance. On connaît aujourd'hui exactement la situation du mouillage et il est désigné par les modernes sous le nom même qu'il portait au temps de saint Paul. Pococke et d'autres voyageurs cités par J. Smith, *The Voyage and shipwreck of St Paul,* 1re édit., 1848, p. 80-82, mentionnent le nom de *Kalo-Limniônes.* Findlay, *Mediterranean Directory,* p. 66, selon lequel cet endroit s'appelle plus correctement *'stûs Kalûs Limniônes,* le décrit comme une petite baie qui n'est pas recommandée pour l'hivernage. Dans la seconde édition de son livre, parue en 1856, Smith donne en appendice le récit d'une expédition faite en canot à Bonsports et une carte des sondages. Appendice III, p. 262-263, cf. p. 257. Les voyageurs ont reconnu les ruines de Lasæ et la baie tout entière. Le capitaine T. A. B. Spratt en donne également une description dans ses *Travels and researches in Crete,* 2 in-8°, Londres, 1865, t. II, p. 1-7. — Bonsports est situé à l'est du cap Matala ou Lithinos, sur la côte méridionale de l'île de Crète, à l'abri des vents du nord-ouest et à cinq milles à l'ouest de la ville de Lasæ (grec : Λασαία, Vulgate, *Thalassa*). Act., XXVII, 8-13. Saint Paul exhorta ses compagnons à s'arrêter à Bonsports, pour y attendre la fin de la mauvaise saison. Mais Bonsports, ainsi que le dit Findlay, dans le passage cité plus haut, n'était pas propice à l'hivernage; car c'est moins un port qu'un mouillage, découvert du côté de l'est, et seulement abrité en partie par deux îlots qu'on appelle actuellement *Megalo-Nisi* et *Saint-Paul.* Voir la carte, n° 567. A la côte, au nord de ce dernier, existent de petits fonds où, en fixant une amarre à terre, l'on serait en sûreté; c'est là sans doute qu'a dû se réfugier le navire qui portait saint Paul. On délibéra sur le



567. — Carte de Bonsports et ses environs.

parti à prendre, et la plupart furent d'avis d'aller hiverner à Phénice, port plus sûr, au sud-ouest de la Crète. L'événement prouva qu'on eût mieux fait de suivre les conseils

de l'Apôtre. — Voir J. Smith, *The voyage and shipwreck of St Paul*, 3e édit., in-8o, Londres, 1866; J. Vars, *L'art nautique dans l'antiquité*, d'après A. Breusing, in-18, Paris, 1887; A. Trève, *Une traversée de Césarée de Palestine à Putéoles, au temps de saint Paul*, dans *La Controverse et le Contemporain*, mai et juin 1887; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 1890, p. 307. E. Jacquier.

BOOKS OF ARMAGH, OF DURROW, OF KELLS, OF LINDISFARNE, OF MULLING. Voir Irlandais (manuscrits).

BOOT Arnold, médecin et orientaliste hollandais, né à Gorkum en 1606, mort à Paris en 1650. Il étudia avec ardeur les langues orientales, puis la médecine, et se fit recevoir docteur; mais il n'abandonna jamais ses premières études. En 1630, il passa en Angleterre, où il fut nommé médecin du comte de Leicester, vice-roi d'Irlande. Vers 1644, il vint se fixer à Paris. Voici ses principaux ouvrages, dans lesquels plusieurs passages de l'Écriture sont bien expliqués : *Examen prælectionis Johannis Morini ad Biblia græca de textus hebraici corruptione et græci auctoritate*, in-12, Leyde, 1636. François Taylor collabora à cet écrit. — *Animadversiones sacræ ad textum hebraicum Veteris Testamenti : in quibus loci multi difficiles, hactenus non satis intellecti vulgo, multæque phrases obscuriores, ac vocabula parum adhuc percepta explicantur veræque expositiones cum aliorum interpretamentis præcipue græci, syri, chaldæi, Hieronymi, ac rabbinorum conferuntur, atque istorum consensu aut confutatione confirmantur*, in-4o, Londres, 1644. — *Epistola de textus hebraici Veteris Testamenti certitudine et authentia contra Ludovici Capelli criticam sacram*, in-4o, Paris, 1650. — *Vindiciæ seu apodixis apologetica pro hebraica veritate contra duos novissimos et infensissimos ejus hostes Jo. Morinum et Lud. Capellum*, in-4o, Paris, 1653. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica* (1775), t. iv, p. 243, 244, 816. B. Heurtebize.

BOOTHROYD Benjamin, ministre dissident anglais, né à Warley, près d'Halifax, le 10 octobre 1768, mort le 8 septembre 1836. Il fut ministre et libraire à Pontefract, dans le Yorkshire, de 1794 à 1808, et desservit ensuite jusqu'à la fin de sa vie Highfield Chapel à Huddersfield. Il a publié *Biblia hebraica* (sans points-voyelles, d'après le texte de Kennicott, avec les principales variantes et des notes critiques, philologiques et explicatives en anglais), 2 in-4o, Pontefract, 1810-1816; *A new Family Bible and improved version* (avec des notes critiques et explicatives), 3 in-4o, Pontefract, 1818.

1. BOOZ (hébreu : *Bôʿaz*, « vif, gai ; » Septante : Βοόζ), fils de Salmon, de la tribu de Juda, Ruth, iv, 18-20; I Par., ii, 3-11. Il vivait du temps des Juges, Ruth, i, 1, et au commencement de cette période historique, si Rahab, sa mère, Matth., i, 5, est bien, comme on n'en peut guère douter (voir Maldonat, *In Matth.*, i, 5), la Rahab de Jos., ii, 3-21, qui reçut chez elle, à Jéricho, les espions de Josué et assura leur fuite. Quoiqu'il fût un des principaux habitants de Bethléhem, et des plus riches, il épousa une femme pauvre et étrangère. Tout ce que l'Écriture nous apprend de lui a trait à la préparation et à la conclusion de ce mariage, dont l'histoire forme le sujet du livre de Ruth. Ce récit, sorte de petit drame en trois actes, se compose de trois épisodes ayant chacun son théâtre distinct : le champ de Booz, Ruth, ii; l'aire de Booz, iii; une des portes de Bethléhem, iv, 1-13.

I. Le champ de Booz. — Dans cette première partie du livre, Booz nous apparaît comme un homme d'une bonté pleine de délicatesse, animé d'une grande piété. Ruth, ii, 12. Un jour qu'il allait visiter ses moissonneurs, il aperçut dans son champ une inconnue qui glanait; le chef des ouvriers lui apprit que c'était « la Moabite [récemment] arrivée du pays de Moab avec Noémi ». Ruth, ii, 6. Cette Noémi était la veuve d'un Bethléhémite, Élimélech, contraint autrefois d'émigrer, en temps de famine, au pays de Moab avec sa femme et ses deux fils, Mahalon et Chélion. Élimélech étant mort dans ce pays, ainsi que ses fils, qui s'y étaient mariés, Noémi revenait, après dix ans d'absence, à Bethléhem avec Ruth, la veuve de Mahalon. Ruth n'avait pas voulu se séparer d'elle et avait quitté parents et patrie pour être sa consolation et son soutien. Ruth, i, 1-19. L'arrivée des deux femmes avait excité l'intérêt et la compassion des habitants de Bethléhem; leur histoire fut bientôt connue de tous, Ruth, i, 19-21, et de Booz comme des autres. Ruth, ii, 11. La loi de Moïse ordonnait d'abandonner aux pauvres et aux étrangers les épis échappés à la main des moissonneurs. Lev., xxiii, 22; Deut., xxiv, 19. Non content d'observer cette loi en permettant à Ruth de continuer en toute liberté de glaner, Booz voulut qu'elle n'allât pas recueillir des épis dans d'autres champs que le sien, et qu'elle se tînt, pour être plus à l'aise, tout près des femmes qui liaient les gerbes; il défendit expressément qu'aucun des ouvriers ne la molestât, comme cela arrivait quelquefois, Ruth, ii, 9, 22, alors même qu'elle viendrait ramasser les épis au milieu des gerbes, Ruth, ii, 15 (hébreu), au lieu de se tenir à distance derrière eux. Il leur recommanda en outre de jeter à dessein des épis de leurs javelles, de telle sorte qu'elle pût les recueillir sans aucune honte, comme s'ils avaient été laissés sans intention. Ruth, ii, 16. Booz voulut encore que Ruth allât boire à discrétion de l'eau destinée aux moissonneurs, Ruth, ii, 9, et qu'elle mangeât ensuite avec eux; il lui servit lui-même, d'après l'hébreu, Ruth, ii, 14, du *qâli*, c'est-à-dire non de la bouillie, comme a traduit la Vulgate, mais plutôt du blé grillé, dont Ruth put ainsi facilement emporter les restes pour Noémi. Ruth, ii, 14. Enfin il déclara à Ruth qu'il entendait continuer à la traiter de la même manière jusqu'à la fin de la moisson de l'orge et du blé. Ruth, ii, 21.

II. L'aire de Booz. — Après la moisson de l'orge et du blé, et quand le dépiquage des gerbes eut commencé, Booz se mit à faire vanner l'orge sur son aire Nous le trouvons encore ici prenant son repas avec ses travailleurs; mais un trait nouveau, c'est qu'il couche ensuite sur son aire, peut-être pour garder le grain : cet usage, de même d'ailleurs que plusieurs autres qu'on trouve dans le livre de Ruth relativement aux travaux de la moisson, existe encore de nos jours dans tous les pays où le battage des gerbes se fait sur des aires ouvertes, comme, par exemple, dans les régions méridionales de la France. Le repas mentionné ici paraît se rattacher à une sorte de fête par laquelle on célébrait la fin des moissons. Booz en sortit plein de gaieté, Ruth, iii, 7; c'était une heureuse disposition, qui devait l'incliner plus que de coutume encore à la bienveillance. La sage Noémi l'avait prévu; par ses conseils, Ruth remarqua de loin l'endroit où Booz alla s'étendre sur la terre ou sur la paille, pour y prendre son repos, près d'un tas de gerbes; puis, à la nuit close, et quand elle jugea que Booz était endormi, elle se glissa jusqu'à lui et se coucha là, après lui avoir découvert les pieds, afin que la fraîcheur de la nuit le réveillât avant l'aurore. Voir F. de Hummelauer, *Commentarius in Judices et Ruth*, Paris, 1888, p. 388.

Booz, en effet, se réveilla au milieu de la nuit, et éprouva quelque effroi à la vue de cette masse confuse gisant à ses pieds; il se pencha en avant, Ruth, iii, 8 (hébreu), et reconnut que c'était une femme. « Qui êtes-vous ? » lui dit-il. Et elle répondit : « Je suis Ruth, votre servante; étendez votre couverture (hébreu : votre aile) sur votre servante, parce que vous êtes mon proche parent, » en hébreu : « mon *gô'êl*, » c'est-à-dire mon protecteur, mon vengeur. Ruth, iii, 9. La suite du récit montre que, par ces paroles, Ruth voulait demander à Booz non seulement

de la protéger, mais aussi de l'épouser. Booz le lui promit, à la condition qu'un autre parent plus proche renoncerait à elle. Voir Lévirat. Il l'invita à rester là où elle s'était couchée et à y dormir en paix jusqu'au matin. Il la congédia ensuite avant que le jour parût, en lui faisant emporter une abondante quantité d'orge et en lui recommandant de tâcher de n'être vue de personne, afin d'éviter tout soupçon injurieux. Ruth, III, 13-14.

III. La porte de Bethléhem. — Booz se trouva dès le matin à une des portes de Bethléhem, selon la promesse implicitement renfermée dans ce qu'il avait dit à Ruth. C'est à la porte des villes que se rendait la justice et que se traitaient les affaires. Ceux qui passaient pour aller à leurs occupations ou les oisifs qu'on y trouvait à toute heure servaient de témoins et, au besoin, d'arbitres. Lorsque le plus proche parent de Ruth se présenta, soit par hasard, soit sur la sommation de Booz, celui-ci le pria de s'asseoir auprès de lui avec dix anciens de la ville, qu'il invita également à s'approcher et à s'asseoir, pour être témoins de ce qui allait se passer. Ruth, IV, 1-2; cf. Gen., XXIII, 10. Il dit alors à cet homme : « Noémi va vendre la portion de champ de notre frère Élimélech... Si tu veux l'avoir par ton droit de plus proche parent, achète-le et garde-le; si tu ne le veux pas, dis-le-moi, afin que je sache ce que j'ai à faire. » Ruth, IV, 3-4. Le parent s'étant déclaré prêt à prendre la terre, Booz lui fit observer qu'il devait en même temps épouser Ruth; mais il refusa de devenir acquéreur à cette condition; il ôta sa chaussure et la donna à Booz en témoignage de la cession de ses droits : c'était un antique usage observé en Israël dans ces sortes d'arrangements entre parents. Ruth, IV, 3-8.

Par le fait de cette renonciation, Booz se trouvait investi de tous les droits dévolus au plus proche parent; il prit à témoin les assistants qu'il entrait en possession de tout ce qui avait appartenu à Élimélech et à ses deux fils, Chélion et Mahalon, et qu'il agissait ainsi afin de conserver le nom du défunt dans Israël. Tous répondirent avec les anciens : « Nous en sommes témoins. » Ruth, IV, 9-11. Booz épousa donc Ruth et eut d'elle un fils qu'ils appelèrent Obed, et qui fut le père ou l'ancêtre de Jessé ou Isaï, père de David. Ruth, IV, 13, 17.

Ce qui ressort le plus fortement de l'histoire de Booz, c'est son profond esprit de religion. La première parole qui sort de sa bouche dans ce récit est une parole de foi : « Le Seigneur soit avec vous! » C'est la salutation *Dominus vobiscum*, que l'Église a adoptée et qui revient si souvent dans la liturgie. Dans la suite, son langage offre toujours le même accent de piété, sa foi lui montre partout la main de la Providence, Ruth, II, 12; III, 10, 13, et c'est pour entrer dans l'esprit de la loi qu'il épouse Ruth, III, 12; IV, 10. Les vertus morales étaient chez Booz à la hauteur de la religion envers Dieu; sa chasteté, son honnêteté, sa prudence, éclatent dans son entretien avec Ruth, III, 10-12, et répondent à la bonne opinion que Noémi avait de lui. Ruth, III, 4. Ce qui le touche dans la Moabite, ce n'est ni sa jeunesse ni sa grâce, mais sa vertu et sa piété envers Noémi et son mari défunt. Ruth, II, 11; III, 10, 11. Enfin la bonté dont il fait preuve, les rapports empreints de simplicité et de cordialité qu'il entretient avec ses serviteurs, tout contribue à nous représenter Booz comme un type accompli de la vie patriarcale, selon l'idée la plus élevée que nous nous en faisons. E. Palis.

2. **BOOZ** (hébreu : *bo'az*), une des deux colonnes du temple de Jérusalem. I (III) Reg., VII, 21. Voir Colonnes du temple.

BORDES (Jacques de), né à Coutances de la famille de ce nom, fut capucin de la province de Normandie, où il enseigna la théologie et se livra longtemps à la controverse. Il mourut en 1669, à l'âge de soixante-seize ans. Il avait donné au public, entre autres ouvrages : *Intelligence des révélations de saint Jean,* in-4°, Rouen, 1639. Sur le titre du premier volume, le seul que nous ayons rencontré, il est clairement annoncé que l'ouvrage aura quatre parties, renfermées chacune dans un tome, et celui-ci est dit être la première. Les bibliographes prétendent que les parties suivantes ont paru au même lieu, en 1658, 1659 et 1660. — Sbaraglia, confondant le P. Jacques de Bordes avec un capucin de Bordeaux auteur d'une grammaire hébraïque, la lui attribue à tort. On attribue encore à ce Père un cours de sermons sur l'Apocalypse écrit en langue française, et imprimé en un volume in-folio, à Rouen, par le même libraire, en 1660. Il ne nous a pas été possible de vérifier l'exactitude de ce renseignement. P. Apollinaire.

BORÉE. Nom mythologique et poétique du vent du nord chez les Latins. Ce mot est employé une fois dans la Vulgate, Num., VIII, 2, pour désigner le nord. « Donnez l'ordre, traduit saint Jérôme, que les lampes, étant posées du côté opposé au nord [dans le tabernacle], regardent en face la table des pains de proposition. » C'est une paraphrase du texte original, qui ne parle pas du nord.

BORGER Élie Anne, théologien hollandais, né à Joure, dans la Frise, en 1785, et mort à Leyde en 1820. Il termina ses études à l'université de Leyde et y devint professeur, d'abord d'hermeneutique sacrée, puis de théologie et de belles-lettres. Parmi un grand nombre d'ouvrages, le plus remarquable de ceux qui regardent l'Écriture Sainte est intitulé : *Interpretatio Epistolæ Pauli ad Galatas,* in-8°, Leyde, 1807. E. Levesque.

BORGIANUS (CODEX). Le collège de la Propagande, à Rome, possède une petite collection de manuscrits orientaux et grecs, et parmi ces manuscrits dix-sept feuillets d'un manuscrit bilingue, c'est à savoir copte et grec, des Évangiles. Ces dix-sept feuillets font partie du manuscrit copte n° 65 de ladite collection. Ils contiennent : Luc., XXII, 20-XXIII, 20; Joa., VI, 28-67; VII, 6-VIII, 31. Le texte parallèle copte manque pour Joa., VI, 59-67, et VIII, 23-31. Les feuillets sont de format in-quarto, à deux colonnes par page. L'écriture grecque est onciale et très ressemblante à l'écriture copte, ce qui permet de conjecturer que le grec a été copié par le copte. Le texte copte appartient au dialecte sahidique. On attribue ce manuscrit au V[e] siècle. Étienne Borgia, secrétaire de la Propagande, avait acquis ces fragments pour sa collection de Velletri; ils passèrent avec une partie de la collection au collège de la Propagande. Ils ont été publiés, du moins les fragments de saint Jean, par Giorgi, *Fragmentum Evangelii sancti Johannis græcum copto-thebaicum sæculi IV,* Rome, 1789. Plus récemment, ils furent étudiés par Zoëga, *Catalogus codicum copticorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur,* Rome, 1810, p. 184. Tischendorf les collationna intégralement en 1866. — Le même Tischendorf put joindre aux dix-sept feuillets ci-dessus mentionnés quelques autres fragments d'un évangéliaire gréco-copte (sahidique) du VII[e] siècle, appartenant à la même collection : Matth., XVI, 13-20; Marc., I, 3-8; XII, 35-37; Joa., XIX, 23-27; XX, 30-31. — Le manuscrit du V[e] siècle est désigné dans l'appareil critique du Nouveau Testament grec par la lettre T^a, les fragments du VII[e] par la lettre T^d. — Zoëga, planche III, spécimen XII, a donné un médiocre fac-similé de l'écriture copte de T^a. Le manuscrit T^a renferme quelques leçons d'une grande valeur, qui le font ranger par MM. Westcott et Hort dans le groupe des textes que l'on appelle « antésyriens ». Outre les ouvrages cités plus haut de Giorgi et de Zoëga, voir C. R. Gregory, *Prolegomena,* p. 391-392, au *Novum Testamentum græce,* edit. VIII maj., de Tischendorf, Leipzig, 1884-1890.

P. Batiffol.

BORITH, nom hébreu (*bôriṭ*, de *barâr,* qui signifie « purifier » à la forme *pihel* et *hiphil*) d'une plante nommée

deux fois dans l'Ancien Testament, Jer., II, 22 et Mal., III, 2. Dans le premier passage, la Vulgate, faute d'un mot latin correspondant, a conservé le nom hébreu; dans le second, elle traduit : *herba fullonum,* « herbe des foulons. » Les Septante, n'ayant pas non plus de mot propre pour rendre *bôrît,* se sont contentés du terme général ποία, « herbe, » en ajoutant seulement dans la version de Malachie le mot πλυνόντων, « herbe de ceux qui lavent. » S. Jérôme, dans son commentaire de Jérémie, II, 22, t. XXIV, col. 693, dit : « Nous avons conservé le mot *borith* tel qu'il est dans l'hébreu... [Il désigne] l'herbe des foulons qui croît, dans la province de Palestine, dans



568. — Borne chaldéenne. Colonnes I et II.

les lieux verdoyants et humides, et a pour laver la même vertu que le nitre. » Quelques modernes ont voulu voir dans le *bôrît* un produit minéral, mais l'opinion des anciens traducteurs paraît mieux fondée, la matière minérale qui servait à laver et à purifier s'appelait *nétér,* « nitre; » le *bôrît* était une espèce de savon végétal. Il est cependant possible que le terme hébreu désigne, non la plante elle-même, mais ses cendres, dont on pouvait faire usage pour le lessivage du linge. On ne sait pas, d'ailleurs, d'une manière certaine, quelle est la plante ainsi nommée. D'après les uns, c'est une espèce de saponaire, servant à laver et produisant, quand elle est frottée dans l'eau, une mousse savonneuse. D'après d'autres, c'est, soit la *salsola Kali,* soit la salicorne. Voir SALSOLA KALI et SALICORNE. Cf. H. Tristram, *Natural History of the Bible,* 1889, p. 480; Chr. B. Michaelis, *Epist. ad Fr. Hoffmannum de herba Borith,* in-4°, Halle, 1728.

F. VIGOUROUX.

BORNES. Chez les Hébreux, comme chez tous les peuples sédentaires, on plaçait de grosses pierres à la limite des propriétés, pour servir de points de repère et de bornes aux lignes de démarcation entre les héritages. On a retrouvé un certain nombre de bornes chaldéennes. Trois sont reproduites dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. 45; t. V, pl. 57. Cf. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* novembre 1890, t. XIII, p. 55, 57. On y voit représentés



569. — Borne chaldéenne. Colonnes III et IV.

des êtres divins chargés de protéger le champ et d'empêcher qu'on n'enlève la borne protectrice. Des imprécations sont prononcées contre ceux qui commettraient ce crime. Le cabinet des Médailles à la Bibliothèque Nationale en possède une, avec une longue inscription, connue sous le nom de Caillou Michaux (fig. 568 et 569). Il est du temps de Marduk-nadin-aḫi, dont on place le règne environ 1100 avant J.-C. Un botaniste, François Michaux, voyageant pour ses études, le découvrit, en 1782, au-dessous de Bagdad. *Magasin encyclopédique,* t. III, 1800, p. 86. Les Hébreux trouvèrent aussi l'emploi des bornes des champs chez les Égyptiens, pour qui les inondations périodiques du Nil le rendaient indispensable. Comme ces bornes étaient dans bien des cas les seuls témoins authentiques de la limite des propriétés, les lois positives

corroboraient la loi naturelle qui en prescrit le respect, Deut., XIX, 14; XXVII, 17, et l'on estimait que Dieu lui-même prenait parti pour le possesseur lésé dans ses droits par un plus fort que lui. Prov., XV, 25. Mais parfois la tentation de déplacer les bornes pour s'agrandir aux dépens du voisin triomphait de toutes les lois, et la cupidité se donnait satisfaction, non seulement chez les nomades qui entouraient la Palestine, Job, XXIV, 2, mais chez les Israélites eux-mêmes. Prov., XXII, 28; Os., V, 10.

Les païens faisaient de ces bornes des divinités, et leur rendaient un culte. C'étaient des personnifications d'Hermès, chez les Grecs; du dieu Terme, chez les Romains. Un verset des Proverbes, XXVI, 8, dans l'interprétation des Talmudistes et dans la traduction de saint Jérôme, fait une allusion ironique à ces blocs de pierre élevés dans les champs ou au bord des chemins en l'honneur de Mercure, l'Hermès des Grecs. Le sens est tout autre dans l'hébreu et les plus anciennes versions. « Tel que celui qui jette une pierre dans un tas de cailloux (ou la lie dans une fronde) est celui qui rend honneur à un insensé. »

H. LESÊTRE.

BORNITIUS Jean-Ernest, hébraïsant allemand, né à Meissen le 17 avril 1622, mort le 14 novembre 1645. Il a laissé plusieurs ouvrages sur les coutumes des Hébreux, parmi lesquels nous devons mentionner: *De suppliciis capitalibus Ebræorum*, in-4°, Wittenberg, 1643; *De Synedrio magno Ebræorum*, in-4°, Wittenberg, 1644; *De cruce, num Ebræorum supplicium fuerit et qualisnam structura ejus cui Salvator mundi fuit affixus*, in-4°, Wittenberg, 1644. Il publia également à Wittenberg, en 1643, in-4°, *De characterum judaicorum antiquitate*, et *De prima Sethitarum cognominatione*. B. HEURTEBIZE.

1. **BOS** (Jean Pierre du), bénédictin, né à Besancourt, au diocèse de Beauvais, en 1680, mort à Rouen le 23 mars 1755. Il étudia à Saint-Germer, à l'époque où Simon Bonnet était prieur de ce monastère; puis il entra dans la congrégation de Saint-Maur en 1696. On l'envoya à Rouen, où il apprit le grec et l'hébreu sous la direction de dom Pierre Guarin. Assidu au travail, il fut associé par ses supérieurs à Étienne Hideux, avec qui il édita le *Nécrologe de Port-Royal* (Amsterdam [Rouen], 1723), le *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande*, de Grégoire Berthelet, de la congrégation de Saint-Vanne (Rouen, 1731); les Préfaces de Mabillon (1732). Mais l'œuvre à laquelle ces deux travailleurs consacrèrent leur vie fut la continuation de la *Biblia maxima Patrum*. Ils recueillirent l'amas prodigieux de notes laissé par Simon Bonnet, et en augmentèrent le nombre, de façon à former, à l'aide de textes des Pères, des auteurs ecclésiastiques et des conciles, un commentaire perpétuel sur toute l'Écriture Sainte, destiné à mettre en lumière les quatre sens du texte sacré. En outre, ils donnent les variantes de la Vulgate et des différentes versions, et expliquent le tout par de savantes notes. Après que la mort lui eut enlevé son compagnon d'étude, du Bos travailla seul, pendant douze années, à l'achèvement de l'œuvre. Il avait préparé l'impression des premiers tomes, quand la maladie l'arrêta à son tour. Il mourut laissant trois volumes prêts à être imprimés, et les matériaux des volumes suivants. Le manuscrit fut envoyé à Saint-Germain-des-Prés. On ignore ce qu'il est devenu. La *Biblia maxima Patrum* ne figure pas, que nous sachions, dans l'Inventaire des manuscrits du fonds de Saint-Germain, non plus d'ailleurs que dans le Catalogue de la Bibliothèque de Rouen. — La *Biblia maxima Patrum* des Bénédictins est toute différente des *Biblia magna* et *Biblia maxima*, publiées en 1643 et 1669 par Jean de la Haye. J. PARISOT.

2. **BOS** Lambert, philologue protestant hollandais, né à Workum (Frise), le 23 novembre 1670, mort le 6 janvier 1717. Il professa, en 1697, le grec à l'université de Franeker, et, en 1704, obtint la chaire de littérature grecque. Citons de cet auteur, aussi érudit que consciencieux : ΔΙΑΤΡΙΒΑΙ, *sive Observationes miscellaneæ ad loca quædam cum Novi Fœderis, tum exterorum scriptorum græcorum. Accedit Hor. Vitringæ animadversionum ad Joa. Vorstii philologiam sacram specimen*, in-8°, Franeker, 1707. — *Vetus Testamentum græcum ex versione LXX interpretum secundum exemplar Vaticanum Romæ editum, accuratissime denuo editum una cum scholiis, necnon fragmentis versionum Aquilæ, Symmachi et Theodotionis*, in-4°, Franeker, 1709. — *Exercitationes philologicæ in quibus Novi Fœderis loca nonnulla ex auctoribus græcis illustrantur*, in-8°, Franeker, 1700. Une seconde édition, *cum dissertatione de etymologia græca*, a été publiée en 1713, in-8°, Franeker. Jacques Breitinger, ayant publié à Zurich (1730-1732) une édition des Septante, la fit précéder d'une préface empruntée à Lambert Bos, et d'*Animadversiones ad loca quædam Octateuchi*, du même auteur. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica* (1775), t. IV, p. 141, 280, 325, 828; W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 55. B. HEURTEBIZE.

BOSÈS (hébreu : *Bôṣêṣ*, « brillant, » selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 229; Septante : Βασές), un des deux « rochers abrupts en forme de dents », qui se trouvaient « au milieu des montées par lesquelles Jonathas s'efforçait de passer jusqu'au camp des Philistins ». I Reg., XIV, 4. « L'un de ces rochers s'élevait du côté de l'aquilon, vis-à-vis de Machmas » (aujourd'hui *Moukhmas*, au nord-est de Jérusalem), où étaient établis les ennemis; « et l'autre, du côté du sud, contre Gabaa » (actuellement *Djéba'*, au sud-ouest de Machmas, où se tenait l'armée des Israélites. I Reg., XIV, 5. Bosès, nommé le premier, ℣. 4, doit représenter celui du nord; celui du sud s'appelait Séné. Pour aller d'un camp à l'autre, Jonathas devait franchir l'*ouadi Soueinit*, qui sépare les deux localités, et dont les rives « sont effectivement très profondes et très abruptes; dans quelques endroits même, notamment vers l'est, elles sont presque verticales. En outre, de l'un et de l'autre côté de cet *oued*, se dressent deux collines rocheuses, qui se répondent, l'une au nord, l'autre au sud, ce qui s'accorde très bien avec la description de la Bible ». V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 64. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 441; t. III, p. 289, mentionne également dans cette vallée si profondément encaissée deux collines de forme conique, isolées par de petits ouadis, l'une du côté de Djéba', l'autre du côté de Moukhmas; elles lui semblent bien répondre aux deux rochers dont nous parlons. Conder, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1881, p. 252, identifie Bosès avec *El-Hosn*, masse rocheuse qui se trouve sur le bord septentrional de l'*ouadi Soueinit*. Le même auteur, *Tent Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1889, p. 256, cherche à expliquer l'étymologie hébraïque, « brillant, » par la couleur éclatante de cette roche sous les rayons du soleil, surtout en face des tons obscurs de la rive opposée. Voir la carte de BENJAMIN. A. LEGENDRE.

BOSOR. Nom, dans la Vulgate, de trois villes situées à l'est du Jourdain. Il est également employé plusieurs fois en grec pour désigner Bosra; ce qui fait de la distinction de ces différentes villes un véritable problème.

1. **BOSOR** (hébreu : *Béşér;* Septante : Βοσόρ), ville de refuge, assignée aux Lévites, fils de Mérari, et appartenant à la tribu de Ruben; elle était située à l'orient du Jourdain, « dans la solitude ou le désert (hébreu : *bammidbâr;* Septante : ἐν τῇ ἐρήμῳ), dans la plaine » (*hammišôr*). Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 36; I Par., VI, 78. Les deux derniers passages ne font pas mention de « la plaine » ou *mišôr;* cependant les versions grecque et latine, Jos., XXI, 36, révèlent la présence de ce détail

dans le texte primitif : τὴν Βοσορ ἐν τῇ ἐρημῳ, τὴν Μισώ (*Codex Alexandrinus :* τῇ Μισώρ); *Bosor in solitudine, Misor et Jaser.* C'est bien, croyons-nous, malgré l'opinion contraire de certains auteurs, la ville de Moab dont parle Jérémie, XLVIII, 24, sous le nom de *Bosra* (hébreu : *Boṣrâh;* Septante : Βοσόρ). En effet, les autres cités qui la précèdent dans le passage prophétique déterminent nettement sa position : Cariathaïm (hébreu : *Qiryâṭaïm*), aujourd'hui *Qoureiyat;* Bethgamul (hébreu : *Bêt Gâmûl*), *Djémaïl;* Bethmaon (hébreu : *Bêṭ Me'ôn*), *Ma'în.* Voir RUBEN (tribu et carte). Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 102, 232, la mentionnent bien « dans le désert, au delà du Jourdain, dans la tribu de Ruben, à l'orient de Jéricho »; mais ils la croient à tort, comme nous le verrons, identique à « Bostra, métropole de l'Arabie ». C'est cette *Bésér* ou *Bosor,* בצר, que Mésa, roi de Moab, dans sa stèle, ligne 27, se vante d'avoir bâtie. Cf. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre,* Paris, 1879, p. 2, 4; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 62. Plusieurs auteurs l'identifient avec *Kesour el-Bescheir,* site ruiné au sud-ouest de *Dhibân* (Dibon), dont la position répond bien aux données scripturaires. Cf. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 37.

J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. II, p. 160-162, assimile, comme Eusèbe et saint Jérôme, Bosra de Moab à *Bosra* du Hauran, l'ancienne *Bostra* des Grecs et des Romains. Mais il est certain que cette ville, eût-elle existé à cette époque reculée, ce qui n'est pas sûr, ne pouvait appartenir à la tribu de Ruben, dont la limite septentrionale ne dépassait guère la pointe de la mer Morte. D'un autre côté, on ne voit nulle part que le pays de Moab se soit étendu jusque-là. Avec l'idée de trouver à Bostra un représentant parmi les cités bibliques, ce qui a fait illusion, c'est la présence dans ces parages de certains noms qui semblaient rappeler des villes moabites, comme Cariathaïm et Bethgamul. Mais ces villes se retrouvent parfaitement et bien plus exactement dans le territoire de Ruben, à l'orient de la mer Morte. Voir BETHGAMUL. Nous ajouterons enfin une remarque très juste de M. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* in-4o, Paris, 1870, p. 459: « Maintenant, si on considère la position des trois villes de refuge, désignées par Josué à l'est du Jourdain, on voit qu'il y en avait une au midi, Bétzer (Bosor), dans la tribu de Ruben; une plus au nord, Ramoth Galaad, dans la tribu de Gad, et enfin une tout à fait au nord des possessions israélites, Golan (Gaulon), maintenant *Djolân,* dans la tribu de Manassé; et ces trois villes correspondent aux trois autres villes de refuge cis-jordaniques, situées en face d'elles sur une ligne du sud au nord, à savoir : Hébron, dans le territoire de Juda; Sichem, dans celui d'Éphraïm, et Kadesch (Cédès), dans celui de Nephthali. Jos., XX, 7, 8. » — Bosor est également distincte de la ville de même nom mentionnée I Mach., V, 26, 36. Voir BOSOR 2.

A. LEGENDRE.

2. BOSOR (Βοσόρ; *Codex Alexandrinus :* Βοσσόρ), ville forte, à l'est du Jourdain, dans le pays de Galaad, mentionnée avec Barasa, Alimes et d'autres, où étaient renfermés des Juifs, qui, prisonniers ou retranchés dans leurs quartiers, réclamaient le secours de Judas Machabée. I Mach., V, 26, 36. Le même nom se trouve répété trois fois dans le même chapitre et dans le même récit. ℣. 26, 28, 36. Faut-il n'y reconnaître qu'une seule localité ou y voir des villes différentes? Il y a lieu, croyons-nous, de distinguer ici deux cités de Bosor. Celle du ℣. 28, prise, saccagée et incendiée par Judas, ne peut être la même que celle du ℣. 36, qui tomba quelques jours plus tard au pouvoir du héros asmonéen. Cette dernière paraît identique à celle du ℣. 26, et c'est elle qui fait l'objet de cet article. Malgré les difficultés que présente la campagne de Judas Machabée, on peut placer cette ville de Bosor à *Bousr el-Hariri,* à la pointe sud du Ledjah. Nous expliquons plus loin la manière dont on peut comprendre la marche de l'expédition. Voir BOSOR 3.

D'après Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 103, cette Bosor serait la même que la précédente ou *Bésér,* ville de refuge et lévitique. Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 36. Tel est aussi le sentiment de Mühlau dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 198. Nous ne saurions partager cet avis. La ville dont nous parlons se trouvait « en Galaad », I Mach., V, 25, et, bien que ce mot ait ici un sens assez étendu, il est certain que les cités qui accompagnent Bosor la portent tout à fait au nord : Barasa (Βοσσορα), peut-être l'ancienne *Bostra,* actuellement *Bosra,* au pied du Djébel Hauran; Alimes, *Kefr el-Mâ,* à l'est du lac de Tibériade, sur le sommet de collines qui dominent la rive droite du Nahr er-Rouqqâd, ou, suivant quelques auteurs, *'Ilma,* dans la plaine du Hauran, entre *Der'ât* (Edraï), au sud-ouest, et *Bousr el-Hariri* au nord-est; Casphor ou Casbon, *Khisfin,* à une faible distance au nord de Kefr el-Mâ; Carnaïm, peut-être la même qu'Astaroth Carnaïm. D'un autre côté, nous ne voyons dans l'ensemble du récit sacré aucune raison qui nous force de placer cette ville à l'est de la mer Morte, dans la tribu de Ruben.

A. LEGENDRE.

3. BOSOR (Βοσόρ), ville de Galaad, prise et détruite par Judas Machabée. I Mach., V, 28. Elle est distincte de celle qui est mentionnée dans le même chapitre, ℣. 26, 36; l'auteur sacré ne pouvait signaler, ℣. 36, la prise d'une ville dont il venait de raconter, ℣. 28, le complet anéantissement. Patrizzi, *De consensu utriusque libri Machabæorum,* in-4o, Rome, 1856, p. 276, l'identifie avec Bosor de Ruben. L'expression employée ici, εἰς τὴν ἔρημον, « dans le désert, » ne suffit pas pour justifier une opinion que le contexte est loin d'imposer. Nous la croyons plus volontiers identique à Barasa, et nous préférons la reconnaître dans la *Bosra* du Hauran, l'ancienne *Bostra* des Grecs et des Romains. Il est dit, ℣. 28, que Judas « se détourna de son chemin », ἀπέστρεψεν ὁδόν. On a justement fait remarquer qu'il ne s'agit pas là d'un « retour en arrière »; c'est cependant ce qu'eût fait le héros asmonéen, s'il était venu assiéger Bosor de Moab. Voici, en effet, comment nous comprenons la marche de l'expédition racontée I Mach., V, 24-36. Judas et Jonathas passent le Jourdain par le gué qui se trouve vis-à-vis de Jéricho. Se dirigeant vers le nord-est, à travers le pays de Galaad, où les Juifs sont bloqués, ils prennent la route qui conduit aujourd'hui à Es-Salt et à Djérasch. Au bout de trois jours, ils rencontrent les Nabathéens, et apprennent que leurs frères sont enfermés dans des villes qui forment toute une ligne s'étendant de l'extrémité du Djébel Hauran au lac de Tibériade, Barasa (*Bosra*), Bosor (*Bousr el-Hariri*), Alimes (*'Ilma* ou *Kefr el-Mâ*), Casphor (*Khisfin*), Mageth (inconnue) et Carnaïm (*Astaroth-Carnaïm*). Au lieu de continuer leur marche directement vers le nord, ils « se détournent » vers l'est, et, surprenant Bosor ou *Bosra,* l'assiègent, la pillent et la brûlent. Ils viennent ensuite à la forteresse de Dathéman, où l'armée de Timothée est battue; puis, après avoir renversé Maspha de fond en comble, ils s'avancent vers Casbon, Mageth, Bosor (*Bousr el-Hariri;* voir BOSOR 2), et les autres villes de Galaad, qu'ils soumettent à leur pouvoir. Assurément nous sommes ici dans les hypothèses, en raison de l'obscurité que présente l'identification de plusieurs des villes. Cependant cette route nous semble assez naturelle pour exclure complètement Bosor de Ruben, séparée par une grande distance des cités mentionnées; et l'on se demande pour quel motif Judas se serait tant écarté de son chemin pour venir l'assiéger. Quoique l'antiquité de *Bosra* soit contestée, son importance à cette époque n'a rien qui puisse étonner. Pour la description, voir BOSRA 2.

A. LEGENDRE.

BOSPHORE, nom de lieu qu'on ne rencontre qu'une seule fois dans la Vulgate, Abd., ℣. 20, pour traduire l'hébreu *bi-Sefârâd* (Septante : 'Εφραθά). L'identification de *Sefarad* avec le Bosphore n'est pas exacte, mais les opinions des savants sur la véritable situation de cette localité sont très diverses et incertaines. Voir Sépharad.

BOSRA, nom de trois villes situées à l'est de la mer Morte et du Jourdain, et diversement appelées dans le texte hébreu.

1. BOSRA (hébreu : *Boṣrâh ;* Septante : Βοσόῤῥα, Gen., XXXVI, 33; I Par., I, 44; Βοσόρ, Is., XXXIV, 6; LXIII, 1; ἐν μέσῳ αὐτῆς, Jer., XLIX, 13; ὀχυρώματα αὐτῆς, Jer., XLIX, 22; τειχέων αὐτῆς, Am., I, 12), ville de l'Idumée, patrie de Jobab, fils de Zara, un des premiers rois d'Édom. Gen., XXXVI, 33; I Par., I, 44. Gesenius, *Thesaurus,* p. 230, rattache *Boṣrâh* à la racine *bâṣar,* « retenir, rendre inaccessible; » d'où la double signification de *bercail, parc à troupeaux,* et de *forteresse.* C'est ce qui explique la traduction des Septante, dans Jer., XLIX, 22, ὀχυρώματα αὐτῆς, « ses forteresses; » dans Am., I, 12, τειχέων αὐτῆς, « ses murs. » Dans Mich., II, 12, où le texte hébreu porte *Bosrâh,* dont la signification est controversée, la Vulgate a mis *ovile,* « bercail; » les Septante, en traduisant par θλίψις, « affliction, » ont dû lire *Beṣârâh,* de même que l'expression ἐν μέσῳ αὐτῆς, « au milieu d'elle, » Jer., XLIX, 13, suppose la lecture בְּתוֹכָהּ, *beṭôkâh,* au lieu de בָּצְרָה, *Boṣrâh.*

Isaïe, XXXIV, 6, cite Bosra avec « la terre d'Édom » comme une victime sacrifiée à Dieu. Dans un autre endroit, LXIII, 1, il nous montre le Messie revenant en triomphateur d'Édom et de Bosra, vêtu d'un habit éclatant, du manteau de pourpre des généraux, ou plutôt du manteau rougi par son propre sang; l'Idumée représente ici les ennemis de Dieu et de son peuple, que le Christ a vaincus par sa mort. Jérémie, XLIX, 13, annonce d'avance la destruction de Bosra, et plus loin, XLIX, 22, il fait voir le vainqueur fondant sur elle avec la rapidité de l'aigle, pendant que les forts de l'Idumée sont dans les angoisses. L'accomplissement de cette prophétie fut commencé par les Chaldéens, Mal., I, 3; mais l'anéantissement complet d'Édom fut achevé par les Machabées et surtout par les Romains, au temps de la guerre des Juifs. Amos, I, 12, prédit que le feu dévorera les édifices de Bosra. Plusieurs modernes voient dans Michée, II, 12, le nom de cette ville : « comme les brebis de Boṣrâh, » ville abondante en troupeaux. Cf. Is., XXXIV, 6. Mais tous les plus anciens interprètes, Septante, Vulgate, syriaque, chaldéen, Aquila et Symmaque, ont reconnu ici un nom commun, ce qui est confirmé par le membre parallèle : « comme un troupeau au milieu des pâturages. » Il vaut donc mieux expliquer *Boṣrâh* par l'étymologie *septum,* « lieu gardé, fortifié. » Cf. J. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores,* 2 in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 418.

Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 102, 232, mentionnent Bosra sous le nom de *Bosor,* Βοσώρ, « ville d'Ésaü, dans les montagnes d'Idumée, dont parle Isaïe; » ils la distinguent avec raison de Bosor de la tribu de Ruben. On la reconnaît généralement dans *El-Bouṣéiréh,* البصيرة (diminutif de *Bosra*), village situé dans le district montagneux qui s'étend au sud-est de la mer Morte, entre *Toufiléh* et Pétra. Cette localité, appelée *Ipseyra* et *Bsaida* par Irby et Mangles, a été visitée par Burckhardt, qui la nomme *Beszeyra.* Ce n'est plus aujourd'hui qu'une pauvre bourgade de cinquante maisons, avec un ancien château qui couronne une éminence et où les habitants cachent leurs provisions au temps des invasions hostiles. Cf. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 407; Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Londres, 1856, t. II, p. 167. — Gesenius, *Thesaurus,* p. 231, l'identifie avec *Bostra* du Hauran, appelée par les Arabes بُصْرَى, *Boṣra.* Cf. Aboulféda, *Tabula Syriæ,* édit. Kœhler, Leipzig, 1766, p. 99. Cette opinion est justement contestée : 1° Rien ne prouve que les Iduméens aient étendu si loin leurs possessions, par delà les régions de Moab et d'Ammon. — 2° Il n'est pas certain que Bostra remonte à une si haute antiquité. — 3° Bostra est dans un pays de plaines, tandis que, d'après Jer., XLIX, 13, 16, 22, Bosra appartenait à une région montagneuse. — 4° Bosra est presque toujours mentionnée avec le pays d'Édom; ainsi Amos, I, 12, en parle conjointement avec la contrée de Théman ou du sud. — 5° Enfin Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* p. 102, 232, la distinguent nettement de Bostra. — Elle ne saurait par là même être confondue avec la suivante, ville lévitique de la demi-tribu de Manassé oriental. A. Legendre.

2. BOSRA (hébreu : *Be'ešṭerâh ;* Septante : Βοσορά; *Codex Alexandrinus :* Βεεθαρά, probablement mis pour Βεεσθαρά, comme dans Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 104, 235, ou pour Βεεσθερά, comme dans certaines éditions de la version grecque), ville de refuge donnée aux Lévites, fils de Gerson, dans la demi-tribu de Manassé oriental. Jos., XXI, 27. Dans la liste parallèle de I Par., VI (hébreu, 56), 71, on lit *Astharoth* (hébreu : *'Aštârôt ;* Septante : 'Ασηρώθ; *Codex Alexandrinus :* Ραμώθ). Elle paraît donc identique à Astaroth, et, de fait, le mot *Be'esterâh* est considéré par plusieurs auteurs comme une forme contracte de *Bêt 'Esterâh,* « maison d'Astarté, » de même que *Bebeten* et *Begabar* d'Eusèbe et de saint Jérôme sont mis pour *Beth Béten* et *Bethgabar.* Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 175; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1847, t. I, p. 147. Dans ce cas, il faudrait la placer, comme Astaroth, à *Tell el-As'ari* ou *Tell 'Aštara,* suivant certains auteurs. Cf. G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 18, 26. Voir Astaroth 2, col. 1174.

Plusieurs savants néanmoins, à la suite de Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. II, p. 621, 662, veulent l'identifier avec *Bosra* du Hauran, la *Bostra* des Grecs et des Romains, ville dont les ruines montrent l'importance à une certaine époque. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* Berlin, 1860, p. 108-111, a surtout cherché à établir cette identité. Sous Trajan, cette cité aurait été bâtie de nouveau et appelée *Nova Bostra,* c'est-à-dire « Nouvelle Be'esterah ». Plus tard, dans la bouche des Arabes, le nom de *Bostra* serait devenu *Bosra,* contraction qui n'est pas rare et dont le savant voyageur cite plusieurs exemples : ainsi pour *Bêt Rummâna,* village du Liban, on prononce et on écrit *Berummâna ;* à l'est de Damas est une localité appelée *Bêt Saouâ,* dont les habitants se nomment *Besaouî* et *Besouâni.* On ajoute à cela d'autres raisons : 1° Tell 'Aštara ne semble guère un emplacement approprié à la capitale de Basan. — 2° Bien que la mention de Bostra ne remonte pas à une haute antiquité, il est cependant vraisemblable qu'il y a toujours eu là une ville importante : la richesse du sol et l'abondance des sources ont dû y attirer de bonne heure des habitants, et il serait étrange que cette place, si elle n'avait pas déjà existé, fut devenue tout d'un coup la métropole d'une province étendue, immédiatement après la conquête romaine; il est plus naturel de croire que les conquérants n'ont fait que l'agrandir et l'embellir. — 3° Le nom de *Bostra* s'explique bien mieux par *Be'estera* que par *Bosrah.* — 4° Bostra, dont l'importance est attestée par le site et par les ruines, n'est ni Bosor de Ruben, ni Bosra d'Idumée; elle ne peut donc correspondre qu'à *Be'ésterâh.* Cf. Mühlau, dans Riehm's *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 115, au mot *Astharoth Karnaim ;*

Patrizzi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856, p. 274.

Cette opinion est rejetée par d'autres auteurs. Ils invoquent d'abord l'autorité d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 86, 213, qui, plaçant Astaroth, antique ville d'Og, roi de Basan, à six milles d'Adra, 'Αδραα (Édraï, aujourd'hui *Der'ât*), et Adra à vingt-cinq milles de Bostra, distinguent par là même Astaroth de Bostra. Ils prétendent ensuite que *Bosra*, nom actuel de la ville, vient plutôt de *Bosrah* que de *Be'ešterâh;* le mot a été corrompu en Bostra par les Grecs et les Romains. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 168. Les partisans de la première opinion répondent à cette seconde raison que le nom arabe de *Bosra* peut bien ne pas venir immédiatement de l'hébreu : dans la nion que Bostra est la ville lévitique appelée *Be'ésté-râh*... Ici, il n'y a pas de difficulté géographique; mais maintenant que l'inscription de Palmyre a établi clairement l'orthographe sémitique de Bostra, il y a une difficulté étymologique qu'il n'est pas facile de surmonter, car le changement de בעשתרה (*Be'esterâh*) en בצרה (*Boṣrâh*) serait contraire à toutes les règles... En somme, je crois que Bostra était une ville relativement moderne, et qu'elle n'existait pas aux jours de la puissance d'Israël; elle est située au milieu d'une vaste plaine, dans un pays qui de tout temps a été parcouru par les nomades, tandis que presque toutes les anciennes villes mentionnées dans la Bible étaient placées sur des hauteurs et dans des positions d'une défense facile, selon l'usage universel des époques primitives. »



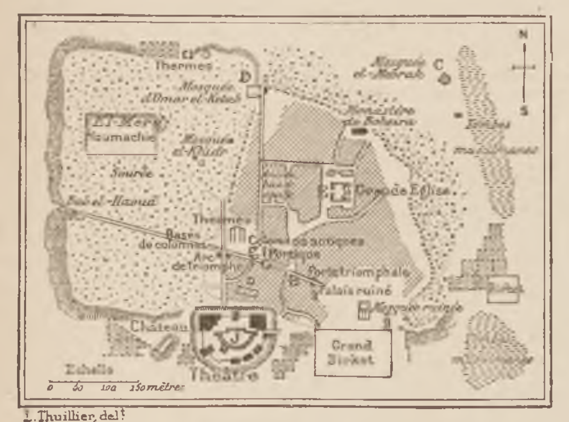
570. — Vue de Bosra. D'après G. Rey, *Voyage dans le Haouran*. Atlas, pl. XI.

dérivation de plusieurs noms de villes, il y a bien eu des changements semblables; par exemple, Bethsan (hébreu : *Bêṭ Še'ân*) = *Beisân.* Ensuite les traducteurs grecs et latins de la Bible ont rendu *Be'esterâh* non par Beestra, mais par *Bosra* et Βοσορά. — M. W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* in-4°, Paris, 1870, p. 459, 460, combat ainsi l'identification dont nous parlons : « La forme sémitique du nom de la ville a été conservée dans une inscription de Palmyre, dont j'ai vérifié le texte sur le monument original (Wood, *Inscr. Palmyr.*, n° 5; Vogüé, *Inscr. Palmyr.*, n° 25) ; il y est question de la légion qui tenait garnison à Bostra, לגיונא די בצרא. La même orthographe se retrouve dans un passage du Talmud, cité par Reland, *Palæstina.* t. II, p. 666, *Rabbi Berachia Bostrenus,* ביצרית. La forme arabe est la même; dans Aboulféda, on trouve بصرا (*Boṣra'*) et بصرى (*Boṣra*); cette dernière est celle qu'on emploie de nos jours en Syrie. Dans les inscriptions grecques, l'ethnique est Βοστρηνός; mais j'ai rencontré une fois la forme Βοσρηνός (n° 2229), qui se rapproche plus de l'orthographe sémitique... Reland a émis l'opi-

Nous avons exposé le problème. Sans vouloir le résoudre, il nous semble utile de donner ici une courte description de *Bosra*, à cause de l'importance de cette ville au milieu des contrées bibliques et des autorités qui soutiennent son identification avec *Be'esterâh* d'un côté, avec *Barasa,* I Mach., v, 26, et *Bosor,* I Mach., v, 28, de l'autre.

Bosra, vue de loin, présente un aspect imposant. Le grand château, les mosquées, les minarets, les vieux remparts, les masses considérables de bâtiments, semblent annoncer une population active; mais de près l'illusion se dissipe. La plaine environnante est inculte, les murailles écroulées, les mosquées sans toit, les maisons ruinées, et il faut chevaucher longtemps à travers des monceaux de décombres avant d'arriver jusqu'aux trente ou quarante familles qui forment la population actuelle de Bosra. De ses anciens monuments, la ville garde encore une enceinte rectangulaire avec quelques portes bien conservées au sud et à l'ouest. (Voir le plan, fig. 571.) La porte occidentale, *Bâb el-Haoua* (A), est formée de deux arcades superposées; le mur est orné de niches finement taillées et surmontées d'un triangle. Au delà commence

la grande rue, AB, qui traverse Bosra. A l'angle nord-ouest s'étend le *Merdj*, grande dépression de terrain, longue de trois cents mètres environ sur cent quatre-vingts de large, avec plusieurs sources d'eau potable et des arasements antiques. En avançant vers l'est, on reconnaît à droite et à gauche la direction de quelques anciennes rues, qui se coupaient à peu près à angle droit avec la rue principale. A l'entrée d'une de ces rues transversales s'élève un arc de triomphe bien conservé, formé



L. Thuillier, del^t

571. — Plan de Bosra.

de trois arches; l'un des piliers porte une inscription latine. Un peu plus à l'est se trouvent des ruines de thermes. Au point d'intersection des deux rues principales, à gauche, s'élèvent quatre belles colonnes antiques (F), en pans coupés, hautes de quatorze mètres environ et couronnées de chapiteaux corinthiens. Vis-à-vis sont les restes d'un portique (G), deux colonnes debout avec un fragment d'entablement et une portion du mur du fond dans lequel sont entaillés trois rangs de niches superposées. A une petite distance, au nord-est, se trouve l'ancienne cathédrale (E), aujourd'hui en ruines. Plus loin, tout à fait à l'angle nord-est de la ville, se voient les ruines de la mosquée *el-Mebrak* (le chameau) (C). Une autre mosquée, celle d'*Omar el-Ketab* (D), s'élève à l'extrémité de la rue droite qui coupait la ville du sud au nord; les colonnes sont remarquables. A l'angle nord-est s'élève un beau minaret carré, haut de cinquante mètres à peu près, et du haut duquel on jouit d'un beau coup d'œil sur l'ensemble des ruines et sur les environs de la ville. La vue embrasse au nord et à l'est la vaste plaine ondulée, *En-Nouqrat el-Haourân,* couverte au printemps de champs cultivés et s'étendant jusqu'au pied du Djébel Hauran, dont on distingue les pentes boisées. Au sud-est s'élève la colline de Salkhad. Au sud s'étend une région peu explorée. La rue qui va du nord au sud se prolonge dans la direction du château (J) semi-circulaire, comme le théâtre qui lui a servi de noyau. L'enceinte, bien conservée, est entourée d'un fossé profond. Le théâtre (J) comprend six rangs de gradins, dont le plus bas est à deux mètres au-dessus du sol, et forme un immense hémicycle, que surmontait une colonnade dorique. La scène, large de cinquante-quatre mètres sur dix environ de profondeur, était bordée de murs ornés de deux étages de niches de différentes formes. A l'est du château est un grand *birket* regardé comme un des travaux les plus considérables de ce genre en Orient; l'un de ses côtés ne mesure pas moins de deux cent seize mètres de long.

Bosra n'a pris rang dans l'histoire qu'à dater des Romains. Élevée, sous le règne de Trajan, au rang de métropole de la nouvelle province d'Arabie, elle prit le nom de *Nova Trajana Bostra,* qu'on lit sur les médailles de cette époque (106 avant J.-C.), date d'une ère propre à la ville, et qu'on trouve fréquemment employée dans les inscriptions de la province. Ce fut surtout à partir du règne de Constantin le Grand que cette ville commença à jouer un rôle historique important. Elle fut plus tard la résidence d'un archevêque et la capitale d'une province ecclésiastique. Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1887, p. 526-531. Cf. J. L. Porter, *Five years in Damascus,* Londres, 1855, t. II, p. 142-169; *The Giant Cities of Bashan,* Londres, 1872, p. 64-73; E. G. Rey,



572. — Monnaie de Bosra.

ΑΥΚ. ΣΕΠ. ΣΕΟΥΗΡΟΝ ΚΑΙΣ. Ι. ΔΟΝΑΝ ΣΕΒ. Buste radié de Septime Sévère, accolé à celui de Domna, portant un croissant sur la tête. — ℞. ΝΕΑ. ΤΡΑΙΑΝΗ, et à l'exergue ΒΟΣΤΡΑ. Le génie de la ville avec la tête tourelée; de la main droite, il s'appuie sur la haste, et, de la gauche, il tient une corne d'abondance. Le pied gauche est appuyé sur un lion couché; à droite et à gauche, deux divinités assises; le tout dans un temple tétrastyle.

Voyage dans le Haourân, in-8°, Paris, 1860, p. 179-199; atlas in-f°, pl. IV, X-XVII.

Il existe au nord de Banias un endroit appelé *Qala'at Boustra,* dans lequel on a voulu reconnaître Bosra; mais il est probable qu'il se trouvait en dehors des possessions israélites. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 168.

A. LEGENDRE.

3. BOSRA (hébreu : *Bosrâh;* Septante : Βοσορ), ville de Moab, mentionnée par Jérémie, XLVIII, 24. C'est la même que Bosor de la tribu de Ruben. Voir BOSOR 1.

BOSSU (hébreu : *gibbên;* Septante : κυρτός; Vulgate : *gibbus*), un des défauts corporels qui excluaient de l'exercice des fonctions sacerdotales dans la loi mosaïque. Lev., XXI, 20.

BOSSUET Jacques Bénigne, né à Dijon le 27 septembre 1627, mort à Paris le 12 avril 1704. Il fit ses études littéraires au collège des Jésuites de sa ville natale, puis ses études philosophiques et théologiques à Paris, au collège de Navarre (1642-1652); il fut ordonné prêtre le 16 mars, et reçu docteur en théologie le 9 avril 1652; nommé archidiacre de Sarrebourg en 1652, puis grand archidiacre de Metz en 1654, il exerça le saint ministère, surtout celui de la prédication, à Metz et à Paris; en 1669, il fut nommé à l'évêché de Condom, auquel il renonça bientôt pour exercer la charge de précepteur du Dauphin (1670-1681); en 1681, il reçut l'évêché de Meaux (1681-1704).

Dans ses premières études bibliques, il joignit aux cours du collège de Navarre des travaux particuliers. Il conseillait plus tard aux débutants ce qu'il avait pratiqué lui-même : faire du texte sacré une lecture rapide et suivie, en cherchant à prendre l'esprit de l'Écriture, en s'initiant à sa manière de parler, et en profitant de ce qui est clair, sans chercher à résoudre toutes les difficultés de détail. Pour ce travail, Bossuet se servait de la *Bible de Vatable* (voir VATABLE), très célèbre alors. Maldonat sur les Évangiles et Estius sur saint Paul furent les seuls commentateurs qu'il étudia dans sa jeunesse. (Cf. Bossuet, *Écrit composé pour le cardinal de Bouillon.*) A Metz, il lut beaucoup les Pères, qui étaient pour lui les meilleurs interprètes des Livres Saints; ses maîtres préférés furent Tertullien, saint Cyprien, saint Grégoire, pape, et sur-

tout saint Augustin et saint Jean Chrysostome. D'amples cahiers de notes lui servaient à garder les textes de l'Écriture et les paraphrases des Pères les plus utiles pour la prédication. (Cf. M. l'abbé Lebarq, *Histoire critique de la prédication de Bossuet,* in-8°, Paris, 1888.) Durant les années qu'il passa à la cour comme précepteur du Dauphin, il groupa autour de lui de nombreux et savants amis, avec lesquels il consacrait une partie de ses loisirs à l'étude de l'Écriture. C'est ce qu'on nomma le *petit concile.* L'abbé Claude Fleury, qui en était secrétaire, écrivait les notes rédigées en commun sur les marges de la Bible de Vitré (édit. in-f°, 1662); on voit par ce volume, conservé jusqu'à nous, que le *concile* commenta presque tout l'Ancien Testament. C'est peut-être pendant ces années de préceptorat, peut-être seulement à Meaux, que Bossuet étudia l'hébreu, qu'il n'avait pas appris au collège de Navarre : au reste, il n'acquit jamais une connaissance approfondie de cette langue. L'évêque de Meaux continua de se pénétrer de l'Écriture jusqu'à son dernier jour; les ouvrages qu'il composa vers la fin de sa vie le forcèrent de recourir plus qu'il n'avait fait jusque-là aux longs commentaires; mais il ne cessa de s'attacher au texte sacré lui-même, le relisant fréquemment et couvrant de notes marginales les exemplaires dont il se servait.

Les écrits exégétiques de Bossuet sont, en suivant l'ordre des dates : 1° *L'Apocalypse avec une explication,* in-8°, Paris, 1689. Dans le même volume, p. 386 et suiv., se trouve l'*Avertissement aux protestans sur le prétendu accomplissement des prophéties.* Au même commentaire se rapporte l'ouvrage latin *De excidio Babylonis apud sanctum Joannem demonstrationes,* composé en 1701, contre Samuel Werenfels et Jacques Iselin, de Bâle, et publié seulement en 1772. — 2° *Liber Psalmorum, additis Canticis, cum notis,* in-8°, Lyon, 1691. — 3° *Libri Salomonis : Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, cum notis... Accesserunt Supplenda in Psalmos,* in-8°, Paris, 1693. — 4° *Explication de la prophétie d'Isaïe, sur l'enfantement de la sainte Vierge, Is., c. vij, v. 14, et du pseaume* XXI. *Sur la passion et le délaissement de Nostre Seigneur,* in-12, Paris, 1704.

Bossuet donne de l'Apocalypse l'interprétation historique, qu'il regarde comme la vraie, et réfute par là même les systèmes protestants sur le pape-antéchrist. Selon lui, l'Apocalypse nous découvre le jugement de Dieu sur les ennemis de l'Église naissante : les Juifs (ch. IV-VIII inclus.), les hérétiques (ch. IX, ℣. 1-12), et surtout Rome païenne (ch. IX, 12-XIX inclus.). Le chap. XX se rapporte directement aux derniers temps du monde, qui sont de plus annoncés symboliquement dans le corps de la prophétie : par exemple, la persécution romaine figure celle de l'antéchrist. Mais Bossuet se refuse à faire la moindre hypothèse sur la manière dont les choses se passeront dans cet avenir lointain. L'*Explication de l'Apocalypse* est considérée comme un ouvrage exégétique d'un haute valeur; un très grand nombre des interprètes catholiques venus après Bossuet acceptent en grande partie ses idées, spécialement sur la prédiction de la chute de Rome.

L'édition des Psaumes et celle des Livres sapientiaux sont le fruit des travaux du *petit concile.* Bossuet se proposait de revoir toutes les notes prises en commun, de les compléter, et d'offrir ainsi au public sous cette forme des commentaires d'une « juste et suffisante brièveté » (cf. lettre à Nicole, du 17 août 1693) sur tous les livres de l'Écriture. Ce projet ne fut mis à exécution que pour les deux volumes indiqués plus haut. La *Dissertatio de Psalmis* est un résumé remarquable des notions les plus utiles à celui qui entreprend l'étude des Psaumes. Le texte des Psaumes est publié d'après la Vulgate et d'après la version de saint Jérôme sur l'hébreu. Le grand mérite du commentaire est de bien éclairer le sens littéral en montrant la pensée principale et l'unité de chaque cantique. Dans les Livres sapientiaux, Bossuet met en regard de la Vulgate : pour l'Ecclésiaste, la version de saint Jérôme, tirée de son commentaire *ad Paulam;* pour l'Ecclésiastique, la version de Flaminius Nobilius, publiée avec l'autorisation de Sixte V. Les notes sont du même genre que celles des Psaumes et éclaircissent la plupart des endroits difficiles. L'explication du Cantique des cantiques est plus développée. Tandis que la plupart des exégètes catholiques voient dans le divin poème une pure allégorie, Bossuet, adoptant un sentiment assez rare, et qui n'a pas prévalu, l'explique littéralement de l'union de Salomon avec la fille du roi d'Égypte; au sens figuratif, sur lequel il insiste, il y montre l'union de Jésus-Christ avec l'Église et avec l'âme fidèle. Il divise l'action en sept journées, suivant l'usage hébreu de célébrer durant sept jours les fêtes du mariage. On trouve dans ce commentaire beaucoup d'art et de délicatesse dans l'exposition, beaucoup de science et de piété dans l'interprétation mystique.

Outre ces commentaires proprement dits, tous les autres ouvrages de Bossuet sont profondément pénétrés par les pensées et même par le style, les tours et les expressions des Livres Saints. « Le fond de tout, disait-il lui-même, c'est de savoir très bien les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. » (*Écrit composé pour le cardinal de Bouillon.*) La Bible fait, en effet, le fond de tous ses écrits. Dans les *Sermons,* les citations ne sont pas choisies au hasard et jetées çà et là comme des ornements rapportés; c'est vraiment des Évangiles, de saint Paul et des Prophètes, que l'orateur a tiré sa doctrine et sa morale; les textes qu'il met en œuvre lui servent de preuves solides, parce qu'ils sont employés la plupart du temps dans leur sens littéral, et commentés d'après la tradition catholique. C'est des Livres Saints qu'est prise l'idée du *Discours sur l'histoire universelle* (1681), où l'orateur résume les annales du monde en Jésus-Christ attendu et Jésus-Christ donné, et montre la suite et la permanence de la vraie religion au milieu des révolutions des empires. Dans le remarquable ouvrage intitulé *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (composé en grande partie pendant le préceptorat, continué de 1701 à 1703, publié en 1709), Bossuet expose la nature, les caractères, les devoirs et les « secours » (armes, finances, conseils) de la royauté, en appuyant toutes ses propositions sur des textes et des exemples pris de la Bible. Il faut noter cependant que ces preuves, comme les thèses elles-mêmes, sont choisies avec une certaine liberté; sur quelques points on pourrait trouver, et plusieurs auteurs catholiques ont, en effet, trouvé dans la Bible des arguments pour soutenir des théories un peu différentes de celles de Bossuet; celui-ci a voulu seulement faire une *Politique* en rapport avec l'état de la France sous Louis XIV, et il a cherché dans l'Écriture les passages qui convenaient à son dessein. Voir Menochius. Les *Méditations sur l'Évangile* et les *Élévations sur les mystères* (écrites dans les années 1692 et suivantes, publiées, les *Élévations* en 1727, et les *Méditations* en 1731) renferment d'éloquents commentaires sur plusieurs passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, en particulier sur l'institution de l'Eucharistie et le discours après la Cène. La *Défense de la tradition et des saints Pères* (commencée en 1693, publiée en 1753, et plus complètement en 1862) et les deux *Instructions sur la version du Nouveau Testament publiée à Trévoux* (1702 et 1703) se rapportent à la polémique de Bossuet contre Richard Simon. L'évêque de Meaux s'élevait à bon droit contre un critique téméraire : parfois cependant il s'en prit un peu trop vivement à la critique elle-même, et il n'eut pas raison sur tous les points de détail. Il faut signaler encore, parmi les opuscules de Bossuet, le *Traité de la concupiscence* (écrit en 1694, publié en 1731), ou explication de ces paroles de saint Jean : *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et*

concupiscentia oculorum, et superbia vitæ. (I Joa., II, 16.) — Voir l'abbé Le Dieu, *Mémoires* et *Journal*, Paris, 1856-1857, *passim*; le cardinal de Bausset, *Histoire de Bossuet*, en particulier l. V, §§ 2 et 3; l. X, § 1; l. XIII, § 15; Amable Floquet, *Études sur la vie de Bossuet*, Paris, 1855, surtout *Bossuet précepteur du Dauphin*, Paris, 1864, IIe partie, ch. IX; A. Réaume, *Histoire de Bossuet et de ses œuvres*, Paris, 1869-1870, *passim*; G. Gietmann, S. J., *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum canticorum*, Paris, 1890, p. 370-376; J. Lebarq, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, Lille et Paris, 1888; R. de la Broise, S. J., *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891. R. DE LA BROISE.

BOST Jean Augustin, théologien protestant, né à Genève le 3 juillet 1815, mort dans cette ville le 20 juillet 1890. Il fit ses études à Kornthal, près de Stuttgart, puis à Genève. En 1842, il remplit les fonctions de pasteur suffragant à Amiens et devint pasteur, en 1843, à Templeux-le-Guérard (Somme); en 1849, à Reims, et, en 1852, à Sedan. Il retourna à Genève en 1860. En 1870, il fit en Orient un voyage qu'il a raconté dans ses *Souvenirs d'Orient, Damas, Jérusalem et le Caire*, in-8°, Paris, 1875. Parmi ses nombreuses publications, les suivantes se rapportent aux Écritures : *Voyage des enfants d'Israël dans le désert et leur établissement dans la Terre Promise, traduit librement de l'anglais*, in-12, Paris, 1838; *Histoire des juges d'Israël*, in-12, Paris, 1841; *Dictionnaire de la Bible*, 2 in-8°, Paris, 1849; 2e édit., 1 in-8°, Paris, 1865 (l'auteur « s'est borné, en général, dit-il, au rôle de compilateur », résumant Calmet, Winer, etc.); *Manuel de la Bible, Introduction à l'Écriture Sainte, traduit de l'anglais de J. Angus* (avec Em. Rochedieu), in-8°, Toulouse, 1857; *L'époque des Machabées, histoire du peuple juif depuis le retour de l'exil jusqu'à la destruction de Jérusalem*, in-12, Strasbourg, 1862.

BOSWELLIE, arbuste qui produit l'encens. Voir ENCENS.

BOTANIQUE SACRÉE. La Botanique, du grec βοτάνη, « herbe, plante, » est la science qui traite des végétaux. C'est dans la Bible qu'on trouve comme la première ébauche d'une classification populaire des plantes. Dans la Genèse, I, 11, 12, Moïse, en faisant le récit de la création, divise les végétaux en trois catégories. 1° *Désé*, « gazon. » Ce serait, selon certains interprètes, dont l'opinion doit être rejetée, ce que nous appelons aujourd'hui cryptogames ou plantes qui n'ont jamais de fleurs et qui ne produisent pas de graines : telles sont les Fougères, les Mousses, etc. Ces plantes forment ordinairement de très petits corps, à peine visibles, nommés spores. Les spores peuvent germer et produire de nouvelles plantes. Ce furent les premiers végétaux qui apparurent à la surface du globe, et dont on trouve dans les houillères de remarquables spécimens. — 2° *'Éséb*, « plantes herbacées, » par opposition à *désé*, puisque ces végétaux « sèment leur semence ». Gen., I, 11, 12. Cette catégorie, d'après les mêmes interprètes, contiendrait ce que les botanistes appellent aujourd'hui « plantes phanérogames », c'est-à-dire pourvues de fleurs et se reproduisant de graines, comme les Crucifères, les Légumineuses, les Graminées, etc. — 3° *'Ės perî*, « arbres fruitiers, » catégorie rentrant également dans nos phanérogames, mais qui, dans l'idée de Moïse, s'applique plus spécialement aux arbres et arbustes portant des fruits, que Dieu, Gen., I, 29, assigne comme nourriture à l'homme : tels que les Aurantiacées, Pomacées, Palmiers, etc. — Ces deux dernières catégories n'ont évidemment aucune prétention scientifique, car elles rentrent l'une dans l'autre. Mais il convient de faire remarquer que jusqu'à la fin du moyen âge elles furent seules adoptées.

Selon le plus grand nombre des interprètes, la division des végétaux en trois catégories n'a pas de caractère scientifique proprement dit; elle est simplement populaire. En s'en tenant au sens précis du mot *désé*, d'après les passages parallèles, c'est le tendre gazon, composé d'herbes courtes et menues, qui paraissent naître de la terre sans semence, parce que les graines sont si peu apparentes, qu'elles ne comptent pas aux yeux du vulgaire. D'ailleurs ce n'est pas une plante en particulier; mais c'est un collectif désignant un ensemble de petites plantes comme notre mot « gazon ». Deut., XXXII, 2; II Reg., XIX, 26; IV Reg., XXIII, 4; Is., LXVI, 14. Quand il grandit, il devient le *ḥâṣir*. Prov., XXVII, 25. Le *'éséb*, au contraire, est une herbe plus forte, qui a ordinairement une petite tige, mais herbacée, et une semence plus apparente. Ce sont surtout les céréales, les légumes, les herbes qui servent à la nourriture de l'homme et sont l'objet de sa culture. Gen., I, 29, 30. Enfin le *'êṣ* est un collectif comprenant les arbres et les arbustes dont la tige a plus de consistance et est déjà ligneuse.

La Bible ne mentionne guère qu'environ cent trente plantes; mais il est certain que les Hébreux en connaissaient davantage. Salomon « disserta depuis l'hysope qui pousse aux flancs des murailles jusqu'au cèdre qui croît sur le Liban »; il dut en nommer un assez grand nombre dans les ouvrages qu'il a écrit; mais ils ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Dioscoride citait sept cents espèces de plantes; Linné, *Species plantarum*, édit. Willdenow, in-8°, Berlin, 1799, en nomme huit mille; Steudel, *Nomenclator botanicus*, in-4°, 2e édit., Stuttgart, 1842, quatre-vingt mille; A. P. de Candolle, *Prodromus regni vegetabilis*, 16 in-8°, Paris, 1824-1870, environ cent vingt mille.

Bibliographie. — L. Lemnius, *Similitudinum quæ in Bibliis ex herbis atque arboribus desumuntur explicatio*, in 8°, Anvers, 1568-1587; Meursius, *Arboretum sacrum*, in-8°, Liège, 1642; Maurille de Saint-Michel, *Phytologie sacrée*, in-4°, Angers, 1664; A. Cocquius, *Historia plantarum in Sacra Scriptura*, in-4°, Vlissengen, 1664; W. Westmacott, *Theobotanologia, or a Scripture herbal*, in-12, Londres, 1694; J. H. Ursinus, *Arboretum biblicum*, 2 in-8°, Nuremberg, 1663; 4e édit., 1699; M. Hiller, *Hierophyticon*, in-4°, Trèves, 1725; J. J. Scheuchzer, *Physica sacra iconibus illustrata*, 5 in-f°, Augsbourg, 1732-1735; O. Celsius, *Hierobotanicon*, 2 in-8°, Upsal, 1745-1747; C. Linné, *Flora Palæstinæ*, in-4°, Upsal, 1756; J. Gesner, *Phytographia sacra*, 2 in-4°, Zurich, 1759-1773; Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica*, in-4°, Copenhague, 1776; La Billardière, *Icones plantarum Syriæ rariorum*, in-4°, Paris, 1791-1812; T. M. Harris, *Natural History of the Bible*, in-8°, Boston, 12e édit., 1820, et Londres, 1824; C. B. Clarke, *List of all the plants collected in Greece, Egypt and the Holy Land*, in-8°, Londres, 1823; J. S. Duncan, *Botanical Theology*, in-8°, Oxford, 2e édit., 1826; W. Carpenter, *Scripture Natural History*, in-8°, Londres, 1828; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, in-8°, Leipzig, 1830; *Handbuch der biblischen Mineral- und Pflanzenreich*, in-8°, Leipzig, 1830; J. Taylor, *Bible Garden*, 2e édit., Londres, 1839; Kitto, *Palestine, The physical geography and natural history of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1841; Jaubert et Spach, *Illustrationes plantarum orientalium*, 5 in-4°, Paris, 1842-1857, avec 500 planches coloriées; M. Callcott, *Scripture Herbal*, in-8°, Londres, 1842; Decaisne, *Énumération des plantes recueillies dans les deux Arabies, la Palestine*, in-8°, Paris, 1845; J. Young, *Trees and flowers in Scripture*, in-12, Londres, 1848; M. F. Maude, *Scripture Natural History*, in-8°, Londres, 1848; A. Pratt, *Plants and Trees of Scripture*, in-12, Londres, 1851; R. Tyas, *Flowers from the Holy Land*, in-12, Londres, 1851; D. Gorrie, *Illustrations of Scripture from botanical science*, in-8°, Londres, 1853; L. Cosson et L. Kralik, *Plantes récoltées en Syrie et en Palestine*, in-8°, Pa-

ris, 1854; J. H. Balfour, *The Plants of the Bible,* in-8°, Édimbourg, 1857; J. Young, *Scripture Natural History,* in-8°, Londres, 3e édit., 1859; J. H. Balfour, *Phyto-Theology,* in-8°, Édimbourg, 3e édit., 1859; P. Cultrera, *Flora biblica ovvero Spiegazione delle Piante mentovate nella Sacra Scrittura,* in-8°, Palerme, 1861; *Botanique biblique,* in-12, Genève, 1861; H. T. Osborne, *Plants of the Holy Land,* in-8°, Philadelphie, 1861; Th. Kotschy, *Umrisse von Süd-Palästina in Kleide der Frühlingsflora,* in-4°, Vienne, 1861; G. Blessner, *Flora sacra,* in-8°, New-York, 1864; V. Cesati, *Piante di Terra santa,* in-8°, Verceil, 1866; H. B. Tristram, *Natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1867; 8e édit., 1889; E. Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8°, Genève, 1867-1884, et Supplément, 1888; J. Duns, *Biblical Natural Science,* in-4°, Londres, 1868; F. Hamilton, *La Botanique de la Bible,* 2 in-8°, Nice, 1871, avec planches; H. Zeller, *Feldblumen aus dem heiligen Land,* in-4°, Bâle, 1875, et traduction anglaise, *Wild flowers of the Holy Land,* in-4°, 2e édit., Londres, 1876, avec planches; J. Smith, *Bible plants,* in-12, Londres, 1878; C. J. von Klingräff, *Palästina und seine Vegetation,* in-8°, Vienne, 1880; J. Loew, *Aramaïsche Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881; H. B. Tristram, *Fauna and Flora of Palestina,* in-4°, Londres, 1884; G. Post, *Flora of Syria,* in-8°, Beyrouth, 1885 (texte anglais et arabe); M. Gandoger, *Plantes de Judée,* 1re *Note* (dans le *Bulletin de la Société botanique de France*), t. XXXIII, Paris, 1886; 2e *Note,* t. XXXV, 1888; 3e *Note,* t. XXXVI, 1889; W. A. Groser, *The Trees and the Plants in the Bible,* in-12, Londres, 1888. — Voir G. A. Pritzel, *Thesaurus literaturæ botanicæ omnium gentium,* editio nova, in-4°, Leipzig, 1877.

M. GANDOGER.

BOTTENS Fulgence, frère mineur, probablement belge, est uniquement connu par la trouvaille que fit Jean de Saint-Antoine, dans la bibliothèque des religieux du tiers ordre de Saint-François, à Séville, d'une sorte d'introduction à l'étude des Saints Livres par cet auteur, *Œconomia sacræ Sapientiæ increatæ, sive Dei cum hominibus commercium mediante Scriptura Sacra,* in-8°, Bruges, 1687.

P. APOLLINAIRE.

BÖTTCHER Jules Frédéric, théologien protestant allemand, né à Dresde le 25 octobre 1801, et mort en 1863. Sans parler de quelques travaux sur la grammaire hébraïque, on a de lui : *Proben alttestamentlicher Schrifterklärung nach wissenschaftlicher Sprachforschung,* avec deux plans du temple de Jérusalem d'après la vision d'Ézéchiel, in 8°, Leipzig, 1833; *De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebræorum et Græcorum opinionibus libri II,* in-8°, Dresde, 1846; *Exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testament,* in-8°, Dresde, 1846; *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testament,* 3 in-8°, Leipzig, 1863-1865.

E. LEVESQUE.

BOTTICHER, orientaliste allemand, plus connu sous le nom de Lagarde. Voir LAGARDE.

1. **BOUC** (hébreu : *śâʿir,* Gen., XXXVII, 31; Lev., IV, 23; IX, 3, 15; X, 16; XVII, 7; II Par., XI, 15; *ṣâfîr,* Dan., VIII, 5, 21; Esdr., VI, 17; *ʿattûd,* Gen., XXXI, 10, 12; Jer., L, 8; Is., XIV, 9; Zach., X, 3; *ṭayyis,* Gen., XXX, 35; XXXII, 15; Prov., XXX, 31; Septante : τράγος, χίμαρος; Vulgate : *caper, hircus*). Le bouc, qui est le mâle de la chèvre, appartient à l'ordre des ruminants et au genre chèvre (fig. 573). Il est remarquable par sa longue barbe et par



573. — Le bouc.

l'odeur désagréable qu'il répand. Sa peau, encore employée en Orient et aussi dans le midi de l'Europe à faire des outres pour enfermer le vin, servait autrefois à des usages analogues, et aussi à la confection de grossiers vêtements. Hebr., XI, 37. Voir CHÈVRE. Les boucs faisaient naturellement partie, en Palestine comme en Égypte (fig. 574), des nombreux troupeaux de chèvres que possédaient les grands pasteurs hébreux. C'est dans le sang d'un bouc que les fils de Jacob trempent la robe de Joseph. Gen., XXXVII, 31. Jacob lui-même avait offert vingt boucs et deux cents chèvres à son frère Ésaü, Gen., XXXII, 14, et plus tard les Arabes payèrent à Josaphat un tribut de sept mille sept cents boucs, II Par., XVII, 11, nombre qui comprend probablement à la fois les mâles et les femelles. On offrait des boucs en sacrifice pour le péché du prince, Lev., IV, 23, pour le péché du peuple, Lev., IX, 3, 15; XVI, 15; Esdr., VI, 17, et dans beaucoup d'autres occasions. Ps. LXV, 15; Hebr., IX, 12, 13, 19.



574. — Troupeau de boucs et de chèvres. Tombeau des pyramides de Ghizéh. IVe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 9.

Comme c'est le bouc qui conduit le troupeau des chèvres, Prov., XXX, 31 (Septante); Jer., L, 8, les écrivains sacrés se servent de son nom pour désigner les princes, Is., XIV, 9; Zach., X, 3, les puissants et les riches, Ezech., XXXIV, 17; XXXIX, 18. Daniel, VIII, 5, 21, appelle

de ce nom le roi des Grecs. Au désert, Moïse dut prohiber sévèrement le culte que des Hébreux rendaient au *śeʿirîm*, c'est-à-dire d'après l'interprétation de plusieurs savants modernes, à des boucs idolâtriques, Lev., XVII, 7. (La Vulgate traduit « démons » au lieu de boucs.) Jéroboam renouvela ces représentations grossières pour les faire adorer. II Par., XI, 15. Isaïe range les *śeʿirîm* parmi les bêtes sauvages qui hantent le désert. XIII, 21; XXXIV, 14. Les traducteurs grecs ont vu là des esprits mauvais, δαιμόνια, analogues aux divinités malfaisantes des païens. Saint Jérôme a traduit plus exactement le mot hébreu par *pilosi*, « bêtes à poils. »

Dans le Nouveau Testament, en décrivant la scène du jugement dernier, Notre-Seigneur dit du souverain Juge : « Il séparera les uns d'avec les autres [les justes des pécheurs], de même que le pasteur sépare les brebis d'avec les boucs; il mettra les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. » Matth., XXV, 32, 33. Le texte original et la Vulgate parlent ici de chevreaux (ἐρίφια, *hœdi*); mais leur nom est mis pour celui de boucs. Ces boucs sont relégués à gauche, c'est-à-dire à la mauvaise place, celle qui présage la damnation. Ils représentent les méchants, à raison de leur stérilité, de leur impureté et de leur répugnante odeur. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 379. La scène décrite dans ce verset est rappelée par une strophe du *Dies iræ:* « Range-moi parmi les brebis, et mets-moi à l'écart des boucs, en m'assignant une place à droite. » Les anciens monuments chrétiens la reproduisent plusieurs fois.

H. Lesêtre.

2. **BOUC ÉMISSAIRE** (hébreu : *ʿăzâʾzêl ;* Septante : ἀποπομπαῖος; Vulgate : *caper emissarius*). C'est un bouc (*śâʿir*) dont il n'est parlé que dans le XVIe chapitre du Lévitique, à propos de la fête de l'Expiation.

I. Le rite du bouc émissaire. — Le jour de la fête de l'Expiation, le grand prêtre présente deux boucs devant le tabernacle. « Aaron jette le sort sur les deux boucs, un sort pour Jéhovah et un sort pour *ʿăzâʾzêl.* » Lev., XVI, 8. « Le bouc sur lequel le sort est tombé pour *ʿăzâʾzêl* est présenté devant Jéhovah comme victime expiatoire, pour qu'on l'envoie en *ʿăzâʾzêl* dans le désert. » ℣. 10. Avec le sang du bouc immolé, le grand prêtre asperge l'autel et le tabernacle. Ensuite « il offre le bouc vivant, et, mettant les deux mains sur sa tête, il confesse toutes les iniquités des enfants d'Israël, toutes leurs transgressions et tous leurs péchés; il les place sur la tête du bouc et l'envoie dans le désert par un homme désigné pour cela. Le bouc emporte sur lui toutes leurs iniquités dans la terre déserte. C'est ainsi qu'on envoie le bouc dans le désert. » ℣℣. 21, 22. Enfin « celui qui a conduit le bouc en *ʿăzâʾzêl* doit laver dans l'eau ses vêtements et son corps, avant de rentrer dans le camp ». ℣. 26. La Sainte Écriture ne parle plus ensuite nulle part du bouc émissaire. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Elle garde le même silence sur beaucoup d'autres prescriptions du rituel mosaïque, qui cependant n'ont jamais cessé d'être fidèlement observées.

Dans la Mischna, la cinquième section de la seconde partie traite du jour annuel de l'Expiation, sous le titre de *Yoma,* « Jour. » Voici, d'après ce recueil, comment les Juifs célébraient à Jérusalem le rite du bouc émissaire. Les deux boucs, amenés dans la cour des prêtres, étaient présentés au grand prêtre au côté septentrional de l'autel des holocaustes, et placés l'un à droite, l'autre à gauche du pontife. On mettait dans une urne deux jetons de bois, d'argent ou d'or, toujours d'or sous le second temple. Sur l'un des jetons était écrit : « pour Jéhovah ; » sur l'autre : « pour *ʿAzâʾzêl.* » On agitait l'urne, le grand prêtre y plongeait les deux mains à la fois et retirait un jeton de chaque main. Le jeton de la main droite indiquait le sort du bouc de droite ; l'autre jeton, le sort du bouc de gauche. La cérémonie se continuait ensuite conformément aux prescriptions du Lévitique. Quand tout était terminé dans le temple, des prêtres et des laïques accompagnaient le conducteur du bouc sur le chemin du désert. Ce chemin avait une longueur de douze milles romains, soit environ dix-huit kilomètres. Il était divisé en dix sections, terminées chacune par une tente dans laquelle avaient été apportés au préalable de l'eau et des aliments pour ceux qui conduisaient le bouc. Le chemin aboutissait à un affreux précipice, hérissé de rochers. On y précipitait le bouc émissaire, dont les membres étaient mis en pièces par les aspérités des rochers. Cependant le peuple resté dans le temple attendait avec inquiétude la nouvelle de ce qui se passait au désert. Des signaux, élevés de distance en distance, transmettaient cette nouvelle avec une grande promptitude. Les rabbins ajoutent qu'à cet instant le ruban écarlate, qu'on avait suspendu à la porte du temple, devenait blanc. Is., I, 18. C'était le signe que Dieu avait agréé le sacrifice et remis les péchés de son peuple. Cf. Hergenrœther, *Kirchenlexicon,* 1882, t. I, col. 1774.

II. Signification symbolique du rite du bouc émissaire. — Le bouc émissaire ne doit pas être isolé du bouc immolé par le grand prêtre, si l'on veut saisir le sens du symbole. Le premier bouc était sacrifié « pour le péché du peuple », et par l'aspersion de son sang, le sanctuaire et le tabernacle se trouvaient purifiés de toutes les iniquités d'Israël. ℣℣. 15, 16. Ensuite, par l'imposition des mains, le grand prêtre chargeait le bouc émissaire de toutes les fautes de la nation, et l'envoyait dans le désert. Dans les deux cas, il s'agit donc toujours des péchés d'Israël. Avec l'immolation du premier bouc, ils sont expiés ; avec le bannissement du second, ils sont éloignés pour ne plus revenir. C'est la double idée qu'exprime David, quand il dit : « Heureux celui dont le crime est enlevé, dont le péché est couvert. » Ps. XXXI (hébreu, XXXII), 1. Le bouc immolé marque que le péché est couvert, qu'il disparaît aux yeux de Dieu ; le bouc émissaire indique qu'il est enlevé, emporté sans retour. Le symbole est donc double, bien que la chose signifiée soit unique. Mais cette dualité du symbole a sa raison d'être au grand jour de l'Expiation. Les autres jours, l'immolation de la victime signifiait à elle seule que le péché était pardonné ; à la grande fête annuelle, Dieu tenait à donner un double gage de son pardon. Il voulait que son peuple comprît bien que « l'impiété de l'impie ne peut lui nuire, du jour où il se détourne de son impiété », Ezech., XXXIII, 12, et qu'« autant l'orient est loin de l'occident, autant il éloigne de nous nos fautes ». Ps. CIII (CII), 12. Le second symbole venait donc confirmer le sens du premier. Il montrait que non seulement Dieu pardonnait, mais encore qu'il ne tiendrait plus jamais compte des péchés pardonnés et symboliquement emportés par le bouc dans la région déserte. Du reste, cette dualité de symbole pour exprimer une même idée n'est point unique dans la législation mosaïque. Le lépreux qui doit être purifié offre deux passereaux : l'un est immolé ; l'autre, trempé dans le sang du premier, est ensuite relâché vivant. Lev., XIV, 4-7. De même, quand il s'agit de purifier une maison contaminée, on prend encore deux passereaux, dont l'un est immolé, et l'autre remis en liberté. Lev., XIV, 49-53. Dans ces deux cas, le sens du symbole apparaît clairement. Le passereau immolé assure la purification par la vertu de son sacrifice figuratif. L'oiseau qui s'envole signifie que le mal est emporté au loin, dans les airs, et qu'il ne reviendra plus. Le second oiseau ne peut évidemment représenter le lépreux s'en allant libre de son mal, car le symbole ne pourrait plus s'appliquer sous cette forme à la maison purifiée. Le symbole des deux boucs doit être interprété dans le même sens. Le bouc immolé, c'est le péché frappé de mort dans la victime qui représente le pécheur; le bouc émissaire, c'est le péché qui s'en va, chassé dans la région d'où l'on ne revient pas.

Les anciens Juifs avaient très bien compris cette unité du sens caché sous le double symbole. Ils interprétaient

la pensée du Lévitique en exigeant que les deux boucs fussent « semblables d'aspect, de taille, de prix, et eussent été saisis en même temps ». *Yoma*, VI, 1. Ils conduisaient au désert le bouc émissaire et le faisaient périr dans un précipice. Ce dernier acte était superflu. La loi exigeait seulement que le bouc fût chassé dans le désert. Mais ici, comme en d'autres cas, les Juifs attachaient une importance exagérée au symbole, et allaient jusqu'à lui prêter une vertu propre. Le bouc émissaire représentait le péché emporté au désert et ne revenant plus. Les Juifs agissaient comme si le retour fortuit du bouc eût fait revenir le péché; et pour s'assurer que ce retour n'aurait pas lieu, ils faisaient périr l'animal. Mais, en somme, il n'y avait de leur part qu'exagération superstitieuse. Leur but principal était d'empêcher le retour de l'émissaire, et non de le tuer. Dans ce dernier cas, ils auraient pu le mettre à mort sans aller si loin. Sur le sens unique des deux boucs symboliques, voir Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 671.

Les Pères paraissent avoir été égarés dans l'interprétation du symbole par la manière dont les Juifs faisaient périr le bouc émissaire. Ce bouc était orné de bandelettes de couleur écarlate, qui symbolisaient le péché. Is., I, 18. L'auteur de l'Épître de Barnabé, VII, t. II, col. 746, et Tertullien, *Cont. Jud.*, XIV; *Cont. Marc.*, III, 7, t. II, col. 640, 331, disent que des deux boucs, l'un est revêtu des insignes de la passion et périt dans le désert, représentant Jésus-Christ immolé sur la croix, hors de Jérusalem; l'autre est sacrifié dans le temple et sa chair devient la nourriture des prêtres, ce qui signifie Jésus-Christ devenant par sa grâce, après sa mort, la nourriture des âmes fidèles. Cette interprétation suppose avec raison que les deux boucs figurent également Jésus-Christ; mais, d'après le Lévitique, ce n'est nullement pour y périr que le bouc émissaire est conduit dans le désert; quant au bouc immolé, il devait être brûlé tout entier hors du camp, ỳ. 27, et ne pouvait par conséquent servir de nourriture. Saint Cyrille d'Alexandrie se rapproche davantage du véritable sens, quand il écrit : « Par l'un et par l'autre, c'est le même Christ qui est représenté, mourant pour nous selon la chair, et dominant la mort par sa nature divine. » *Cont. Julian.*, VI, 302, t. LXXVI, col. 964. Théodoret ne saisit qu'en partie le sens du symbole : « Les deux boucs étaient offerts à Dieu; l'un était immolé; l'autre, chargé des péchés du peuple, était envoyé dans la solitude. De même que, dans la purification du lépreux, un passereau était immolé, et l'autre, teint du sang du premier, était relâché, ainsi des deux boucs offerts pour le peuple, l'un était immolé et l'autre renvoyé. Ils représentaient ainsi le Christ Seigneur, de telle sorte cependant que les deux animaux fussent le type, non de deux personnes, mais de deux natures. » *In Levit.*, XVI, t. LXXX, col. 328.

Saint Paul, dans son Épître aux Hébreux, IX, 1-14, explique le sens figuratif des rites de la fête de l'Expiations, mais ne dit pas de quelle manière le bouc émissaire représentait Jésus-Christ. Il est probable que, dans sa passion même, le Sauveur réunit en sa personne le rôle des deux boucs de la manière suivante. Comme l'émissaire, « il porta vraiment nos maladies, et il se chargea lui-même de nos douleurs, » Is., LIII, 4; c'est lui « qui enlève le péché du monde », Joa., I, 29, et qui « assure une rédemption éternelle ». Hebr., IX, 12. Bien plus, Dieu n'a pas seulement constitué Jésus-Christ victime pour le péché, « il l'a fait péché » en personne, II Cor., V, 21, de sorte que Jésus-Christ chassé, comme jadis le bouc émissaire, c'est le péché lui-même chassé pour ne plus revenir. Le péché, emporté par Jésus, qu'on chasse de sa ville et du milieu de son peuple, ne reviendra donc plus, en ce sens du moins qu'il n'est aucun péché qui échappe à l'effet de la rédemption. Ainsi, jusqu'à la croix, Jésus-Christ remplit le rôle de bouc émissaire; sur la croix, il réalise la figure du bouc immolé.

III. SIGNIFICATION DU MOT *'Azâ'zêl.* — Ce mot est répété quatre fois dans le texte hébreu. Les anciens traducteurs paraissent avoir eu quelque embarras à en préciser le sens. Les deux premières fois, les Septante le rendent par ἀποπομπαῖος, « celui qui est fait pour chasser » ou « pour être chassé », traduction que reproduit l'*emissarius* de la Vulgate. Les deux fois suivantes, ils remplacent ἀποπομπαῖος par εἰς τὴν ἀποπομπήν, « pour le bannissement, » ỳ. 10, et par εἰς ἄφεσιν, « pour le renvoi, » ỳ. 26. Dans Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 3, le bouc « est envoyé vivant au delà des limites, dans le désert, afin d'être détournement (ἀποτροπιασμός) et expiation (παραίτησις) pour toute la multitude au sujet des péchés ». Symmaque traduit par ἀπερχόμενος, « celui qui s'en va, » et Aquila par ἀπολελυμένος, « celui qui a été renvoyé. » En somme, la pensée des anciens paraît assez nette. Pour eux tous, le mot *'Azâ'zêl* implique le sens de bannissement, sous forme tantôt active ou passive, tantôt concrète ou abstraite.

Parmi les modernes, les uns font d'*'Azâ'zêl* le nom concret ou abstrait de la destination du bouc, les autres le nom du bouc lui-même.

1° *'Azâ'zêl* désignerait un être vivant auquel le bouc est envoyé. On cherche à établir ce point par les raisons suivantes. Dans le ỳ. 8, le parallélisme réclame que les deux expressions « pour Jéhovah », « pour *'Azâ'zêl,* » se correspondent exactement. La seconde doit donc, comme la première, désigner un être vivant. Dans le principe, cet être, mis en opposition avec Jéhovah dès le temps du Sinaï, aurait été une divinité malfaisante, une sorte de Set-Typhon, le « tout-puissant ravageur et destructeur », que les Hébreux venaient de voir honorer en Égypte. Il y avait presque partout de ces dieux jaloux et méchants, dont la fureur réclamait des victimes. Plus tard, les Romains auront aussi leur Averruncus, « qu'il fallait apaiser pour qu'il écartât les malheurs. » Cf. Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, V, 12; Dœllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., 1858, t. II, p. 276. Pour les Hébreux, l'idole *'Azâ'zêl* aurait vite cédé son nom à Satan lui-même, comme il arriva par la suite pour l'idole des Philistins, Béelzébub. De la sorte, le *'Azâ'zêl* auquel on envoyait le bouc ne serait autre que le démon. Le livre apocryphe d'Hénoch, VIII, 1; X, 12; XIII, 1; XV, 9, fait de *'Azâ'zêl* un démon. Origène admet cette identification : « Il n'est autre que le démon, cet émissaire que le texte hébreu appelle Azazel, et dont la destinée est d'être chassé dans le désert comme la rançon de tous. » *Cont. Cels.*, VI, 43, t. XI, col. 1364. Sans doute, Origène n'admettait nullement que Satan fût une puissance semblable à Dieu, ni que les Hébreux eussent jamais eu l'idée de lui offrir officiellement un bouc. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa lettre XLI à Acace, t. LXXII, col. 202, démontre qu'il n'a pu en être ainsi. Mais la conclusion qui paraissait inadmissible aux Pères a été depuis lors bien souvent tirée par d'autres, aux yeux desquels « le démon et la divinité légitime sont ici opposés l'un à l'autre, comme deux puissances rivales ». M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux,* Paris, t. II, p. 61. A supposer que *'Azâ'zêl* fût vraiment Satan, il serait déjà excessif d'en conclure que le bouc lui était offert comme à une puissance malfaisante, qu'on apaise par des victimes. Satan n'apparaît qu'une seule fois dans le Pentateuque, sous forme de serpent au paradis terrestre, et Jéhovah le condamne ignominieusement. Pour Moïse et pour les Hébreux, c'était donc un être très humblement subordonné à Dieu; par conséquent, le bouc qu'on lui eût envoyé n'aurait pu constituer à son égard ni un hommage, ni un tribut. C'eût été tout au plus une proie déshonorée par le péché, qu'on lui eût abandonnée comme tout à fait digne de lui.

Mais l'identification de *'Azâ'zêl* et de Satan n'est pas acceptable. Aucune des raisons alléguées ne l'établit. Le parallélisme n'a rien à faire ici, puisqu'il s'agit d'un texte législatif, où les exigences du style poétique ne sont pas applicables. De ce que dans *layhôvâh* se trouve indiquée une personne à qui le premier bouc est destiné, il ne suit

donc nullement que l'expression *la 'ăzâ'zêl* renferme le nom d'une autre personne à qui le second bouc ait été envoyé. Pour admettre au temps de Moïse la simple possibilité d'un culte rendu à Satan, non par de simples particuliers, mais par tout le peuple, et sur l'ordre même de la loi, il faut ne tenir aucun compte de l'histoire des Hébreux. Tout, dans la législation mosaïque, tend au contraire à combattre énergiquement les idées idolâtriques que le peuple avait pu conserver de son séjour en Égypte. *'Azâ'zêl* ne peut même pas être une idole, ni une divinité assimilable à Set-Typhon. Il n'en a aucun des caractères, et le texte du Lévitique ne fournit pas la moindre donnée sur laquelle on puisse baser cette assimilation. Cf. Diestel, *Set-Typhon, Asasel und Satan,* dans la *Zeitschrift für die historische Theologie,* 1860, p. 159. La croyance de l'auteur du livre d'Hénoch, suivi trop aveuglément par Origène, ne prouve pas que *'Azâ'zêl* ait été regardé comme Satan lui-même par les premiers Hébreux. Cette interprétation ne se produit que quatorze siècles après la promulgation de la loi du Lévitique, dans un livre fort sujet à caution, et à une époque où l'on donnait au démon des noms bibliques dont on ne comprenait pas bien le sens. C'est ainsi qu'un peu plus tard on a voulu identifier arbitrairement l'Abaddon de l'Apocalypse avec le démon Asmodée. Voir ABADDON. Les textes qu'on cite quelquefois pour démontrer que le désert est le séjour du démon, Matth., IV, 1; XII, 43; Marc., I, 13, et que par conséquent le bouc émissaire était envoyé au démon, ne viennent pas au secours de la thèse. Ils ne prouvent pas, en effet, qu'au temps de Moïse on regardât le désert comme le séjour des mauvais esprits.

2° *'Azâ'zêl* désignerait le lieu dans lequel le bouc était envoyé. Quelques auteurs juifs, relativement modernes, entre autres Abenesra, ont imaginé que *'Azâ'zêl* désignait une montagne voisine du Sinaï. Cette supposition ne se soutient pas. La loi du Lévitique était portée pour toute la suite de l'histoire des Hébreux. Comment dès lors admettre que Moïse ait voulu les obliger chaque année à conduire un bouc de la terre de Chanaan au Sinaï? D'autres auteurs juifs ont dit que le terme hébreu était le nom du précipice dont fait mention le *Yoma.* Comment alors Moïse l'aurait-il nommé au désert? Enfin Bochart, *Hierozoicon,* édit. de 1793, t. I, p. 651, conjecture que le mot signifie en général « le lieu désert et séparé », quelque chose comme la « terre séparée » dont parle le ℣. 22. Mais l'étymologie sur laquelle il s'appuie n'est possible qu'en arabe et non en hébreu. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1012. Du reste, le nom du lieu où le bouc était envoyé est déjà indiqué aux ℣℣. 10, 21, 22 : « dans le désert, dans la terre séparée. » Il y aurait tautologie si le mot *'Azâ'zêl* était encore un nom de lieu.

3° *'Azâ'zêl* peut être un terme abstrait tiré du radical *'azal* en arabe ou *'âzal* en hébreu, qui signifie « éloigner ». Le bouc serait choisi pour « l'éloignement », c'est-à-dire soit pour être éloigné lui-même, soit pour éloigner les péchés du peuple qu'on charge sur sa tête. C'est le sens adopté deux fois par les Septante et ensuite par Josèphe. Le contexte s'accommode très bien de ce sens. Mais le mot hébreu peut aussi être un terme concret se rapportant au bouc lui-même, qui est « éloigné » dans le désert, ou « qui éloigne », non les malheurs, comme pensent ceux qui font de *'Azâ'zêl* un Averruncus, mais les péchés du peuple. L'ἀποπομπαῖος des Septante et les traductions de Symmaque et d'Aquila reproduisent cette signification concrète. Saint Cyrille d'Alexandrie dit aussi : « Le bouc qui ne devait pas être immolé n'était pas envoyé à un ἀποπομπαῖος, à un démon de ce nom; mais lui-même fut appelé ἀποπομπαῖος, c'est-à-dire renvoyé de l'immolation. » *Cont. Julian.,* VI, t. LXXVI, col. 964. Le mot hébreu viendrait alors, selon quelques auteurs, de *'êz,* « chèvre, » et *'âzal,* « s'en aller. » Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ,* Londres, 1680, p. 710. On objecte qu'il s'agit ici de bouc et non de chèvre. Mais il n'est pas certain que *'êz* ne puisse aussi avoir le sens de « bouc ». Gesenius en convient. Lui-même regarde *'ăzâ'zêl* comme une forme intensive du verbe *'âzal,* « éloigner. » Cette forme dériverait du pilpel. *'Azâ'zêl* serait alors pour *'ăzalzêl,* par suppression du *lamed,* comme *babel* pour *balbel, golgotha* pour *gulgalta,* etc. *Thesaurus,* endroit cité plus haut. On oppose à ce dernier sens la difficulté créée au ℣. 8 par la préposition *le* placée devant *'ăzâ'zêl.* Cette difficulté n'existe pas; car si cette préposition indique habituellement le terme auquel tend l'action, elle marque aussi l'état dans lequel passe le sujet, comme dans la phrase si connue : « L'homme fut fait *lenéfeš ḥayyâh,* en âme vivante. » Gen., II, 7. Cf. II Reg., V, 3; Job, XIII, 12; Lam., IV, 3, etc. Le ℣. 8 peut donc être traduit : « Aaron jette le sort sur les deux boucs, un sort pour Jéhovah et un sort pour l'émissaire, » c'est-à-dire pour désigner le bouc qui doit être émissaire et pour le constituer en cette qualité. Les trois autres passages s'expliquent aussi aisément avec ce sens. — Voir Th. Röser, *De hirco emissario,* in-4°, Iéna, 1664; W. Heckel, *De hirco emissario,* in-4°, Iéna, 1668; J. Hamburger, *Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud, Supplement,* 2, Leipzig, 1886, art. *Asasel,* p. 120. H. LESÊTRE.

BOUCHE (hébreu : *péh;* Septante : στόμα: Vulgate : *os*). Ce mot entre dans un grand nombre de locutions, métonymies ou métaphores, en partie communes à tous les peuples, en partie particulières à l'Orient. Voici les plus importantes de ces dernières, qui ont besoin de quelque explication. Elles se rapportent à la bouche en tant qu'elle sert à parler, à transmettre des ordres. — Dieu ouvre la bouche des prophètes, leur met ses paroles dans la bouche, c'est-à-dire leur donne la mission de parler en son nom et leur suggère ce qu'ils doivent dire. Exod., IV, 15; Num., XXII, 38; XXIII, 5, 12, etc. Écrire de la bouche de quelqu'un, c'est écrire sous sa dictée. Jer., XXXVI, 4, 27, 32; XLV, 1. Être la bouche d'une personne, c'est porter la parole à sa place, être son interprète. Exod., IV, 16; Jer., XV, 19. — La bouche, organe du langage, signifie aussi les paroles qui en procèdent, et de là les pensées, les ordres exprimés par la parole. Ainsi interroger la bouche d'une personne, c'est savoir ce qu'elle pense et voudra bien en dire, c'est la consulter, Gen., XXIV, 57; Jos., IX, 14, etc.; « d'une seule bouche » signifie « d'un commun accord », Dan., III, 51; observer la bouche du roi, c'est écouter attentivement sa parole. Eccle., VIII, 2. Faire une chose sur la bouche de quelqu'un, c'est agir sur son ordre. Gen., XLI, 40; Exod., XVII, 1. Ainsi quand on dit que Moïse meurt (mot à mot) sur la bouche de Dieu, cela ne doit pas s'entendre, comme l'ont cru le Targum et quelques rabbins, en ce sens qu'il mourut dans le baiser de Jéhovah, mais « sur l'ordre de Jéhovah », Deut., XXXIV, 5, ainsi que l'a bien compris la Vulgate. C'est de même aussi qu'on doit expliquer une parole souvent prise dans une signification bien différente du vrai sens littéral, la réponse de Notre-Seigneur au tentateur : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole (hébraïsme pour : toute chose) qui sort de la bouche de Dieu. » En se reportant au texte du Deutéronome, VIII, 3, auquel Jésus fait allusion, on voit qu'il ne s'agit pas d'une nourriture spirituelle, comme le pain de la vérité religieuse ou l'obéissance aux commandements; mais de tout ce qui peut sortir de la parole créatrice de Dieu, c'est-à-dire toute nourriture miraculeuse, comme la manne, que sa bonté peut envoyer à ceux qui se confient en lui. De ce sens de pensée, de commandement, sont dérivés les sens de « en raison », « en proportion, » « selon, » etc., qu'a souvent le mot *pî,* « bouche, » joint à des prépositions. Ose., X, 12, etc. — Si l'expression « ouvrir la bouche » se met souvent par pléonasme, d'autres fois elle exprime l'idée de parler hautement, hardiment. I Reg., II, 1; Is., LVII, 4; Ezech., XXIV, 27; cf. Ps. XXXV, 21. « Placer sa bouche contre le

ciel » signifie de même « parler avec arrogance, insolence ». Ps. LXXII (hébreu, LXXIII), 9. Au contraire, « fermer la bouche » marque le silence de respect. Is., LII, 15; Ps. CVII, 42; Job, XXIX, 9, 10; Mich., VII, 16. Pour marquer le silence absolu et un grand respect, on dit : « mettre son doigt sur sa bouche. » Jud., XVIII, 19; Job, XXI, 5; XXIX, 9; XXXIX, 34; Prov., XXX, 32; Sap., VIII, 12. Cette attitude de l'homme assis, la main à la bouche, et de l'enfant également la main à la bouche, se trouve dans les hiéroglyphes, . Ce geste, en dehors de ses autres significations, comportait pour les Égyptiens une attitude d'humilité, comme on le voit par le Papyrus Sallier II. « Quand le maître de la maison est chez lui, assieds-toi la main à la bouche, comme fait celui qui a quelque chose à implorer de toi. » P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* p. 100. — Enfin, au figuré, on dit « la bouche » pour l'ouverture d'un sac, Gen., XLIII, 22; le col d'un vêtement, Ps. CXXXIII, 2; l'entrée d'une caverne, Jos., X, 18; « la bouche de l'épée » pour le fil de l'épée, Jos., X, 28; « la bouche de la mer » pour la lèvre, c'est-à-dire le rivage de la mer, Prov., VIII, 29, etc. E. LEVESQUE.

BOUCHÉE (hébreu : *paṭ;* Septante : ψωμός, κλάσμα, ἄρτος; Vulgate : *buccella, paxillum*) est ordinairement employé pour une « bouchée de pain », même lorsque ce dernier mot n'est pas exprimé. Ce mot est pris plusieurs fois dans son sens propre. Ruth, II, 14. Booz recommande à Ruth de tremper ses bouchées de pain dans le vinaigre, c'est-à-dire dans l'eau coupée de vinaigre dont se servaient les moissonneurs pour se désaltérer. La brebis du pauvre, dans la parabole de Nathan, II Reg., XII, 3, partage non seulement le pain de son maître, comme traduit la Vulgate; mais, ce qui est plus touchant, elle se nourrit de sa bouchée de pain. Dans le repas pascal, Jésus-Christ présenta à Juda une bouchée de pain, ψωμίον. Joa., XIII, 26. Il ne s'agit pas évidemment de la sainte Eucharistie, comme l'ont pensé quelques exégètes (Cornelius a Lapide, *Comment. in Joa.*, XIII, 25, édit. Vivès, t. XVI, p. 531), ni de la petite tranche d'agneau pascal qu'au dire de Maimonide, *Hilcoth Chames,* § IX, celui qui présidait au repas offrait aux convives qu'il voulait honorer. Le ψωμίον est une bouchée de pain azyme, qu'on trempait dans le plat d'herbes amères et qu'on présentait en signe d'affection ou d'honneur. La Vulgate l'a bien compris. En l'offrant à Judas, Jésus répondait à la question de saint Jean, sans que les autres Apôtres pussent comprendre quel était le traître désigné, et il essayait une dernière fois de le toucher et de l'amener au repentir. Mais il était endurci dans le mal; après cette bouchée, Satan entra en lui par une possession pleine et entière. Joa., XIII, 27, 30. — « Une bouchée de pain » se dit pour « un peu de pain », I Reg., XXVIII, 22; III Reg., XVII, 11; Job, XXXI, 17; de là, n'avoir pas une bouchée de pain, c'est l'extrême misère. I Reg., II, 36. Manger sa bouchée de pain sans la tremper marque l'extrême frugalité. Prov., XVII, 1; cf. Ruth, II, 14. — Une bouchée de pain se prend aussi pour une chose de rien : devenir prévaricateur pour une bouchée de pain, signifie le devenir pour un intérêt de rien. Prov., VI, 26; XXVIII, 21; Ezech., XIII, 19. — Quant au *paṭ bag* de Daniel, I, 5, 8, 13; XI, 26, si diversement interprété, il s'agit d'une « portion de nourriture » apportée de la table du roi. Cf. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel,* t. I, p. 114. E. LEVESQUE.

BOUCHER (l'hébreu : *ṭabbâḥ,* « tueur, » a en soi le sens de « boucher »; mais il est employé dans la Bible seulement pour désigner le serviteur qui a la charge de tuer et de préparer les animaux pour le repas : ce que les Septante rendent justement par μαγεῖρος, et la Vulgate par *coquus,* « cuisinier. » I Reg., IX, 23. Cf. I Reg., VIII, 13. Le mot *ṭébaḥ,* « tuerie, boucherie, » est employé plusieurs fois, Ps. XLIII (XLIV), 22; Prov., VII, 22; Is., LIII, 7; Zach., XI, 4, 7; cf. Act., VIII, 32; Rom., VIII, 36, etc.; Septante : σφαγή; Vulgate : *victima, occisio;* mais non dans le sens de lieu où l'on vend de la viande). On ne devait exercer ce métier que dans les villes importantes; car à la campagne, dans les villages, chacun tuait pour son usage. Sous la tente des riches pasteurs comme Abraham, Gen., XVIII, 7, et à la cour des rois d'Israël, I Reg., VIII, 13; IX, 23, des serviteurs étaient chargés de ce soin, qui rentrait dans les attributions du cuisinier ou de ses aides,

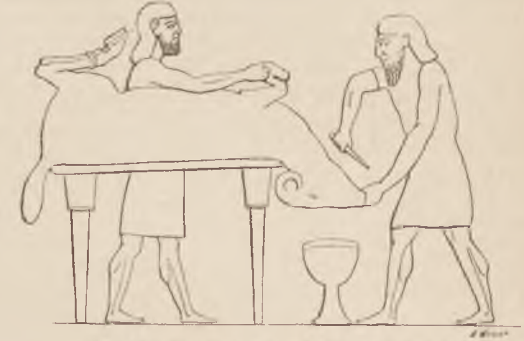


Fig. 575. — Bouchers assyriens. Koyoundjik.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. II, pl. 36.

comme nous le voyons en Assyrie (fig. 575 et 576). Mais à Jérusalem, pour la commodité des artisans, plusieurs exerçaient ce métier et devaient être réunis à côté les uns des autres dans un même quartier, puisqu'il est question dans le Talmud d'une rue des Bouchers. L.-C. Gratz, *Théâtre des divines Écritures,* in-8°, trad. Gimarey, 2e édit., Paris, 1884, p. 225. Voici comment se pratiquait en



Fig. 576. — Assyriens occupés à découper une brebis. Nimroud.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh,* t. I, pl. 30.

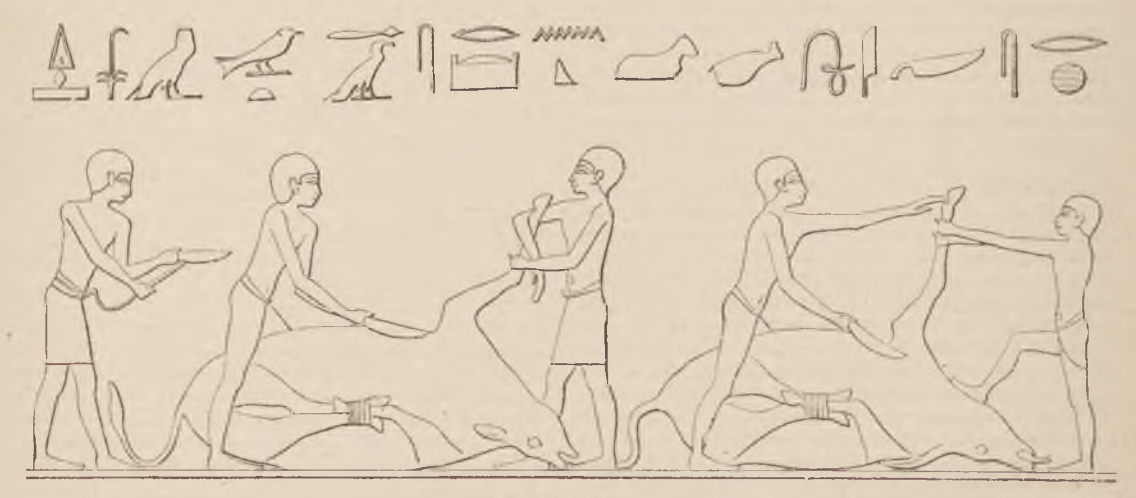
Égypte l'abatage des animaux; il devait en être de même en Palestine) : Les monuments nous montrent des bouchers étendant l'animal à terre sur le dos, après lui avoir solidement lié les pieds; puis, après avoir repassé leur couteau, ils égorgent la victime, la dépècent et recueillent le sang dans des vases (fig. 577). Cf. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* t. II, p. 26, 32. E. LEVESQUE.

BOUCHERIE. Voir BOUCHER.

BOUCLE D'OREILLE, simple anneau passé dans le lobe de l'oreille comme ornement. C'est la boucle d'oreille proprement dite. Par extension, ce mot désigne aussi l'anneau ou crochet avec pendeloque, le pendant d'oreille. Pour l'un et l'autre, voir PENDANTS D'OREILLES. Les Septante et la Vulgate ont plusieurs fois traduit par « boucle

d'oreille », ἐνώτια, *inaures*, l'anneau de nez ou *nézém*. Voir Anneau. E. Levesque.

BOUCLIER. — I. Noms hébreux. — Le bouclier est une des armes défensives les plus anciennement connues. Il est très souvent mentionné dans la Bible. Le texte hébreu se sert de plusieurs mots différents pour le désigner. — 1° *Mâgên*, du verbe *gânan*, « entourer. » Le *mâgên* était un petit bouclier qui servait à protéger la tête ou la poitrine et se portait de la main gauche. Jud., v, 8; III Reg., x, 17; II Par., ix, 16; cf. II Reg., i, 21; xxii, 36; IV Reg., xix, 32, etc. — 2° *Ṣinnâh*, du verbe *ṣânan*, « protéger. » Le *ṣinnâh* était un grand bouclier qui couvrait tout le corps. I Reg., xvii, 7 et 41; I Par., xii, 8; xxiv, 34; Ezech., xxiii, 24; xxxviii, 4; Jer., xlix, 9, etc. — 3° Le mot *soḥêrâh*, qui signifie ce qui


577. — Bouchers égyptiens. Tombeau de Ghizéh. ive dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. ii, Bl. 35.

entoure, et par conséquent ce qui protège, est traduit par les Septante ὅπλον, et par la Vulgate *scutum*. Ps. xci, 4 (Septante et Vulgate : xc, 5). Les traducteurs ont donc précisé le sens de ce mot. — 4° Le mot *šélét*, au pluriel *šelâtîm*, est également traduit par plusieurs interprètes par le mot *scuta*, « boucliers, » notamment dans II Reg., viii, 7; IV Reg., xi, 10; I Par., xviii, 7. Ce passage est répété dans II Par., xxiii, 9, où l'auteur a ajouté *mâginnôṭ*. Dans Ézéchiel, xxvii, 11, ce mot sert aussi à désigner les boucliers suspendus aux murailles. Cf. Cant., iv, 4. Cependant le sens n'est pas absolument fixé, et les Septante, comme la Vulgate, donnent souvent à *šelâtîm* une signification différente. C'est ainsi que les Septante traduisent *šelâtîm* par ὅπλα, « armes, » II Par., xxiii, 9; par βολίδας, « flèches, » Cant., iv, 4; par σειρομάστας, « javelots, » IV Reg., xi, 10; par χλιδῶνας, « ornements, » II Reg., viii, 7; par κλοίους, « colliers, » I Par., xviii, 7; par φαρέτρας, « carquois, » Jer., li, 11; Ezech., xxvii, 11. La Vulgate traduit par *pelta*, II Par., xxiii, 9; par *arma*, II Reg., viii, 7; IV Reg., xi, 10; par *omnem armaturam*, Cant., iv, 4; par *pharetras*, I Par., xxvii, 7; Jer., li, 11, et Ezech., xxvii, 11. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1418.

Dans la traduction de l'original hébreu, les Septante emploient tantôt le mot θυρεός, tantôt le mot ἀσπίς, pour traduire indifféremment les mots hébreux *mâgên* ou *ṣinnâh*. *Mâgên* est traduit par θυρεός dans II Reg., i, 21; IV Reg., xix, 32, etc. *Ṣinnâh* est traduit de même dans Ezech., xxiii, 24. *Mâgên* est encore rendu par ὑπερασπισμόν, II Reg., xxii, 36; par πέλτη, Ezech., xxxviii, 5. Dans Ezech., xxiii, 24, la distinction entre le grand et le petit bouclier est faite par les Septante; θυρεός traduit *ṣinnâh*, et πέλτη, *mâgên*. Le mot vague ὅπλα, « armes, » est aussi quelquefois usité, III Reg., x, 17; il traduit généralement *mâgên*. Cf. II Par., xxiii, 9, etc.

II. Boucliers juifs. — La Bible ne nous donne aucun renseignement sur la forme des boucliers dont se servaient les Israélites; mais, ainsi que nous l'avons dit plus haut, ils en avaient de petits et de grands. La différence entre les uns et les autres est nettement marquée dans le passage où il est parlé des boucliers d'or que Salomon fit faire, pour les placer dans la maison du parc du Liban. Deux cents de ces boucliers étaient de grande dimension, et trois cents étaient plus petits. Les premiers sont désignés par le mot *ṣinnâh*, et les seconds par le mot *mâgên*. III Reg., x, 16 et 17; II Par., ix, 15 et 16. Les boucliers des Israélites étaient, comme ceux des nations voisines, fabriqués les uns en bois recouvert d'osier, les autres en métal. Les boucliers dont le prophète Ézéchiel annonce la destruction par le feu devaient être de bois et de peaux. Ezech., xxxix, 9. Pour tenir les boucliers en bon état, c'est-à-dire pour donner de la solidité à la peau ou pour empêcher l'oxydation du métal, on les oignait d'huile. Aussi quand le prophète Isaïe ordonne aux capitaines de

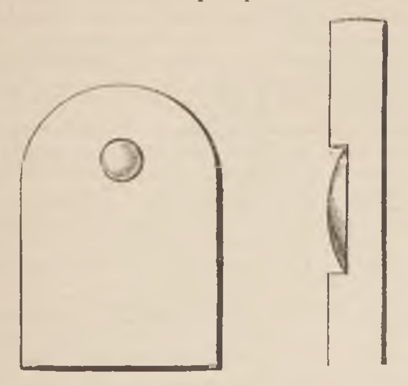

578. — Boucliers romains sur une monnaie judaïque.

[ΑΥΤΟΚΡ]ΤΙΤΟΣ ΚΑΙΣΑΡ. Tête laurée de l'empereur Titus. — ℞. ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΑΛΩΚΥΙΑΣ. Trophée d'armes; bouclier ovale et bouclier rond, cuirasse; à terre, à gauche, une femme accroupie, les mains liées derrière le dos. A droite, une *pelta*.

s'armer, il leur dit : « Oignez les boucliers. » Is., xxi, 5. De même, pour signifier que Saül est sans force, après la mort de Jonathas, la Bible dit qu'il est comme un bouclier qui n'a pas été oint. II Reg., i, 21. Les boucliers rouges dont parle Nahum, ii, 3, étaient probablement des boucliers de bronze. Tels étaient certainement ceux de Roboam. III Reg., xiv, 27; II Par., xii, 10.

Les boucliers en métal précieux, c'est-à-dire en or et en argent, ne servaient pas à l'usage ordinaire. Ceux que

Salomon fit faire et déposer dans la maison du parc du Liban étaient, comme nous l'avons dit, de deux dimensions différentes. Les plus grands étaient doubles des plus petits. Pour chacun d'eux on avait employé six cents sicles d'or (le sicle d'or = 43 fr. 50), et ils étaient au nombre de deux cents. Les plus petits étaient au nombre



579. — Bouclier égyptien.
D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. I, p. 199.
A gauche, bouclier vu de face ; à droite, le même de profil.

de trois cents, et pour chacun d'eux on avait employé trois mines d'or, soit trois cents sicles. III Reg., X, 16-17 ; II Par., IX, 16. Ces boucliers étaient placés dans la salle des gardes et portés par eux dans les cérémonies solennelles, notamment quand le roi se rendait au temple.



580. — Boucliers égyptiens, tenus à la main ou suspendus au cou.
Les soldats sont montés sur une barque d'où ils s'élancent à terre.
Tombeau de Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. I, p. 199.

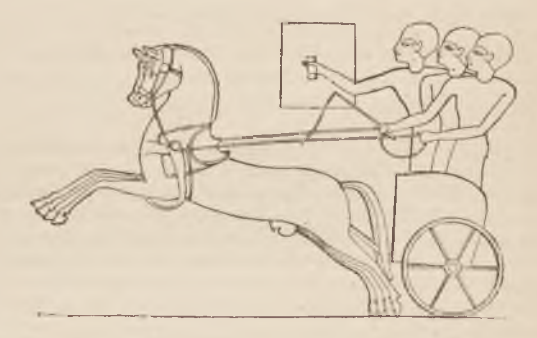
III Reg., XIV, 28. C'est pourquoi la Vulgate appelle ces gardes *scutarii*, tandis que le texte hébreu les nomme *hârâṣim*, « courriers, » et les Septante « ceux qui courent en avant », παρατρέχοντες. III Reg., XIV, 27; IV Reg., XI, 6; II Par., XII, 10. Voir col. 979. Le roi d'Égypte Sésac, qui s'empara de Jérusalem, à la suite d'une guerre qu'il fit à Roboam, la cinquième année du règne de ce roi, emporta les boucliers avec le reste des trésors, et le roi de Juda les remplaça par des boucliers d'airain. III Reg., XIV, 27. Il est très probable que parmi les armes qu'Adarézer, vaincu par David, donna en tribut au temple de Jérusalem se trouvaient des boucliers d'or. II Reg., VIII, 5, 6; I Par., XVIII, 7. Voir ADARÉZER, col. 212. C'est au



581. — Égyptien portant le bouclier de la main gauche.
D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. I, p. 202.

moyen de ces boucliers et de ces lances qui étaient dans le temple que Joïada arma la troupe avec laquelle il renversa Athalie et proclama roi le jeune Joas. IV Reg., XI, 10.

Le bouclier appelé *ṣinnâh* est porté par des soldats armés de la lance, *romaḥ*. I Par., XII, 8, 24; II Par., XI, 12; XIV, 7 (hébreu). Ailleurs il est mentionné avec la *ḥanit* ou pique. I Par., XII, 34. Le *mâgên* est plutôt le bouclier des soldats armés de flèches, II Par., XIV, 8, ou de javelots, II Par., XXXII, 5. Voir ARME, ARMÉE, et col. 974.



582. — Bouclier carré tenu à la main par un soldat.
Tombeau de Thèbes. XIXe dynastie.
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 157.

En temps de paix, les boucliers étaient gardés dans des arsenaux. Voir ARSENAL, col. 1034. Les garnisons des places fortes les suspendaient aux murs des citadelles : c'est ainsi que la tour de David était ornée. Cant., IV, 4. Cf. Ezech., XXVII, 10. Pendant la marche, le bouclier était enveloppé dans une couverture de peau. Is., XXII, 6. Dans le combat, il était tenu par la main gauche, et par conséquent couvrait l'œil gauche. C'est pourquoi, quand le roi des Ammonites veut faire crever l'œil droit aux Israélites, son dessein est de les rendre incapables de combattre. I Reg., XI, 2. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, V, 1.

A l'époque romaine, les Juifs avaient adopté un bouclier de forme ovale, et la *pelta*, dont nous parlerons plus loin. Ces deux espèces de boucliers sont représentées sur les médailles impériales relatives aux guerres de Vespasien et de Titus (fig. 578).

Des boucliers de métal précieux étaient parfois envoyés

comme présents et comme gage d'alliance. Tel fut, par exemple, le bouclier d'or que Numénius porta aux Romains de la part de Simon Machabée. I Mach., XIV, 24; XV, 18 et 20. La valeur de ce bouclier d'or est assez difficile à déterminer. D'après le texte, il pesait mille mines. En prenant pour unité la mine attique, de 436 gr. 6, cela fait un poids énorme de 436 kilog. 600 gr. En mines judaïques, il aurait pesé encore davantage (708 kil. 85 gr.). Si l'on suppose, au contraire, qu'il s'agit non de poids, mais de valeur, en prenant pour unité la mine de 98 fr. 23, sa valeur était de 98 230 fr. I Mach., XIV, 24; XV, 18. Voir Wex, *Métrologie grecque et romaine,* p. 65 et 66. Chez les Juifs, la mine avait une valeur beaucoup plus considérable. Celle d'or équivalait à 2 200 francs de notre monnaie et celle d'argent à 141 francs.

III. Boucliers des peuples étrangers. — La Bible parle également des boucliers des nations qui furent en guerre avec le peuple d'Israël.



583. — Bouclier de soldat libyen sur les monuments égyptiens. Thèbes. — Medinet-Abou. — D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* t. III, pl. CCV.

1° *Égyptiens.* — Jérémie, XLVI, 3 (Septante: XXVI, 3), mentionne le grand et le petit bouclier des Égyptiens. Les boucliers égyptiens étaient faits de peaux de bœufs dont le poil était en dehors. Ces peaux étaient cerclées de métal et clouées. L'intérieur était probablement en osier; en tout cas, les boucliers étaient très légers. Leurs formes étaient variées; ils avaient généralement l'aspect des stèles funéraires, circulaires au sommet et carrées à la base (fig. 278, col. 1035). Wilkinson, *Manners and customs of the Ancient Egyptians,* 2e édit., t. I, p. 198. Vers le haut se trouvait une cavité circulaire, plus profonde au bord qu'au milieu, ce qui produisait au centre de la cavité une sorte de bosse (fig. 579). On ignore si cette bosse avait une utilité ou si elle était un simple ornement. A l'intérieur du bouclier était placée une courroie qui servait à le porter sur les épaules pendant les marches. Au moment du combat on le tenait de la main gauche (fig. 580), à l'aide d'une poignée. Cette poignée était placée tantôt dans le sens de la largeur, tantôt dans celui de la longueur. Certains boucliers étaient de très grande dimension. A la guerre, les Égyptiens formaient des phalanges carrées, dont le premier rang, sur chacune des faces, était protégé par ces boucliers, qui couvraient l'homme de la tête aux pieds. Xénophon, *Cyrop.,* VI, 4. Le sommet de ces boucliers était pointu (fig. 581) au lieu d'être rond, comme ceux des figures 579-580. Wilkinson, *ibid.,* p. 202. Voir fig. 267-270, col. 991-993. — Nous voyons de plus, par les monuments, qu'auprès des archers montés sur des chars était placé un écuyer, qui de la main droite tenait les rênes, et de la main gauche un bouclier à l'aide duquel il protégeait le tireur. Voir fig. 226, col. 903; fig. 258, col. 975; fig. 259, col. 977. Quelquefois (fig. 582), le bouclier était tenu par un troisième soldat. Sur le bouclier égyptien, voir A. Ermann, *Aegypten,* p. 718, 720, 724.

2° *Éthiopiens et Libyens.* — Parmi les auxiliaires de l'Égypte, la Bible mentionne les Éthiopiens et les Libyens, qui portent aussi le bouclier. Jer., XLVI, 9; Ezech., XXXVIII, 5. D'après les monuments égyptiens, les boucliers des Libyens sont ronds (fig. 583). Nous ignorons la forme de ceux des Éthiopiens.

3° *Philistins.* — Les boucliers des Philistins sont mentionnés au livre des Rois. Devant Goliath marchait celui qui portait son grand bouclier. I Reg., XVII, 7 et 45.

4° *Assyriens.* — Il est également parlé plusieurs fois



584. — Boucliers assyriens trouvés à Nimroud. British Museum.

des boucliers assyriens. IV Reg., XIX, 32; Is., XXXVII, 33; Ezech., XXIII, 24; Nahum, II, 3; Ps. LXXVI (Vulgate, LXXV), 4. Les Assyriens avaient, comme les Égyptiens, de grands et de petits boucliers. Les petits boucliers étaient ronds, entièrement carrés ou carrés à l'extrémité inférieure et arrondis en haut. D'après les dessins des bas-reliefs, ils semblent formés de bandes de métal ou de lanières entrelacées. D'autres étaient en métal plein, tels sont les deux que possède le British Museum (fig. 584). Ils ont été trouvés par Layard à Nimroud. Ils sont de forme ronde, en bronze. Le bord est recourbé en dedans, de manière à former une rainure profonde. La poignée est en fer et fixée, de chaque côté, par trois clous, dont la tête forme une sorte d'ornement à l'extérieur. Le plus grand et le mieux conservé de ces boucliers a soixante-six centimètres de diamètre. Layard, *Nineveh and Babylon,* 1853, p. 193. La poignée placée à l'intérieur permettait de les tenir à la main (fig. 585). Voir aussi fig. 230, col. 905; Le bouclier rond paraît avoir été surtout à l'usage des soldats armés de la pique et des cavaliers. Voir fig. 261, col. 983; fig. 262, col. 985; fig. 367, col. 1263. Ils portent cependant parfois le bouclier carré par le bas et arrondi en haut, fig. 292, col. 1082. Le bouclier carré et parfois le bouclier arrondi en haut est tenu par un soldat placé à

côté des archers, pour les protéger contre les traits de l'ennemi. Voir fig. 215, col. 898; fig. 250, col. 905. Certains de ces boucliers étaient de très grandes dimensions. On les posait à terre, et ils étaient terminés à la partie supérieure par une sorte de couverture recourbée ou formant angle droit avec la partie verticale (fig. 585). Voir



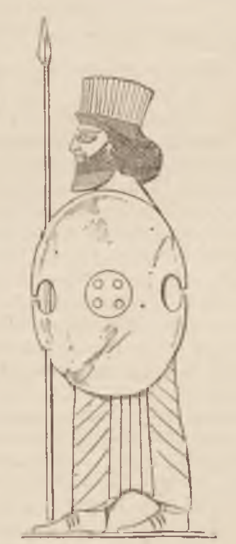
585. — Boucliers assyriens. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 78.

Layard, *The monuments of Nineveh*, t. I, pl. 62 et 75; t. II, pl. 21. C'était un rempart mobile derrière lequel s'abritait l'archer. Cf. Ezech., IV, 3. Certains archers portent des boucliers qui paraissent ornés de plusieurs saillies ou bosses. Layard, *ibid.*, t. I, pl. 18. (Fig. 57, col. 303.) Les soldats de la garde royale avaient des boucliers entourés



586. — Boucliers assyriens. Koyoundjik.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 80.

d'une bande ornementée (fig. 586). Layard, *ibid.*, t. I, pl. 78, 80; t. II, pl. 19, etc. Le bouclier des peuples orientaux est appelé par Hérodote, VII, 91, λαισήϊον. Cet historien désigne ainsi l'arme des Ciliciens. C'est, d'après lui, une rondache de cuir non tanné ou de métal. Les scholiastes d'Homère traduisent λαισήϊον par ἀσπιδίσκιον, en indiquant une différence avec ἄσπις des Grecs. *Sch. ad Iliad.*, V, 453; XII, 425. Voir *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, 1875, p. 77. Homère, *Iliad.*, XII, 425, attribue le λαισήϊον aux Lydiens; Hybrias, dans Athénée, XV, p. 685 F, en fait l'arme des Crétois. On a trouvé en Chypre, en 1875, un bouclier qui paraît être le λαισήϊον. Il est en métal orné de deux bandes circulaires ciselées. Le milieu est orné d'une pointe. Voir Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, p. 1250, fig. 1638; *Revue archéologique*, t. I, 1876, p. 32, pl. II. Voir *Gazette archéologique*, 1878, p. 108 et 109.



587. — Garde du roi de Perse.
Bas-relief du palais de Persépolis. D'après Flandin et Coste, *Perse ancienne*, pl. CI.

5° *Perses.* — Les boucliers des Perses sont cités dans Ézéchiel, XXVII, 10; XXXVIII, 5. D'après Eustathe, *Ad Odyss.*, 1933, 23, ils étaient faits de peaux tendues sur des tiges d'osier entrelacées. Les Germains, au dire de Tacite, *Annal.*, II, 10, employaient le même procédé.

D'après les bas-reliefs du palais de Persépolis, les boucliers des gardes du roi étaient ronds, échancrés sur les côtés et ornés au milieu d'une bosse ronde ou d'un cercle plat, à l'intérieur duquel sont figurés quatre petits cercles (fig. 587). Ces boucliers ressemblent aux boucliers béotiens des Grecs. Flandin et Coste, *Perse ancienne,* pl. CI.

6° *Grecs.* — Les boucliers gréco-macédoniens sont mentionnés I Mach., VI, 2, 39; cf. II Mach., V, 3, etc. Le bouclier grec par excellence est l'ἄσπις. Sa forme était ronde. *Sch. Aristoph. Vesp.,* 18. Au temps d'Homère, la circonférence de l'ἄσπις était assez grande pour couvrir le corps tout entier. *Iliad.,* III, 347; IV, 453; V, 797. Plus tard, on désigna le bouclier rond sous le nom de bouclier argien, pour le distinguer du bouclier échancré sur les côtés ou bouclier béotien. Pollux, I, 142; Pline, *H. N.,* VII, 57, 9. Ce dernier est représenté sur les monnaies de Thèbes. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* t. I, p. 1249, fig. 1635 et 1636; *Archäologische Zeitung,* 1851, pl. XXX. Tantôt l'ἄσπις était fait d'un seul morceau d'airain, on l'appelait alors πάγχαλκος, Eschyle, *Sept. contr. Theb.,* 591; tantôt il se composait de plusieurs plaques de métal superposées. *Iliad.,* XVIII, 148. Parfois on employait des peaux de bœufs cousues ensemble et tendues à l'aide d'une carcasse de métal. *Iliad.,* VII, 248. La carcasse était aussi quelquefois en osier, d'où le nom de σάκος ou de γέρρον donné aux boucliers ainsi fabriqués. Eurip., *Suppl.,* 697. Au centre extérieur était placée une partie relevée en bosse et appelée ὀμφαλός, entourée sur certaines armes de petites bosses moins élevées. *Iliad.,* VI, 118; XI, 32, etc. Cette bosse présentait quelquefois la forme de têtes monstrueuses. *Monuments de l'Institut archéologique,* II, pl. XXII. A l'intérieur étaient une ou plusieurs poignées, à l'aide desquelles on manœuvrait le bouclier (fig. 422, col. 1404). Dans Homère, les héros se servent pour le porter d'une sorte de baudrier appelé τελαμών, qui était attaché au col. *Iliad.,* II, 338; V, 196, etc. Au-dessous du bouclier pendait parfois un tablier orné de dessins, et destiné probablement à protéger les jambes. Cet appendice était en cuir ou en étoffe. Voir Saglio, *loc. cit.,* p. 1251, fig. 1643; p. 1252, fig. 1644, 1645. Millingen, *Ancient unedited monuments,* 2 in-4°, Londres, 1822-1826, pl. XXI, etc.

Les textes et les monuments figurés nous apprennent que les boucliers étaient ornés de décorations souvent très riches. On choisit d'abord des figures de nature à effrayer l'ennemi, des têtes de Méduse, des animaux féroces, etc. *Iliad.,* XIII, 373; *Odyss.,* VII, 91; *Schol. Aristoph., Acharn.,* 1095; *Monuments de l'Institut archéologique,* II, pl. XXII, etc. Ces emblèmes s'appelaient σήματα ou σημεῖα. Plus tard, ils servirent uniquement à distinguer la nationalité des combattants ou à orner les boucliers (fig. 588).



588. Boucliers grecs. D'après un vase peint trouvé à Nola et représentant la prise de Troie. *Museo Borbonico,* t. XIV, pl. 43.

Dès l'origine on employa les métaux précieux à la décoration des boucliers. Sur le bouclier d'Achille se voyait une lame d'or. *Iliad.,* XVIII, 148; XX, 295 et suiv. Alexandre, à partir de son expédition dans l'Inde, donna à certains corps de son armée des boucliers ornés d'argent. Quinte-Curce, IV, 13, 27; VIII, 5, 4; Justin, XII, 7, 5; Diodore de Sicile, XVII, 57; Arrien, VII, 11, 3; 25, 6. Les Ptolémées et les Séleucides eurent des troupes armées de la même façon. On appelait les soldats de ces corps les « argyraspides », Polybe, XXXI, 3; Tite Live, XXXVII, 40, par opposition aux « chalcaspides », qui portaient des boucliers d'airain. Polybe, II, 22; IV, 67; Tite Live, XLIV, 41; Diodore, XXXI, 8, 10. Le premier livre des Machabées note dans l'armée d'Antiochus « des boucliers d'or et d'airain », I Mach., VI, 39. Il s'agit, dans le premier cas, de boucliers entièrement dorés ou décorés d'ornements dorés. Quand on ne se servait pas du bouclier, on l'entourait d'une enveloppe destinée à le protéger. Aristoph., *Acharn.,* 574; Xénophon, *Anab.,* I, 2, 6. Cette enveloppe (σάγμα) est figurée sur une coupe qui représente les éphèbes se revêtant de leurs armes. *Monuments de l'Institut archéologique,* IX, pl. VI. Voir Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* p. 1253, fig. 1648.

Le θυρεός se distinguait de l'ἄσπις par sa forme; il était long, ἐπιμήκης. C'est à cause de cela que les Grecs lui ont donné un nom qui rappelle une porte, θύρα. Les Grecs emploient surtout ce mot pour désigner le *scutum* des Latins. Polybe, VI, 23.

Le πέλτη était un petit bouclier léger, qui avait d'ordinaire la forme d'un croissant. Il était fait d'osier recouvert de cuir épais, et n'était bordé d'aucun cercle de métal. Hérodote, VII, 89; Xénophon, *Anab.,* V, 2, 29; Aristote, fragm. 456 R. La *pelta* était une arme d'origine barbare. Les peuples asiatiques et les Thraces s'en servaient dans les combats, et c'est par ces derniers que les Grecs la connurent. Xénophon, *Memor.,* III, 9, 2. Les Amazones

sont représentées armées de la *pelta*. *Monuments de l'Institut archéologique*, II, pl. XXX; X, pl. IX, etc. Les soldats armés de ces boucliers sont appelés « peltastes ». La Bible emploie ce mot pour désigner l'infanterie légère. II Par., XIV, 8.

7° *Latins*. — Les noms latins du bouclier se lisent souvent dans la Vulgate. Les Romains furent, à l'origine, armés du *clypeus*, qui avait la même forme que l'ἄσπις. Tite Live, I, 43. Vers 340 avant J.-C., ils adoptèrent le *scutum* pour les légionnaires, et le *clypeus* fut réservé aux troupes légères. Tite Live, VIII, 8 (fig. 271, col. 905). Le *scutum* était de forme allongée et présentait une courbure qui permettait au soldat de s'abriter complètement (fig. 589). Un des bas-reliefs de la colonne trajane, qui représente un soldat traversant un gué et portant au-dessus de sa tête ses armes placées à l'intérieur du bouclier, nous permet de nous rendre très bien compte de la forme du *scutum*. Frohner, *Colonne trajane*, pl. 51.



589. — Soldats romains armés du *scutum* et du *clypeus* attaquant les Daces. D'après un bas-relief de la colonne trajane. Frohner, *La Colonne trajane*, pl. 93.

Le *scutum* était fait de planches de bois léger, recouvertes de peau et entourées d'une bordure de métal. Une armature consistant en une tige qui allait d'une extrémité à l'autre du bouclier se relevait en bosse au milieu. Cette bosse s'appelait *umbo*. Il n'est pas d'ailleurs question des boucliers romains eux-mêmes dans l'Ancien Testament; les termes de *clypeus* et de *scutum*, employés par la Vulgate, ne préjugent rien quant à la forme des boucliers juifs ou orientaux qu'ils servent à désigner.

Les Grecs et les Romains avaient l'habitude de suspendre des boucliers en ex-voto dans leurs temples. Hérodote, II, 12; Pausanias, I, 25, 26; X, 8, 7, etc. Parfois ces boucliers votifs étaient en terre cuite ou en marbre. Voir fig. 91, col. 347, le bouclier commémoratif de la victoire d'Arbèles. On remarquera que dans la représentation de la bataille les Perses et les Grecs sont également armés de boucliers ronds. La Bible mentionne des boucliers dorés, placés ainsi en ex-voto par Alexandre, dans le temple d'Élymaïde, en Perse. I Mach., VI, 2.

IV. Signification métaphorique du bouclier dans l'Écriture. — Les mots qui désignent les différentes espèces de boucliers sont employés métaphoriquement pour signifier la protection de Dieu. La vérité, la justice, etc., sont représentées comme des boucliers qui protègent l'homme. Le mot le plus fréquemment employé est *mâgên*. Gen., XV, 1; Deut., XXXIII, 29; Ps. III, 4; XVIII (Vulgate: XVII), 3, 31; LIX (LVIII), 12; LXXXIV (LXXXIII), 12, etc. Dans la plupart de ces textes, la Vulgate traduit *mâgên*, d'après l'étymologie, par *protector*. Le mot *ṣinnâh* est également employé plusieurs fois. Ps. V, 13; XCI (XC), 4. Dans ce dernier passage, le mot *ṣinnâh* est joint au mot *soḥêrâh*. La Vulgate n'a traduit que l'un des deux, considérant l'autre comme une répétition. Les princes de la terre sont également appelés par métaphore les boucliers de la terre, *mâginnê 'éréṣ*. Ps. XLVII (XLVI), 10; Ose., IV, 18. — Dans le Nouveau Testament, saint Paul compare la foi à un bouclier. Eph., VI, 16. V. J. Howson, *The metaphors of St Paul*, in-12, Londres, 1883, p. 28.

E. Beurlier.

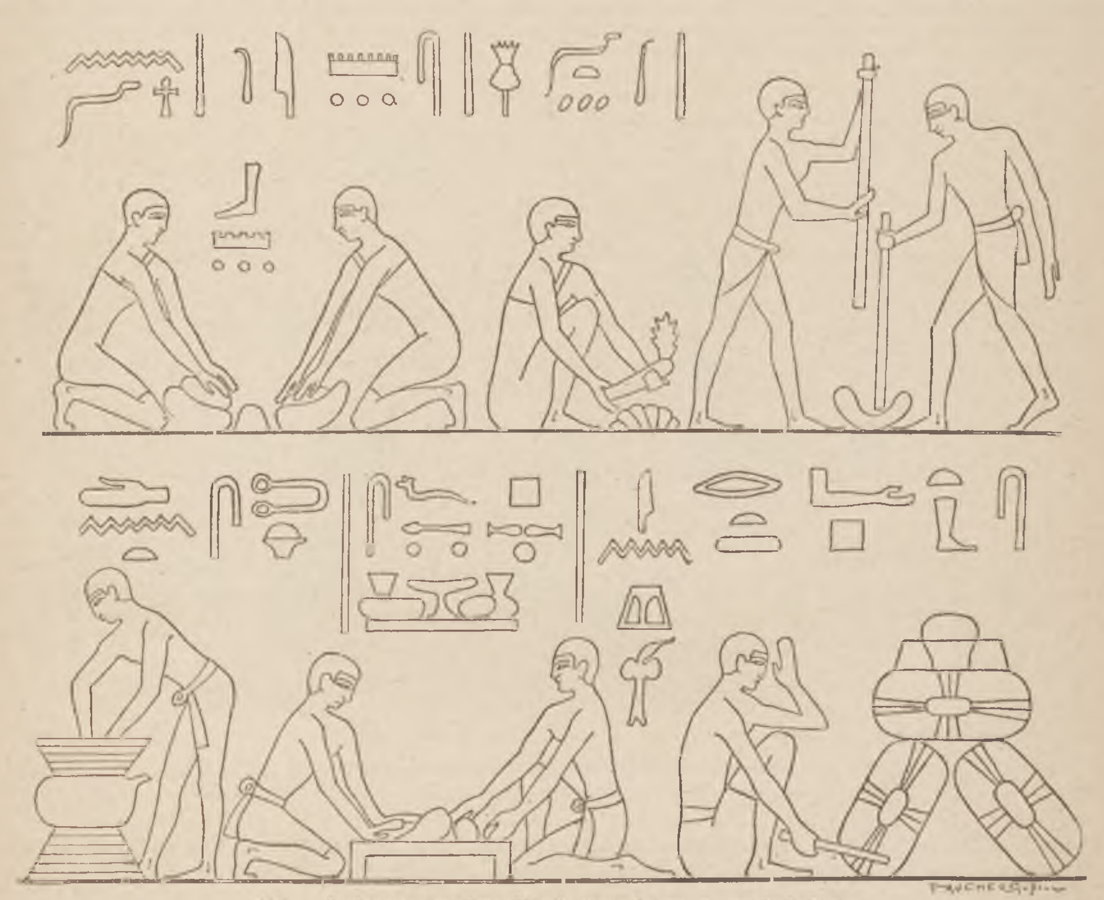
BOUELLE (Bouelles, Bouille, Bouvelle, Bovillus) (Charles de), prêtre français, né vers 1470 à Sancour, en Picardie, mort à Noyon vers 1553. Il se livra à l'étude des mathématiques et parcourut l'Allemagne, l'Italie et l'Espagne. Au retour de ses voyages, il embrassa l'état ecclésiastique et obtint un canonicat à Saint-Quentin, puis à Noyon, où il enseigna la théologie. Il a laissé un *Commentarius in primordiale Evangelium Joannis*, in-4°, Paris, 1511, et des *Quæstiones in utrumque Testamentum*, in-f°, Paris, 1513. — Voir Niceron, *Mémoire des hommes illustres*, t. XXXIX, p. 158-171.

B. Heurtebize.

BOUGES Thomas, théologien français, né en 1667, mort à Paris le 17 décembre 1741. Il appartenait à la province de Toulouse de l'ordre des Grands Augustins, et enseigna la théologie. Il a laissé: *Exercitationes in universos Sacræ Scripturæ locos*, in-f° de 25 pages, Toulouse, 1701; *Dissertation sur les soixante-dix semaines d'années du prophète Daniel*, in-12, Toulouse, 1702.

B. Heurtebize.

BOUHOURS Dominique, né à Paris le 15 mai 1628, mort dans cette ville le 27 mai 1702. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1644. Il professa les humanités au collège de Louis-le-Grand et la rhétorique à Tours; il fut plus tard chargé de l'éducation des princes de Longueville et du marquis de Seignelay, fils de Colbert. Comme historien et comme littérateur, il s'est fait une certaine réputation. Il n'a droit à entrer dans ce *Dictionnaire* que par sa traduction : *Le Nouveau Testament traduit en français selon la Vulgate,* 2 in-12, Paris, 1698-1703. Ses confrères, les PP. Besnier et Michel le Tellier, l'aidèrent dans ce travail. Richard Simon publia



590. — Boulangers égyptiens. D'après une peinture du musée Guimet.

à cette occasion : *Difficultés présentées au R. P. Bouhours sur sa traduction française des quatre Évangélistes,* 1697. Le P. Bouhours lui répondit par : *Lettre à M. Simon, au sujet des deux lettres du sieur de Romainville, écrites au P. Bouhours.* Cette traduction a été plusieurs fois réimprimée, surtout depuis 1832; elle a été suivie par le P. Lallemant dans ses *Réflexions spirituelles.* — On peut encore citer du P. Bouhours : *Paroles tirées de l'Écriture Sainte, pour servir de consolation aux personnes qui souffrent,* in-24, Paris, 1704. Cet opuscule, purement ascétique, fut publié après sa mort.

C. Sommervogel.

BOUILLIER, BOULLIER David Renaud, théologien protestant, né à Utrecht le 24 mars 1699, d'une famille originaire de l'Auvergne, fut ministre à Amsterdam, puis à Londres, où il mourut le 23 décembre 1759. Il a laissé des *Observationes miscellaneæ in librum Jobi,* in-8°, Amsterdam, 1758.

B. Heurtebize.

BOULANGER (hébreu : *'ôfêh,* « celui qui fait cuire [le pain]; » Septante : σιτοποιός; Vulgate : *pistor*). Chez les Hébreux, dans les premiers temps, chaque famille faisait le pain pour son usage. Ce soin était presque exclusivement réservé aux femmes, Gen., XVIII, 6; Lev., XXVI, 26; Matth., XIII, 33, etc., et dans les maisons de quelque importance à des serviteurs. Voir Pain. Plus tard, et encore seulement dans les villes, on voit des hommes en faire une profession. Ose., VII, 4, 6. C'est de même assez tardivement que le métier de boulanger (*pistor*) s'introduisit à Rome, en l'an 580 de la fondation de la ville. Pline, *H. N.,* XVIII, 11. A l'époque de Jérémie, XXXVII, 21 (hébreu), il y avait à Jérusalem une rue ou place des Boulangers, *hûs hâ'ôfîm;* ce qui suppose évidemment des gens de cette profession, réunis, comme c'est l'usage en Orient, dans une même partie de la ville. Au temps d'Hérode, cette profession était plus commune; bon nombre de villes de Palestine avaient des boulangers. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, IX, 2. — Les rois d'Israël avaient à leur service de nombreux serviteurs pour fournir chaque jour le pain nécessaire à la cour. III Reg., IV, 22; cf. II Reg., VI, 19. Des femmes paraissent avoir été d'abord chargées de ce soin. I Reg., VIII, 13. L'organisation de ce service à la cour d'Israël dut se modeler sur celui de la cour d'Égypte. Là nous voyons un chef des boulangers ou panetiers. Gen., XL, 1, 2, 16, 20; XLI, 10. C'était une dignité élevée dans les cours orientales. W. Pleyte, *Le Papyrus Rollin de la Bibliothèque impériale de Paris,* in-f°, Leyde, 1868, p. 10, signale un *djadja,* « chef » des panetiers, sous la XIX° dynastie.

Le boulanger se chargeait lui-même de moudre son blé (aussi une boulangerie s'appelle-t-elle μυλών, l'endroit où l'on moud, *pistrinum*. Matth., XXIV, 41) avant de convertir la farine en pâte, et la pâte en pain ou en gâteaux de toute sorte; car la pâtisserie ne formait pas un métier distinct. Ces opérations, la mouture, le pétrissage, la panification, sont souvent représentées sur les monuments. Les peintures du tombeau de Ramsès III, à Biban el-Molouk, près de Thèbes, nous montrent toute la série des opérations d'une boulangerie égyptienne : pétrissage de la pâte avec les pieds, trait signalé comme spécial à l'Égypte par Hérodote, II, 36; manipulation de la pâte et préparation de pain et de gâteaux aux formes les plus variées; cuisson au four ou sorte de poêle; transport des pains dans des corbeilles que les ouvriers portent sur la tête, suivant l'usage égyptien indiqué par la Genèse, XL, 16-17. Rosellini, *Monumenti civili*, texte, t. II, p. 464; pl. LXXXV; Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 384-386; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. II, p. 85-87. C'est probablement la boulangerie royale de Ramsès III qui est représentée dans ce tombeau; mais évidemment il devait en être de même dans les grandes boulangeries égyptiennes. Du reste, les principales manipulations se retrouvent dans une tombe de Beni-Hassan, Rosellini, *Monumenti dell' Egitto, Monumenti civili*, texte, t. II, p. 368-369 et planches; t. II, pl. LXVII), et à Saqqarah (fig. 590). Quant à l'*ars pistoria*, Gen., XL, 17, aux préparations ou manipulations d'une boulangerie ancienne, les procédés étaient les mêmes que dans les maisons privées. Voir PAIN. Cf. Fr. L. Goetz, *De molis et pistrinis veterum*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXIX, p. col. LXXXIII-CCCVII. E. LEVESQUE.

2. **BOULANGERS (RUE DES)** (hébreu : *ḥûṣ hâ'ôfim*; les Septante et la Vulgate ont mal lu ou mal compris ces mots, et ont traduit ἔξωθεν οὗ πέσσουσιν, et *excepto pulmento*), rue de Jérusalem, occupée par ce corps de métier. C'est de là qu'on apportait à Jérémie, dans sa prison, le pain qui faisait sa nourriture de chaque jour. Jer., XXXVII, 21. Cette rue des Boulangers ne devait pas être loin probablement de la tour des Fours, II Esdr., III, 11; XII, 37 (hébreu, 38), située entre le Mur large, II Esdr., III, 8 (hébreu) et la porte de la Vallée, II Esdr., III, 13, c'est-à-dire au nord-ouest de la seconde enceinte de la ville. E. LEVESQUE.

BOULE D'OR. Le mot hébreu *kûmâz*, qui, d'après son étymologie, indique quelque chose de rond, Gesenius, *Thesaurus*, p. 692, est généralement regardé comme désignant une boule d'or, ou plutôt une rangée de boules d'or retenues par un cordon qui les traverse. Les Israélites au désert et les Madianites portaient cet ornement au cou et au bras, en guise de collier ou de bracelet. Exod., XXXV, 22; Num., XXXI, 50. Ces bracelets et colliers formés de boules d'or, entremêlées parfois de pierres précieuses, étaient en usage chez les peuples de l'Arabie, d'après Strabon, XVI, 4, 18, et Diodore de Sicile, III, 45. Les Septante traduisent ce mot rare par ἐμπλόκιον, « réseau; » et la Vulgate le rend par *murænulas*, « chaîne ou collier en forme de poisson ». E. LEVESQUE.

BOULENGER Pierre, grammairien et théologien français, né à Troyes en Champagne, enseigna à Loudun les langues latine et grecque. Le duc Cosme II l'appela en Toscane et lui confia une chaire de théologie à l'université de Pise. Il mourut dans cette ville en 1598. On a de cet auteur : *Ecphrasis in Apocalypsim*, in-8°, Paris, 1589. La 2e édition de cet ouvrage a pour titre : *Commentarius locupletissimus in Apocalypsim*, in-8°, Paris, 1597. B. HEURTEBIZE.

BOUQUETIN (hébreu : *yâ'êl*, et au féminin *ya'ălâh*; Septante : τραγέλαφος; Vulgate : *ibex*). Le bouquetin ou *Capra ibex* est un quadrupède qui appartient au genre chèvre (fig. 591). Il a un poil extérieurement très rude, abritant par-dessous une espèce de duvet. Ses cornes, longues et grosses, croissent d'un nœud chaque année. Le bouquetin habite les plus hautes montagnes de l'Asie et de l'Europe; de là, en vieux français, son nom de bouc-estain, tiré de l'allemand *steinbock*, « bouc des rochers. » Le nom hébreu du bouquetin vient du verbe *yâ'al*, qui signifie « monter ». Les écrivains sacrés font allusion aux habitudes du bouquetin, qui aime à demeurer dans



591. — Bouquetin.

les rochers élevés. Saül poursuit David, aux environs d'Engaddi, « parmi les rochers des bouquetins. » I Sam. (Reg.), XXIV, 3. Le psalmiste dit : « Les montagnes élevées sont pour les bouquetins. » Ps. CIII (CIV), 18. En conséquence, il est difficile d'observer les mœurs de ces animaux, et Job, XXXIX, 1, pose cette question : « Connais-tu l'époque où les bouquetins mettent bas dans les rochers? » Le livre des Proverbes, V, 19, compare l'épouse de la jeunesse à la « gracieuse *ya'ălâh* », mot assez mal traduit par *hinnulus*, « faon ». Le nom masculin du bouquetin a été porté par une héroïne du temps des Juges, Jahel, Jud., V, 6, et, par contre, le nom féminin, Jala ou Jahala, était celui d'un chef de famille au retour de la captivité. I Esdr., II, 56; II Esdr. (Neh.), VII, 58. H. LESÊTRE.

BOURASSÉ Jean-Jacques, archéologue et historien français, né à Sainte-Maure de Touraine le 22 décembre 1813, mort à Tours le 4 octobre 1872. Il se prépara au professorat à Paris, en suivant, en 1834-1835, les cours des facultés. A la fin de 1835, il enseigna les sciences au petit séminaire de Tours. Il fut ordonné prêtre le 1er juillet 1838. En 1839, il ouvrit un cours d'archéologie qui lui donna une véritable notoriété. En 1844, il devint professeur de théologie dogmatique au grand séminaire et occupa sa chaire pendant six ans. Il quitta alors l'enseignement (1850), pour ne plus s'occuper que de la composition de ses ouvrages. Il est surtout connu comme archéologue; mais on lui doit aussi : 1° *Histoire de Jésus-Christ, d'après les Évangiles et la tradition, expliquée à l'aide des monuments, de la description des lieux et des commentaires des écrivains ecclésiastiques*, in-8°, Tours, 1861. 2° *Histoire de la Vierge Marie, mère de Dieu, d'après l'Évangile, les écrits des saints Pères et les monuments*, in-8°, Tours, 1862. 3° *La Sainte Bible, traduction nouvelle selon la Vulgate*, par MM. J.-J. Bourassé et P. Janvier. Dessins de Gustave Doré, 2 in-f°, Tours, cinq éditions, 1865, 1866, 1874, 1882, 1893. « La traduction, dit Mgr Guibert dans son approbation, est remarquable par l'exactitude et la fidélité. » Les notes qui accompagnent le texte sont sobres, concises et empruntées aux Pères et aux meilleurs commentateurs. 4° *Les Saints Évangiles d'après la Vulgate, traduction*

nouvelle par MM. Bourassé et Janvier, in-8°, Tours, 1868. — Voir C. Chevalier, *L'abbé Bourassé*, dans le *Bulletin de la Société archéologique de Touraine*, t. II, 1873, p. 377-423.

F. VIGOUROUX.

BOURDAILLE Michel, docteur de Sorbonne, théologal et grand vicaire de la Rochelle, mort le 26 mars 1694, est l'auteur d'une *Explication du Cantique des cantiques tirée des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques*, in-12, Paris, 1689. Cet ouvrage est signé des initiales D. M. B. S. On doit encore à cet écrivain : *Théologie morale de l'Évangile comprise dans les huit béatitudes et dans les deux commandements d'aimer Dieu et le prochain*, in-12, Paris, 1691.

B. HEURTEBIZE

BOURGEOIS, *Burghesius*, Jean, né à Maubeuge le 13 août 1574, mort dans cette ville le 29 mars 1653. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 18 novembre 1591. Il enseigna la philosophie et la théologie à Douai, fut deux fois recteur du collège de Valenciennes, puis de celui de Maubeuge, instructeur de la troisième année de probation. Outre quelques ouvrages ascétiques, il a publié : *Historia et harmonia evangelica tabulis, quæstionibus et selectis SS. Patrum sententiis explicata*, in-f°, Mons, 1644.

C. SOMMERVOGEL.

BOURREAU (hébreu : *tabbâḥ*, « celui qui tue »), exécuteur des arrêts condamnant à la peine de mort ou à quelque peine corporelle. Il n'y avait pas chez les Hébreux de bourreau proprement dit, c'est-à-dire d'homme exerçant cette profession comme dans notre Occident moderne. Voici comment s'appliquait la peine de mort.

I. ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Exécutions chez les Hébreux.* — 1° *Homicide.* — Tout homme qui commettait un meurtre injustement, devait expier son crime par la mort. De temps immémorial, comme encore de nos jours, parmi les tribus nomades, celui qui s'était rendu coupable d'homicide devait périr par la main des parents de la victime. Moïse sanctionna cette coutume. La loi déclare expressément que dans le cas d'homicide, le plus proche parent du mort, le « vengeur du sang », *ultor sanguinis* (hébreu : *go'êl*), a le droit et le devoir de le venger, à moins que le coupable n'ait gagné une ville de refuge, et ne puisse établir qu'il n'a tué que par accident. Num., XXXV, 10-33. — 2° *Crimes divers contre la religion et les mœurs.* — Outre le meurtre et l'assassinat, la loi punissait de mort certains crimes qui offensaient gravement la morale ou la religion. Exod., XXI; XXII; Lev., XX; XXIV. Ainsi les faux prophètes qui détournent le peuple du vrai Dieu, Deut., XIII, 5, ceux qui entraînent leur prochain dans l'idolâtrie, Deut., XIII, 6, ceux qui s'y laissent séduire ou y tombent, Deut., XVII, 2-5, ceux qui immolent leurs enfants à Moloch, Lev., XX, 2, les blasphémateurs, Lev., XXIV, 11-23, etc., étaient condamnés à mort comme ayant commis un crime de lèse-majesté divine, brisant entièrement l'alliance théocratique. Dans tous ces cas, les coupables subissent le supplice de la lapidation; les témoins doivent jeter contre eux la première pierre, et c'est au peuple à les achever. Deut., XIII, 9; XVII, 6-7; Cf. J. Dav. Michaëlis, *Mosaisches Recht*, in-12, Francfort, 1780, 5e partie, nos 232 et 233; J. Ben. Michaëlis, *Tractatio de judiciis pœnisque capitalibus*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacrar.*, t. XXVI, col. CCLVIII-CCLIX. — 3° *Crimes politiques.* — Lorsque la monarchie fut établie en Israël, les rois condamnèrent à mort, et firent exécuter eux-mêmes, ceux qu'ils jugèrent dignes de la peine capitale. C'est ainsi que David fit mettre à mort, par ses serviteurs, l'Amalécite qui se vantait faussement d'avoir tué Saül, II Reg., I, 2-16, et les assassins d'Isboseth, II Reg., IV, 6-12. Salomon se servit du chef de ses gardes du corps, Banaïas, pour l'exécution d'Adonias, III Reg., II, 25, de Joab, III Reg., II, 29, 34, de Séméi, III Reg., II, 46.

2° *Exécutions chez les peuples étrangers.* — L'Écriture parle accidentellement de ceux qui étaient chargés des exécutions capitales à la cour des rois d'Égypte, des rois d'Assyrie et de Babylone. — 1° *En Égypte.* — Putiphar, cet officier de Pharaon auquel Joseph fut vendu, portait le titre de *śar haṭṭabbâḥîm*, « chef des trabans ou des exécuteurs. » Gen., XXXVII, 36. La Vulgate traduit ce titre de différentes façons : *magister militum*, Gen., XXXVII, 36; *princeps exercitus*, Gen., XXXIX, 1; *dux militum*, Gen., XLI, 12, etc., qui reviennent à « chef de l'armée ». Mais il est plus juste, étant donnée l'étymologie du titre, et la fonction de Putiphar, qui avait la prison d'État sous sa haute surveillance, Gen., XL, 3; XLI, 10, de voir ici le capitaine des gardes du corps, en même temps exécuteur des hautes œuvres. Cf. C. F. Keil, *Die Genesis*, p. 285; A. Knobel, *Die Genesis*, édit. Dillmann, in-8°, Leipzig, 1875, p. 411. Sous les Ptolémées, on rencontre souvent dans les papyrus et les inscriptions monumentales gréco-égyptiennes les titres de σωματοφύλαξ, garde du corps,



592. — Gardes du corps du pharaon Ramsès II. Ibsamboul. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. I, pl. XXVIII.

et ἀρχισωματοφύλαξ, chef des gardes du corps. Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, IIe partie, *Monumenti civili*, t. III, p. 201-202. On peut les voir représentés sur les monuments aux diverses époques de l'histoire égyptienne (fig. 592). Cf. Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, t. I des planches, *Monumenti istorici*, pl. C, CI, CIII, CVI, CXXVI; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 4. — 2° *Assyrie et Chaldée.* — A Ninive et à Babylone, il y avait, comme sur les bords du Nil, des officiers chargés de l'exécution des sentences royales. Une brique émaillée, découverte à Nimroud, représente auprès du char du roi un personnage, tenant de la main droite un poignard, et appuyant sa main gauche sur la corde d'un arc qu'il porte en bandoulière (fig. 593). La légende explicative qui accompagne la scène le désigne sous le nom de *daïku*, « tueur ou exécuteur. » G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 80. Leur chef s'appelait en assyrien *rab daïki;* c'est l'équivalent du chaldéen *rab tabbâḥaya'*, « chef des exécuteurs, » titre d'un des officiers de la cour de Nabuchodonosor, Arioch, chargé de mettre à mort les devins qui n'avaient pu comprendre le songe du roi. Dan., II, 14. Voir ARIOCH, col. 963. La Vulgate traduit comme précédemment « chef de l'armée royale ». Josèphe, *Ant. jud.*, X, X, 3, l'appelle « chef des gardes du corps ». Nous connaissons un des successeurs d'Arioch dans le même emploi, Nabuzardan. IV Reg., XXV, 8; Jer., XXXIX, 9. Il était non pas *princeps exercitus* (Vulgate) ou *tartan*, mais bien *rab tabbaḥim*. On ne le voit pas nommé

parmi les chefs ennemis qui pénétrèrent dans la ville, quand les Chaldéens s'en emparèrent. Jer., XXXIX, 3. Mais Nabuchodonosor l'envoya ensuite à Jérusalem pour exécuter sa sentence de destruction, brûler le temple, les palais, les principales habitations, et amener les captifs à Babylone. Il agit bien ici en exécuteur des arrêts de la justice royale. IV Reg., XXV, 8-10; Jer., XXXIX, 9; XL, 1; XLIII, 6; LII, 12. Ce chef des exécuteurs dans les cours



593. — Guerrier assyrien. Palais du sud-est à Nimroud. D'après une photographie.

égyptiennes et assyriennes répond au Nasakshi-baschi des Persans, et au Kapidschi-pacha des Turcs.

II. Nouveau Testament. — 1. Sous la domination romaine, les Juifs n'avaient plus le droit de condamner à mort. Joa., XVIII, 31. Dans des moments de tumulte, ils se l'arrogeaient cependant, et c'est ainsi qu'ils lapidèrent saint Étienne, qu'ils traitèrent comme blasphémateur. Selon la prescription mosaïque, les témoins lui jetèrent les premières pierres. Act. VII, 57-58. Cf. Joa., VIII, 7. — 2. Les rois de la famille d'Hérode, qui étaient reconnus par l'empereur, avaient gardé le droit de vie et de mort, et ils faisaient exécuter leurs sentences par leurs gardes du corps. C'est ainsi que le tétrarque Hérode Antipas fit trancher par l'un d'eux, σπεκουλάτωρ, Marc., VI, 27, la tête de Jean Baptiste dans sa prison. Le mot σπεκουλάτωρ est le nom latin *speculator* grécisé. Les *speculatores* formaient, sous l'empire, une garde du corps accompagnant les empereurs, marchant devant eux. Tacite, *Hist.*, I, 24, 25; II, 11; Suétone, *Caligula*, 44; *Claud.*, 35; *Oct.*, 74, etc. Un de ces soldats est représenté sur la colonne Antonine, la lance à la main, montant la garde devant la tente de l'empereur (fig. 594) Ils étaient les exécuteurs des sentences portées par le prince. Sénèque, *De Ira*, I, 4, 16, 18; *De Benefic.*, III, 25; Jul. Firmicus, VIII, 26. C'est à cause de la similitude des fonctions que saint Marc le prend dans le sens de garde du corps et d'exécuteur des sentences d'Hérode. Ce n'est donc pas un vrai *speculator*. Le mot ספקלטור, *sepiqlâtôr* et *sepûqlâtor*, était passé dans la langue chaldéenne et rabbinique avec le sens de « bourreau ». Lightfoot, *Horæ hebraicæ, Opera*, Utrecht, 1699, t. II, p. 444. « Le *sepiqlâtôr* exécute ceux qui ont été condamnés à mort par le roi. » *Gloss. ad Tanchum.*, f° 72 *b*. Le Targum de Jonathan rend « le chef des exécuteurs », *šar hattabbâḥîm*, Gen., XXXVII, 36, par רב ספוקלטוריא, « chef des *speculatores*. » J. Buxtorf,



594. — *Speculator* devant la tente de l'empereur. D'après Bartoli, *Columna Cochlis*, 1704, pl. 55.

Lexicon chaldaicum, édit. Fischer, p. 767. — 3. Sur quelques points, en particulier la torture, les coutumes romaines s'étaient introduites plus ou moins en Judée, La parabole du roi qui entre en compte avec ses serviteurs fait allusion aux bourreaux ou tortionnaires, βασανισταί, qui par des tourments cherchaient à tirer du débiteur ou de la pitié de ses proches le payement de sa dette. Matth., XVIII, 34. La loi romaine permettait de le vendre comme esclave, de le charger de chaînes, de le mutiler. Tite Live, *Histor.*, II, 23. Grotius prétend que cette loi était abolie, et qu'il s'agit simplement des geôliers. Quoi qu'il en soit du droit romain, en Orient les mœurs ne s'étaient pas adoucies sur ce point. Trench, *Notes on the Parables*, in-8°, Londres, 1874, p. 160. — 4. Quant aux bourreaux qui flagellèrent et crucifièrent Jésus-Christ, les évangélistes les appellent στρατιῶται, *milites*. Matth., XXVII, 27; XXVIII, 12; Marc., XV, 16; Luc., XXIII, 36; Joa., XIX, 2, 23, 24, 32, 34. Ils faisaient partie d'une même cohorte, σπεῖρα, *cohors*, Matth., XXVII, 27; Marc., XV, 16. Un centurion, ἑκατόνταρχος, *centurio*, Matth., XXVII, 54; Luc., XXIII, 47, figure parmi ceux qui furent chargés d'exécuter la sentence. Ed. Le Blant, *Recherches sur les bourreaux du Christ et sur les agents chargés des exécutions capitales chez les Romains*, dans *Mémoires de l'Institut, Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVI, part. II, p. 127-150, prétend que ces *milites* ne sont pas véritablement des soldats, mais des *apparitores*, ou agents spécialement attachés au ser-

vice des magistrats romains dans l'exercice de leurs fonctions. Il est difficile de l'admettre : ces *milites, cohors, centurio*, sans aucune épithète, désignent tout naturellement des soldats et non pas des agents d'un service civil, administratif. Cf. Naudet, *Mémoire sur cette double question : 1° Sont-ce des soldats qui ont crucifié Jésus-Christ? 2° Les soldats romains prenaient-ils une part active dans les supplices?* dans *Mémoires de l'Institut, Acad. inscript.*, même tome, p. 151-188. Toutefois ces soldats n'étaient pas des légionnaires, comme semble l'admettre ce dernier mémoire, mais des auxiliaires (voir ce mot, col. 997). Ce sont des troupes auxiliaires qui résidaient en Judée. Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. XI, *Organisation militaire*, trad. Brissaud, in-8°, Paris, 1891, p. 274. Le procurateur romain, comme garde d'honneur et par mesure de sûreté, emmenait avec lui un détachement de soldats à Jérusalem, pendant les fêtes de Pâques. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, v, 3. N'ayant pas droit à des licteurs, il faisait exécuter ses sentences par les soldats qui lui servaient d'escorte. M. J. Ollivier, *La Passion, essai historique*, in-8°, Paris, 1891, p. 277.

E. LEVESQUE.

BOURSE (hébreu : *kîs;* Septante : μάρσιππος, μαρσύπιον; Vulgate : *sacculus, saccellus;* — *ḥârît;* Septante : θυλάκιον; Vulgate : *saccus;* — *ṣerôr;* Septante : ἔνδεσμος, δεσμός; Vulgate : *sacculus;* — Nouveau Testament : γλωσσόκομον; Vulgate : *loculi;* βαλάντιον; Vulgate : *sacculus*),



595. — Fellah de Palestine portant sa bourse. D'après une photographie de M. L. Heidet.

petit sac de cuir ou d'étoffe, destiné à mettre l'argent qu'on veut porter avec soi. Elle avait des formes diverses et prenait différents noms. — 1° Le *kîs* paraît avoir été le nom générique pour désigner toute espèce de bourse, comme maintenant encore chez les Arabes, comme le mot βαλάντιον des Grecs. Cependant il désigne spécialement un petit sac de cuir ou d'étoffe, qu'on suspendait ordinairement au cou avec une courroie. On le laissait tomber sur le devant de la poitrine ou sur le côté, comme le font encore aujourd'hui les fellahs en Palestine (fig. 595). C'est la *crumena* des Latins (fig. 596). On s'en servait non seulement pour porter son argent, Prov., I, 14; Is., XLVI, 6; mais les marchands y mettaient les poids pour peser les denrées dans leurs balances portatives. Deut., XXV, 13; Prov., XVI, 11; Mich., VI, 11. — 2° Le *ḥârît*, d'après son étymologie, avait une forme allongée, une forme de poire ou de cône renversé, comme le *marsupium* des Latins (fig. 597). Cette bourse prenait cette forme lorsqu'elle était fermée, serrée qu'elle était dans le haut par un cordon. IV Reg., V, 23, Exod., XXXII, 4, et selon le sens probable de l'hébreu. E. F. Rosenmüller, *Scholia in Exodum*, in-8°, Leipzig, 1822, p. 485. Les femmes juives portaient ces bourses comme ornement, attachées à la ceinture, Is., III, 23; elles étaient sans doute d'étoffe précieuse, rehaussée d'or et de pierres précieuses. Cet usage n'était pas particulier à la Palestine, on en voit des traces chez les Grecs. Euripide, *Cyclops*, 181, d'après l'explication de Nic. G. Schrœder, *Commentarius philologico-criticus de vestitu mulierum hebræar.*, in-8°, Utrecht, 1776, p. 298 et 282-301. — 3° Le *ṣerôr*, dont le sens premier est celui de « faisceau », I Reg., XXV, 29, de « paquet », est aussi un petit sac de cuir pour mettre l'argent, comme le *sacculus* des Latins (fig. 598), ou un morceau d'étoffe dont on ramène les coins pour les attacher ensemble, après y avoir déposé l'argent, *ṣerôr kaspô*, Gen., XLII, 35; Septante : ὁ δεσμὸς τοῦ ἀργυρίου; Vulgate : *ligatæ pecuniæ;* Agg., I, 6. On l'emportait pour un long voyage. Prov., VII, 20. — 4° Le γλωσσοκόμον que portait Judas, Joa., XII, 6; XIII, 29, était un petit coffret ou boîte divisé en plusieurs compartiments, une cassette destinée à des objets de valeur et de petite dimension, et en particulier à l'argent. C'est le *loculus* des Latins, une cassette portative. Originairement le γλωσσοκόμον ou γλωσσοκομεῖον dans sa forme plus classique, désignait, selon sa signification étymolo-



596. — Forgeron portant la *crumena*. Lampe antique. D'après F. Licetus, *De lucernis antiquorum reconditis*, in-f°, Padoue, 1612, col. 741-742.

gique, une petite boîte divisée en compartiments, ou étui dans lequel les musiciens conservaient leurs becs de flûte. *Etymologicum magnum*, in-f°, Oxford, 1848, col. 680. Le mot était passé dans la langue rabbinique, גלוסקמא, *gelosqemâ'*. J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, édit. Fischer, p. 228. Le même mot est employé dans la traduction des Septante, II Par., XXIV, 8, 10, 11, pour rendre le mot *ârôn*, coffret ou sorte de tronc pour les offrandes d'argent. — 5° Le βαλάντιον de saint Luc, X, 4; XII, 33; XXII, 35, 36, est le terme général pour désigner une bourse; la Vulgate rend ce mot, de même que μαρσιππεῖον, Eccli., XVIII, 33, par *sacculus*, qui désigne plutôt les bourses du n° 3, mais peut aussi avoir une acception plus étendue. Prêchant le détachement à ses disciples, le divin Maître leur recommande de ne point se préoccuper d'emporter de bourse dans leurs courses évangéliques. Luc., X, 4; XXII, 35. Faites-vous, leur dit-il, des bourses qui ne s'usent point, que les vers ne rongent point, et qui ne soient

pas exposées aux voleurs. Luc., XII, 33. Mais plus tard, pour leur marquer par des images saisissantes que les circonstances sont changées, qu'ils ne recevront plus



597. — Mercure tenant la bourse à la main.
Lampe de terre cuite. D'après P. S. Bartoli, *Antiche lucerne sepolcrali*, in-f°, Rome, 1691, pl. 18.

l'hospitalité généreuse qu'on leur donnait, grâce à la faveur dont on entourait alors leur Maître, et que désormais ils rencontreront la froideur, même l'hostilité :

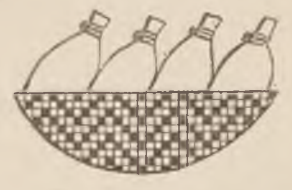


598. — Deux *sacculi*. Peintures de Pompéi.
D'après le *Real Museo Borbonico*, t. I, pl. XII.

« Prenez maintenant votre bourse, » munissez-vous d'argent comme des voyageurs ordinaires. Luc., XXII, 36.

Il faut remarquer que l'argent qu'on mettait dans ces bourses, avant la captivité de Babylone (voir col. 1404), n'était pas de la vraie monnaie; mais des morceaux d'or, d'argent ou de cuivre, coupés ordinairement en anneaux de différentes grosseurs. Après la captivité la monnaie perse s'introduisit en Judée, et les Asmonéens eurent des monnaies frappées à leur coin. I Par., XXIX, 7, I Esdr., II, 69; II Esdr., VII, 70-72.

Les bourses renfermant des sommes déterminées et bien fermées étaient ensuite scellées, en sorte qu'on ne pût les ouvrir et en retirer quelque chose sans briser le sceau. Gabélus, d'après le texte des Septante. Tob., IX, 5, remit les dix talents qu'il devait à Tobie dans des bourses ainsi scellées. Il est fait allusion à cet usage,



599. — Bourses égyptiennes scellées. Thèbes.
D'après Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. II, p. 3.

Job, XIV, 17; Ose., XIII, 12. On constate aussi son existence dans l'ancienne Égypte. Les députés qui viennent apporter les tributs des nations à Thothmès III les présentent dans des bourses ainsi scellées, contenant des objets précieux et déposées ensuite au trésor royal (fig. 599). Souvent les Orientaux mettaient leur argent dans la ceinture, avec ou sans bourse. Matth., X, 9; Marc., VI, 8; cf. II Reg., XVIII, 11. E. LEVESQUE.

BOUTEILLE (hébreu : *baqbûq*, Jer., XIX, 1; Septante : βῖκος; Vulgate : *laguncula; nêbél*, Jer., XIII, 12;



600. — Bouteilles égyptiennes en verre, provenant de Memphis. XVIIIe-XIXe dynastie. British Museum, Londres.

Septante : ἀσκός; Vulgate : *laguncula*), vase portatif à goulot long et étroit et à panse plus ou moins renflée, destiné à contenir du vin ou d'autres liquides. Les outres en peau ont toujours été employées en Orient pour

contenir le vin et les diverses boissons, mais on se servait aussi de vases en terre, en métal et en verre. On les voit représentés sur les monuments, et de nombreux spécimens ont été retrouvés en Égypte (fig. 600, 601), en Assyrie (fig. 602), en Phénicie. Ils prennent les formes



601. — Bouteille égyptienne en terre cuite. Musée du Louvre.

les plus variées; quelques-uns se rapprochent de la bouteille, non pas du type à panse cylindrique, communément répandu de nos jours; mais plutôt du *fiasco* au col plus allongé, à la panse plus ou moins sphérique, si connu en Italie. Plus souvent ils sont en terre; mais on voit d'assez nombreux modèles en verre. La bouteille assyrienne en verre, si l'on en juge par les types des IVe et Ve siècles avant J.-C. trouvés à Babylone et conservés au British Museum (fig. 603), était remarquable surtout par la solidité de son aplomb. Les bouteilles égyptiennes, en terre ou en verre, avaient des formes variées: les unes voisines de la bouteille ou *fiasco*, parfois munies d'une anse; les autres rappelant plutôt l'amphore grecque. Un modèle de cette forme porte inscrit sur sa panse: *arp*, « vin », suivi de l'idéogramme *hes*, « vase ».

Plus que l'Égypte, la Phénicie était renommée dans



602. — Bouteille assyrienne en terre cuite, trouvée à Khorsabad. D'après Place, *Ninive*, pl. 68-69.

l'antiquité pour la fabrication du verre (fig. 604); mais, comme pour d'autres branches de leur industrie, les Phéniciens s'inspiraient beaucoup des artisans de la vallée du Nil. C'est à l'un et l'autre marché que les Juifs devaient s'approvisionner pour les bouteilles de verre: on ne trouve pas d'allusion à cette industrie en Judée, comme à celle du potier. Deux mots hébreux peuvent désigner la bouteille: *baqbûq*, dont l'étymologie marque le bruit particulier d'un liquide passant par un goulot étroit, Jer., XIX, 1, 10 (Vulgate: *laguncula*), et *nêbél*, qui désignait d'abord une outre, mais s'appliqua ensuite à des vases de terre ou de verre servant à contenir le vin ou d'autres liquides. Is., XXX, 14; Jer., XIII, 12; XLVIII, 12 (*lagunculas eorum, nibelêhém;*



603. — Bouteilles assyriennes en verre, provenant de Nimroud. British Museum.

dans la première partie du verset, *stratores lagunculArum* est une addition du traducteur); Lam., IV, 2 (Vulgate : *vasa*). La Vulgate emploie plusieurs fois le mot *lagena*, Jud., VII, 16, 19; I Reg., X, 3; XVI, 20; Is., XXX, 14; Agg., II, 17; Marc., XIV, 13, et le mot *laguncula*, Job, XXXII, 19; Is., V, 10; X, 33; Jer., XIII, 12; XIX, 1, 10; XLVIII, 12. Mais par l'expression du texte original ou le contexte, on établit qu'il ne s'agit pas toujours de la bouteille proprement dite. Ainsi il est question de vases d'argile en général, Is., X, 33; XXX, 14; d'un vase de terre



604. — Bouteilles phéniciennes en verre trouvées dans les tombeaux de Tyr. D'après Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 127 et 143.

dont l'ouverture est assez large pour recevoir une lampe, *kad*, Jud., VIII, 16, 19; d'une mesure des liquides, *bat*, Is., V, 10; d'outres, *nébél*, I Reg., X, 3; *n'ôd*, XVI, 20; *'ôb*, Job., XXXII, 19; de cuve de pressoir, *pûrâh*, Agg., II, 16 (Vulgate, 17); d'une cruche ou grande urne en terre, servant à puiser de l'eau, κεράμιον, dans Marc, XIV, 13. E. LEVESQUE.

BOYD Robert de Trochrig, théologien protestant, né en Écosse en 1578, mort en 1627. Son nom latinisé



605. — Bracelet égyptien en or, représentant un griffon accroupi dans des touffes de lotus. Musée du Louvre.

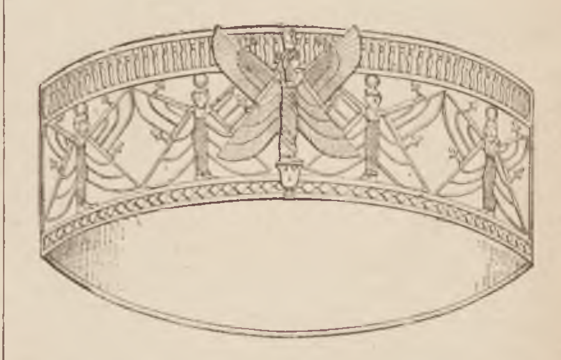
est Bodius. Après avoir reçu ses grades à Édimbourg, il devint professeur de théologie à Montauban, puis à Saumur et à l'université de Glasgow. On a de lui : *In Epistolam ad Ephesios prælectiones*, in-f°, Londres, 1652. C'est un commentaire très estimé de ses coreligionnaires et écrit en un latin très élégant. G. THOMASSON.

BOYSE Jean. Voir BOIS.

BOWYER Guillaume, savant imprimeur, anglican, né à Londres en 1699, et mort dans la même ville le 18 novembre 1777. Il a donné une édition estimée du *Novum Testamentum græcum*, 2 in-12, Londres, 1763. Il est un des auteurs des *Critical conjectures and observations on the New Testament, collected from various authors*, dont la meilleure édition fut publiée à Londres, in-4°, 1812. B. HEURTEBIZE.

BRACELET (hébreu : *ṣâmid*, Gen., XXIV, 22, 30, 47; Num., XXXI, 50; Ezech., XVI, 11; XXIII, 42; Septante : ψέλλιον; Vulgate : *armilla*; — *ṣe'âdâh*, Is., III, 19; Septante : ψέλλιον; Vulgate : *armilla*; — *'eṣ'âdâh*, Num., XXXI, 50; II Reg., I, 10; Septante : χλιδών; Vulgate : *armilla*; — Eccli., XXI, 24, Septante : χλιδών; Vulgate : *brachiale*), ornement qui s'enroule autour du bras, de forme et de matière diverses.

I. ESPÈCES DE BRACELETS. — D'après leur usage, on peut distinguer deux sortes de bracelets, l'un qui se portait au poignet, l'autre au-dessus du coude. — 1° Le bracelet du poignet est le *ṣâmid* : dans tous les endroits où ce mot est employé, on a soin d'ajouter, dans



606. — Bracelet égyptien en or émaillé. Musée de Berlin.

le texte original, le mot « main », pour éviter toute méprise, « bracelet pour les mains, » Gen., XXIV, 22, 30, 47; Ezech., XVI, 11; XXIII, 42, sauf dans un seul passage, Num., XXXI, 50, où alors les deux sortes de bracelets sont mentionnées l'une après l'autre : ce qui les distingue nettement. Ce bracelet est le ψέλλιον des Grecs; les Septante l'ont toujours rendu par ce mot de sens précis. Les Latins n'avaient pas de mot spécial, mais seulement le terme général *armilla*, qui par son étymologie désigne plutôt le second genre de bracelet : c'est ainsi que traduit toujours la Vulgate. — 2° Le bracelet placé au-dessus

du coude s'appelait *'éṣ'âdâh*. D'après l'étymologie, *ṣâ'ad*, « faire un pas, » il semblerait désigner l'ornement des pieds; mais celui-ci se nomme צְעָדָה, et non אֶצְעָדָה, avec *aleph;* et l'explication donnée, II Reg., I, 10, ne laisse pas de doute sur le vrai sens de ce dernier: « l''*éṣ'âdâh* qui était



607. — Bracelet égyptien, formé de grains de lapis, alternant avec des grains de quartz rouge, montés sur des fils en or. Musée du Louvre.

sur son bras. » Les Septante l'ont, du reste, bien rendu par χλιδῶν, le bracelet proprement dit, et Aquila par βραχιάλιον. Dans le second endroit où *'éṣ'âdâh* est employé, Num., XXXI, 50, il vient, dans une énumération de bijoux, avant le *ṣâmîd*, « bracelet du poignet, » dont le sens est par ailleurs nettement déterminé. Dans Eccli., XXI, 24, le χλιδῶν du



608. — Bracelet assyrien en bronze. Musée du Louvre.

grec et le *brachiale* de la Vulgate indiquent évidemment la même espèce de bracelet, celui qui se portait au-dessus du coude. — 3° Quant au *šêrâh*, qui n'est employé que dans Is., III, 19, il est certain qu'il s'agit d'une espèce de bracelet. Le chaldéen conserve le mot, שֵׁירָא, *šêrâ'*, qui lui sert toujours à rendre le mot *ṣâmîd;* la Vulgate traduit *armilla*, « bracelet. » Bien que les Septante aient interverti l'ordre des mots dans la série des bijoux énumérés par le texte original, ils paraissent cependant avoir traduit par ψέλλιον. De plus, le *šêrâh* hébreu se rapproche beaucoup de l'arabe سِوَار, *séwar*, « bracelet, » et spécialement bracelet formé de perles ou de pierreries enfilées dans un cordon. Cf. N. G. Schrœder, *Commentarius de vestitu mulierum hebræarum*, in-8°,



609. — Bracelet grec en or. Musée du Louvre.

Utrecht, 1776, p. 57-59. Cette sorte de bracelet se portait au poignet; c'est ainsi que l'entend la paraphrase chaldéenne, שירי ידיא, *šêrê yedayâ'*, « bracelets de main. » Is., III, 19.

II. Usage des bracelets. — Sur les monuments assyriens et égyptiens, sculptures ou peintures, on voit souvent les rois, les officiers de la cour, les eunuques même,



610. — Bracelet grec en or. British Museum.

portant les deux sortes de bracelets, celui du bras et celui du poignet (fig. 312, 319, col. 1145, 1157). On en donne également aux dieux et aux génies (fig. 316, 317, col. 1154, 1155). Il en est de même en Égypte. On en a retrouvé un grand nombre dans les tombeaux (fig. 605-607) ou dans les ruines des palais (fig. 608). Cet ornement était si commun chez les Perses, qu'Hérodote,

VIII, 113, les appelle ψελιοφόροι, « porteurs de bracelets. » Chez les Grecs, les femmes portaient le bracelet du bras et celui du poignet, aux formes les plus variées (fig. 609-610); les hommes étaient plus sobres de cette parure qu'en Orient. A Rome, porter un bracelet pour un homme était considéré comme caractéristique de manières efféminées, à l'exception du bracelet donné au soldat romain comme une récompense et une décoration destinée aux occasions solennelles. Tite Live, x, 44. De même en Orient, le bracelet était non seulement une parure, mais aussi une marque de distinction. Considéré comme parure, il était en usage dans toutes les classes, même les plus pauvres. Souvent, il est vrai, il n'était que de bronze ou formé de quelques pierres brillantes de peu de valeur, au lieu d'être en or ou en riches pierreries; mais on était fier de le porter jusque sous les haillons. Les hommes aussi bien que les femmes tenaient à cette parure. Le bracelet du bras leur était même réservé; on voit cependant, en Égypte, les déesses représentées avec ce bracelet (fig. 293, col. 1083). Ordinairement on le portait aux deux bras, quelquefois seulement au bras droit, comme dans Eccli., XXI, 24.

III. FORME DES BRACELETS CHEZ LES HÉBREUX. — On peut s'en faire une idée en examinant les bracelets égyptiens et assyriens. Les marchands phéniciens, qui fabriquaient leurs bijoux d'après ces modèles, en répandaient sur les marchés de la Palestine (col. 1792). Les Israélites du reste pouvaient en fabriquer aussi eux-mêmes : ce qui est évident pour les bracelets les plus simples, et pour les plus riches est très vraisemblable, surtout à l'époque de prospérité de Salomon ou de ses premiers successeurs. Simples anneaux de bronze sans ornements; bracelets de bronze ou d'or en forme de large cercle non fermé, dont les deux extrémités, se rejoignant après un ou plusieurs tours, se terminent par des têtes d'animaux; perles ou pierres précieuses taillées en boule, en cylindre, en barillet, en olive, etc., et enfilées dans un cordon de métal; chaînettes de fils d'or formant des dessins variés avec des incrustations de pierres précieuses et se fermant par une rosette ou une étoile : telles sont les principales formes trouvées en Chaldée ou à Ninive. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon*, 1849, t. I, p. 136. L'Égypte, dans ses tombeaux ou sur ses monuments, nous a fait connaître et nous livre encore les formes les plus variées de bracelets : simples anneaux, cordons d'or en torsade, larges bandes composées de fines perles de différentes couleurs, disposées comme un tissu; pierres précieuses enfilées dans un cordon d'or; bracelets présentant entre deux bandes d'or les dessins les plus variés, avec des pierres enchâssées dans des cloisons d'or : ce sont les principaux types. Cf. G. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, in-12, Paris (1887), p. 307-309. — Voir Th. Bartholin, *De armillis veterum*, in-12, Amsterdam, 1676. E. LEVESQUE.

BRADSHAW Guillaume, théologien puritain, né à Market Bosworth, dans le comté de Leicester, en 1571, mort en 1618, a laissé une *Exposition on the second epistle to the Thessalonians*, in-4°, Londres, 1620.
B. HEURTEBIZE.

BRANCACCIO DE CAROVIGNA Clément, de l'illustre maison qui devint si célèbre en Italie sous ce nom de Brancaccio, et en France sous celui de Brancas, fut un frère mineur réformé de la province de Naples, dans laquelle il exerça, au XVIIIe siècle, les charges de lecteur en théologie et de définiteur. Dupin et les plus récents bibliographes franciscains lui attribuent, sans autres détails, des *Commentaria litteralia et moralia in Evangelium sancti Matthæi*, Lyon, 1656. P. APOLLINAIRE.

BRAS (hébreu : *zerôa'*; Septante : ὁ βραχίων; Vulgate : *brachium*), souvent pris par la Sainte Écriture dans un sens figuré, pour désigner la force, la puissance. I Reg., II, 31; Ps. XLIII (hébreu, XLIV), 4, etc. Comme c'est avec le bras surtout que nous déployons notre activité, notre force, il était naturel de passer du sens propre à ce sens de force, de puissance. Par conséquent « briser le bras» signifiera « diminuer ou détruire la puissance ». Ps. IX (hébreu, X), 15; Jer., XLVIII, 25; Ezech., XXX, 21, etc. « Placer sa force en quelque chose, » c'est en attendre un secours, de là ce dernier sens donné au mot « bras », Jer., XVII, 5, etc., et le sens « d'aide, de compagnon ». « Chacun dévore la chair de son bras, » Is., IX, 19 (Vulgate, 20), c'est-à-dire par des dissensions se prive de l'appui de ses alliés naturels. L'homme qui emploie la force pour obtenir une chose est dit faire violence ; de là « l'homme de bras » désigne aussi l'homme qui emploie la violence. Job, XXII, 8; XXXV, 9; Ezech., XXII, 6. — La puissance de Dieu, par anthropomorphisme, s'exprime par « le bras de Dieu ». Exod., XV, 16; Job, XL, 4; Ps. LXXXVIII (hébreu, LXXXIX), 14; Is., LIII, 1, etc. L'action de la puissance de Dieu, qu'il crée ou détruise, qu'il convertisse, ou châtie, ou protège, est souvent exprimée ainsi. Le « bras de chair », c'est-à-dire l'homme, est opposé dans sa faiblesse au puissant bras de Dieu. II Par., XXXII, 8. « Agir le bras étendu, » c'est-à-dire avec plus de force déployée que dans les cas ordinaires, Exod., VI, 6; Jer., XXXII, 17, est une image tirée de l'attitude d'un guerrier qui étend son bras avec vigueur, pour frapper de l'épée ou lancer un projectile. De même « agir avec le bras nu » Ezech., IV, 7 marque l'action libre, sans obstacles, décidée, comme l'action du combattant qui relève les vêtements qui le gênent pour agir avec plus de force et de facilité. — Cf. Glassius, *Philologia sacra*, in-4°, Leipzig, 1743, col. 1542 et 1795. E. LEVESQUE.

BRASSE (ὀργυιά, Act., XXVII, 28), mesure marine. Elle est prise de l'extension des bras, et équivaut à la longueur comprise d'une extrémité à l'autre des deux bras étendus en croix. La brasse française est de 1m 624; celle des anciens était un peu plus longue. Hérodote, II, 149, lui donne six pieds grecs (1m 85). La Vulgate rend le mot grec par *passus*, qui se prend quelquefois, en effet, pour exprimer la mesure de l'ὀργυιά. Mais le vrai *passus* en diffère et a un pied en moins. Quand le vaisseau, qui emmenait saint Paul captif, arriva, poussé par la tempête, près de l'île de Malte, la sonde mesura vingt brasses, et un peu plus loin quinze seulement. Cette brusque différence fit craindre un écueil. Les sondages opérés vers la pointe de Koura, au sud-est de la baie de Saint-Paul, ont donné les mêmes résultats. E. LEVESQUE.

1. BRAUN Heinrich, théologien catholique allemand, né le 17 mars 1732 à Trossberg, mort à Munich le 18 novembre 1792. Il entra, en 1750, au monastère bénédictin de Tegernsee. Après avoir professé quelques années la théologie dans ce monastère, il se distingua, à l'université de Munich, dans l'enseignement des belles-lettres. Il devint bientôt membre de l'académie des sciences de cette ville, et fut chargé (1777) par l'électeur de Bavière de la direction générale des établissements d'enseignement public. Il sortit de l'ordre bénédictin, et mourut chanoine de Munich. Actif et bien pensant, Braun contribua à l'avancement de l'instruction publique en Allemagne. Parmi les livres innombrables qu'il composa, nous trouvons : 1° *Die göttliche heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, in lateinischer und deutscher Sprache, mit Erklärungen nach dem Sinne der heiligen römisch-katholischen Kirche, der heiligen Kirchenväter, und der berühmtesten katholischen Schriftausleger*, 13 in-8°, Augsbourg, 1788-1797. La traduction de Braun fut rééditée, avec des améliorations de détail, par Feder, 3 in-8°, Nuremberg, 1803; et elle a servi de fond à la version d'Allioli. — 2° *Biblisches Universallexicon*, 2 in-8°, Augsbourg, 1806, réédité en 1836. J. PARISOT.

2. BRAUN Jean, orientaliste protestant, né en 1628 à Kaiserslautern, dans le Palatinat, mort à Groningue en

1708. Il fut prédicateur de l'église réformée française à Nimègue, puis professeur de théologie et de langues orientales à Groningue. On doit à cet auteur, imbu des idées des coccéiens, *Vestitus sacerdotum Hebræorum, sive Commentarius amplissimus in Exodi c.* XXVIII, XXIX, *et Levitici c.* XVI, *aliaque loca Sanctæ Scripturæ quamplurima*, 2 in-8°, Leyde, 1680; 2 in-4°, Amsterdam, 1701. Cet ouvrage, où il est question des antiquités judaïques, devait faire partie d'un traité considérable, *De sacerdotio Hebræorum*. Il est l'auteur également d'un *Commentarius in Epistolam ad Hebræos*, in-4°, Amsterdam, 1705. En 1700, il avait publié, in-4°, à Amsterdam, cinq livres de *Selecta sacra*. Dans le premier, il s'occupe des villes ou des hommes à qui étaient destinées les Épîtres des Apôtres; le second traite des sept sceaux dont il est question dans l'Apocalypse; le troisième, de la sainteté du pontife suprême (Hebr., VII); dans le quatrième, il explique les lamentations des femmes sur la mort d'Adonis, dont parle Ézéchiel, VIII, 14; le cinquième enfin contient, entre autres choses, une dissertation sur la beauté du style de l'Ancien Testament. — Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, donne deux dissertations de cet auteur, tirées de ses *Selecta sacra* : t. XI, col. DCCLXVI-DCCLXXXIII, *De adolitione suffitus;* t. XII, col. CLVIII-CCXVIII, *De sanctitate pontificis maximi*. — Voir Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 59. B. HEURTEBIZE.

BRÉBIA Gabriel, né à Milan, avait fait profession de la règle bénédictine le 28 mars 1479, dans l'abbaye de Saint-Pierre de cette ville. Il a laissé *Breve commentarium in Psalmos et in fine cujusque psalmi piæ aliquot orationes*, in-4°, Milan, 1490. Il emprunte presque toutes ses explications à saint Jérôme et à Nicolas de Lyre. Brunet, *Manuel du libraire*, 1863, t. IV, p. 934, indique une édition de 1477, plus rare. — Voir Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Cassinensis*, in-f°, 1731, t. I, p. 178; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I (1826), p. 520. B. HEURTEBIZE.

1. BREBIS (hébreu : *râḥêl, śéh;* Septante : πρόβατον; Vulgate : *ovis, pecus*. — *Ṭâléh*, le petit agneau; *kébéś* et *kibśâh, kéśéb* et *kiśbâh*, l'agneau, mâle et femelle, de un à trois ans; *kar*, l'agneau gras; chaldéen : *'immar;* Septante : ἀμνός, ἄρς; Vulgate : *agnus, agna*). La brebis (fig. 611), femelle du bélier, est un mammifère de l'ordre des ruminants et de la famille des bovidés. Elle ne porte pas de barbe, comme la chèvre, et a le chanfrein arqué; les cornes, quand elle en a, sont contournées latéralement en spirales, creuses, persistantes et ridées en travers. Elle est revêtue d'un duvet qui se développe au point de former une épaisse toison ordinairement blanche, parfois noire ou mêlée de noir et de blanc. Dans nos contrées, la brebis ne porte qu'une fois par an et ne fait en général qu'un petit par portée; dans les pays plus chauds, elle porte souvent deux fois. La fécondité commence après la première année et continue jusqu'à l'âge de dix ou douze ans. La brebis est un animal d'intelligence fort bornée et de constitution assez faible. Si l'homme ne venait à son secours pour en prendre un soin continuel et la défendre, elle ne tarderait pas à disparaître à peu près de partout.



611. — Brebis de Palestine.
D'après une photographie de M. L. Heldet.

1. LA RACE OVINE DE PALESTINE. — « Il y a en Palestine, écrit Tristram, deux races de brebis, autant que j'ai pu en juger par l'observation. Dans les montagnes du nord, c'est une race qui ne paraît pas différer du mérinos, avec une laine courte et fine, des jambes très bien formées, courtes et grêles. La brebis commune de Syrie est plus haute; elle a les os développés et une vaste queue plate, point de cornes à la tête, excepté chez le bélier, et un long museau arqué, tel qu'on en voit représentés dans les paysages italiens. Ce qui caractérise cette race, c'est l'énorme développement de graisse qu'elle a à la queue. Aussi plusieurs la distinguent-ils de la brebis commune, *ovis aries*, sous le nom d'*ovis laticaudata* (fig. 612). C'est la seule race connue dans le sud de la contrée, et il semble bien qu'elle a été la brebis des anciens Israélites. Exod., XXIX, 22; Lev., III, 9, 11. Hérodote, III, 113, et Aristote, *Hist. anim.*, VIII, 12, font tous deux mention spéciale de la brebis à large queue d'Arabie et de Syrie. Cette queue n'est qu'une masse adipeuse, qu'on emploie comme graisse pour l'éclairage et pour la cuisine. Les Arabes la font frire par tranches et l'estiment très délicate. Mais cela rappelle trop le suif frit. » *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 143. « On comprendra maintenant pourquoi, chez les Hébreux, la queue des béliers figure toujours parmi les meilleures parties de la victime qui devaient être brûlées sur l'autel. » Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 30. Pour compléter ces remarques, voici ce qu'on lit dans d'Orbigny : « La queue, qui descend jusqu'aux jarrets, est très renflée sur les côtés, par l'effet d'une accumulation de graisse assez peu solide dans le tissu cellulaire, laquelle forme quelquefois une sorte de loupe très considérable, du poids de trente à quarante livres, recouverte en dessous d'une peau nue, de couleur chair, et marquée par un léger sillon longitudinal. » *Dict. univers. d'histoire naturelle*, Paris, 1872, t. IX, p. 221.



612. — Brebis à large queue de Palestine.

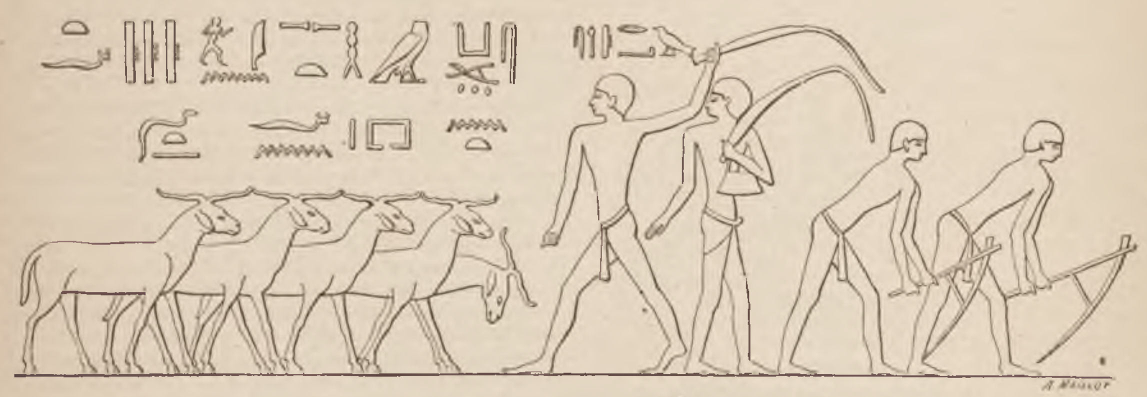
« La couleur de la brebis est généralement blanche, de même que celle du bouc est noire. Mais, quoique la brebis noire soit rare, la brebis brune est assez fréquente dans certains troupeaux. En général, les brebis sont de couleur pie ou blanches. Les couleurs, bien distinctes chez les jeunes agneaux, le deviennent moins chez les vieilles bre-

bis, de telle sorte que, quand la laine est longue, celle-ci a plutôt l'air décolorée qu'à deux couleurs. » Tristram, *Nat. Hist.*, p. 144. C'est à raison de cette couleur blanche de la laine des brebis que les dents de l'épouse sont comparées à « un troupeau de brebis qui montent de la piscine », Cant., VI, 5, et que la laine est assimilée à la neige. Ps. CXLVII, 16. Le séjour habituel des troupeaux en plein air favorisait le développement de cette blancheur éclatante de la laine.

II. LES GRANDS TROUPEAUX DE BREBIS CHEZ LES HÉBREUX. — Le mot *séh*, qui désigne la brebis ou l'agneau en particulier, se rapporte aussi à l'espèce en général, Exod., XXXIV, 19; Lev., V, 7; XII, 8; XXII, 23, 28; XXVII, 26; Deut., XIV, 4; Jud., VI, 4; I Reg., XV, 3; XXII, 19; mais parfois il sert à indiquer le troupeau de petit bétail, spécialement de brebis. Gen., XXX, 32; I Reg., XVII, 34; Ezech., XLV, 15. Jérémie, L, 17, compare Israël à un « *séh* dispersé que les lions pourchassent », et Ézéchiel, XXXIV, 17, 20, 22, dit que le Seigneur fera le discernement « entre *séh* et *séh* ». — Le mot *ṣ'ôn* désigne habituellement les troupeaux de brebis et de chèvres, Gen., XXVII, 9; XXXVIII, 17; Lev., I, 10; Num., XXXII, 24; Ps. VIII, 8; Jer., L, 8, et une fois les troupeaux de brebis seules que l'on tond. I Reg., XXV, 2.

Les patriarches, ancêtres des Hébreux, ont été possesseurs de nombreuses brebis. Les Livres Saints mentionnent spécialement à ce titre Abel, Gen., IV, 2; Abraham, Gen., XII, 16; XXIV, 35; Lot, Gen., XIII, 5; Isaac, Gen., XXVI, 14; Laban, Gen., XXIX, 9; Jacob, qui fit présent de deux cents brebis à son frère Ésaü, Gen., XXXII, 5, 14; XLV, 10; les Sichémites, Gen., XXXIV, 28, et les fils de Jacob. Gen., XXXVII, 13; XLVI, 32. Quand ceux-ci passèrent en Égypte, ils y virent des troupeaux de brebis (fig. 613, 614), comme dans les pays qu'ils quittaient. « Les brebis, *sau*, se trouvent déjà sur les monuments de la XIIe dynastie. Un propriétaire, comme nous l'apprend l'inscription d'un tombeau de la grande pyramide, possédait à lui seul un troupeau de trois mille deux cent huit têtes de bétail. Le dieu Num ou Khnum (fig. 22, col. 179) apparaît en une multitude d'endroits avec une tête de bélier. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 439. Si donc « les Égyptiens détestaient tous les pasteurs de brebis », Gen., XLVI, 34, leur aversion ne portait que sur les pasteurs étrangers, sur les Sémites en particulier, d'où étaient sortis ces rois pasteurs ou Hyksos qui alors régnaient sur l'Egypte. Apapi, qui appartenait à cette dynastie étrangère, fit au contraire bon accueil à Jacob et à ses fils.

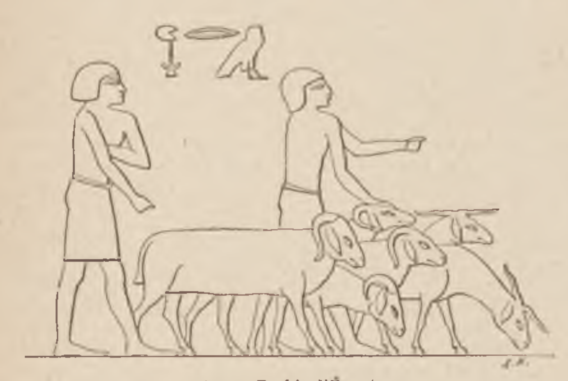
Quand ils durent quitter la terre de servitude sous la conduite de Moïse, qui avait lui-même gardé les brebis de Jéthro, Exod., III, 1, les Hébreux possédaient de grands troupeaux. Exod., X, 9. En Palestine, les Hébreux ne cessèrent jamais d'en élever un grand nombre, Deut., VIII, 13, comme du reste tous leurs voisins. On le voit par l'histoire de Job, qui possédait d'abord sept mille, puis quatorze mille brebis. Job, I, XLII, 3; 12. Il convient encore de signaler les troupeaux de brebis d'Isaï, père de David, I Reg, XVI, 11; de Nabal, descendant de Caleb, propriétaire de trois mille brebis, I Reg., XXV, 2; de David, qui avait un fonctionnaire spécial préposé à ses troupeaux de brebis, I Par., XXVII, 31; de Salomon, Eccle., II, 7, et d'Ézéchias. II Par., XXXII, 29. Le roi Mésa payait au roi d'Israël un tribut de cent mille agneaux. IV Reg., III, 4. L'élevage de pareils troupeaux de brebis était du reste une nécessité pour les Hébreux, en vue de l'alimentation et surtout des sacrifices. Les Orientaux mangent peu de viande, mais le lait forme une partie importante de leur nourriture; la laine leur sert à se vêtir. Quant aux sacrifices, Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, dit que de son temps on n'immolait pas moins de deux cent cinquante-six mille cinq cents agneaux, rien que pour la Pâque. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1875, p. 331, écrit à ce sujet : « L'Orient a toujours été et est encore la terre nourricière des brebis, comme la vallée du Mississipi est celle des porcs. Job possédait quatorze mille têtes de bétail, et Salomon en offrit cent vingt mille en sacrifice, à la dédicace du temple. Ces chiffres, comparés à ce qui se voit actuellement dans ce pays, ne paraîtront nullement incroyables. Tous les ans, il arrive, du nord, des troupeaux en telle multitude, qu'il y a de quoi confondre l'imagination. En 1853, la route de l'intérieur n'était pas sûre; ils passaient tous sur le littoral. Pendant les mois de novembre et de décembre, toute la côte en fut couverte; ils venaient de la Syrie septentrionale et de la Mésopotamie. Les bergers qui les conduisaient ressemblaient parfaitement, je crois, par le costume, les mœurs, le langage, à ceux d'Abraham et de Job. De loin, ces troupeaux sont exactement comme les troupeaux de porcs qu'on voit se diriger vers Cincinnati; leur marche est aussi lente et leurs allures semblables. Les bergers « mettent un intervalle entre chaque troupeau », Gen., XXXII, 16, et ils les font avancer lentement, comme le faisaient les bergers de Jacob et pour la même raison. Si on les presse trop, les brebis périssent Même avec les plus grands soins, beaucoup succombent. Plutôt que de les abandonner sur le bord de la route, les bergers les tuent et les vendent aux pauvres, s'ils ne les mangent pas eux-mêmes. Les troupeaux vont ainsi diminuant sans cesse, à mesure qu'ils avancent vers le sud, parce qu'on profite de toutes les occasions pour en vendre. Aussi tout le pays en est-il fourni. Quel ne devait donc



613. — Troupeau de brebis en Egypte.
Tombeau de Ghizéh. Ve dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 51.

pas être leur nombre, quand ils sont partis d'abord des déserts lointains de l'Euphrate! Les plaines septentrionales regorgent littéralement de brebis, et la provision en est inépuisable. Quand il faut abreuver tous ces animaux dans des régions où les puits sont rares, il n'est pas surprenant qu'il y ait de fréquentes querelles, comme nous le lisons dans l'histoire des patriarches. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. I, p. 395. Aujourd'hui les troupeaux de brebis sont beaucoup moins nombreux en Palestine, par suite de l'abandon dans lequel est laissé le pays, et c'est pourquoi on en amène des plaines de l'Euphrate jusque sur le littoral méditerranéen. Autrefois la contrée nourrissait elle-même le bétail dont parlent les Livres Saints.

III. Les bergeries palestiniennes. — Les brebis de Palestine séjournent d'ordinaire « dans de vastes plaines découvertes ou des dunes, coupées çà et là par de profondes ravines, dans les flancs desquelles se cachent un grand nombre de bêtes sauvages ennemies du troupeau.



614. — Brebis d'Égypte.
Tombeau de Béni-Hassan. XII[e] dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 132.

Durant le jour, les brebis errent à volonté sur une large surface de pâture commune; on les empêche seulement d'empiéter sur le terrain d'une autre tribu. Le soir, on les enferme dans un bercail. Ces bercails sont, dans la plupart des contrées, des cavités naturelles ou d'antiques demeures des Horréens, adaptées à cet usage. Une muraille basse est bâtie à l'entour, comme on peut le voir au mont de la Quarantaine, auprès de Jéricho, dans les vallées voisines du lac de Galilée et dans la haute région de Juda. Parfois il n'y a qu'un simple mur de démarcation, avec une entrée, bâti sur un terrain élevé. A cause de la multitude des chacals et des loups, les bergers sont obligés de monter la garde autour de leur troupeau pendant la nuit. Luc., II, 8. La même chose se pratique encore aujourd'hui. Dans le haut pays à l'est du Jourdain, il n'y a pas de cavernes, tandis qu'elles abondent dans le district élevé de Juda ». Tristram, *Natural History,* p. 138. Quand il était nécessaire, on bâtissait des tours pour protéger le pasteur et son troupeau. Voir Berger, col. 1615.

Les bercails portaient différents noms. On appelait *gedêrâh* l'enceinte de pierres sèches dans laquelle on enfermait les brebis. Les tribus de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé avaient élevé de ces enceintes dans le pays transjordanique où Moïse les avait établies. Num., XXXII, 16, 24, 36. La *boṣrâh*, Mich., II, 12 (chaldéen : *bissûrtâ'*) est « l'endroit dans lequel on force d'entrer » les brebis; la *miklâh* ou *miklâ'*, « l'endroit dans lequel on les enferme » (Septante : αὐλή, ἔπαυλις, κοίτη; Vulgate : *caula, ovile*). Hab., III, 17; Ps. L, 9; LXXVIII, 70 (hébreu). Les *mišpeṭaïm* ou *sefaṭṭaïm* étaient les bercails à ciel ouvert, dans lesquels on demeurait la nuit. Gen., XLIX, 14; Jud., V, 16; Ps. LXVIII (hébreu), 14. Ces deux derniers noms ont la forme du duel, parce que ces bercails étaient divisés en deux parties, enfermant chacune un bétail d'espèce différente. L'expression proverbiale « dormir entre ses bercails » se lit dans les trois textes précédents; elle signifiait : « se reposer en toute sécurité, » comme faisait le berger qui n'avait rien à craindre pour son troupeau bien enfermé. On construisait des bercails dans les endroits voisins des pâturages, I Reg., XXIV, 4; II Par., XXXII, 28; Ps. LXXVIII (hébreu), 70, et l'on y conduisait les troupeaux à l'époque favorable. Gen., XXIX, 7. Dans les guerres, on ne manquait pas de les détruire et d'emmener les troupeaux, II Par., XIV, 15, et le vainqueur établissait les siens dans le pays conquis. Ezech., XXV, 4; Soph., II, 6. La malédiction divine vidait la bergerie. Hab., III, 17. Le Seigneur promet qu'après la captivité il rassemblera son peuple comme un troupeau dans le bercail, Mich., II, 12, et que ce bercail sera la riche plaine de Saron. Is., LXV, 10 (hébreu).

Les détails qui précèdent permettent de comprendre ce que Notre-Seigneur dit du bercail des brebis. Il a une porte, par laquelle entrent le berger et les brebis, tandis que le voleur « monte par un autre côté », en escaladant la barrière ou le mur. Joa., X, 12. L'Église est le « bercail unique » dans lequel « l'unique Pasteur » veut rassembler toutes ses brebis. Joa., X, 16.

IV. Le soin des brebis. — Comme les brebis procurent de précieuses et faciles ressources, par leur lait, leur chair, leur laine et leur peau, les plus pauvres, à l'exception des habitants des villes plus considérables, en possédaient au moins quelques-unes. Le prophète Nathan parle d'une manière touchante de ce pauvre qui n'a qu'une petite brebis, la voit grandir au milieu de ses enfants, la nourrit de son pain, la fait boire à sa tasse et dormir dans son sein, en un mot, la chérit comme une fille. II Reg., XII, 3. Mais la brebis et l'agneau sont des proies aussi tentantes qu'incapables de se défendre contre la rapacité des voleurs. Joa., X, 10. L'agneau surtout saute et vagabonde sans souci du danger. Prov., VII, 22; Ps. CXIII, 4, 6; Sap., XIX, 9. Aussi la loi prenait-elle ces animaux sous sa protection. Pour une brebis volée, on était obligé d'en rendre deux si on l'avait gardée, et quatre si on l'avait tuée ou vendue. Exod., XXII, 1, 4, 9; II Reg., XII, 6. On devait ramener à son propriétaire la brebis égarée. Deut., XXII, 1. On donnait des brebis en échange de terres, Gen., XXXIII, 19; Jos., XXIV, 32, ou même pour servir de témoignage à un contrat. Gen., XXI, 28. A la guerre, on tuait les brebis de l'ennemi, Jos., VI, 21; I Reg., XV, 3; XXII, 19; XXVII, 9, ou l'on s'en emparait, Jos., VII, 24; Jud., VI, 4; I Reg., XIV, 32; I Par., V, 21. Les Hébreux firent ainsi aux Madianites une razzia de six cent soixante-quinze mille brebis. Num., XXXI, 32. — Pour conduire les brebis au pâturage, le berger marchait devant elles, contrairement à ce qui se passe dans plusieurs pays. Il en est encore ainsi en Palestine. « Il est nécessaire que le troupeau apprenne à suivre, sans s'égarer de côté dans les champs de blé dépourvus de clôture qui paraissent si tentants. Il suffit qu'une seule brebis le fasse pour causer du désordre. De temps en temps le berger les appelle par un cri aigu, pour les faire souvenir de sa présence. Elles connaissent sa voix et le suivent. Mais, si un étranger les appelle, elles s'arrêtent court et lèvent la tête tout alarmées. Si l'appel est réitéré, elles tournent et s'enfuient, parce qu'elles ne connaissent pas la voix de l'étranger. Ce n'est pas là un ornement imaginaire de parabole, c'est un simple fait, et j'en ai souvent répété l'expérience. » Thomson, *The Land and the Book,* p. 203. L'auteur a vécu trente ans en Palestine. Son témoignage peut donc servir de commentaire autorisé aux paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile : « Les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix; mais elles ne suivent pas l'étranger et s'enfuient loin de lui, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. » Joa., X, 4, 5. — Les brebis sont menées au puits, et on leur verse l'eau dans des abreuvoirs. Gen., XXIX, 2, 3, 7; XXX, 38; Exod., II, 17.

Sur différents autres soins rendus aux brebis, voir BERGER, col. 1616. — La tonte des brebis était chez les Hébreux une occasion de réjouissances champêtres. Gen., XXXI, 19; XXXVIII, 12, 13; I Reg., XXV, 2, 4, 7; II Reg., XIII, 23 27. On ne tondait pas les premiers-nés. Deut., XV, 19. Une partie de la laine revenait de droit aux lévites. Deut., XVIII, 4.

V. LES BREBIS ET LES AGNEAUX DANS LES SACRIFICES. — La race ovine jouait un grand rôle dans les sacrifices prescrits aux Hébreux. Exod., XX, 24; Lev., I, 2. On devait offrir le premier-né de la brebis le huitième jour après sa naissance, Exod., XXII, 30; XXXIV, 19; Lev., XXII, 27; mais, pour inculquer à son peuple l'horreur de toute cruauté, le Seigneur défendait d'immoler en même temps la brebis et ses agneaux. Lev., XXII, 28. Si l'on voulait conserver le premier-né de l'âne, on devait sacrifier à sa place une brebis. Exod., XIII, 13. Les brebis servaient à l'holocauste, Lev., I, 10; I Reg., VII, 9, au sacrifice pacifique, Lev., III, 6, 7, et au sacrifice pour le péché. Lev., IV, 32; V, 6. On immolait deux agneaux et une brebis d'un an dans le sacrifice pour les lépreux, Lev., XIV, 10-25, un agneau et une brebis d'un an dans le sacrifice offert par le nazaréen (*nâzîr*). Num., VI, 12, 14. Le sacrifice quotidien se composait de deux agneaux, un pour le matin et un pour le soir. Exod., XXIX, 38, 39. C'est encore un agneau d'un an que chaque groupe d'au moins dix personnes avait à offrir, pour le manger ensuite dans le festin pascal. Exod., XII, 3, 5. Voir PAQUE. On immolait sept agneaux d'un an aux néoménies, Num., XXVIII, 11, au premier jour de la Pâque, Num., XXVIII, 19, à la Pentecôte, Lev., XXIII, 18; Num., XXVIII, 27, au premier jour du septième mois, fête des Trompettes, Num., XXIX, 2, et à la fête de l'Expiation, Num., XXIX, 8; quatorze agneaux à la fête des Tabernacles et pendant l'octave, mais sept seulement le huitième jour de cette solennité. Num., XXIX, 15, 36. Le jour de la Pentecôte, on ajoutait à l'holocauste un sacrifice pacifique de deux agneaux. Lev., XXIII, 19. Dans tous les sacrifices, il était spécialement prescrit de brûler la graisse et la queue de la victime. Lev., III, 9. Parmi les sacrifices mémorables, la Sainte Écriture mentionne les cinq agneaux offerts comme victimes pacifiques, et l'agneau présenté à l'holocauste par chacun des princes des douze tribus d'Israël, à l'occasion de la dédicace du tabernacle, Num., VII, 15-83; les mille agneaux pour le sacre de Salomon, I Par., XXIX, 21; les cent vingt mille brebis pour la dédicace du temple, III Reg., VIII, 5, 63; les trois mille brebis offertes par Ézéchias, II Par., XXIX, 33; les quatre cents agneaux pour la dédicace du second temple, I Esdr., VI, 17, et les soixante-dix-sept agneaux immolés en holocauste par les Juifs revenus de Babylone. I Esdr., VIII, 35. Du temps de Notre-Seigneur, on vendait jusque dans les parvis du temple les brebis destinées aux sacrifices. Joa., II, 14, 15.

VI. EMPLOI DE LA PEAU ET DE LA CHAIR DES BREBIS. — La toison et la peau des brebis servaient à fabriquer des vêtements. Job, XXXI, 20; Prov., XXVII, 26; Matth., VII, 15. Voir LAINE. On se nourrissait du lait, et l'on pouvait manger la chair des brebis. Deut., XIV, 4; II Reg., XIII, 23, 24. Dans le désert, il fallait offrir à la porte du tabernacle tout animal qu'on tuait pour l'alimentation. Lev., XVII, 4. A l'occasion d'une Pâque solennelle, le peuple reçut d'Ézéchias sept mille brebis, et des princes dix mille brebis pour sa nourriture. II Par., XXX, 24. Holopherne traînait des troupeaux de brebis à la suite de son armée, pour l'alimentation de ses soldats. Judith, II, 8. La viande d'agneau et de brebis était également servie sur les tables les plus recherchées. Am., VI, 4; Dan., XIV, 2, 31. En général, tout animal de race ovine était destiné à l'autel du sacrifice ou était égorgé, lorsqu'il avait rendu les services qu'on attendait de lui. C'est pourquoi le peuple coupable est comparé à la brebis qui doit être tuée. Ps. XLIII, 12, 22; Jer., LI, 40.

VII. LES BREBIS DE JACOB. — Dans le dessein d'obtenir des brebis tachetées de différentes nuances, Jacob se servit du moyen suivant. Il prenait des branches vertes, et en ôtait en partie l'écorce, de manière à produire des rayures blanches et foncées; puis il plaçait les branches ainsi préparées dans les abreuvoirs des brebis, à l'époque de leur fécondation. La bigarrure qui frappait les yeux des mères se reproduisait ensuite sur la toison de leurs petits. Gen., XXX, 37-43. — On est loin d'être d'accord sur le caractère de cet épisode de l'histoire de Jacob. On cite un certain nombre de faits tendant à prouver que la multiplication des agneaux tachetés se produisit d'une manière exclusivement naturelle. Oppien, *Cynegetica,* édit. Didot, 1846, p. 7, dit qu'on obtenait des poulains zébrés de différentes couleurs en présentant aux juments des chevaux peints de ces couleurs. On usait d'un artifice analogue à l'égard des pigeons. Pline, *H. N.*, VII, 10, donne d'autres exemples. Cf. Élien, *Hist. anim.*, VIII, 21. Les Pères latins admettent que l'effet obtenu par Jacob a été purement naturel. S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Gen.*, t. XXIII, col. 984; S. Augustin, *In Heptat.*, IX, t. XXXIV, col. 572; *De Civit. Dei,* XVIII, 5, t. XLI, col. 564, etc. Leur manière de voir est adoptée par Bochart, *Hierozoicon,* édit. de 1793, t. I, p. 618; Calmet, *Commentaire littéral, la Genèse,* Paris, 1724, p. 243, etc. Les Pères grecs, au contraire, pensent que le fait est purement miraculeux. S. Jean Chrysostome, *Hom. LVII in Gen.,* 2, t. LIII, col. 496; Théodoret, *Quæst. LXXXIX in Gen.*, t. LXXX, col. 198. Leur avis est partagé par Tristram, *Natural History*, p. 144; W. Houghton, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, Londres, 1863, t. III, p. 1243, etc. De fait, il n'est pas démontré que la cause mise en action par Jacob puisse produire autre chose que des effets accidentels et exceptionnels. Les taches que certains enfants apportent en naissant (*nævi materni*) sont loin d'avoir habituellement pour cause les vifs désirs de la mère. Quant aux animaux, il n'y a pas de rapport nécessaire entre la couleur des objets perçus par les yeux de la mère et la disposition du pigment qui colore le pelage de ses petits. Néanmoins les deux sentiments opposés des exégètes peuvent, semble-t-il, être conciliés. Aux dispositions que prend Jacob, il paraît bien que le gardien des troupeaux de Laban entend poser une cause naturelle, dont il a dû lui-même constater l'efficacité en certaines occasions. Mais il n'ignore pas que cette efficacité est très restreinte, et que l'intervention divine est nécessaire pour la rendre certaine, générale et constante. Aussi a-t-il bien soin ensuite de reconnaître que « Dieu a été avec lui », que « Dieu a empêché Laban de lui causer préjudice », que « Dieu a pris les richesses de Laban pour les lui donner ». Gen., XXXI, 5-13. Dans cette multiplication des brebis à toison tachetée, une cause naturelle d'efficacité très faible et assez souvent douteuse a donc pu se combiner avec la puissance divine exerçant elle-même son action à l'abri de cette cause naturelle. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 347-355.

VIII. LES BREBIS DANS LE LANGAGE SYMBOLIQUE. — L'agneau, dont la douceur est proverbiale, Is., LIII, 7; Jer., XI, 19, représente le Sauveur, voir AGNEAU DE DIEU, et aussi le fidèle serviteur de Dieu. Au temps messianique, l'agneau habitera avec les animaux féroces qui l'épouvantent d'ordinaire, Eccli., XIII. 21, ce qui marque l'union de tous les peuples sous la loi évangélique. Is., XI, 6; LXV, 25. Dès l'époque de Moïse, le peuple de Dieu est comparé à des brebis. Num., XXVII, 17. Saül fait le recensement du peuple comme on fait celui des agneaux. I Reg., XV, 4. David, l'ancien berger de Bethléhem, se sert avec prédilection de la même métaphore. II Reg., XXIV, 17; Ps. LXXIII, 1; LXXVIII, 13. Les « brebis sans pasteur », abandonnées sans soin, sans direction et sans défense, sont l'image du peuple qui s'est éloigné de Dieu, et qui par ses fautes s'est soustrait autant qu'il l'a pu à l'action de la divine Providence. Cette expression revient du commencement à la fin de la Sainte Écriture. Num.,

XXVII, 17; III Reg., XXII, 17; II Par., XVIII, 16; Judith, XI, 15; Ezech., XXXIV, 5-19; Zach., XIII, 7; Matth., IX, 36; Marc., VI, 34. Le serviteur de Dieu ressemble lui-même parfois à la brebis qui s'égare. Is., XIII, 14; LIII, 6; Ps. CXVIII, 176; Matth., X, 6; XVIII, 12; Luc., XV, 4, 6; I Petr., II, 25. Notre-Seigneur compare ses disciples à des brebis, tout d'abord parce qu'ils doivent lui ressembler à lui-même qui est l'Agneau de Dieu, ensuite parce qu'ils ont à reproduire dans leur conduite les qualités particulières des brebis, la docilité, la simplicité, la douceur, l'attachement au pasteur, etc. Joa., X, 1-27. Cf. Is., XL, 11. Saint Pierre reçoit le pouvoir de paître les agneaux de Jésus-Christ, c'est-à-dire les fidèles, et ses brebis, c'est-à-dire les pasteurs, qui sont eux-mêmes des agneaux vis-à-vis du pasteur suprême. Joa., XXI, 17. Notre-Seigneur a commencé le premier à donner à ses Apôtres le nom de brebis, et à ses disciples le nom d'agneaux, en les envoyant en mission. Matth., X, 16; Luc., X, 3. Le symbole se continue jusque dans la scène du dernier jugement, quand Dieu met à sa droite les brebis qui représentent ses fidèles serviteurs. Matth., XXV, 32, 33. Voir Bouc, col. 1870. H. LESÊTRE.

2. **BREBIS (PORTE DES)** (hébreu : *Šaʿar haṣṣo'n*, « porte du troupeau [de brebis] ; » Septante : ἡ πύλη ἡ προβατική; Vulgate : *porta gregis*), porte de Jérusalem, rebâtie au retour de la captivité de Babylone, par le grand prêtre Éliasib et les prêtres ses frères. II Esdr., III, 1, 31 (hébreu, 32); XII, 38 (hébreu, 39). D'après saint Jean, la piscine de Béthesda ou Bethsaïde se trouvait près de la porte « probatique », ἐπὶ τῇ προβατικῇ (sous-entendu πύλῃ, comme on l'explique généralement, col. 1723). L'emplacement de cette piscine est maintenant bien déterminé, à quelques pas en avant de l'église Sainte-Anne (fig. 522, col. 1727); il fixe par là même la position approximative de la porte des Brebis. La ville alors ne s'étendait pas beaucoup du côté du nord. Le quartier bâti sur la colline de Bézétha n'en faisait pas encore partie; il ne fut réuni à Jérusalem que par la troisième enceinte d'Agrippa. La muraille tournait donc dans la direction de l'ouest, vers le lieu occupé par l'église Sainte-Anne, si même elle allait jusque-là. Or, d'après l'ordre suivi par Néhémie, II Esdr., III, 31 (hébreu, 32), la porte des Brebis se trouvait entre l'angle nord-est de l'esplanade du temple et la tour Méah. Cette tour, située près de la tour Hananéel (si elle n'est pas la même que cette dernière, placée à l'est de la cité, Zach., XIV, 10), pourrait bien s'identifier avec les ruines d'une ancienne tour, découvertes derrière l'abside de l'église Sainte-Anne (fig. 522, col. 1727). Dans cette hypothèse, la porte des Brebis pourrait se placer à l'endroit où se trouve la porte dite faussement de Saint-Étienne, *Bab sitti Mariam*, ou mieux un peu plus près de la piscine de Béthesda. E. LEVESQUE.

BREDENBACH Mathias, commentateur catholique, né à Kersp, duché de Berg, en 1489, mort en 1559. Il fut principal du collège d'Emmerick, dans le duché de Clèves. Homme recommandable par sa vie privée et par ses ouvrages contre les protestants, il a laissé : *Commentaria in 69 psalmos; Commentaria in Evangelium Matthæi*. Ces deux traités ont été publiés en 1 vol. in-f°, Anvers, 1560, et Cologne, 1560. Ils sont remarquables par leur érudition. Le commentaire sur les soixante-neuf premiers psaumes donne les différences du texte hébreu, en suit le sens, qu'il explique avec clarté. Le commentaire sur saint Matthieu donne, après le sens littéral, des réflexions morales tirées des Pères. Le style de l'auteur est des plus agréables. G. THOMASSON.

BREE (Pierre Martinez de), théologien espagnol, né à Tolède, florissait vers 1582. Il était docteur de l'université d'Alcala et y occupa une chaire. Il professa ensuite à Sagonte et fut chanoine de l'église cathédrale de cette ville. Parmi ses écrits, nous devons remarquer *Enarratio in B. Judæ Thaddæi apostoli canonicam epistolam, tribus partibus divisa, quarum prima est de necessitate theologiæ et sensibus Scripturæ et clavibus eam reserantibus; secunda enarratio ipsa Epistolæ; tertia de locis ut quos ea tractandos offert, nempe de præcipuis mysteriis, quibus, etsi brevissima omnium canonicarum, referta illa est*, in-4°, Sagonte, 1582. — Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova* (1788), in-f°, t. I, p. 214. B. HEURTEBIZE.

BREITENEICHER Michel, prêtre catholique bavarois, né à Weichserau, village de la paroisse d'Eching, près de Landshut, le 11 septembre 1827, mort à Fridorfing le 8 avril 1883. Après avoir fait de brillantes études au collège de Landshut et à l'université de Munich, il fut reçu docteur en théologie, en 1860. Il exerça divers postes dans le saint ministère, fut chanoine de la cathédrale de Munich, en 1869; mais, en 1870, le zèle des âmes lui fit échanger ce poste pour celui de curé de Fridorfing, où il termina ses jours. Les langues orientales et l'exégèse biblique eurent pour lui de grands attraits; mais il se fit connaître surtout par un remarquable talent de prédicateur, qu'une maladie de poitrine l'empêcha d'exercer à son gré. Il a publié *Ninive und Nahum, mit Beiziehung der Resultate der neuesten Entdeckungen historisch-exegetisch bearbeitet*, in-8°, Munich, 1861. Ses autres ouvrages ont plutôt le caractère homilétique, comme *Das Alte Testament und die christlichen Grundlehren in Kanzelvorträgen dargestellt*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1879, et *Die Passion des Gottmenschen in einer Reihe von Vorträgen beleuchtet*, 2 in-8°, Schaffhouse et Ratisbonne, 1871-1875; 2e édit., Ratisbonne, 1889. Cf. *Literarischer Handweiser zunächst für das katholische Deutschland*, 1885, p. 423-428. E. LEVESQUE.

BRENIUS Daniel, socinien et arminien, disciple d'Episcopus, né à Harlem en 1594, mort en 1664. Il a laissé de nombreux ouvrages, qui composent un volume de la Bibliothèque des Frères polonais. Deux de ces ouvrages ont trait à l'Écriture Sainte : *Annotationes in Veterem et Novum Testamentum (præter in Canticum canticorum et libros non hebræos Veteris Testamenti)*, in-f°, Amsterdam, 1664; *Explicatio in librum Job, et Apocalypsim Joannis. Belgice, per Franciscum Cuperum et latine translata et ab auctore aucta*, in-4°, Amsterdam, 1666. G. THOMASSON.

BRENTANO (Dominicus von), exégète catholique suisse, né en 1740 à Rapperswyl, en Suisse, mort le 10 juin 1797. Il a traduit une partie des Écritures en allemand, avec des notes qui ont des tendances rationalistes : *Die heilige Schrift des Neuen Testaments*, Kempten, 1790-1791; *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, Francfort, 1798. Il n'eut le temps de traduire de l'Ancien Testament que le Pentateuque; son travail fut continué par Th. A. Dereser et J. M. A. Scholz. Voir col. 381. Cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, t. III (1876), p. 313.

BRENTIUS (Brenz ou Brentzen) Jean, luthérien, né à Weil, en Souabe, le 24 juin 1498, mort le 11 septembre 1570 à Stuttgart. Après avoir étudié à Heidelberg, avec Mélanchthon et Bucer, il obtint un canonicat à Wittenberg. Il embrassa les idées de Luther, et après la mort de l'hérésiarque fut regardé comme le chef du parti. Il n'accepta point cependant les idées de Luther sur la doctrine de la justification. Il inventa aussi une nouvelle manière d'interpréter la présence réelle, qui a fait donner à ses disciples le nom d'*ubiquitaires*. On a de lui un grand nombre de commentaires, principalement dogmatiques, avec des remarques exégétiques considérables. La principale édition, et la seule complète de ses œuvres, est celle de Tu-

bingue, 8 in-f°, 1576-1590. Voici la liste des sept premiers volumes, qui sont tous des commentaires : T. I, *Commentarii in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium*, Tubingue, 1576; publiés précédemment, in-f°, Halle, 1544. — T. II, *In Josuam prior et posterior expositio, in librum Judicum, Ruth, I et II Samuelis, I et II Regum, Esaiam, Nehemiam, Esther*, Tubingue, 1576, et, à part, in-f°, Francfort, 1550. — T. III, *Commentarii D. Brentii in Job. Lucubrationes ejusdem et cygnæa cantio in Psalmos centum et sex. In reliquos 44 Psalmorum explicationes Theodorici Snepffil*, Tubingue, 1578. — T. IV, *Commentarii in Ecclesiasten, Esaiam, Jeremiam, Oseam, Amos, Jonam, Michæam*, Tubingue, 1580. — T. V, *Commentarii in Matthæum et homiliæ in Marcum et Lucam. Homiliæ in passionem Christi e quatuor evangelistis. Homiliæ in resurrectionem Christi*, Tubingue, 1582, et. à part, 2 in-4°, Bâle, 1544. — T. VI, *Homiliæ in Evangelistam Joannem. In eundem exegesis*, Tubingue, 1584, et, auparavant, in-f°, Halle, 1545. — T. VII, *Commentarii in Acta Apostolorum et in Epistolas Pauli ad Romanos, Galatas, Philippenses, Philemon*, Tubingue, 1588; in-f°, Francfort, 1561. — La Vie de Brentius a été écrite par Joh. Justus von Einem, in-8°, Magdebourg, 1733, édition fort rare, et par Hartmann et Jäger, *Joh. Brenz, Leben und Schriften*, Elberfeld, 1862; 2 in-8°, Hambourg, 1840-1842. G. THOMASSON.

BRETONNES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Sous ce titre, nous comprenons seulement les traductions bibliques qui ont été faites en breton *armoricain*, autrement dit en breton de France, et nous laissons de côté les versions qui ont été publiées en *gallois* et en *cornique*, autres familles du breton.

L'histoire du breton armoricain se divise en trois périodes : celle du vieil armoricain, qui va du VIIIe au XIe siècle; celle du moyen armoricain, qui s'étend du XIe au XVIIe siècle, et celle de l'armoricain moderne.

I. PREMIÈRE PÉRIODE. — Nous ne la mentionnons que pour mémoire, car on n'y trouve aucune trace de version biblique. Bien plus, on ne connaît pas jusqu'ici de texte breton antérieur au XIVe siècle. Les documents du vieil armoricain se réduisent en somme à des mots isolés, cueillis çà et là dans les inscriptions, les chartes, les gloses et les Vies des saints. Il ne faut pas s'étonner dès lors si, dans cette période, on ne rencontre même pas une ébauche ou un commencement quelconque de traduction biblique.

II. SECONDE PÉRIODE. — Elle est relativement plus riche. En effet, dès la fin du XVe siècle ou au début du XVIe, on voit la duchesse Anne de Bretagne demander une version bretonne du Nouveau Testament. Voici du moins ce que dit à ce sujet un écrivain du XVIIe siècle, le savant abbé Louis de Longuerue, dans son ouvrage *Longueruana :* « Anne de Bretagne fit traduire le Nouveau Testament en bas-breton. C'est un livre fort rare; je l'ai vu rechercher avec grand soin par les Anglois. » (T. II, p. 70, édit. de 1773.) Ce témoignage n'est pas sans valeur, bien qu'il soit un peu tardif et ne puisse être corroboré par aucun autre. La traduction mentionnée par l'abbé de Longuerue existe-t-elle encore? Tout porte à croire que non. Il est possible cependant qu'elle soit cachée dans la poussière de quelque bibliothèque d'Angleterre; mais toutes les recherches que j'ai faites pour en découvrir les traces sont restées inutiles.

Vers la fin du XVIe siècle, un auteur breton du Finistère, Gilles de Kerampuil, signale encore une version armoricaine du Nouveau Testament, mais évidemment distincte de la précédente. Il en parle dans la préface d'un catéchisme qu'il publia en 1576, ouvrage actuellement rarissime. [On ne connaît qu'un exemplaire de ce catéchisme; il appartient à Mme la comtesse de Kergariou, qui me l'a obligeamment communiqué.] Énumérant les motifs qui l'ont porté à publier son catéchisme, Gilles de Kerampuil s'exprime ainsi : « Autre raison pour ce que estant adverty par un libraire de Paris, auquel on avoit faict de grandes instances pour imprimer le Nouveau Testament traduict en langue brette par un Breton fugitif en Angleterre. Et d'autant que je cognois, tant par la relation de plusieurs doctes personnages Anglois, que par le travail que je prins à la conférence de la langue angleche à la nostre (avecques laquelle elle a proche affinité), que la traduction qu'on a ja faicte en langue angleche estre en infinis lieux falsifiée et corrompue. Et que telles traductions et traducteurs, estans hors l'Église, n'ont et ne peuvent avoir aucune vérité, et que cependant cest apostat voudroit introduire son Nouveau Testament, autant ou plus suspect que celuy d'Angleterre, au grand désavantage des simples, et aussi des autres, pour ce que ceste nouveauté, qui est en nostre temps fort prisée, leur feroit recevoir ceste translation, laquelle, pour l'inperfection de la langue, ne se peult bonnement faire sans erreur ou corruption. J'ay dressé ce petit bastillon, pour, si le malheur advient, que ceste suspecte translation (pour le lieu d'où elle vient, et celuy qu'on dit l'avoir faicte) est mise en lumière, que le peuple estant auparavant tellement quellement adextré et preveu par ce petit catechisme, puisse de premier front cognoistre le pernicieux desir de ce nouveau monstre, le debeller et vaincre. » (*Catechism hac instruction eguit an Catholicqued... troeit breman quentafu a latin en brezonec, gant Gilles Kerampuil, Persson en Cledguen Pochaer hac autrou a Bigodou.* A Paris. Pour Jacques Keruer, demeurant rue Sainct-Jacques, à l'enseigne de la Licorne, 1576.) Cette version a dû subir le même sort que la précédente; du moins on n'en trouve plus aucune trace dans l'histoire.

Y a-t-il eu, au XVIe siècle, une traduction complète de la Bible en langue armoricaine? Certains auteurs l'ont affirmé, sur la foi du P. Grégoire de Rostrenen (de l'ordre des Capucins), écrivain qui a composé plusieurs ouvrages sur le breton de France. Dans la préface de son *Dictionnaire françois-celtique*, Rennes, 1732, p. 9, il cite, parmi les sources qu'il a utilisées pour son travail, « une Bible bretonne complète, qui contenoit tous les livres canoniques, sans aucune altération, imprimée à Londres, au commencement du XVIe siècle. » De prime abord cette affirmation paraît claire et indiscutable. Mais, en y regardant de près, on ne peut s'empêcher de concevoir des doutes sérieux sur la signification de ce témoignage et sur les conclusions que certains écrivains en ont tirées. L'hypothèse d'une Bible armoricaine complète, existant encore dans la première moitié du XVIIIe siècle et disparue depuis lors, ne paraît guère vraisemblable. On comprend à la rigueur la disparition du Nouveau Testament traduit par ordre d'Anne de Bretagne, puisque, dès le XVIIe siècle, l'abbé de Longuerue l'appelle déjà « un livre fort rare », et que, suivant toute apparence, lui-même ne l'avait jamais vu. Mais on s'explique beaucoup moins la perte d'une Bible complète, circulant en pleine Bretagne un siècle plus tard, et consultée à loisir par Grégoire de Rostrenen. Ne serait-il pas étrange qu'un ouvrage aussi important pour l'histoire religieuse et littéraire de la Bretagne eût disparu brusquement, à une époque si rapprochée de nous, sans qu'il fût possible de trouver au moins la trace du livre? Nous avons cité, au reste, le témoignage d'un auteur breton du XVIe siècle, Gilles de Kerampuil, qui insinue clairement que le clergé armoricain de cette époque était peu favorable à la traduction en langue vulgaire, même du Nouveau Testament. Dans ces conditions, il est difficile d'admettre qu'un Breton du pays se soit hasardé à traduire toute la Bible, avec la perspective de voir son œuvre mal accueillie. Aussi nous croyons que la version bretonne mentionnée par le P. Grégoire n'est pas autre chose qu'une traduction *galloise.* Il est certain, en effet, que, chez le P. Grégoire, le mot *breton* désigne indistinctement tout ce qui appartient

à la race bretonne, c'est-à-dire le gallois, le cornique et l'armoricain. Dans la liste des auteurs qu'il cite comme lui ayant servi de sources et de documents apparaît encore un *Dictionnaire breton*, une *Grammaire bretonne*, et il ajoute plus loin que ce sont des livres gallois. Ce langage est une révélation pour le critique. On ne connaît pas, il est vrai, de version complète de la Bible en breton-gallois avant 1588; mais la date donnée par le P. Grégoire ne constitue pas une objection sérieuse contre l'opinion que nous venons d'émettre. Car, outre que la date assignée par lui à la Bible bretonne est assez vague, on sait que notre auteur se trompe souvent dans les questions de chronologie : tout fait présumer qu'il y a eu ici une erreur de ce genre, et que Grégoire de Rostrenen a reculé un peu trop la date de sa Bible.

Non seulement il n'y a pas eu, au XVI[e] siècle, de version complète des Livres Saints en breton d'Armorique, mais on n'y trouve même pas, en dehors des versions indiquées plus haut, la traduction entière d'un livre quelconque. La littérature biblique du breton moyen ne comprend en somme que de courts passages de l'Écriture, rendus ordinairement en vers, comme dans les *Mystères* bretons, notamment le *Grand mystère de Jésus* (Paris, 1530), qui met en scène la passion et la résurrection, ainsi que le poème intitulé *Pemzec Leuenez Maria*, « Les quinze Joies de Marie. » (Paris, 1530.) Le seul fragment biblique du breton moyen que l'on possède en prose, c'est l'Oraison dominicale et la Salutation angélique, contenues dans le catéchisme de Gilles de Kerampuil, dont nous avons parlé plus haut. On y trouve également des citations assez nombreuses de la Bible. Ce catéchisme a été réédité dernièrement (sauf la Préface, qui offre pourtant un vif intérêt) dans les *Middle Breton Hours, edited with a translation and glossarian index*, by Whitley Stokes, Calcutta, 1876, in-8° de 102 pages.

III. Troisième période. — C'est celle de l'armoricain moderne. Ici nous pouvons signaler un certain nombre de versions, complètes ou partielles. Pour procéder avec méthode, nous examinerons tour à tour les différents travaux qui ont paru dans les quatre dialectes du breton armoricain, savoir : le *léonard*, le *cornouaillais*, le *trécorois* et le *vannetais*.

1° *Dialecte léonard.* — C'est ce dialecte, celui de Léon, qui a produit les versions principales. Dès le XVII[e] siècle, le P. Grégoire de Rostrenen, *Dictionnaire*, p. 9, mentionne « une traduction bretonne manuscrite de l'Évangile selon saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, et de trois ou quatre épîtres de saint Paul, *faite par un ecclésiastique de Léon* ». Cette traduction, qui appartenait peut-être au moyen armoricain, a-t-elle été jamais imprimée, et existe-t-elle encore? Impossible de le dire. Du moins elle a été introuvable pour moi.

Au XVIII[e] siècle parut une traduction paraphrasée des Psaumes, mis en vers bretons par Charles Le Bris, recteur de Cléder. L'ouvrage, imprimé à Quimper, fut publié en 1727. Les *Heuryou* (Heures) du même auteur contiennent une traduction en prose de quelques psaumes, ainsi qu'une rédaction rimée de la passion selon saint Matthieu.

Il faut arriver jusqu'au XIX[e] siècle pour trouver une version complète de la Bible en dialecte léonard. Cette version est due à l'initiative courageuse de Le Gonidec, célèbre par ses travaux sur la langue bretonne, notamment par son *Dictionnaire* et sa *Grammaire*. Il publia d'abord la traduction du Nouveau Testament : *Testamant Nevez hon aotrou Jesus-Krist*, in-8°, Angoulême, 1827. Cette traduction fut faite sur la Vulgate (édition de Lyon, 1738), et rarement l'auteur s'est aidé des commentaires. Quand il a eu recours à ces derniers, c'est à Carrières qu'il a donné la préférence. Parfois aussi il a consulté la version française de Sacy. Nous pouvons d'ailleurs nous faire une idée exacte des principes qui dirigèrent Le Gonidec dans son travail, par une lettre qu'il écrivit le 22 décembre 1827, et qui est reproduite par Troude et Milin, éditeurs de sa traduction de la *Bible*, dans leur Préface, p. IX : « Pour donner plus de poids à ma version, dit-il, j'ai cru devoir communiquer mon manuscrit à l'un des évêques de notre Bretagne, l'évêque de Quimper : la copie en est restée entre ses mains. Ce prélat a reconnu que mon ouvrage *a le mérite de l'exactitude pour la doctrine et la narration des faits;* et il ne m'a refusé son approbation que *parce qu'il y a*, selon lui, *plus d'inconvénients que d'avantages à mettre la traduction des Livres Saints entre les mains du peuple.* » Plus loin, l'auteur mentionne « son grand désir de donner une *traduction littérale*, autant que pouvaient le permettre les entraves multipliées qui se rencontrent dans la langue bretonne, lorsqu'il s'agit de rendre la concision de quelques phrases latines ». Le *Testamant Nevez* de Le Gonidec, à peine imprimé, fut enlevé presque entièrement par les habitants du pays de Galles, en Angleterre. Aussitôt la Société biblique de Londres demanda à l'auteur la traduction de l'Ancien Testament. Pour ce travail, il sentit le besoin d'avoir à sa disposition le Dictionnaire latin-gallois de Davies, malheureusement introuvable en France et fort rare partout, même dans le pays de Galles. On fit des recherches en ce dernier pays, et bientôt un ministre protestant, Price, apporta en France le précieux dictionnaire. Le Gonidec, qui était un fervent catholique, déclara nettement à Price que l'Ancien Testament serait traduit, comme le Nouveau, d'après la Vulgate. Quand son travail fut terminé (*Testamant Koz*), la Société biblique ne voulut pas l'imprimer, sous prétexte qu'il était trop catholique. De son côté, l'auteur refusa net de laisser transformer son œuvre en Bible protestante, et sa traduction resta manuscrite jusqu'après sa mort. C'est seulement en 1866 que la Bible bretonne de Le Gonidec fut imprimée tout entière, à Saint-Brieuc, sous ce titre : *Bibl Santel, pe Levr ar Skritur Sakr, lekeat e brezounek, gant an aotrou Le Gonidec.* Prud'homme, Saint-Brieuc, deux forts in-8° de XXXI-849 et 691 pages. Le manuscrit fut revu et quelque peu corrigé par M. Troude au point de vue philologique, et par M. Milin au point de vue exégétique. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître que la Bible de Le Gonidec a eu en même temps des admirateurs trop enthousiastes et des adversaires trop passionnés. Elle n'est pas un chef-d'œuvre, comme on l'a dit, bien que le Nouveau Testament ait été appelé « le plus beau livre de la langue bretonne ». Brizeux, *Notice sur Le Gonidec,* dans les *Œuvres* de Brizeux, édit. Lemerre, 4 in-12, t. I, p. 303. Trop d'archaïsmes la déparent, qui la rendent d'une lecture difficile, surtout pour le peuple; et elle contient plusieurs locutions ou tournures peu bretonnes. Mais elle a le grand mérite d'être exacte et littérale, sous le rapport de la doctrine aussi bien que des faits. Jusqu'ici, c'est encore la meilleure version complète de la Bible que possède le breton armoricain.

Pour achever la liste des travaux bibliques composés en dialecte léonard, il convient de citer encore deux autres ouvrages, savoir : une traduction large de l'*Évangile médité* de Duquesne, par M. Richard, recteur de Peurit-ar-roc'h, Morlaix, 1819; puis et surtout l'ouvrage intitulé *Histor an Testamant Coz hag an Testamant Nevez, lakeat e brezounec Leon, gant an aotrou Morvan, persoun Pluguen,* « Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, mise en breton léonard par M. Morvan, recteur de Pluguffan. » In-12 de 328 pages, Quimper, 1871. C'est une traduction de la *Petite Bible illustrée* éditée par Benziger. Elle est approuvée par Mgr Sergent, évêque de Quimper, et faite en excellent breton. Aux yeux des connaisseurs, elle mériterait mieux que toute autre version l'éloge fait par Brizeux de la traduction du Nouveau Testament par Le Gonidec. — Notons enfin une version protestante du Nouveau Testament : *Testamant Nevez hon aotrou hag hor Salver Jesus-Christ.* In-12 de 468 pages, Brest, 1851 et 1863. Elle est de M. Jenkins, pasteur pro-

testant à Morlaix. La langue bretonne et l'orthodoxie catholique y sont souvent maltraitées.

2° *Dialecte cornouaillais.* — Le dialecte de Cornouailles est plus pauvre que celui de Léon en versions bibliques, même partielles. C'est à peine si l'on en rencontre une avant le XIXe siècle. Il paraît cependant qu'un recteur de Briec, messire Jean Huéluan, traduisit toute la Bible au commencement du siècle dernier. C'est du moins le témoignage qu'il se rend à lui-même, dans une sorte de requête adressée, en 1730, au parlement de Bretagne, pour se plaindre de ses fabriciens et des Jésuites de Quimper. Voulant prouver que sa doctrine vaut bien celle de ces religieux, il énumère ses titres (licencié en théologie, de la Sorbonne) et ses ouvrages, parmi lesquels il cite expressément « une version de la Bible en langue bretonne, qu'il présente au roi, à la reine et aux états de Bretagne ». Le mémoire de messire Huéluan où se trouve consigné ce témoignage qu'il se rend à lui-même est conservé en manuscrit dans les archives de l'église de Briec. Quant à la version elle-même, elle a disparu, sans avoir été d'ailleurs imprimée.

Dans notre siècle, nous trouvons une version cornouaillaise de la Genèse et une autre de l'Exode. La première est intitulée *Genes pe Levr ar C'heneliez, lekeat e brezounek gant ann aotrou Iann-Willou Herry, belek,* « Genèse ou Livre des Origines, traduite en breton par M. Jean-Guillaume Henry, prêtre. » In-12 de 226 pages, Quimperlé, 1849. Le second ouvrage a pour titre *Levr an Exod, ha meur a bennad euz all levriou all, bete maro Josue,* « Livre de l'Exode, et plusieurs fragments des autres livres, jusqu'à la mort de Josué. » In-12 de 240 pages, Quimperlé, 1861. Ces traductions méritent en somme tout éloge. Cependant M. Henry a peut-être le tort d'abréger certains passages qui offriraient, d'après lui, moins d'intérêt pour ses lecteurs : par exemple, les généalogies, où il se contente de mentionner les noms les plus connus. Ailleurs, quand il s'agit d'épisodes dont la lecture ne peut pas être conseillée à tout le monde, l'auteur les omet purement et simplement : par exemple, l'épisode des filles de Lot, celui d'Onan et de Thamar, etc. M. Henry a publié aussi *Buez hor Zalver Jezuz-Krist great gant komzou ar pévar aviéler, hag eur skleridigez verr var gomzou ann Aviel, tennet diouc'h skridou tud santel ha guiziek;* « Vie de notre Sauveur Jésus-Christ, composée avec les paroles mêmes des quatre évangélistes, et pourvue d'un court commentaire du texte évangélique, tiré des écrits d'hommes saints et savants. » In-12, Quimperlé, 1858. Ouvrage très recommandable, où l'abbé Henry a su harmoniser les quatre Évangiles avec un rare bonheur. La concordance y est d'ailleurs établie non pas tant d'après l'Évangile même que d'après l'Évangéliaire.

Outre ces travaux qui méritent vraiment le nom de versions, on peut signaler aussi une paraphrase abrégée des Évangiles, publiée pour la première fois, en cornouaillais, vers 1730, sous ce titre : *Abrege eus an Aviel gant meditationou, laqueet e brezonec gant an autrou messir Clauda-Guillou Marigo, person eus a barres Beuzec-Conq,* « Abrégé de l'Évangile, avec des méditations, mis en breton par M. Marigo, recteur de la paroisse de Beuzec-Conq. » In-12, Quimper, 3e édit., en 1757.

3° *Dialecte trécorois.* — Le dialecte de Tréguier a produit, lui aussi, un certain nombre de versions bibliques, bien que ces versions soient relativement récentes. La plus ancienne que nous ayons découverte est celle d'un fragment détaché de l'Évangile de saint Luc, la parabole de l'Enfant prodigue. Elle est de M. Le Brigant, avocat à Tréguier, qui la donne comme spécimen du dialecte trécorois dans ses *Éléments de la langue des Celtes-Gomérites ou Bretons.* Strasbourg, 1779. Voir *Mémoires de l'Académie celtique,* t. II, p. 127.

C'est seulement dans notre siècle qu'on trouve en trécorois des versions proprement dites, partielles ou complètes. En 1853, parut à Guingamp l'ouvrage intitulé *Testamant Neve eus hon Otro hac hon Salver Jesus-Christ, gant esplicationo ha reflexiono, herve ar pevar avieler, laquet en brezonnec gant eur Belec a eskopti San-Briec, hac approuved gant an Otro Mée, escop a San-Briec, goude bean gret he examinan;* c'est-à-dire « Nouveau Testament de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (avec des explications et des réflexions), suivant les quatre évangiles, mis en breton par un prêtre du diocèse de Saint-Brieuc, et approuvé par Mgr Le Mée, évêque de Saint-Brieuc, après examen préalable ». In-12 de 635 pages, Guingamp, 1853. L'ouvrage est estimé et estimable. — La seule version complète que possède le dialecte trécorois est due à un pasteur protestant, M. Le Coat. Elle a pour titre : *Ar Bibl Santel, en pehini ema ar Gonvenanz koz hag an hini nevez, troet en brezounek (iez Treger) hervez ar mammou skrid hebre ha grek, ha kemmet, gant ar brasa evez, euz an droedigeziou groet euz al levr er iezou all;* c'est-à-dire « Sainte Bible, contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduite en breton (dialecte de Tréguier) d'après les originaux hébreux et grecs, et comparée avec le plus grand soin aux traductions faites dans les autres dialectes ». L'ouvrage a été imprimé par la Société biblique. Grand in-4°, Londres, 1890. La version de M. Le Coat, autour de laquelle on a fait un certain bruit, laisse beaucoup à désirer sous le rapport de l'exégèse et de la philologie. Pour ne parler que de ce dernier point de vue, voici l'appréciation d'un critique que personne ne songera à taxer de partialité, quand il s'agit d'un pasteur protestant. Elle a été formulée dans une revue qui est l'organe de la faculté des lettres de Rennes, par M. Le Braz, professeur au lycée de Quimper. « Il semble, dit-il, que M. Le Coat se soit astreint à traduire mot à mot. Par là il est peut-être plus fidèle au texte sacré, mais la langue dans laquelle il traduit n'a plus que des analogies incertaines avec le breton... Paysans et lettrés bretons tiendront également en suspicion la *Bible* de M. Le Coat. Les uns lui reprocheront ou sa science maladroite ou ses impardonnables ignorances; les autres en feuilletteront les premières pages et n'iront pas plus loin, parce qu'ils ne comprendront pas. Le grand tort de la version de M. Le Coat est, d'un côté, la recherche puérile; de l'autre, la platitude... En outre, je tiens à protester contre certaines expressions interlopes. Réformée ou non, la religion bretonne a le goût des mots chastes. En ceci comme pour le reste, M. Le Coat a eu le tort d'arrêter au passage les premiers mots qui se présentaient à lui. C'est le défaut général de sa traduction. » *Annales de Bretagne,* juillet 1891, p. 654-658.

4° *Dialecte vannetais.* — Le dialecte de Vannes, qui n'a commencé à prendre des formes bien accusées qu'au XVIe ou XVIIe siècle, si l'on en juge du moins par les vieilles chartes bretonnes, ne fournit aucune contribution importante à l'histoire des versions bibliques avant le XIXe siècle. On ne trouve, en effet, au XVIIe siècle, que des fragments épars de l'Évangile, par exemple, l'Oraison dominicale, contenue dans un formulaire de prône, qui se trouve à la suite d'un *Rituel* romain imprimé à Vannes, en 1631, par ordre de Mgr de Rosmadec.

La littérature biblique du dialecte vannetais est un peu plus riche au siècle suivant. En 1767, l'auteur anonyme des *Instructioneu santell,* ou « Instructions sacrées », ouvrage publié à Vannes, cite fréquemment l'Ancien et surtout le Nouveau Testament : à tel point que, si l'on faisait un triage complet de ces citations, on aurait un certain nombre de fragments de la Bible en breton vannetais. Deux autres ouvrages de la fin du XVIIIe siècle empruntent beaucoup plus à la Bible, et rappellent même souvent une traduction pure et simple. Le premier est intitulé *Histoerieu tennet ag er Scritur Santel,* « Histoires tirées de la Sainte Écriture. » In-18 de 334 pages, Vannes, 1792. Le second a pour titre *Histoerieu agen eu Testa-*

mand, ancien ha nehué, « Histoires des deux Testaments, ancien et nouveau. » In-8° de 495 pages, avec figures dans le texte, Vannes (sans date). Ces deux ouvrages sont à la fois un résumé et une traduction paraphrasée des principaux épisodes de la Bible. Le second offre beaucoup d'analogies avec la *Bible* de Royaumont.

Au XIXe siècle, on trouve de bonne heure une concordance des Évangiles, publiée en vannetais par M. l'abbé Gicquello, sous ce titre : *Histoér a vuhé Jesus-Chrouist,* « Histoire de la vie de Jésus-Christ. » In-8° de 392 pages, Lorient, 1818. L'auteur a le mérite d'avoir composé son livre avec le texte même de l'Évangile; mais la traduction laisse beaucoup à désirer au point de vue de la langue bretonne. — La première version suivie qui ait été faite en vannetais d'un livre complet de l'Écriture paraît être celle de l'Évangile selon saint Matthieu. Elle est de M. Christophe Terrien, et fut imprimée à Londres, en 1857. In-12 de 127 pages. Cet ouvrage est extrêmement rare, parce qu'il fut tiré à cent quarante exemplaires seulement, pour le prince Lucien Bonaparte et à ses frais. Il mériterait d'être réimprimé à cause de sa valeur. — L'année suivante (1858), paraissait également à Londres une traduction bretonne du Cantique des cantiques, faite par le même auteur et publiée aux frais du même personnage. On la trouve dans les *Celtic Hexapla,* petit in-folio de 63 feuillets, qui rappelle de loin les *Hexaples* d'Origène, parce qu'il contient, en regard l'une de l'autre, six versions différentes du texte sacré, faites en irlandais, en gaélique, en mannois, en français, en gallois et dans les deux principaux dialectes du breton armoricain, le léonard et le vannetais. Cet ouvrage est également très rare, n'ayant été tiré qu'à deux cent cinquante exemplaires. — Au même ordre de versions parallèles appartient la traduction des épîtres et des évangiles lus à la messe, dans l'ouvrage intitulé *Liherieu hag Avieleu,* etc. Londres, Trübner, petit in-f° oblong de 70 feuillets (sans date). Des quatre traductions qu'on y trouve, disposées sur quatre colonnes, la première est faite en gallois, et la seconde en breton de Vannes. Celle-ci n'est pas signée, mais tout porte à croire qu'elle est aussi l'œuvre de M. Terrien, bien que dans les parties communes elle soit un peu différente de la traduction de l'Évangile selon saint Matthieu. La troisième, encore probablement du même auteur, est faite dans un dialecte mêlé, où l'on reconnaît sans peine le léonard et le cornouaillais. La quatrième est en gaélique d'Écosse. — Vers la même époque (Vannes, 1861), paraissait un nouvel abrégé des Évangiles, sous le titre de *Buhé hur Salvér Jesus-Chrouist,* « Vie de notre Sauveur Jésus-Christ, » par le P. Dano, de la Compagnie de Jésus. In-18 de 324 pages. — Quelque temps après, on trouve la traduction du *Livre de Ruth* dans le *Manuel breton-français* de M. Guyot-Jomard. In-12, Vannes, 1863. — Signalons enfin l'ouvrage publié par M. l'abbé Buléon, sous ce titre : *Histoér Santél,* « Histoire Sainte, » ou résumé des principaux épisodes de la Bible. In-18 de 90 pages, Vannes, 1894. L'auteur possède admirablement sa langue et connaît bien la Sainte Écriture.

Plusieurs des renseignements contenus dans cet article ont été fournis avec la plus grande obligeance par MM. Loth et Ernault, professeurs de littérature celtique aux facultés de Rennes et de Poitiers, ainsi que par M. de la Villerabel, secrétaire de l'évêché de Saint-Brieuc, et M. Duval, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Quimper. J. BELLAMY.

BRETSCHNEIDER Karl Gottlieb, rationaliste allemand, né à Gersdorf le 11 février 1775, mort à Gotha le 22 janvier 1848. Après avoir fait ses études à Chemnitz et à l'université de Leipzig, il devint *privat docent* dans cette dernière ville, puis à Wittenberg. Nommé pasteur à Schneeberg, en 1806, et surintendant à Annaberg, en 1808, il fut, à partir de 1816, surintendant général à Gotha. On a de lui : *Lexici in interpretes Græci Veteris Testamenti, maxime scriptorum apocryphorum spicilegium,* in-8°, Leipzig, 1805; *Historisch-dogmatische Auslegung des Neuen Testaments,* in-8°, Leipzig, 1806; *Liber Jesu Siracidæ græce ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus,* in-8°, Ratisbonne, 1806; *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis apostoli indole et origine,* in-8°, Leipzig, 1820; *Lexicon Manuale græco-latinum in libros Novi Testamenti,* 2 in-8°, Leipzig, 1824; 2e édit., 1829; 3e édit., gr. in-8°, 1840; c'est la meilleure. Bretschneider est le premier des exégètes modernes qui, au nom de la critique, ait jeté des doutes sur l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. Comme il souleva une vive polémique, il prétendit ne l'avoir fait que pour provoquer une étude plus approfondie de la question. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., 1891, t. V, p. 313-314. E. LEVESQUE.

BRETT Thomas, ministre anglican, né à Betshanger, dans le comté de Kent, en 1667, mort le 5 mars 1743. Il étudia à l'université de Cambridge et fut successivement recteur de Betshanger et de Ruckinge. Travailleur infatigable, il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Tradition necessary to explain and interpret the Holy Scriptures,* in-8°, Londres, 1718; *A farther proof of the necessity of tradition to explain and interpret the Holy Scriptures,* in-8°, Londres, 1720; *A general history of the world from the creation to the destruction of Jerusalem by Nebuchadnezzar,* in-8°, Londres, 1732. Après sa mort, on publia de lui un travail, sous le titre : *A dissertation on the ancient versions of the Bible, showing why our English translation differs so much from them, and the excellent use that may be made of them towards attaining the true readings of the Holy Scriptures in doubtful places,* in-8°, Londres, 1760. C'est une nouvelle édition considérablement modifiée d'un ouvrage paru sous un titre un peu différent : *A Letter showing...* etc., in-8°, 1743. — Richard Watson réimprima cette dissertation dans le troisième volume de sa *Collection of theological tracts,* in-8°, Londres, 1791. B. HEURTEBIZE.

BREUVAGE. Voir BOISSON.

BREVA Francisco, exégète espagnol, né à Valence en 1752, mort en 1803. Il entra dans l'ordre de Saint-Augustin au couvent de Valence, et prit à l'université de cette ville le grade de docteur en théologie et la licence en langues grecque et hébraïque. Il étudia aussi l'arabe. Breva tint la chaire de théologie morale et discipline ecclésiastique à l'université de Valence. Nous avons de lui : *Exposición del Santo Evangelio, que comprende los seis primeros capítulos de san Matéo,* Valence, 1807. J. PARISOT.

BRICTIUS Martin, né à Roessel le 11 novembre 1665, mort à Braunsberg le 25 mai 1727. Il entra dans la Compagnie de Jésus, à Braunsberg, le 22 août 1696. Il professa les humanités, fut appliqué à la prédication et gouverna les collèges de Roessel et de Braunsberg et la province de Lithuanie. On a de lui : *Quæstiones exegeticæ in Sacram Scripturam Veteris et Novi Testamenti et earum elucidationes collectæ ex variis auctoribus,* in-f°, 2 part., Braunsberg, 1727. La première partie s'étend de la Genèse à Isaïe ; la deuxième, depuis Isaïe jusqu'à la fin. C. SOMMERVOGEL.

BRIÉ (hébreu : *Berî'ah*), fils d'Aser, Num., XXVI, 44, le même qui est appelé Baria, I Par., VII, 30, 31, et Béria, Gen., XLVI, 17. Voir BARIA.

BRIÉITES (hébreu : *habberî'î;* Septante : ὁ Βαριαΐ), famille dont Brié était le chef. Num., XXVI, 44.

BRIGANDAGE. Voir RAZZIA.

BRIGHTMANN Thomas, puritain anglais, né à Nottingham en 1557, mort le 24 août 1607, commentateur de la Bible, recteur de Hawnes, dans le Bedfordshire. Boursier de *Queen's College*, à Cambridge, en 1576, fellow du même collège en 1584, il fut nommé recteur de Hawnes en 1592, et conserva ce bénéfice jusqu'à sa mort, en 1607. Voici la liste de ses travaux d'exégèse : 1° *Apocalypsis Apocalypseos, id est Apocalypsis D. Joannis analysi et scholiis illustrata; ubi ex Scriptura sensus, rerumque prædictarum ex historiis eventus discutiuntur. Huic Synopsis præfigitur universalis, et Refutatio Rol. Bellarmini de antichristo libro tertio de Romano Pontifice ad finem capitis decimi septimi inseritur*, in-4°, Francfort, 1609, et Heidelberg, in-8°, 1612; traduit en anglais, in-4°, Londres, 1644. — 2° *Scholia et analysis in Canticum canticorum et in Ecclesiasten*, in-8°, Bâle, 1614; traduit en anglais dans l'appendice de l'édition de Londres du commentaire sur l'Apocalypse. — 3° *Explicatio summe consolatoria partis ultimæ et difficillimæ prophetiæ Danielis a vers. 36 cap. XI ad finem cap. XII, qua Judæorum, tribus ultimis ipsorum hostibus funditus eversis, restitutio, et ad fidem in Christo vocatio, vivis coloribus depingitur*, in-8°, Bâle, 1614; en anglais, in-4°, Londres, 1644. — Voir L. Stephen, *Dictionary of National Biography*, Londres, 1886, t. VI, p. 339.
O. Rey.

BRIQUE (hébreu : *lebênâh;* Septante : πλίνθος [ou πλινθεία, Exod., I, 14; V, 18, 19; πλινθουργία, Exod., V, 7, qui désignent le travail de la brique; de plus, πλίνθος, mis deux fois, Is., XXIV, 23, et Mich., V, 11, par erreur de lecture du mot hébreu]; Vulgate : *later;* outre les passages correspondants au texte hébreu, on lit ce mot dans Judith, V, 10; dans Nah., III, 14, à la place de « four à briques », *malbên;* et par erreur, Is., XVI, 7, 11; cf. assyrien : *libittu;* état construit : *libnat*), pierre artificielle faite avec de l'argile ou de la terre grasse durcie au soleil ou au feu. Le sens étymologique, *lâban*, « être blanc, » semble indiquer que le mot *lebênâh* fut d'abord appliqué à une espèce d'argile blanchâtre comme la brique crue de Babylone. — Dans diverses contrées de l'Orient, la brique est une précieuse ressource : elle remplace la pierre, qui fait défaut, pour la construction des édifices; elle sert à la décoration des maisons après avoir été peinte ou émaillée; dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre, elle tenait autrefois lieu de papyrus ou de parchemin pour la composition des ouvrages littéraires ou des inscriptions, pour la correspondance, etc.

I. Brique de construction. — 1° *Babylone et Ninive.* — Dans la construction de la tour de Babel (col. 1346), on se servit de briques cuites au feu au lieu de pierres, et de bitume en guise de ciment. Gen., XI, 3. Rien de plus caractéristique de la Chaldée que ce genre de construction : nulle part on ne fait autant d'usage de la brique, usage presque exclusif. Car la plaine de Babylone est formée d'un terrain d'alluvion où la pierre fait défaut. La brique entre donc dans tous les édifices, murailles des villes, temples, palais, demeures les plus humbles comme les plus somptueuses. Cf. col. 1353, 1354. Hérodote, I, 17, le constate pour les remparts de Babylone, col. 1799, et remarque qu'on employait à faire des briques la terre même tirée des fondations. Depuis des siècles on exploite les ruines de Babylone; des villes entières comme Hillah, Séleucie, Ctésiphon, Bagdad, etc., ont été construites avec des briques extraites de la vieille cité chaldéenne.

En Assyrie, on peut trouver la pierre presque sous la main et en abondance; et cependant on bâtit de préférence avec la brique. Ce n'est donc pas par nécessité qu'on emploie ce genre de matériaux, mais parce que les murs de brique sont mieux à l'abri de l'humidité en hiver et garantissent plus efficacement des ardeurs du climat en été, et aussi par attache traditionnelle aux procédés de construction venus de Babylone (col. 1152). La civilisation assyrienne, en effet, est originaire de Chaldée ; ce sont des architectes de Babylone qui y ont apporté leur façon de bâtir; et les Assyriens ne l'ont pas changée, parce que la fabrication et le maniement de la brique n'exigent pas un long apprentissage. C'est un travail plus rapide et plus facile que celui de la taille des pierres et de leur appareillement : on pouvait y employer les premiers venus, et en particulier les nombreux captifs pris à la guerre.

Voici comment, à Babylone et à Ninive, se faisait la fabrication des briques. On avait la matière première sous la main, souvent à l'endroit même où l'on construisait; on n'avait donc qu'à pétrir la terre et à y ajouter une certaine quantité d'eau. L'on foulait aux pieds ce mélange dans de larges bassins sans profondeur. Les briquetiers de Mossoul suivent les mêmes procédés. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 115. Le prophète Nahum, III, 14, dans son oracle contre Ninive, y fait une allusion ironique : « Va sur la boue, piétine l'argile, répare le four à briques. »



615. — Brique de Sennachérib, provenant de Koyoundjik. Musée d'Orléans. La légende porte : *Sin-ahi-irba, še-pu-šu us-tak-kan.* « Sennachérib a fait faire, a fait établir. »

Pour donner plus de consistance à cette terre détrempée, on y ajoutait, pour les briques crues, de la paille hachée en petits morceaux. Une brique de Birs-Nimroud (col. 1347), apportée en Angleterre par M. Livingstone, de Manchester, renferme de la paille qui a servi à lier la terre, comme en Égypte. A. Löwy, *The tower of Babel*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical archæology*, mars 1893, t. XV, p. 229. L'argile pétrie était façonnée dans des moules à peu près carrés, qui donnaient de larges briques, supérieures en dimension à la brique égyptienne. Elles avaient 20 à 40 centimètres de côté sur 5 à 10 d'épaisseur; la dimension la plus commune est d'un pied chaldéen, c'est-à-dire 315 millimètres de côté. La plupart étaient simplement exposées au soleil, et elles étaient rapidement séchées, surtout pendant les mois d'été ou des chaleurs torrides. Le premier de ces mois d'été, le mois de *Sivan*, se nommait « le mois de la brique ». Quelquefois elles étaient à peine desséchées quand on les employait, de sorte qu'en se tassant elles finissaient par ne plus former qu'une seule masse compacte, où l'on ne reconnaît plus l'emploi de la brique qu'aux teintes diverses des différents lits superposés. La brique crue, bien desséchée au soleil d'un tel climat, acquiert une très grande solidité : cependant elle ne résiste pas à l'action prolongée de l'eau. Afin de la rendre plus résistante, on en faisait cuire une partie au feu dans des fours spéciaux. Et pour que la cuisson fût plus facile, que la brique fût complètement desséchée et durcie sans être calcinée, on lui donnait moins de dimension qu'à la brique crue. Sa couleur était différente; au lieu de la teinte blanchâtre ou jaune clair de la brique crue, elle tendait plus ou moins vers le rouge sombre. L'une et l'autre étaient marquées au coin du prince régnant : sur l'un des plats des briques encore

molles, on imprimait ses noms et titres à l'aide d'une sorte de timbre. C'est ainsi que les briques tirées des ruines de Khorsabad portent le nom de Sargon; celles de Koyoundjik, le nom de Sennachérib (fig. 615), etc. Les briques de Babylone portent, pour la plupart, le nom de Nabuchodonosor, le grand bâtisseur ou restaurateur de ses monuments. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, 1853, p. 505, 531-532.

Dans les constructions importantes, on employait les deux sortes de briques; plus fréquemment à Babylone qu'à Ninive. Le peuple se contentait de la brique crue; mais pour les fondations et le revêtement des murs des temples, des palais, des remparts, on se servait de briques cuites, plus résistantes à l'action de l'eau; car il y avait à craindre les infiltrations dans un terrain sillonné de nombreux cours d'eau, et à certaines époques de l'année les pluies torrentielles prolongées menaçaient d'amollir et de désagréger les murs, formés de simples briques crues. Pour relier entre elles les briques, on se contentait souvent, en Assyrie, de l'humidité des parois de la brique crue, qui, avec la charge qu'elle supportait produisait une adhérence suffisante. Mais, en Chaldée, on employait divers ciments : un simple mortier d'argile pour l'intérieur des maisons ou les murs peu soignés, Layard, *Discoveries*, p. 503; ou bien un ciment à la chaux très adhérent dans les grands édifices, comme à Birs-Nimroud, Layard, *Discoveries*, p. 499, 506; ou encore un mélange de cendre et de chaux, comme à Mughéir, où l'on continue à l'employer sous le nom de *charour*. Taylor, *Notes on the ruins of Muqeyr*, dans le *Journal of the royal asiatic Society*, t. xv, p. 261. Mais pour avoir une solidité à toute épreuve, on avait un ciment naturel et caractéristique de la Chaldée, le bitume (col. 1349 et 1799). De plus, des lits de roseaux, placés à intervalles réguliers, servaient à maintenir plus de solidité et de cohésion entre les différentes couches de briques. On l'a constaté plus d'une fois dans les ruines (col. 1353), et Hérodote, I, 170, l'avait remarqué à Babylone. « A mesure, dit-il, qu'on creusait les fossés, on en convertissait la terre en briques, et, lorsqu'il y en eut une quantité suffisante, on les fit cuire dans les fourneaux. Ensuite pour mortier on employa le bitume chaud, et de trente couches en trente couches de briques on mit des lits de roseaux entrelacés ensemble. » Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 113-122, 156-158.

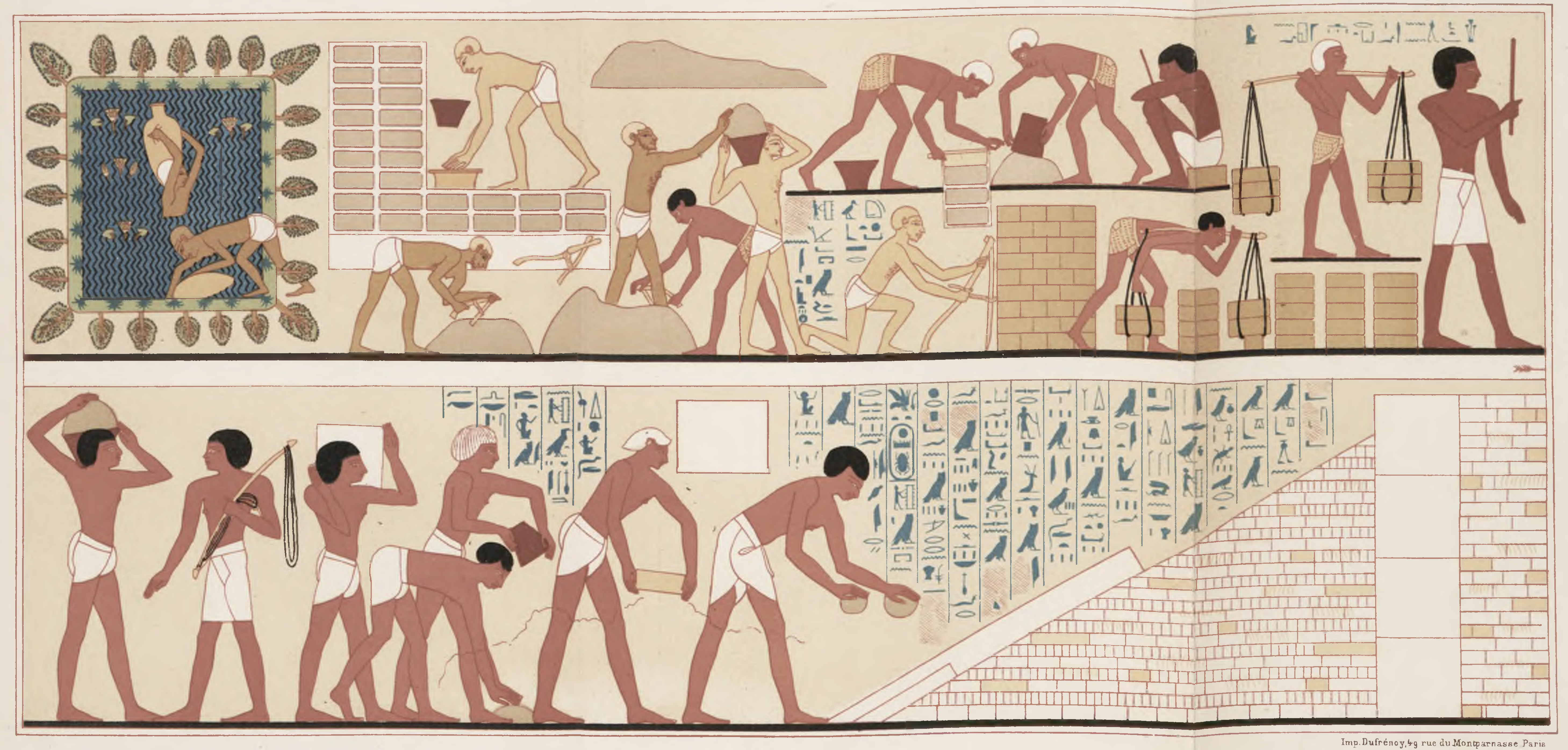
2° *Égypte*. — Les Égyptiens étaient obligés par la nature du sol, comme à Babylone, de se servir de briques pour leurs constructions, car il n'y a pas de pierre dans le Delta ni dans la vallée du Nil. Ils tiraient, il est vrai, de belles pierres de taille de leurs carrières de calcaire, de grès, de granit, etc., mais ces carrières étaient fort éloignées, et l'extraction, et surtout le transport en étaient fort coûteux et fort difficiles. Ils réservaient donc la pierre pour les temples, les sarcophages; leurs maisons, même quelques pyramides et des parties de temple, comme au Ramesséum, sont en brique. Le Nil, qui chaque année inonde l'Égypte, apporte à ses habitants, avec le limon qui rend les terres fertiles, les matériaux nécessaires pour bâtir leurs demeures. La brique commune n'est, en effet, que ce limon noir et compact mêlé d'un peu de sable et de paille hachée, et façonné en carreaux rectangulaires durcis au soleil. Voici les procédés détaillés de la fabrication actuelle, d'après une lettre de Samanoud, écrite le 18 mars 1894 par M. Vigouroux, qui voyait travailler les ouvriers sous ses yeux :

« Environ huit jours avant la fabrication, on laboure à la houe le champ dont la terre doit être employée; on l'inonde de façon qu'elle soit bien détrempée, et l'on y répand de la paille fine, hachée en petits morceaux. En piétinant le sol ou en le faisant piétiner par des animaux, on obtient une terre plus malléable, et on fait pénétrer la paille dans la masse. Elle y fermente et soulève un peu la terre, qui d'ailleurs se trouve mélangée d'un peu de sable siliceux extrêmement fin, apporté par le Nil et par le vent du désert. La terre est alors toute prête pour la fabrication. Dans un carré, où il a amené l'eau, un homme entre, jambes et bras nus, pour pétrir avec les pieds et les mains la terre mélangée de paille, et en faire une pâte molle et bien homogène. Il ne faut pas qu'il y ait la moindre motte, autrement la brique serait de mauvaise qualité; la paille sert de liant. Un autre ouvrier entre dans cette boue ainsi pétrie, en prend une certaine quantité qu'il dépose sur des espèces de couffes rondes et plates, tressées avec des feuilles de palmier; on les appelle *borsch* (au pluriel *berasch*). Avant de les charger de terre, on les a préalablement recouvertes d'une couche de paille hachée, afin d'empêcher toute adhérence. Chaque porteur porte deux couffes de terre, une à chaque main. Il les tient par les deux anses; arrivé à l'endroit où travaillent les mouleurs, il lâche une des anses, et la charge de terre malaxée tombe tout entière dans le tas, entraînant la paille sans qu'il reste rien dans la couffe. Le mouleur qui prend dans ce tas avec la main a une telle habitude, qu'il est rare qu'il ne prenne point exactement la quantité nécessaire pour remplir son moule. Celui-ci, de forme rectangulaire, se compose de quatre planchettes de bois dur, dont une, celle de droite, se prolonge en manche permettant à l'ouvrier de soulever le moule, dès que la brique est façonnée. Le moule est placé par terre sur une aire bien unie; en le remplissant de limon, l'ouvrier met un peu de paille à l'intérieur tout autour, et, prenant de l'eau avec la main dans un vase placé à côté de lui, il en mouille le tout, façonne et unit la pâte avec la main; puis, soulevant le moule, il laisse sur place la brique qu'il vient de fabriquer et en fait une autre à côté, en allant de droite à gauche. Après avoir terminé une rangée, il revient au-dessous de la première, disposant le tout comme une sorte de damier. Un mouleur qui a l'habitude de ce travail peut fabriquer environ trois mille briques par jour. A Samanoud, on donne par millier aux ouvriers dix petites piastres (1 fr. 28 environ), assez souvent huit ou neuf seulement. Ces briques, faites ainsi sur le sol et rapidement aplanies avec la main, sont assez grossières, un peu inégales; mais elles suffisent pour les constructions ordinaires. On les laisse sécher sur place au soleil : la plupart sont employées crues. Si l'on veut les rendre plus solides et à l'épreuve de l'action de l'eau, on les fait cuire au four. Le four consiste simplement en un carré de quatre murs de briques crues; dans l'un des côtés de ce carré, on laisse une ouverture pour mettre le feu. A l'intérieur, on dispose les briques par rangées, et quand le four est plein, on les recouvre avec des débris de vieilles briques. On se sert comme combustible de tout ce qu'on a sous la main, roseaux, débris de coton, de cannes à sucre, herbes sèches, etc. La brique ainsi durcie au feu prend une teinte rougeâtre.

« Comme ces briquetiers sont payés à tant le mille, il n'y a pas de surveillant pour les stimuler au travail. Mais, dans le champ voisin de Samanoud, les ouvriers chargés de briser les mottes de terre pour préparer l'ensemencement du coton sont sous la garde d'un surveillant, armé, comme dans l'ancienne Égypte, d'un bâton dont il fait usage pour stimuler les travailleurs négligents. »

Cette description de la fabrication de la brique à Samanoud peut servir de commentaire à la scène représentée au tombeau de Rekmara, à Qournah (fig. 616). Ce sont les mêmes procédés. On y voit piocher, emporter la terre, puiser de l'eau pour la détremper, mouler les briques et les disposer en damier; les transporter à l'aide d'une sorte de joug après une première dessiccation; les placer les unes sur les autres en piles régulières et distancées de façon à laisser l'air circuler dans les intervalles pour les dessécher et construire avec des pierres et des briques le magasin du temple d'Ammon, à Thèbes. Des étrangers, qui se distinguent facilement à leur barbe et à leur couleur, sont mêlés aux Égyptiens peints en rouge; on leur a réservé

LETOUZEY et ANÉ Éditeurs



Imp. Dufrénoy, 49 rue du Montparnasse Paris

CAPTIFS FABRIQUANT DES BRIQUES POUR LA CONSTRUCTION DU TEMPLE D'AMMON À THÈBES EN ÉGYPTE.



la partie la plus dure du travail : des chefs de corvée, armés d'un bâton, surveillent les uns et les autres.

Ces deux scènes, l'ancienne et la moderne, nous font comprendre à quels durs travaux le pharaon persécuteur avait condamné les Hébreux, en les employant à la confection des briques. Exod., I, 14; Judith, V, 10. Pour aggraver leur peine, il prescrivit de ne plus leur donner la paille nécessaire à la fabrication. Exod., V, 7. Les Hébreux se voyaient donc obligés d'aller eux-mêmes ramasser le chaume qui restait sur pied dans les champs après la moisson, et cependant, malgré ce surcroît de travail, on exigeait d'eux la même quantité de briques. Ils allaient par toute la région, coupant même des roseaux, *qaš*, en



617. — Brique de Ramsès II. XIXe dynastie. Thèbes. Aujourd'hui au Musée de Berlin. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 172.

guise de paille, *tébén*. Exod., V, 7, 12. Et quand ils n'avaient pas fourni la tâche excessive qui leur était prescrite, on les battait de verges, ℣. 14. Devant ces exigences tyranniques, les Hébreux font entendre la même plainte, ℣. 16, qu'un Égyptien de la XIXe dynastie : « Je n'ai personne pour m'aider à faire des briques, point de paille. » Mais on leur répond, ℣. 18, comme les maîtres de corvée du tombeau de Rekmara : « Travaillez sans relâche. »

Ces briques fabriquées par les Hébreux étaient employées à la construction des magasins et des remparts de Pithom et de Ramsès. Exod., I, 11. Les fouilles récentes ont pleinement justifié le récit de Moïse : les murs de Pithom sont bâtis en larges briques reliées avec du mortier; et ces briques sont les unes composées de paille ou de fragments de roseaux; les autres sont faites de simple limon, sans aucun mélange. Cf. Discours de M. Ed. Naville, dans *Egypt Exploration Fund, Report of first general meeting,* 1883; F. Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* 5e édit., p. 248-274. Les briques trouvées à Pithom ont 44 centimètres de long sur 24 centimètres de large et 12 d'épaisseur. Le module que les Égyptiens « adoptaient généralement est de 0m 22 × 0m 11 × 0m 14 pour les briques de taille moyenne, 0m 38 × 0m 18 × 0m 14 pour les briques de grande taille; mais on rencontre assez souvent dans les ruines des modules moindres ou plus forts ». G. Maspero, *Archéologie égyptienne,* in-8o, (1887), p. 8.

Comme sur les bords de l'Euphrate, les briques de la vallée du Nil sont marquées au coin du souverain, quand elles sortent des ateliers royaux. Les briques de Pithom portent le cartouche de Ramsès II, avec son nom d'intronisation, *Ra-ouser-ma, Sotep-en-ra* (fig. 617). On en a trouvé également au nom de Thotmès III, etc. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 7, 25 *bis,* 26, 39, reproduit un certain nombre de ces briques avec cartouches royaux. La brique « des usines privées a sur le plat un ou plusieurs signes conventionnels tracés à l'encre rouge, l'empreinte des doigts du mouleur, le cachet d'un fabricant. Le plus grand nombre n'a point de marque qui les distingue ». G. Maspero, *Archéologie égyptienne,* p. 8. Voir Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 105-107, 202, 490, 505-506. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* édit. Birch, t. I, p. 342-345.

3o *Palestine.* — La pierre abonde en ce pays, excepté dans les plaines : on l'employa pour le temple, les palais, les remparts des villes fortifiées et les habitations particulières. Mais dans les campagnes et dans plus d'une ville beaucoup de maisons étaient construites en briques. Quatre murs de briques crues avec un plafond en poutres de sycomore recouvertes de terre battue étaient plus faciles à bâtir que des murs de pierres, mais aussi ils étaient moins durables. Is., IX, 9. Nous trouvons d'autres preuves de l'usage des briques dans la mention de fours à briques, II Reg., XII, 31, et d'autels idolâtriques, dressés à la hâte avec quelques briques placées les unes sur les autres. Is., LXV, 3. Aujourd'hui encore, les fellahs habitent en certains endroits, comme à Sébastiyéh (ancienne Samarie), dans des huttes de terre. M. Vigouroux, en avril 1894, a vu au petit village d'Et-Tiréh, dans la plaine de Saron, fabriquer des briques pour construire des cabanes. Le procédé était le même qu'en Égypte, mais les dimensions des briques étaient plus grandes et la façon plus grossière. De jeunes filles coupaient la terre par tranches, la jetaient dans un trou où elles la pétrissaient avec les pieds, en y jetant de l'eau et de la paille; puis de petits enfants portaient la terre ainsi pétrie à des femmes qui la mettaient dans de grands moules, et laissaient les briques à la place où elles les avaient moulées pour sécher au soleil. Et-Tiréh est bâti en entier avec des briques de ce genre. — La Vulgate a traduit par « muraille de briques » le *Qîr-ḥărèšèṭ* de l'hébreu, Is., XVI, 7, 11, mais c'est le nom d'une ville moabite.

II. Brique d'ornementation. — Comme les Chaldéens n'avaient pas d'autres pierres que la brique, ils s'ingénièrent à en tirer tout le parti possible pour la décoration de leurs palais et de leurs temples. Pour cela ils imaginèrent de les émailler. La peinture à fresque sur une sorte de stuc, appliqué à la muraille en briques, ne leur paraissait pas assez solide et assez résistante, surtout contre l'action de l'humidité et de la pluie; mais en fixant les couleurs et les dessins au moyen de l'émail, on avait une décoration presque aussi inaltérable que la brique elle-même. On prenait des briques d'une pâte plus tendre, Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. I, p. 233, et on étendait dessus, avant de la passer au four, une couche épaisse de matière colorée et vitrifiable. Par l'action du feu, la couleur adhérait intimement à l'argile et ne faisait, pour ainsi dire, qu'un avec elle (voir Émail), en sorte que maintenant encore elles gardent tout leur brillant. Les artistes chaldéens reproduisaient ainsi toutes sortes de sujets : des plantes, des animaux, des génies, des personnages, des scènes, comme chasses, batailles, sièges, etc. Les tons sont assez variés; le plus souvent le fond est bleu, et les sujets se détachent en jaune ou en

blanc. Il fallait de l'habileté et de la pratique pour représenter ainsi de grandes scènes avec des briques aux dimensions restreintes, ne pouvant contenir chacune qu'une faible partie du sujet; pour composer un seul personnage, il entrait bon nombre de ces carreaux. Évidemment l'artiste devait faire une sorte de *carton;* il le divisait en sections numérotées de la grandeur d'un carreau, et il répartissait exactement le travail entre les différentes briques, en les marquant d'un numéro d'ordre correspondant. Place, *Ninive,* t. II, p. 253; Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie,* t. I, p. 143-144. Les briques étaient ensuite assemblées avec soin et à joints très fins; et pour les fixer solidement au mur dont elles formaient des ambassadeurs. » Cf. Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* 5e édit., p. 401-403; E. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* p. 125-131; Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 295-311.

C'est aussi aux Babyloniens que les Perses empruntèrent, avec l'art d'émailler la brique, celui de l'estamper avec des sujets en relief, en le perfectionnant. Deux frises, celle des Lions et celle des Archers, trouvées à Suse, dans les ruines du palais d'Artaxerxès Mnémon, et reconstituées au musée du Louvre, nous offrent de magnifiques spécimens de ce dernier procédé. J. Dieulafoy, *A Suse, journal des fouilles, 1884-1886,* in-4°, Paris, 1888, p. 273. L'Égypte connaissait également la brique émaillée, et



618. — Archivolte en briques émaillées d'une des portes de Khorsabad. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 15.

le revêtement, on se servait, à Babylone, de bitume. A Ninive, on se contentait souvent d'un ciment moins tenace. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 300. Ninive, qui avait emprunté l'art d'émailler aux Babyloniens, leur était restée inférieure : l'émail est moins solide; à l'air il perd son brillant et l'argile s'effrite. A Khorsabad cependant, Place, *Ninive,* t. III, pl. 24, 31, a trouvé au-dessus d'une des portes de la ville, fondée par Sargon, une archivolte émaillée bien conservée (fig. 618).

Cette décoration des palais de Ninive et de Babylone avait vivement frappé les anciens. Ctésias, cité par Diodore, II, VIII, 4, 6, en parle avec admiration. Bérose y fait allusion en signalant les peintures du temple de Bel. Le prophète Ézéchiel, XXIII, 14, 15, nous montre Ooliba, c'est-à-dire Jérusalem, « contemplant des hommes peints sur la muraille, des images de Chaldéens tracées au vermillon, portant une ceinture autour des reins, et sur la tête des tiares de diverses couleurs, tous semblables à des princes, des portraits de Babyloniens, de Chaldéens; elle s'éprend d'amour pour eux et leur envoie paraît en avoir fait un très fréquent usage dès l'ancien empire, particulièrement dans le Delta. Cet usage du reste « est encore très répandu dans les pays de l'orient et du sud, depuis la maison la plus simple jusque dans les palais... L'espèce de fraîcheur qui semble résulter de ce poli brillant, et l'éclat durable des couleurs que présentent ces revêtements, plaisent aux habitants des pays chauds ». A. Brongniart, *Traité des arts céramiques,* 3e édit., 1877, t. II, p. 95.

Dans la grande pyramide de Saqqarah, la porte d'un des caveaux avait son chambranle entouré de ces briques émaillées en bleu verdâtre. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 2. La plupart de ces plaques, acquises par le musée de Berlin, y ont servi à reconstituer cette porte. Leur face postérieure a une saillie qui servait à les engager dans le mortier; et pour plus de solidité cette saillie avait été percée d'un trou dans lequel on devait passer une tige de bois ou de métal permettant de relier ensemble les briques d'une même file horizontale. Un plus beau spécimen, conservé au musée de Boulaq, a été

trouvé dans les ruines d'un temple bâti par Ramsès III, à Tell-el-Yahoudi, au nord-est du Caire. Les cartouches du roi, après avoir été dessinés en creux dans l'argile, ont été remplis d'un émail vert, avec lettres en noir; on y voit des prisonniers asiatiques et africains, avec figures en relief et couleurs variées. Cf. G. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* p. 8; Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 822-826.

III. Brique documentaire. — C'est aussi à la brique que les Assyriens et les Babyloniens eurent recours pour composer leurs livres. Sur la brique encore molle, on gravait en creux, à l'aide d'un stylet triangulaire, des traits ressemblant à des clous ou coins. Leur position et leur assemblage variés donnent naissance aux signes syllabiques et aux mots (voir col. 1170). Les briques ainsi écrites étaient passées au feu; on les numérotait et on avait ainsi les feuillets d'un livre, composé d'un nombre plus ou moins considérable de briques semblables. Un ouvrage comprend parfois jusqu'à cent tablettes. Ninive et plusieurs grandes villes avaient des bibliothèques formées ainsi de briques-livres. La plus célèbre est celle d'Assurbanipal, qui pouvait bien contenir environ dix mille tablettes. Le British Museum en possède la plus grande partie, entières ou fragmentaires. Les contrats d'intérêt privé, les lettres, sont aussi écrits sur l'argile; cependant ce ne sont plus de larges briques, mais de petites tablettes ou gâteaux d'argile, souvent renfermés dans une gaine également d'argile. C'est sur ces petites tablettes qu'est écrite l'importante correspondance des rois et gouverneurs de Syrie et d'Assyrie avec Aménophis III et Aménophis IV d'Égypte, découverte à Tell-el-Amarna. Cf. Vigouroux, *Bible et découvertes,* 5e édit., t. I, p. 174-181; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. V, p. 140. Des dessins sur brique sont également parvenus jusqu'à nous. Layard, *Nineveh and Babylon,* t. VII, p. 167. Ainsi une tablette d'argile, conservée au British Museum, nous présente le plan d'un quartier de Babylone. Le prophète Ézéchiel, IV, 1, reçut de Dieu l'ordre de tracer ainsi sur une brique le plan de Jérusalem et d'en représenter le siège. E. Levesque.

BROCARDO Jacques, calviniste et visionnaire italien, né dans le Piémont ou à Venise, mort le 23 novembre 1594 à Nuremberg. Il prétendait avoir eu à Venise, en 1563, une vision lui montrant le rapport existant entre divers événements de son époque et quelques passages de la Sainte Écriture. Chassé de son pays, de la France, où il fut accusé de fomenter des troubles, de Middelbourg, dont le synode l'avait condamné, il finit par trouver quelque repos à Nuremberg. Il a laissé : *Mystica et prophetica Geneseos interpretatio,* in-4°, Leyde, 1580; *Mystica et prophetica Levitici, Cantici canticorum, Aggæi, Zachariæ et Malachiæ interpretatio,* in-8°, Leyde, 1580; *Interpretatio et paraphrasis in Apocalypsim,* in-8°, Leyde, 1580. — Voir Fabricius, *Bibliotheca lat. med. æv.* (1734), t. I, p. 776; Tiraboschi, *Storia della letter. ital.* (1823), t. VII, p. 557. B. Heurtebize.

BRODERIE, BRODEUR (hébreu : *riqmâh;* ou *ma'ăśêh rôqêm,* « œuvre du brodeur; » Septante : ποικιλία, ποικιλτά; Vulgate : *varietas, varia, scutulata* et *discolor;* hébreu : *rôqêm,* « brodeur; » Septante : ποικιλτής; Vulgate : *plumarius*). La broderie est un ornement en relief, fait à l'aiguille sur un tissu. La racine, *râqam* proprement « faire des lignes et des figures variées », paraît bien avoir le sens de « broder ». Cf. l'arabe *raqama,* l'italien *ricamare,* l'espagnol *recamare.* Les Grecs disaient ποικιλλεῖν; les Latins, d'une façon très expressive, *acu pingere,* « peindre avec une aiguille ». Le *riqmâh* cependant n'est pas interprété de la même façon par les exégètes. Les uns y voient un tissage aux couleurs variées. Hartmann, *Die Hebräerin am Putztische,* in-12, Amsterdam, 1810, t. III, p. 138. Les Talmudistes, *Ioma,* fol. 42 *b,* sont d'accord pour traduire *riqmâh* par ouvrage à l'aiguille. Pour Gesenius, *Thesaurus,* p. 1311, ce travail à l'aiguille consistait à coudre sur un fond uni des figures de fleurs ou d'ornements, taillées dans des étoffes de couleurs différentes. Mais, avec J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* in-8°, Leyde, 1680, p. 390-395, et N. G. Schrœder, *Comment. philolog. criticus de vestitu mulierum hebræarum,* in-8°, Utrecht, 1776, p. 220-222, il nous semble plus probable que le *riqmâh* n'est pas une peinture sur une étoffe avec un pinceau, ni une applique de morceaux en couleur sur un fond uni, ni un tissage avec des fils formant dessin dans l'étoffe : ce tissage en différentes couleurs se nomme *ma'ăśêh ḥôšêb, opus polymitarii,* distinct du *ma'ăśêh rôqêm, opus plumarii,* « œuvre du brodeur. » Cet art consiste à tracer des ornements sur un tissu de fond, à l'aide de l'aiguille et de fils variés de couleur et de grosseur, fils de laine, de lin, d'or. Il est connu de toute antiquité : le goût de la parure et le désir de se distinguer du commun ont naturellement porté de bonne heure à utiliser, pour orner les vêtements, un instrument aussi souple que l'aiguille. Les Grecs et les Romains ont été initiés aux procédés de la broderie par les Orientaux : c'est par le littoral de la Phrygie que cette industrie passa d'Orient dans les pays grecs et latins; aussi les Romains désignaient les broderies par le nom de *phrygionæ,* et le brodeur s'appelait *phrygio.* Un ouvrage brodé d'or se nommait *auriphrygium,* d'où notre mot *orfroi.* Pline, *H. N.,* VIII, 48.

I. Broderies chaldéo-assyriennes. — Les vêtements des rois d'Assyrie et de Babylone ou des grands personnages de ces royaumes, figurés sur les monuments, présentent de riches dessins aux couleurs variées. Le métier des anciens n'aurait pu exécuter des dessins si compliqués et d'une aussi fine exécution. Aussi les regarde-t-on communément comme de vraies broderies. Le point ressemble, d'après M. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 770-771, à celui que nous appelons « au plumetis » ou « au passé ». Babylone avait acquis en ce genre d'étoffes une grande réputation d'habileté, qu'elle conserva longtemps. Pline, *H. N.,* VIII, 74; XXVIII, 17, 18; Silius Italicus, XIV, 658; Martial, VIII, 28. Il est probable que « le beau manteau de Sin'ar » ou de Babylonie, Jos., VII, 21, dérobé par Achan, à la prise de Jéricho, était un manteau brodé de fabrique chaldéenne. Le voile du temple, dit Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 4, était un rideau babylonien brodé aux plus riches couleurs, πέπλος Βαβυλώνιος ποικιλτός. Une stèle gravée, conservée au British Museum, nous montre un roi de Babylone, Marduk-aḥê-iddin, revêtu d'une robe aux dessins variés, qui paraissent bien être de la broderie (fig. 217, col. 899). Un dessin au tissage aurait eu plus de symétrie : la navette n'est pas aussi souple que l'aiguille. Il en est de même des magnifiques vêtements des rois d'Assyrie, comme Assurnasirpal (fig. 619; cf., fig. 319, col. 1157 et Layard, *The Monuments of Nineveh,* série I, pl. 6, 8, 9, 43, 48, 50, 51). On ne saurait y voir autre chose que des broderies. Ninive avait emprunté cet art à la Chaldée; elle fabriquait et exportait au loin. Ézéchiel, XXVII, 23, 24, nous montre les marchands assyriens apportant leurs ouvrages de broderie sur les marchés de Tyr. Rosaces, palmettes, fleurs en boutons, arbres sacrés, génies ailés, le tout harmonieusement combiné : tel est le motif ordinaire de ces œuvres assyriennes. Outre ces ornements, sur le vêtement d'Assurnasirpal on voit le roi lui-même entre deux génies (fig. 620).

II. Broderies égyptiennes. — La broderie était aussi connue des Égyptiens. Plus d'une fois, il est vrai, on a pris pour de la broderie ce qu'on a reconnu plus tard être du brochage, ou le produit d'appliques en cuir de couleur, comme certaines enveloppes de momies, ou les ceintures ornées portées par les pharaons Séti Ier, Ramsès III. Mais on a découvert de véritables broderies, et quoiqu'elles soient peu nombreuses, elles sont suffisantes

pour établir l'existence de cet art en Égypte. On peut citer le cartouche brodé en fil rose pâle, sur la momie d'une des princesses ensevelies à Deir-el-Bahari, G. Maspero, *Archéologie égyptienne* (1887), p. 285-286; une bande de linceul brodée qu'on peut voir au musée des arts décoratifs (fig. 621). Cf. E. Lefébure, *Broderie et dentelles,* in-8°, Paris, 1887, p. 32. De plus, sur la robe d'une statue égyptienne en bronze du musée d'Athènes, se



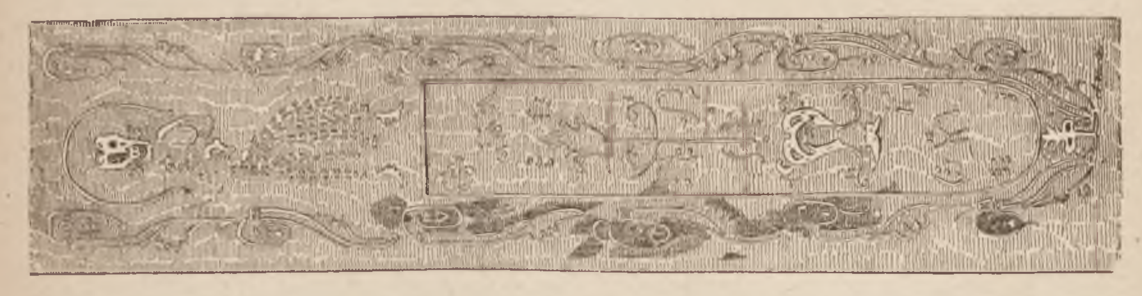
619. — Le roi Assurnasirpal assis sur son trône et revêtu de ses ornements royaux, couverts de broderies. Bas-relief du palais nord-ouest de Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 5.

déroulent des dessins qui ont tout l'air d'une broderie. En tout cas, cette industrie était assez développée en Égypte pour être appréciée des Phéniciens. Ézéchiel, xxvii, 7, dans sa prophétie contre Tyr y fait allusion : « Les voiles de tes navires sont en fin lin brodé d'Égypte. »

620. — Détails de la broderie du vêtement royal d'Assurnasirpal. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. i, pl. 6.

Le tombeau de Ramsès III, à Thèbes, nous offre des peintures de voiles répondant précisément à cette description (fig. 622).

III. Broderies phéniciennes. — Les Phéniciens, qui

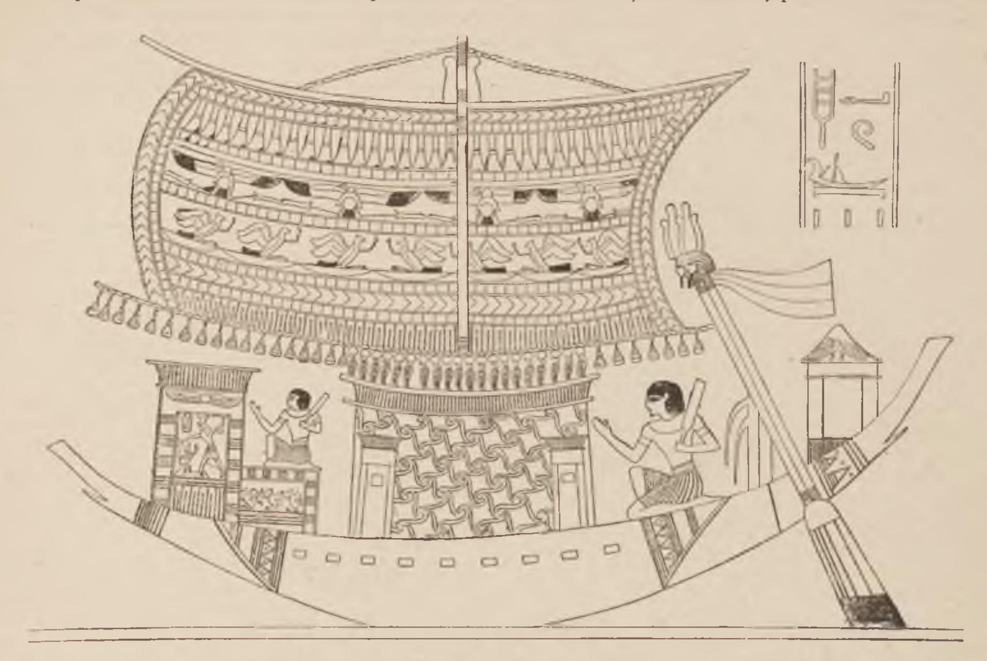


621. — Bande d'un linceul brodée, trouvée dans un tombeau d'Égypte. Musée des arts décoratifs, à Paris.

achetaient les broderies des Égyptiens, Ezech., xxvii, 7, des Assyriens, xxvii, 23, 24, et des Syriens, xxvii, 16, produisaient eux-mêmes des ouvrages remarquables en ce genre. Les broderies des Sidoniennes ont été chantées par Homère, *Iliad.* vi, 289. Les riches marchands des colonies de Tyr, ces princes de la mer, en apprenant la chute de cette cité magnifique, quitteront, dit le prophète, leurs superbes vêtements brodés pour s'asseoir à terre, enveloppés de stupeur comme d'un manteau, et pleurer sur son sort. Ezech., xxvi, 16.

IV. Broderies israélites. — La Sainte Écriture parle de plusieurs travaux de broderie exécutés chez les Hébreux ; ils avaient probablement appris cet art en Égypte. Le voile placé à l'entrée du tabernacle était un ouvrage de broderie, Exod., xxvi, 36, différent du rideau du Saint des saints, œuvre de tissage aux teintes variées. Exod., xxvi, 1, 31. La Vulgate ne garde pas cette distinction du texte original; elle traduit, dans les deux cas, *opus plumarium,* « œuvre de broderie. » Cf. Exod., xxvii, 16; xxxvi, 37;

XXXVIII, 18. La ceinture du grand prêtre était de fin lin brodé. Exod., XXVIII, 39; XXXIX, 28. Béséléel et Ooliab excellaient dans l'art de broder. Exod., XXXV, 35; XXXVIII, 23. Les chefs d'Israël portaient des vêtements ou écharpes brodées.



622. — Voile de barque égyptienne brodée. Tombeau de Ramsès III, à Biban el-Molouk. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. CCLV.

Jud., V, 30. Le vêtement de l'épouse, dans le Ps. XLIV (hébreu, XLV), 15, est couvert de riches broderies en couleur. Dieu a paré ainsi Israël, qu'il compare à une épouse, Ezech., XVI, 10; mais il s'est dépouillé de cette superbe broderie pour en revêtir ses idoles. Ezech., XVI, 18. N. G. Schrœder, *Comment. philolog. criticus de vestitu mulierum hebræarum*, in-8°, Utrecht, 1776, p. 219-225, montre que les *maḥălâṣôt* portés par les femmes d'Israël, auxquelles Isaïe, III, 22, reproche leur luxe, étaient des manteaux brodés d'or. Le plumage nuancé de l'aigle, Ezech., XVII, 3, les pierres précieuses aux couleurs et dessins variés, I Par., XXIX, 2, sont comparés à de la broderie. — Cf. E. Lefébure, *Broderie et dentelles*, in-8°, Paris, 1887, p. 1-34. E. LEVESQUE.

BRONZE (hébreu : *neḥošét*, et quatre fois dans Daniel, *neḥâš*, cf. assyrien, *nuḫšu;* Septante : χαλκός ; Vulgate : *æs*). Alliage de cuivre et d'étain dans des proportions variables. Le mot *neḥošéṭ*, qui se trouve plus de cent trente fois dans le texte sacré, désigne à la fois le cuivre et le bronze. Les anciens, aussi bien les Romains et les Grecs que les Orientaux, n'avaient pas pour le cuivre et le bronze de nom distinct et spécifique. Tout métal et alliage rouge ou jaune, altérable au feu, s'appelait χαλκός ou *æs*, c'est-à-dire airain (dans un sens général tout à fait distinct du composé spécial appelé plus tard de ce nom, voir col. 323). Tout métal et alliage blanc, fusible et altérable au feu, s'appelait à l'origine plomb. Plus tard on distingua deux variétés, le plomb noir, qui n'est autre que notre plomb, et le plomb blanc, κασσίτερος; *stannum*, étain ou plomb argentifère. Pline, *H. N.*, XXXIV, 47; M. Berthelot, *Introduction à l'étude de la chimie des anciens*, in-8°, Paris, 1889, p. 230. Les variétés de l'airain se distinguaient d'après le lieu de provenance : airain de Chypre, airain de Corinthe, etc. Pline, *H. N.*, III, 20; IX, 65, 1; XXXIV, 20, 1, 3. C'est même une de ces épithètes appliquées à l'airain qui a donné son nom au cuivre, *æs cyprium;* le mot *cuprum*, comme nom distinct du cuivre, apparaît au IIIe siècle de notre ère. M. Berthelot, *Introduction*, p. 278. Le mot « bronze » a, selon toute apparence, une semblable origine. C'était un alliage, fabriqué à Brindisi pour l'industrie des miroirs, *æs Brundisium*. Pline, *H. N.*, XXXIII, 45; XXXIV, 48. Un manuscrit du VIIIe siècle d'un traité intitulé *Compositiones ad tingenda*, « Formules de teintures » (cf. Muratori, *Antiq. ital.*, Diss. XXIV, t. II, p. 364-387), nous offre pour la première fois le substantif *Brundisium*, « bronze, » comme nom spécifique de cet alliage. M. Berthelot, *Introduction à l'étude de la chimie des anciens*, p. 275, et *La chimie au moyen âge*, t. I; *Essai sur la transmission de la science antique*, in-8°, Paris, 1893, p. 356. Il résulte de cette confusion des anciens dans la nomenclature des métaux et de leurs alliages, qu'on ne saurait, à la seule inspection du nom, dire si le mot *neḥošéṭ* signifie bronze ou cuivre dans tel ou tel passage du texte sacré. Le contexte peut quelquefois, mais rarement, indiquer s'il s'agit du métal pur ou de son alliage. Ainsi dans Deut., VIII, 9; XXXIII, 25; Job, XXVIII, 2; Ezech., XXII, 18, etc., il paraît bien être question de minerai de cuivre. Au contraire, les miroirs de *neḥošéṭ*, Job, XXXVII, 18, seraient plutôt des miroirs de bronze semblables à ceux qui ont été trouvés en Égypte (fig. 623), et qui rappellent



623. — Miroir égyptien en bronze. Musée de Ghizéh.

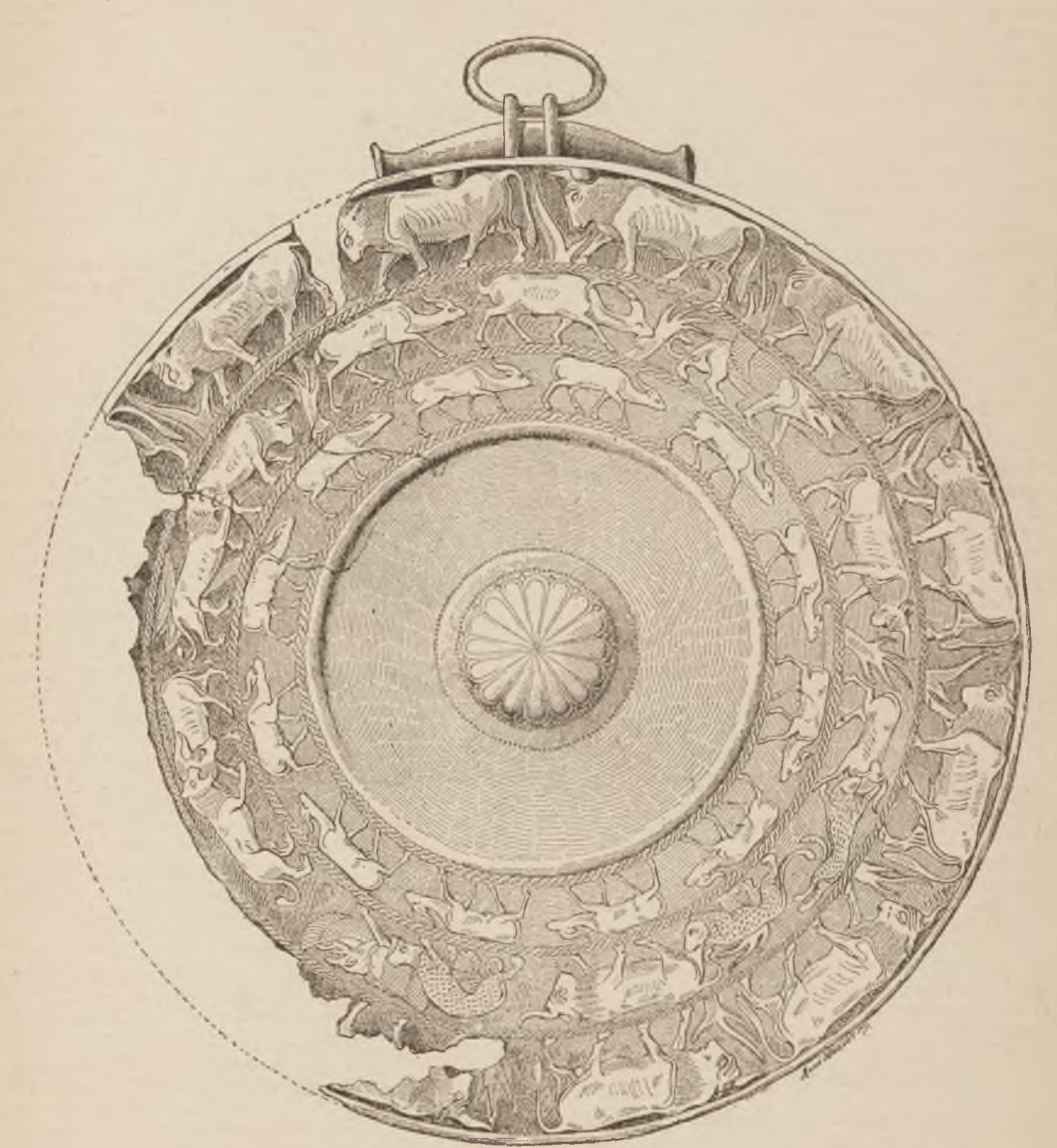
les miroirs de Brindisi. Berthelot, *Introduction à l'étude de la chimie des anciens,* p. 278. On peut dire aussi que dans les textes les plus anciens, *nehošét* désigne vraisemblablement le cuivre. Car l'emploi du cuivre pur a précédé naturellement celui du bronze. Le cuivre était, pour ainsi parler, sous la main des Hébreux, pendant leur séjour au désert et après leur établissement en Palestine : car les montagnes du Sinaï et l'île de Chypre, qui était dans leur voisinage, avaient des mines de cuivre. Voir col. 323 et Cuivre. L'étain, au contraire, était rare, et son minerai n'attire pas l'attention comme le cuivre ; ses gisements étaient situés aux extrémités du monde connu : l'Hindou-Kousch et les monts Altaï d'un côté, la côte occidentale de l'Espagne, quelques parties de la Gaule et les îles de la Grande-Bretagne, appelées îles Cassitérides. Il y a donc lieu de se demander si l'Égypte, où le peuple d'Israël s'était formé, si la Phénicie, l'Assyrie, la Chaldée, avec lesquelles il fut en contact et en relation de commerce après la conquête de la Palestine, connaissaient déjà l'étain et fabriquaient le bronze.

1° Pour les Égyptiens, ce fut seulement vers le XVe ou le XVIe siècle avant notre ère, qu'ils paraissent avoir connu la supériorité du bronze sur le cuivre et l'avoir employé pour la fabrication des armes et des instruments d'un usage courant. En effet, l'analyse chimique des objets de date certaine, a établi, contrairement à ce que l'on avait prétendu (G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. I, p. 829), que le métal employé avant le nouvel empire est le cuivre. Quand on y découvre de l'étain, il s'y trouve en proportions si faibles avec d'autres substances, qu'on les regarde à bon droit comme des impuretés accidentelles. Les anciens ne savaient pas isoler le cuivre pur : les traces des différents métaux associés dans le minerai se retrouvent presque toujours après la fabrication. G. Maspero, l'*Archéologie égyptienne* (1887), p. 291; Sal. Reinach, dans l'*Anthropologie,* t. II, 1891, p. 107, 108; M. Berthelot, *La chimie au moyen âge* (1893), t. I, p. 359. Mais à partir de la XVIIIe dynastie, on commence à rencontrer du véritable bronze avec des proportions d'étain qui vont en augmentant. E. d'Acy, *De l'origine du bronze,* dans *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, 1891, 8e section, *Anthropologie,* p. 201 ; G. Maspero, *Archéologie*



624. — Coupe de bronze de style égyptien, trouvée à Nimroud. Dimension : 0m22. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 63.

égyptienne, p. 291. Cependant ces objets pouvaient être des bronzes d'importation ; car l'art de fabriquer le bronze paraît avoir été encore inconnu ou du moins fort peu répandu en Égypte sous Aménophis III ou IV, d'après une lettre adressée à l'un de ces deux pharaons par un roi d'Alasiya. A. Delattre, *La trouvaille de Tell-el-Amarna*, dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1889, p. 175, et E. d'Acy, *ouv. cité*, p. 202. La situation devait être à peu près la même au commencement de la XIXe dynastie; par conséquent, il est probable que les objets de *neḥošét* fabriqués par les Hébreux, dans le désert du Sinaï, étaient en cuivre : ils pouvaient du reste utiliser les mines que les Égyptiens exploitaient dans cette contrée (col. 323). Plus tard, le bronze étant devenu très abondant en Égypte, les Hébreux auraient pu en acheter dans ce pays; mais ils devaient recevoir l'étain et le bronze plutôt du côté de l'Orient et de la Phénicie, où s'approvisionnait l'Égypte elle-même.



625. — Coupe assyrienne en bronze, trouvée à Nimroud. Dimension : 0m28. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 60.

2° L'Assyrie et la Babylonie ont connu le bronze plus anciennement que l'Égypte. Les objets en bronze d'une date certaine, soumis à l'analyse chimique, ne sont malheureusement que des VIIe et IXe siècles avant J.-C. Ceux qu'on a découverts dans le palais d'Assurbanipal, à Nimroud, ont donné 10 et 15 pour 100 d'étain. Les tablettes votives du palais de Khorsabad, qui avaient l'apparence du cuivre, ont fourni à l'analyse 10 pour 100 d'étain. Le bronze était alors d'un usage courant, et les artisans de ces époques nous ont laissé de très beaux spécimens de leur industrie, en particulier les fameuses portes de Balawat (fig. 322, col. 1161), du temps du

roi Salmanasar III (858-823), des vases de bronze traités avec un art exquis (fig. 625), des poids comme le lion de bronze du musée du Louvre, etc. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 722; M. Berthelot, *Sur quelques métaux provenant de l'antique Chaldée*, dans la *Revue archéologique*, 3e série, t. IX, 1887, p. 11, 12. Si les objets analysés ne remontent pas au delà du IXe siècle avant J.-C., nous avons d'autres témoignages plus anciens. La lettre du roi d'Alasiya nous prouve que la fabrication du bronze était connue sur les rives de l'Euphrate au moins dès le XVIe siècle avant J.-C. De plus, un hymne magique bilingue en suméro-accadien et en assyrien, d'une date certainement plus ancienne, bien qu'elle ne puisse être précisée, appelle le dieu feu « mélangeur du cuivre et de l'étain ». F. Lenormant, *Les noms de l'airain et du cuivre*, dans *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. II, 1878, p. 344-345; *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 197; E. d'Acy, *ouv. cité*, p. 204. Il en était de même de Babylone: on sait, en effet, que les Chaldéens ont été les initiateurs des Assyriens dans les arts et l'industrie; puis le mobilier funéraire des tombes de Chaldée a fourni plus de bronze que de cuivre pur. G. Rawlinson, *Five great monarchies*, Londres, 1862, t. I, p. 123. Aussi le *nehošet* dont étaient faits le ventre et les jambes de la statue symbolique vue en songe par Nabuchodonosor devait être du bronze. Dan., II, 32, 39. On a cherché de quelle contrée les Chaldéens et les Assyriens avaient d'abord reçu l'étain et appris à faire le bronze. Avant de venir de l'Occident, l'étain leur fut apporté par les marchands qui descendaient de l'Hindou-Kousch et des monts Altaï. G. Bapst, *L'étain dans l'antiquité*, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1888, p. 355-356. Strabon indique vaguement la place de ces mines d'étain. XV, 11, 10.

3° Les Phéniciens, originaires des bords du golfe Persique, F.-E. Movers, *Die Phönizier*, 1re part., *Das phönizische Alterthums*, in-8°, Berlin, 1849, t. II, p. 59, avaient probablement connu le bronze fabriqué avec cet étain avant de s'établir sur les bords de la Méditerranée. Ces peuples, attirés par le commerce sur toutes les plages de l'Occident, ne tardèrent pas à découvrir par eux-mêmes ou par leurs colons de nouveaux gisements d'étain. Les mines de l'Espagne occidentale ne furent pas exploitées avant le XIIe ou XIe siècle avant J.-C.; les îles Cassitérides ne furent découvertes qu'après. G. Bapst, *L'étain dans l'antiquité*, p. 364-365; H. et L. Siret, *Les premiers âges du métal en Espagne*, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1888, p. 403, 418. C'est alors que les Phéniciens fournirent de l'étain à l'Égypte et à l'Assyrie, et même des objets en bronze tout fabriqués; car ils excellaient dans cet art. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 738-749; t. III, p. 864. Sans doute ils n'inventèrent pas plus qu'en architecture pour les motifs de décorations; ils les empruntèrent au style assyrien et au style égyptien, qu'ils mélangèrent. La renommée des artistes de Tyr engagea Salomon à faire venir à Jérusalem Hiram, habile à façonner toutes sortes d'ouvrages de bronze. III Reg., VII, 14; II Par., II, 13; Jer., LII, 17-20. Il lui fit faire les colonnes de bronze appelées Jachin et Booz avec leur ornementation, l'autel d'airain, la mer d'airain, les lavoirs mobiles, III Reg., VII; II Par., I, 5, 6; VII, 7, et bon nombre d'objets et d'ustensiles formant le mobilier du temple, qui probablement avaient été fabriqués en cuivre pour le service du tabernacle dans le désert. Voir CUIVRE, ÉTAIN. E. LEVESQUE.

BROUGHTON Hugh, théologien et hébraïsant anglais, né à Owlbury en 1549, mort le 4 août 1612. Il étudia à l'université de Cambridge et se fit bientôt remarquer par les singularités de sa prédication. Il voyagea en Allemagne, et reprocha vivement à Théodore de Bèze les changements qu'il apportait sans cesse dans ses notes sur le Nouveau Testament. Dans ses œuvres, qui furent publiées par Lightfoot, in-f°, à Londres, 1662, sous le titre bizarre: *The Works of the great Albionean divine, renowned in many nations for rare skill in Salem's and Athen's tongues and familiar acquaintance with all Rabbinical learning*, nous devons mentionner: *The concent of Scriptures; A translation of Daniel with several annotations; Latin commentary on Daniel; A treatise of Melchizedech; A translation of the book of Job; A comment upon Coheleth, or Ecclesiastes; The Lamentations of Jeremiah translated and explained; A discourse upon the epistle of Jude; A revelation of the holy Apocalypse.* Quelques ouvrages, comme une nouvelle traduction de la Bible et une *Harmony of the Bible*, sont conservés manuscrits au British Museum. — Voir sa Vie, par Lightfoot, en tête de l'édition qu'il donna des œuvres de Broughton; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. VI, p. 459-462. B. HEURTEBIZE.

1. BROWN John, exégète anglican écossais, né probablement à Kirkcudbright (1610 [?]), mort à Rotterdam en 1679. Il prit ses grades à l'université d'Édimbourg le 24 juillet 1630, fut nommé curé de Wamphray, dans l'Annandale, en 1655, et y vécut en paix jusqu'en 1662. Mais, le 6 novembre de cette année, ses opinions, qu'il avait trop manifestées, le firent condamner d'abord à la prison, et, le 11 décembre, à l'exil, avec défense de rentrer dans sa patrie, sous peine de mort. Brown se réfugia en Hollande, où il mourut à Rotterdam, ministre de l'église écossaise de cette ville, en 1679. — On a de lui un commentaire doctrinal et pratique sur l'Épître aux Romains, sous ce titre: *An explanation of the Epistle to the Romans*, in-4°, Édimbourg, 1651 et 1769. — Voir L. Stephen, *Dictionary of national biography*, in-8°, Londres, 1886, t. VII, p. 9. O. REY.

2. BROWN John, ministre anglican, né en 1722 à Carpow, dans le comté de Perth, en Écosse, mort le 19 juin 1787. Il acquit une profonde connaissance des langues étrangères, et devint ministre de Haddington. Parmi ces ouvrages, nous devons citer: *A Dictionary of the Holy Bible*, sur le plan de D. Calmet, 2 in-8°, Londres, 1769 (souvent réimprimé depuis); *The self-interpreting Bible*, 2 in-4°, Londres, 1778 (souvent réédité); *Sacred tropology: or a brief view of the figures and explication of the metaphors contained in Scripture*, dont une édition a paru à Londres, in-8°, 1813; *A harmony of Scripture prophecies and history of their fulfilment* (la meilleure édition fut publiée à Édimbourg, in-12, 1800); *A brief concordance of the Holy Scriptures*, in-18, Londres, 1783 et 1816. B. HEURTEBIZE.

BRUCCIOLI Antoine, traducteur italien, né à Florence, vivait dans le XVIe siècle. Ayant pris part à la conspiration formée, en 1522, contre le cardinal Jules de Médicis, il dut quitter sa patrie et se réfugia en France. A la chute des Médicis, il put rentrer à Florence. Soupçonné de favoriser les erreurs de Luther, il fut jeté en prison et faillit payer de sa tête son goût pour les nouvelles doctrines. Il se retira à Venise, où deux de ses frères étaient imprimeurs. Parmi ses ouvrages, nous mentionnerons: *Psalmi di David, nuovamente dalla hebraica verita tradotti in lingua toscana*, in-8°, Venise, 1531; *Bibbia tradotta in lingua toscana*, in-f°, Venise, 1532; réimprimée en 1538 et en 1539, et reparut en 1542 et en 1547, avec des notes assez étendues, 3 in-f°, Venise; *Il Nuovo Testamento dal græco tradotto in lingua toscana*, in-16, Venise, 1544; *Commento in tutti i sacro-santi libri del Vecchio e Nuovo Testamento dalla hebraica verita e fonte græco tradotti in lingua toscana*, 4 in-f°, Venise, 1546. Les ouvrages de Bruccioli furent condamnés par l'Index. Richard Simon a prouvé que Bruccioli savait fort peu l'hébreu, et qu'il n'avait pas toujours compris la traduction du P. Sante Pagnini, dont il s'était servi.

— Voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (Rotterdam, 1685), p 333; Tiraboschi, *Storia della lett. ital.* (1823), t. VII, p. 587. B. HEURTEBIZE.

BRUGSCH Henri Karl, égyptologue protestant allemand, né à Berlin le 18 février 1827, mort dans cette ville le 9 septembre 1894. Avant d'avoir terminé ses études au Gymnase, il publia son premier ouvrage : *Scriptura Ægyptiorum demotica*, in-8°, Berlin, 1848, qui lui attira la faveur d'Alexandre de Humboldt et du roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV. Celui-ci lui donna les fonds nécessaires pour le premier voyage scientifique qu'il fit en Égypte, en 1853, où il se lia avec Mariette. Il entreprit un second voyage dans ce pays, en 1857-1858. En 1860, il fut attaché à la légation prussienne, en Perse; en 1864, il devint consul de son gouvernement au Caire, et occupa cette charge jusqu'en 1868, où il devint professeur d'égyptologie à l'université de Gœttingue. En 1870, il retourna au Caire pour y prendre la direction de l'École d'égyptologie, fondée dans cette ville par le khédive Ismaïl Pacha. Il quitta l'Égypte à la chute de ce dernier. En 1880, il fut nommé professeur d'égyptologie à Berlin. En 1885, il alla à Téhéran avec le titre de conseiller de l'ambassade extraordinaire envoyée en Perse. L'Académie des sciences de Berlin le reçut parmi ses membres en 1888. Il a écrit une partie de ses ouvrages en français, l'autre en allemand. Parmi ses nombreuses publications, nous nommerons seulement : *Wanderungen nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel*, in-8°, Leipzig, 1866; 2e édit., 1868; *Neue Bruchstüke des Codex Sinaiticus, aufgefunden in der Bibliothek des Sinaiklosters*, in-f°, Leipzig, 1875; *L'Exode et les monuments égyptiens*, in-8°, Leipzig, 1875 (l'auteur fait sortir les Hébreux d'Égypte par la langue de terre qui séparait le lac Serbonis de la Méditerranée, opinion universellement rejetée; voir *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. II, p. 368); *Der Bau des Tempels Salomons nach der koptischen Bibelversion*, in-8°, Leipzig, 1877; *Die neue Weltordnung nach Vernichtung des sündigen Menschengeschlechts nach einer altägyptischen Ueberlieferung*, in-8°, Berlin, 1881; *Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felsen-Inschrift*, in-8°, Leipzig, 1891; *Steininschrift und Bibelwort*, in-8°, Berlin, 1891. — Voir H. Brugsch, *Mein Leben und Mein Wandern*, 2 in-8°, Leipzig, 1894. F. VIGOUROUX.

BRUICH Antoine, appelé aussi Broickwy Konigstein, noms que Sbaraglia explique ainsi : « Bruich, alias de Braquey, et Broickwy à Koningstein, » a été, par suite de la bizarrerie de ces noms, dédoublé en deux auteurs par plusieurs bibliographes. C'était un frère mineur observant, que l'on sait avoir été gardien du couvent de Noyon, et être mort en 1541. Il a laissé : 1° *Monotessaron breve ex quatuor Evangeliis*, in-8°, Cologne, 1539, 1542 et 1550; Paris, 1551, etc. Il y est joint *Ordinarium Epistolarum et Evangeliorum*; 2° *In quatuor Evangelia libri quatuor enarrationum*, 2 in-8°, Cologne, 1539; Paris, 1543; in-4°, Venise, 1548; 4° *Passio D. N. Jesu Christi secundum quatuor evangelistas*, in-8°, Paris, 1533; 4° *In Epistolas sancti Pauli commentaria*, in-8°, Paris, 1543; Cologne, 1556; 5° *Concordantiæ breves omnium fere materiarum quæ in sacris Bibliis continentur*, in-8°, Paris, 1544. Autres éditions en 1551, 1590, etc. P. APOLLINAIRE.

BRUNET Honoré Joseph, carme français, vivait au commencement du XVIIIe siècle. Docteur en théologie, il fut prieur de plusieurs couvents de son ordre, et a laissé un ouvrage assez important, sous le titre : *Manuductio ad Sacram Scripturam methodo dialogistica, exhibens prolegomena Biblica, complectens quæstiones de Scriptura Sacra in se considerata et de libris Veteris ac Novi Testamenti; cum appendice de Verbo Dei tradito*, 2 in-12, Paris, 1701. — Voir *Bibliotheca Carmelitana*, t. I (1752), p. 661. B. HEURTEBIZE.

1. **BRUNO** (Saint), fondateur de l'ordre des Chartreux, né à Cologne vers 1035, mort en Calabre le 6 octobre 1101. Il étudia d'abord à l'école de saint Cunibert de Cologne, et sa piété lui attira l'attention de saint Hannon, archevêque de cette ville, qui lui donna un canonicat dans sa cathédrale. En 1047, il vint continuer ses études aux célèbres écoles de Reims, et bientôt l'archevêque Gervaise le fit écolâtre et chancelier de son église. Manassès, le successeur simoniaque de ce digne prélat, que Bruno avait dénoncé au concile d'Autun, ayant réussi à se maintenir à force d'intrigues, força Bruno de se retirer dans le château du comte de Roucy, où il resta jusqu'en 1078. Bientôt, pour éviter le fardeau de l'épiscopat, que le clergé et les fidèles voulaient lui imposer à la place de Manassès, de nouveau déposé à Lyon, il s'enfuit, et pour mettre à exécution le projet déjà formé de se retirer dans la solitude avec quelques disciples, il alla consulter saint Robert, abbé de Molesmes. Après être resté quelque temps près de ce saint, il se rendit près de saint Hugues, évêque de Grenoble, qui lui donna le désert de la Chartreuse, dans les Alpes. Saint Bruno donna à ses disciples une règle sévère; mais lui-même ne put jouir longtemps de cette solitude. Urbain II, un de ses disciples à l'école de Reims, le fit venir à Rome pour le consulter dans les affaires de l'Église. Le souverain pontife voulut même lui faire accepter l'évêché de Reggio. Bruno put éviter une seconde fois le fardeau de l'épiscopat, et amena le pape à lui permettre de se retirer dans une gorge des montagnes de la Calabre, à la Torre, où il mourut en 1101. Ses œuvres furent éditées pour la première fois à Paris, in-4°, en 1509. La meilleure édition est celle qui fut publiée en 1540, en 3 vol. in-f°, par les soins de Théodore Peeters, prieur de la Chartreuse de Cologne. Elle a été reproduite par Migne, aux tomes CLII et CLIII de sa *Patrologie latine*. On y remarque des commentaires, *Expositio in Psalmos* et *Commentarii in omnes Epistolas Pauli*, qui témoignent de la piété et de l'érudition profonde de leur auteur. — Voir Bollandistes, *Acta Sanctorum*, t. III (octobris), p. 491; *Bibliotheca Cartusiana* (1609), p. 1 et 39; *Annales Ord. Carthusiensis*, t. I (1887), p. I-CXVIII, 1-155; *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 233. B. HEURTEBIZE.

2. **BRUNO** ou **BRUNON** (Saint), évêque de Wurtzbourg, mort le 27 mai 1045, était fils de Conrad, duc de Carinthie, et cousin de l'empereur Conrad II. Son mérite le fit élire, en 1033, évêque de Wurtzbourg. Étant au château de Rosenbourg, sur le Danube, avec l'empereur Henri III, la salle où se trouvait la cour s'effondra tout à coup, et le saint prélat fut si grièvement blessé, qu'il mourut peu de jours après. On doit à cet évêque une *Expositio Psalmorum*, exposition littérale, morale et allégorique. A la fin de chaque psaume se trouve une courte prière, tirée ordinairement du texte même. Saint Brunon est également l'auteur d'un *Commentarius in cantica*, c'est-à-dire sur les cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ses œuvres furent publiées pour la première fois à Wurtzbourg, en 1480. L'édition qui se trouve dans la *Patrologie latine* de Migne, t. CXLII, p. 9-568, est due au chanoine Denzinger. — Voir Bollandistes, *Acta Sanctorum*, t. IV (maii), p. 38-41; Fabricius, *Bibliotheca lat. med. æv.* (1858), t. I, p. 268; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I (1824), p. 557. B. HEURTEBIZE.

3. **BRUNO D'ASTI** (Saint), évêque de Segni et abbé du mont Cassin, né à Solera, en Lombardie, en 1049, mort à Segni le 18 juillet 1123. Il fut élevé dans le monastère bénédictin de Saint-Perpetuus, et, après avoir

étudié à Bologne et à Sienne, fut chanoine dans cette dernière ville. Étant venu à Rome, il y défendit victorieusement, dans un synode tenu en 1079, la doctrine catholique touchant l'Eucharistie contre l'hérétique Bérenger. Deux ans plus tard, Grégoire VII le nomma évêque de Segni. Il accompagna le pape Urbain II dans son voyage en France. De retour en Italie, et à la suite d'une grave maladie, il renonça à son évêché et revêtit au mont Cassin l'habit de saint Benoît. En 1108, il fut choisi pour abbé de ce célèbre monastère. Les papes, qui l'avaient en haute estime, lui confièrent diverses légations. Paschal II lui ordonna de reprendre la direction de son diocèse. Saint Bruno se montra toujours un ardent défenseur des droits de l'Église dans la querelle des investitures. Parmi ses écrits, nous devons remarquer : *Expositio in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium; Expositio in Job, in Psalmos; Expositio de muliere forte; Commentaria in IV Evangelia; in Apocalypsim.* Il est également l'auteur d'un commentaire du Cantique des cantiques, *Expositio in Cantica,* qui pendant longtemps a été attribué à saint Thomas. Ses œuvres ont été publiées pour la première fois par dom Maur Marchesi, 2 in-f°, Venise, 1651. La meilleure édition est celle du P. Bruno Bruni, 2 in-f°, Rome, 1789-1791. Elle a été reproduite par Migne, aux tomes CLXIV-CLXV de sa *Patrologie latine.* Le commentaire sur le Pentateuque et celui des quatre Évangiles ont été quelquefois, mais à tort, attribués à saint Bruno, archevêque de Cologne (965). Sixte de Sienne, *Bibliotheca sacra,* in-f°, Naples, 1742, l. 4, p. 347; Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclés.,* t. XII, p. 839. — Voir Bollandistes, *Acta sanctorum,* t. IV (jul.), p. 471; Gattola, *Historia abbatiæ Cassinensis,* t. I (1733), p. 371, 389; Ziegelbauer, *Historia rei litt. ord. S. Benedicti,* t. III, p. 129, 130; t. IV passim; Tiraboschi, *Storia della lett. italiana* (1823), t. III, p. 459, 462. B. HEURTEBIZE.

BRUYÈRE. Plante dont il serait question dans Jer., XVII, 6, et XLVIII, 6, selon l'interprétation de la Vulgate et de quelques versions.

I. DESCRIPTION. — La plupart des bruyères, type de la famille des Éricacées, sont de petits arbustes décorant tous les lieux où ils se trouvent d'un tapis toujours vert, relevé de petites fleurs en grelot, disposées en grappe ou épi, du rouge le plus vif ou du rose le plus tendre. Cette élégante famille compte de nombreuses espèces, la plupart originaires du cap de Bonne-Espérance. Partout où elle se trouve, la bruyère est le lit du pauvre et son feu. La terre toute spéciale qu'on en obtient par ses détritus est universellement employée pour la culture des plantes rares ou délicates de l'étranger, qui sans elle ne pourraient être cultivées ailleurs.

La seule espèce de bruyère qui vienne en Palestine est l'*Erica verticillata.* P. Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica,* in-4°, Copenhague, 1775, p. 25. C'est un arbrisseau à port très élégant, ne dépassant pas la hauteur d'un mètre; ses feuilles sont linéaires, menues, disposées par groupes de trois à trois, sillonnées en dessous; ses fleurs sont d'un joli rose, en forme de cloche, groupées latéralement au sommet des rameaux en fascicules de trois à cinq; leur réunion forme des grappes allongées; les étamines, de couleur fauve, sont saillantes en dehors de la corolle (fig. 626). E. Boissier, *Flora orientalis,* 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. III, p. 970. — Cf. J. Sibthorp, *Flora græca,* 10 in-f°, Londres, 1806-1840, t. IV, pl. 352; H. G. Reichenbach, *Icones floræ germanicæ et helveticæ,* 22 in-4°, Leipzig, 1834-1867, t. XVII, pl. 1166.

Une autre espèce de bruyère, très abondante dans la région méditerranéenne, et qui avait été indiquée en Palestine, est l'*Erica multiflora;* elle diffère de la précédente par ses feuilles plus minces et ses étamines longuement pendantes en dehors de la corolle, d'après J. Decaisne, *Énumération des plantes recueillies par M. Bové dans les deux Arabies, la Palestine, la Syrie et l'Égypte,* in-8°, Paris, 1834, p. 10. Quant à notre bruyère commune, l'*Erica vulgaris,* si répandue partout et jusque sur les bords de la mer, même en Orient, elle ne croît pas en Palestine, du moins de nos jours. Linné,



626. — Bruyère (*Erica verticillata*).

Species plantarum, in-8°, Stockholm, 2e édit., 1762-1763, p. 501. M. GANDOGER.

II. EXÉGÈSE. — Le mot hébreu que la Vulgate rend par *myrica* se rencontre deux fois, mais ponctué différemment. Jer., XVII, 6, ערער, *'ar'âr,* et Jer., XLVIII, 6, ערוער, *'ărô'ĕr.* Saint Jérôme, *Comment. in Jerem.,* t. XXIV, p. 788, lit *aroer,* Jer., XVII, 6; il faudrait donc prononcer dans le premier exemple comme dans le second. Mais si l'on rapproche ce mot de la plante appelée en arabe عرعر, *'ar'ar,* on devra s'en tenir à la ponctuation massorétique de Jer., XVII, 6. Quoi qu'il en soit de la prononciation, la similitude de comparaison montre qu'il s'agit du même objet dans les deux cas. Celui qui se confie en l'homme et non en Dieu « sera comme un *'ar'âr* dans le désert ». Jer., XVII, 6. Dans sa prophétie contre Moab,

le prophète dit aux habitants : Fuyez; pour sauver votre vie, il ne vous reste plus qu'à vous cacher dans des lieux déserts, « comme un *'arô'êr* dans la solitude. » Jer., XLVIII, 6. Un certain nombre d'exégètes, comparant ces passages avec Ps. CII (hébreu), 18, où le mot *'ar'âr* signifie certainement « un [homme] abandonné », veulent y voir le même sens. Mais, dans Jérémie, on s'attend plutôt à trouver un nom de chose comme terme de comparaison. De plus, au chap. XVII, le contexte du ℣. 8, où l'homme qui se confie en Dieu est comparé à un arbre planté sur le bord des eaux, demande une comparaison parallèle au ℣. 6 : Celui qui ne se confie pas en Dieu est comme une plante qui se dessèche dans le désert aride. Enfin les différentes versions ont vu ici un nom de plante. Quant à l'espèce de plante désignée par le mot hébreu, les versions ne s'entendent pas. Pour les Septante, Jer., XVII, 6, c'est un ἀγριομυρίκη, la bruyère; de même pour la Vulgate, *myricæ* (le mot latin *myrica* désigne d'abord le tamaris, et par extension seulement la bruyère); pour le chaldéen, un עכוביתא, *'akkôbîtâ'*, une espèce de chardon; pour le syriaque, ܥܩܪܐ, *êqorô*, un tronc d'arbre; pour Symmaque, de même, un arbre stérile, ἄκαρπον ξύλον. La Vulgate traduit également par *myrica,* « bruyère. » Jer., XLVIII, 6. Pour les Septante, à l'endroit correspondant, Jer., XXXI, 6, ils voient à tort un ὄνος ἄγριος, « un âne sauvage, » et le chaldéen, la *tour d'Aroêr*. Au milieu d'une telle divergence, le sens de « bruyère » donné par les Septante et par la Vulgate est suivi par un plus grand nombre d'interprètes. Cependant il ne convient pas parfaitement à la comparaison de Jérémie, la bruyère ne se présentant pas d'ordinaire à l'état d'arbuste isolé, et de plus ne se rencontrant guère en Syrie, si ce n'est dans le Liban. Il est vraisemblable que le *'ar'âr* biblique doit s'identifier avec le *'ar'ar* des Arabes, espèce de genévrier, probablement le *Juniperus sabina*. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 195. Le nom égyptien du genévrier, *ouâr, arou,* qui semble d'origine étrangère et se rapproche de notre nom, paraît appuyer cette opinion. Voir GENÉVRIER. E. LEVESQUE.

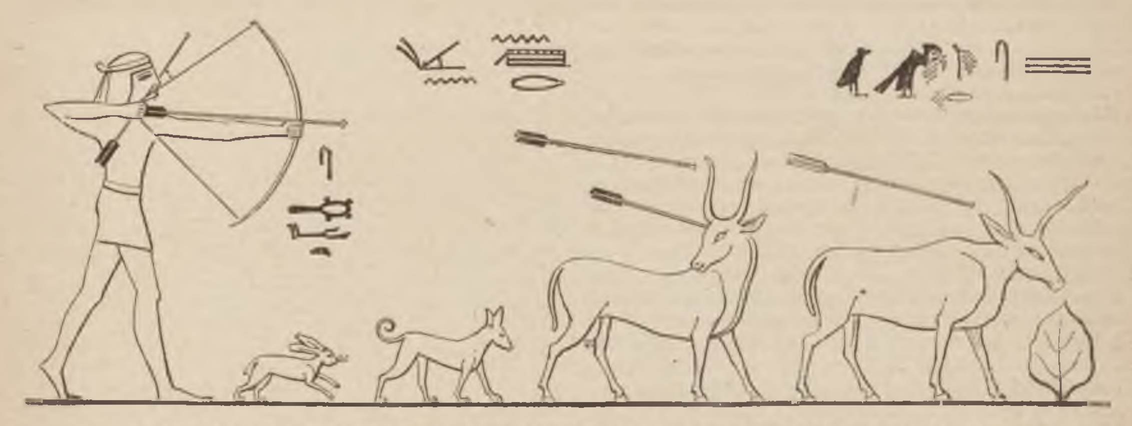
BRYANT Jacques, archéologue anglais, né à Plymouth en 1715, étudia à Eton et à Cambridge, et mourut le 14 novembre 1804. Son principal ouvrage, *A new system, or an analysis of ancient mythology*, 3 in-4°, Londres, 1774-1776, a été réimprimé plusieurs fois. La troisième édition, publiée à Londres, 1807, 6 vol. in-8°, renferme une étude sur la vie et les œuvres de l'auteur. J. Bryant affirme, dans ce travail, que les histoires des anciens patriarches ont servi de fondement aux fables de la mythologie. Citons parmi les autres écrits de cet auteur : *Vindiciæ Flavianæ, or a vindication of the testimony given by Josephus concerning our Saviour Jesus Christ*, in-8°, Londres, 1777; *A treatise upon the authenticity of the Scriptures and the truth of christian religion*, in-8°, Londres, 1792; *The sentiments of Philo-Judæus concerning the Λόγος or Word of God; together with large extracts from his writings compared with the Scriptures*, in-8°, Cambridge, 1797; *Observations upon the plagues inflicted upon the Egyptians*, in-8°, Londres, 1794; *Observations upon some passages in Scripture which the enemies to religion have thought most obnoxious, and attended with difficulties not to be surmonted*, in-4°, Londres, 1803. Dans ce dernier ouvrage, il s'agit de Balaam, des renards envoyés par Samson dans les moissons des Philistins (Jud., XV, 4-5), de l'arrêt du soleil obtenu par Josué (Jos., X, 5-40) et de l'histoire de Jonas. — Voir Orme, *Bibliotheca biblica* (1824), p. 61. B. HEURTEBIZE.

BUBALE (hébreu : *yaḥmûr;* Septante : βούβαλος [dans



627. — Bubale.

l'*Alexandrinus;* le mot n'est pas traduit dans le *Vaticanus*]; Vulgate : *bubalus*). C'est un quadrupède rangé parmi les animaux purs, Deut., XIV, 5, et fournissant une des viandes de venaison qu'on servait sur la table du roi Salomon. III Reg., IV, 23. Quelques auteurs modernes ont voulu identifier le *yaḥmûr* avec le *yazmûr* des Arabes,



628. — Chasse au bubale. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e édit., t. II, p. 89.

l'*oryx leucoryx* ou le *cervus dama*. Mais il n'y a pas de raison pour s'écarter ici de l'interprétation des anciennes versions, suivies par la plupart des commentateurs. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, édit. 1793, t. II, p. 284; Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 219. Le bubale (fig. 627) est un ruminant qui appartient au genre Antilope Voir ANTILOPE, col. 669. Il ressemble assez au cerf; mais, au lieu de bois, il porte des cornes persistantes, revêtues d'un étui corné comme celles des bœufs. Ces cornes sont annelées, à double courbure, avec les pointes dirigées en arrière. Le bubale vit par troupes. Il était plus commun autrefois qu'aujourd'hui, et se rencontrait surtout dans les régions désertes du nord de l'Afrique et du sud de la mer Morte. Les anciens Égyptiens lui faisaient la chasse (fig. 628). Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 90. Pline, *H. N.*, VIII, 15, dit que le bubale est originaire d'Afrique, et qu'il tient du veau et du poulain. Sa chair est agréable, nourrissante et préférable à celle du daim. Elle pouvait donc figurer avec honneur sur la table de Salomon. Il ne faut pas confondre le bubale avec le *bos bubalus* ou *bubalus ferus*. Voir BUFFLE.

H. LESÊTRE.

BUBASTE (hébreu : *Pi-Bését;* Septante : Βούβαστος), ville de la basse Égypte, mentionnée par Ézéchiel, XXX, 17, dans sa prophétie contre ce pays. « L'elite des jeunes gens d'Héliopolis et de Bubaste périra par le glaive. » Très célèbre à l'époque des Pharaons, sa magnificence est attestée par Hérodote, II, 59, 137. Strabon, XVII, 1, 27, parle du nome ou province de Bubaste comme voisin de celui d'Héliopolis. L'existence de Bubaste est encore constatée par le géographe Pomponius Mela (43 après J.-C.), dans son livre *De situ orbis*, lib. I, p. 611 (collection Nisard). Puis cette importante cité fut détruite et tellement ruinée, qu'il était impossible d'en fixer la position avec certitude. M. Ed. Naville en a retrouvé les restes (1887-1889), et a publié ses découvertes dans son *Bubastis*, in-4°, Londres, 1891.

Les ruines de Bubaste se trouvent près du village arabe de Tell el-Basta, dans les environs de Zagazig, au nord-est du Caire, le long de la ligne du chemin de fer qui va à Ismaïlia (fig. 629). Là s'élevait cette antique cité, dans le territoire de Gessen, habité par les Israélites pendant le temps de leur séjour en Égypte. Son nom égyptien était [hiéroglyphes], *Pi-Bast* ou *Pi-Bését*, c'est-à-dire « demeure de Bast ou Bését », divinité principale du lieu. C'est bien le nom même de Bubaste dans Ézéchiel, XXX, 17. La déesse Bast ou Bését peut être regardée comme une des nombreuses personnifications solaires dont la religion égyptienne était remplie, semblable en cela à la déesse Sekhet, avec cette différence que, tandis que cette dernière représentait les effets dévorants et funestes du soleil, Bast, au contraire, en symbolisait la chaleur bienfaisante. Elle était représentée avec une tête de chat (fig 630), revêtue d'une longue tunique; elle a souvent le sistre dans la main droite et l'égide dans la gauche. Le chat lui était consacré d'une manière spéciale, cet animal étant regardé comme le destructeur des ennemis du soleil. Aussi dans les souterrains du grand temple de Bast, à Bubaste, se conservaient des milliers de cadavres de ces animaux momifiés : on peut en voir dans la plupart des musées.

Dans ses fouilles commencées par le grand temple, au centre de la ville, M. Naville, en retrouvant les parties



629. — Ruines de Bubaste. D'après Ed. Naville, *Bubastis*, pl. II.

principales du temple lui-même et des portiques qui l'entouraient, découvrit beaucoup d'inscriptions hiéroglyphiques et des fragments de statues se rapportant aux Pharaons qui, dans la longue période de l'histoire d'Égypte, restaurèrent ou embellirent ce monument. Sans parler des cartouches royaux de Chéops et de Chéfren, de la IVe dynastie, qui donnent à ce temple une antiquité plus reculée qu'on ne croyait, et du cartouche du roi



630. — Statuette de la déesse Bast. Époque saïte. Moitié de la grandeur de l'original. Musée du Louvre.

Autour de la base on lit :

« Dit par Bast, grande souveraine d'Anhtaui : Je donne vie, santé, longue existence, vieillesse très heureuse à Petubast, fils de Pouarek; sa mère [est] Asan. »

Pépi Ier, de la VIe dynastie, nous arrivons par une lacune considérable (plus de mille cinquante ans) à la XIIe dynastie. Les fouilles ont mis au jour les noms de deux de ses rois, Aménemhat Ier et Osertesen III. Après cette célèbre dynastie se place habituellement l'invasion des Hyksos ou rois pasteurs, dont on a retrouvé aussi de précieux monuments : ce qui est d'autant plus important que, selon l'opinion commune, c'est au temps de ces dominateurs étrangers que les fils d'Israël sont venus se fixer en Égypte. Les monuments des rois pasteurs sont très rares : jusqu'ici on ne connaissait que les sphinx trouvés par Mariette dans les ruines de Tanis. Or M. Naville a eu l'heureuse fortune de découvrir à Bubaste deux statues, l'une représentant Apapi, le Pharaon de Joseph, et l'autre un roi jusque-là inconnu, nommé Ian-Ra. L'inscription de ce personnage est gravée sur les deux montants du trône, auprès de ses jambes. Elle commence par la devise de sa bannière royale répétée à droite et à gauche : « Horus, soleil qui embrasse les territoires. » Vient ensuite, à gauche, son nom accompagné de ses épithètes :



« Fils du Soleil, Ian-Ra, qui aime sa personne (ou son double), » et à droite, le prénom faisant le pendant du précédent cartouche : « Dieu bon, User-en-ra. » — M. Naville raconte qu'ayant montré le cartouche royal de Ian-Ra au savant mahométan Ahmet Effendi Kemal, celui-ci s'écria tout joyeux : « Nous avons donc retrouvé le Pharaon de Joseph ! » M. Naville répondit que ce Pharaon, selon l'opinion plus commune, était Apapi. « D'après les traditions arabes, reprit le mahométan, le Pharaon de Joseph était un Amalécite appelé Rajan-ibn-el-Walid. » Cette tradition est digne d'attention, sinon pour le nom même de Ian-Ra (Ra-ian), du moins à cause de l'époque approximative à laquelle on le fait régner, puisque selon les Arabes ce Pharaon aurait appartenu à une dynastie étrangère. Il y a donc là une confirmation importante de l'assignation à l'époque des Hyksos de l'histoire de Joseph. Toutefois M. Naville croit préférable la tradition chrétienne, conservée par Syncelle, qui fait d'Apapi le Pharaon de Joseph. Il ajoute que ce roi résidait probablement à Bubaste, et que là peut-être eut lieu l'épisode du patriarche hébreu. Dans cette hypothèse on comprend que Joseph ait demandé au Pharaon la terre de Gessen pour ses frères, afin de les avoir près de lui : Bubaste est située, en effet, dans ce territoire, qui selon les égyptologues doit se placer entre Belbis et Tell el-Kebir.

M. Naville a trouvé aussi des inscriptions des rois de la XVIIIe dynastie, et, en plus grand nombre, du célèbre monarque de la XIXe, Ramsès II, regardé comme le persécuteur du peuple hébreu dont parle l'Exode. Pendant cette persécution, il aurait, selon M. Naville, demeuré à Bubaste plutôt qu'à Tanis, comme quelques-uns l'ont supposé. — Enfin, environ trois siècles après l'Exode, Bubaste devint la résidence d'une nouvelle dynastie, la XXIIe, laquelle fut appelée pour cela Bubastique. M. Naville en a retrouvé des inscriptions avec les cartouches des rois Scheschonk et Osorkon Ier. Le premier, qui est le Sésac de la Bible, accueillit à sa cour Jéroboam, combattit contre Roboam et prit Jérusalem. II Par., XII, 2-9. Retourné en Égypte, il consacra le souvenir de ce fait dans la célèbre inscription de Karnak. Osorkon, son successeur, dont on a retrouvé beaucoup d'inscriptions et de monuments à Bubaste, pourrait peut-être être identifié avec ce Zara (Zérah) qui vint attaquer Asa, roi de Juda, mais fut vaincu par le monarque hébreu. II Par., XIV, 9-13. — Tel est le résumé des découvertes faites récemment à Tell el-Basta. Elles nous ont révélé, du moins dans ses grandes lignes, l'histoire de l'antique cité de Bubaste, jusqu'ici presque inconnue. H. Marucchi.

BUBON GALBANIFÈRE, plante de la famille des Ombellifères, *Bubon galbanum* de Linné. D'après un grand nombre de botanistes, elle produit le galbanum (hébreu : *ḥélbenâh;* Septante : χαλβάνη; Vulgate : *galbanum*), dont il est question Exod., XXX, 34; Eccli., XXIV, 21, sorte de résine jaunâtre, qui exhale en brûlant une odeur âcre et pour nous peu agréable. Le *Bubon galbanifère* est un arbrisseau toujours vert, classé aujourd'hui dans le genre *Peucédanum*, qui atteint une hauteur d'environ deux mètres; il est glabre, à tiges cylindriques, à feuilles glauques, à segments dentés; ses fleurs sont jaunes, disposées en ombelles multiradiées (fig. 631). Il

fut identifié avec la plante qui produit le galbanum, sous le nom de *Ferula africana galbanifera,* par Paul Hermann, dans son *Paradisus Batavus,* in-4°, Leyde, 1698, p. 163 (cf. fig. 43, p. 291, Bibliothèque nationale, S 4187), parce que, dit-il, « cette plante produit par incision une sorte de lait visqueux peu abondant, qui se coagule en larmes répondant exactement à la description du galbanum. » Son opinion fut acceptée presque universellement;



631. — Bubon galbanifère.

elle a été propagée par une foule de naturalistes et d'exégètes; elle est encore soutenue de nos jours. Il est cependant difficile de l'admettre. En effet, il est certain que le Bubon galbanifère est originaire du cap de Bonne-Espérance. Comme l'Afrique centrale n'était pas connue des Hébreux, ils ne pouvaient en faire venir des parfums. Ils devaient se procurer le galbanum par les caravanes qui l'apportaient sans doute de la Perse et peut-être de l'Inde par la Mésopotamie. Tous les auteurs anciens affirment que cette substance venait de l'Orient. « C'est, dit Dioscoride, I, 87, édit. Sprengel, 1829, t. I, p. 437, le suc d'une espèce de férule qui croît en Syrie, et que quelques-uns appellent *metôpion.* » Aujourd'hui encore la gomme résineuse qu'on appelle galbanum vient de la Syrie, de la Perse et de l'Inde. Néanmoins, chose étrange, quoiqu'elle soit bien connue dans le commerce, on n'est pas encore fixé avec certitude sur la plante qui la produit. Au XVI[e] siècle, Mathias Lobel ayant trouvé dans du galbanum pris à Anvers des fruits d'ombellifère, grands, larges et foliacés, les sema et en vit naître une plante qu'il décrivit et figura sous le nom de *Galbanifera Ferula* dans son ouvrage *Plantarum seu stirpium icones,* in-f°, Anvers, 1576, p. 451. (Bibliothèque nationale, S 642-643.) L'origine de cette plante ne permettait guère de douter qu'elle ne fût, en effet, galbanifère. Tous les botanistes contemporains croient, comme lui, que le galbanum est produit par une *ferula;* mais ils pensent qu'on peut extraire cette gomme de diverses espèces orientales, appartenant à la famille des Ombellifères. — Voir H. Baillon, *Dictionnaire de botanique,* t. II, 1886, p. 599; Id., *Histoire des plantes,* t. VII, 1879, p. 185; E. Burcker, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales,* 4[e] série, t. VI, 1883, p. 448. Voir GALBANUM.

M. GANDOGER.

BUCER (originairement Butzer) Martin, théologien protestant, né en 1491 à Schelestadt, en Alsace, mort à Cambridge le 28 février 1551. Il entra, en 1506, dans l'ordre des Dominicains, et étudia la philosophie et la théologie à Heidelberg. Ce fut dans cette ville qu'il rencontra Luther, dont il devint un zélé partisan. Il se maria bientôt après et enseigna la théologie dans la ville de Strasbourg. Il aurait voulu concilier les erreurs de Luther et de Zwingle, et pendant toute sa vie s'efforça de maintenir la paix entre les diverses sectes qui déjà divisaient les protestants. L'archevêque Cramner l'appela en Angleterre et le fit nommer professeur à l'université de Cambridge. Bucer a beaucoup écrit : son style est diffus, et dans ses ouvrages il est souvent difficile de reconnaître à quelle secte il appartenait. Parmi les travaux de cet auteur, nous devons mentionner : *Commentarii in Psalmos,* in-f°, Strasbourg, 1529, sous le pseudonyme d'*Aretius Felinus* (il ne faut pas confondre cet ouvrage avec la traduction qu'il fit, en 1526, du commentaire de Bugenhagen sur les Psaumes); *Commentarii in librum Jobi,* in-f°, Strasbourg, 1528; *Sophonias ad veritatem hebraicam versus et commentario explicatus,* in-8°, Strasbourg, 1528; *Commentarius in Ecclesiasten,* in-f°, Strasbourg, 1532; *Commentarius in librum Judicum,* in-f°, Paris, 1554; *In Sacra quatuor Evangelia enarrationes perpetuæ, adjectis theologiæ locis communibus et aliquot locorum retractationibus,* 2 in-f°, Strasbourg, 1527; 4[e] édit., Bâle, 1536, et in-f°, Genève, 1553; *Metaphrasis et enarratio in Epistolam D. Pauli ad Romanos,* in-f°, Bâle, 1562; *Prælectiones in Epistolam ad Ephesios habitæ Cantabrigiæ annis 1550 et 1551 collectæ ab Imman. Tremellio,* in-f°, Bâle, 1562. — Voir Baum, *Capito und Butzer, Leben und ausgewählte Schriften,* in-8°, Erberfeld, 1860; Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine du XVI[e] siècle* (1713), t. I, p. 193.

B. HEURTEBIZE.

BUCHHEIM ou **BUCHLIN** Paul, plus connu sous son nom latinisé de *Fagius.* Voir FAGIUS.

1. **BUCHER** Jordan, théologien catholique allemand, né à Fridingen (Wurtemberg), le 5 mars 1823, mort le 18 mars 1870, curé d'Heilbronn. Son principal ouvrage scripturaire est intitulé *Die heiligen Schriften des Neuen Testaments nach den besten katholischen ältern und neuern Schriftauslegern praktisch erklärt,* 4 in-8°, Schaffouse, parus successivement en 1855-1856, 1857, 1859 et 1866. Cet ouvrage ne comprend que les Évangiles et les Actes des Apôtres. Il a publié aussi : *Des Apostels Johannes Lehre vom Logos, ihrem Wesen und Ursprunge nach historisch-kritisch erörtert,* in-8°, Schaffouse, 1856; *Das Leben Jesu,* in-8°, Stuttgart, 1857-1858; *Die Chronologie des Neuen Testaments, mit geschichtlichen, exegetischen und synoptischen Erörterungen,* in-12, Augsbourg, 1865.

E. LEVESQUE.

2. **BUCHER** Samuel Frédéric, exégète luthérien allemand, né le 16 septembre 1682 à Rengersdorf, en Silésie, recteur du gymnase de Zittau, mort dans cette ville le 12 mai 1765. On a de lui : *Antiquitates de velatis Hebræorum et Græcorum feminis,* in-12, Wittenberg, 1717; *Grammatica hebræa,* in-8°, Wittenberg, 1722; *Antiquitates biblicæ, ex Novo Testamento selectæ, consuetudines, ritus, formulas veterum examinantes,* in-4°, Wittenberg, 1729; dans cet ouvrage, Bucher, archéologue bien plus qu'exégète, sous le prétexte d'expliquer quelques textes sacrés, entasse sans ordre et sans choix les trésors de son érudition. On a encore de cet auteur : *Antiquitates passionales; seu dissertationes academicæ in passionem Jesu Christi,* in-8°, Wittenberg, 1721. Dans

le *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolini, on trouve les dissertations suivantes de Bucher : *Synedrium magnum*, t. XXV, col. MCLI ; *Dissertatio de velato Hebræorum gynæceo*, t. XXIX, col. DCXVI ; *Dissertatio de unctione in Bethania*, t. XXX, col. MCCCXVII. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1765, t. IV, p. 335-632.
O. REY.

BUDDÉE Jean François, théologien luthérien allemand, né à Anclam, en Poméranie, le 25 juin 1667, mort à Gotha, le 29 novembre 1729. Il fut d'abord professeur de grec et de latin à Cobourg, puis de philosophie à Halle, d'où il fut appelé à Iéna, pour y enseigner la théologie. Parmi ses écrits, nous mentionnerons : *Dissertatio de Theodotione et versione græca Veteris Testamenti ab ipso facta*, in-8°, Wittenberg, 1688 ; *Historia juris naturæ juxta disciplinam Hebræorum*, in-4°, Iéna, 1695 ; *Introductio ad historiam philosophiæ Hebræorum*, in-8°, Halle, 1702 ; *Primitiæ Jenenses in quibus exhibentur commentatio ad primam Timoth., VI, 20, de falso nominata scientia*, in-4°, Iéna, 1705 ; *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti variis observationibus illustrata*, 3 in-4°, Halle, 1715-1719. Dans les *Observationes selectæ*, 11 in-8°, Iéna, 1725 et années suivantes, se trouvent divers travaux de Buddée : *De Cherubim paradisiacis hypothesis nova observanda*, t. X, observ. XI ; *De divinatione Josephi per scyphum*, t. XI, observ. IV ; *De leone a Simsone lacerato*, t. XI, observ. VI ; *Meditatio fortuita ad locum Marci, IV, 2 et 11*, t. X, observ. III ; *Observationes in varia loca Epistolarum Pauli*, t. VI, observ. XI, XIII ; t. VII, observ. X. — Voir *Programma academicum in funere J. F. Buddæi*, in-f°, Iéna, 1738.
B. HEURTEBIZE.

BUDNÉE ou **BUDNY** Simon, socinien polonais, né en Mazovie, vivait dans la seconde moitié du XVIe siècle, et fut ministre à Klécénie, puis à Lost. Chef d'une secte unitaire, il poussa la doctrine de Socin jusqu'à ses dernières conséquences. Effrayé, le synode de Luclan l'excommunia en 1582 ; alors Budnée devint plus circonspect dans ses enseignements et se réconcilia avec sa secte. Il publia *Biblia Veteris et Novi Testamenti polonica ad fontes hebræos et græcos examinata*, in-4°, Zaslaw, 1572. Il donna également une édition du *Novum Testamentum polonice*, in-8°, s. l. — Voir Christ. von den Sand, *Bibliotheca Anti-Trinitariorum* (1684), p. 54.
B. HEURTEBIZE.

BUFFLE. C'est le *bos bubalus* ou *bubalus ferus*, ruminant du genre bœuf, originaire de l'Inde, acclimaté en Italie et en Grèce au VIIe siècle de notre ère. Le buffle a la taille plus haute et les proportions plus massives que le bœuf ordinaire (fig. 632). Son front est plus bas et son mufle plus large. Ses cornes, noires et compactes, sont marquées sur leur face antérieure par une arête longitudinale et se recourbent en arrière. Le buffle est un animal à demi sauvage. Il vit dans les pays marécageux, se plaît à demeurer dans l'eau et même à se vautrer dans la fange. Excellent nageur, il plonge parfois jusqu'à deux ou trois mètres de profondeur, pour arracher avec ses cornes des plantes aquatiques, dont ensuite il se nourrit. Son poil est noir et peu fourni. Sa chair a un goût musqué qui la rend désagréable. Son cuir spongieux résiste assez bien au tranchant des armes, et pour cette raison est employé dans la fabrication de la buffleterie. Domestiqué, le buffle conserve une partie de ses habitudes sauvages. Quand on veut l'utiliser pour le labourage, on le conduit au moyen d'un anneau passé dans ses naseaux. Il n'est pas question du buffle dans les Livres Saints. — Quelques interprètes ont cru le reconnaître dans le *yaḥmûr*. Voir BUBALE. Mais la chair du buffle n'a jamais pu constituer un aliment assez commun pour que Moïse en parlât afin de l'autoriser, ni assez agréable pour qu'on le recherchât afin de le servir au roi Salomon. D'ailleurs le buffle vit dans les pays marécageux. Il n'a donc pu se trouver à la portée des Hébreux, ni dans la presqu'île sinaïtique, ni en Palestine. — D'autres auteurs plus nombreux ont soutenu que le buffle était le même animal que le *re'êm*. Voir AUROCHS, col. 1261. Telle a été l'opinion de Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1248 ; de Welte, *Das Buch Job*, Fribourg, 1849, p. 374 ; de Le Hir, *Le livre de Job*, 1873, p. 396 ; de Knabenbauer, *In Job*, 1885, p. 437, etc. Ce qui est dit de la force du *re'êm*, Num., XXIII, 22, de ses cornes, Deut., XXXIII, 17 ; Ps. XXI, 22 ; XCI, 11, de la possibilité de l'offrir en sacrifice, Is., XXXIV, 7, pourrait à la rigueur



632. — Buffle.

convenir au buffle. Mais les autres traits qui caractérisent le *re'êm* sont inconciliables avec les mœurs du buffle. Dieu, dans Job, XXXIX, 9-12, veut humilier l'homme en le mettant au défi d'assujettir le *re'êm* à son service ; le buffle, au contraire, est domesticable. Il est sauvage, mais non féroce, comme le *re'êm*. Ps. XXI, 22. Enfin il n'a jamais dû être connu en Palestine. Il n'a pénétré dans l'Asie occidentale qu'à une époque assez tardive, si bien que les Arabes n'avaient pas de nom indigène pour le désigner, et empruntèrent celui qui était en usage chez les Perses. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, 1876, 2e édit., p. 510.
H. LESÊTRE.

BUGÉE, nom donné à Aman, dans la Vulgate, *Bugæus*. Esth., XII, 6. C'est la transcription latine de Βουγαῖος des Septante, Esth., III, 1 ; XII, 6. Cette appellation défectueuse est due probablement à une mauvaise lecture de la première partie du nom ethnique *hâ'ăgâgî*, du texte hébreu, « Aman l'Agagite. » Cf. IX, 24. L'explication imaginée par Grotius, *in loc., Opera*, Amsterdam, 1679, t. I, p. 587, est sans fondement. D'après lui Βουγαῖος est le même mot que Βαγώης, Judith, XII, 11 (texte grec : Vulgate, 12 : *Vagao*), et signifie « eunuque », d'où, par extension, « grand officier de la cour ». Voir AGAGITE.
E. LEVESQUE.

BUGENHAGEN Jean, luthérien allemand, né à Wollin, en Poméranie, le 24 juin 1485, mort à Wittenberg le 21 mars 1558. Il est souvent cité sous le nom de *Doctor Pomeranus*, du lieu de sa naissance. Il étudia à l'université de Greifswald, et fut ordonné prêtre. Il dirigea pendant quelques années l'école de Treptow, et, en 1517, fut chargé de faire des cours d'Écriture Sainte aux religieux de Belbog, de l'ordre des Prémontrés. Sur l'invitation du duc Boleslas X, il écrivit l'histoire de la Poméranie. Il se montra d'abord adversaire résolu de Luther ; mais, vers 1520, après une lecture du livre de la Captivité de Babylone, du fameux hérésiarque, il vint à Wittenberg écouter les réformateurs, qui bientôt n'eurent pas de plus fidèle disciple. Il expliqua les Psaumes dans cette ville, se maria, devint pasteur protestant et colla-

borateur zélé de Luther. Son œuvre principale fut l'organisation des églises protestantes de la Saxe et de plusieurs autres États de l'Allemagne. Il aida son maître dans la traduction de la Bible, et en publia lui-même une version en bas-allemand, 4 in-8°, Strasbourg, 1524-1530. Le Nouveau Testament avait paru en 1523, in-8°, Wittenberg. Ce fut à son instigation que fut faite la traduction danoise des Livres Saints, qui fut publiée en 1550, in-f°, à Copenhague. Bugenhagen prononça le panégyrique de Luther, lors des funérailles de cet hérétique, le 22 février 1546. Parmi les autres travaux de cet auteur, nous devons citer : *Interpretatio Epistolæ Pauli ad Romanos*, in-8°, Grossenhaim, 1523; *Commentarius in Deuteronomium*, in-8°, Bâle, 1524; *Adnotationes in libros Samuelis*, in-8°, Bâle, 1524; *Adnotationes in Psalmos*, in-4°, Strasbourg, 1524 : cet ouvrage, si vanté par Luther, eut de nombreuses éditions; *Historia passi Christi et glorificati ex Evangelistis conciliata cum annotationibus*, in-8°, Bâle, 1524; *Commentarius in Acta Apostolorum*, in-8°, Wittenberg, 1524; *Adnotationes in Epistolas ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses, Timothæum, Titum, Philemonem et Hebræos*, in-8°, Strasbourg, 1524; *Adnotationes in libros Regum*, in-8°, Bâle, 1525; *Adnotationes in Jobum*, in-8°, Bâle, 1526; *Expositio in quatuor priora capita Epistolæ I*ᵉ *ad Corinthios*, in 8°, Wittenberg, 1530; *In quinque priora capita Matthæi*, in-8°, Wittenberg, 1543; *Adnotationes in Jeremiam et Threnos*, in-4°, Wittenberg, 1546; *Jonas propheta expositus*, in-8°, Wittenberg, 1550. — Voir Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine du* XVIᵉ *siècle* (1713), t. I, p. 436; Zietz, *J. Bugenhagen, zweiter Apostel des Nordens*, in-8°, Leipzig, 1834; Bellermann, *Leben des J. Bugenhagen*, in-8°, Berlin, 1860.

B. Heurtebize.

BUGRANE. Hébreu, d'après plusieurs exégètes : *ḥârûl;* Septante : φρύγανον, ἄγρια; Vulgate : *sentes, spinæ*.

I. Description. — Plante de la famille des Papilionacées, du genre *Ononis* (de ὄνος, « âne, » et ὄνημι, « délecter »), qui renferme plus de cent espèces, la plupart européennes ou orientales. Le mot hébreu *ḥârûl* désignant une plante épineuse, on l'a attribué à ce que les botanistes nomment *Ononis spinosa*, C. Linné, *Species plantarum*, 2 in-8°, Stockholm, 2ᵉ édit., 1762-1763, t. II, p. 1006, et qui, avec quelques espèces voisines, sont les seules plantes épineuses de tout le genre. Mais, d'après E. Boissier, *Flora orientalis*, 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. II, p. 56, l'*Ononis spinosa* ne vient pas en Orient. Elle y est remplacée par les espèces *Ononis antiquorum*, Linné, *loc. cit.*, et *Ononis leiosperma*, Boissier, *loc. cit.*, p. 57. Voici la description et les renseignements utiles pour ces trois plantes :

1° *Ononis spinosa*. — La tige est épineuse, haute de plusieurs pieds, couchée ou dressée, portant une ou deux lignes de poils, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre; les feuilles sont divisées en trois folioles ovales-oblongues, finement dentées sur les bords, souvent couvertes de poils et de glandes à odeur désagréable; les fleurs sont roses, agréablement striées de rouge plus foncé, solitaires, naissant à la base des feuilles, portées sur un court support; le fruit est une gousse de forme ovale, droite, renfermée dans le calice ou le dépassant plus ou moins; cette gousse contient quelques graines jaunâtres et aplaties.

2° *Ononis antiquorum*. — Cette plante, d'après Boissier, *loc. cit.*, p. 57, est beaucoup plus rameuse et armée d'épines bien plus nombreuses et plus fortes que l'*Ononis spinosa;* les épines, qui ne sont que la continuation des rameaux, sont longues de cinq à sept centimètres, occasionnant parfois une piqûre dangereuse; la plante tout entière est couverte d'un duvet étalé, glanduleux, odorant. Les feuilles sont de médiocre grandeur, de forme obovale, amincies à leur extrémité supérieure, bordées de dents aiguës; les fleurs sont assez petites, solitaires et placées à l'aisselle des feuilles, mais par leur réunion elles forment habituellement une grappe espacée et interrompue; le fruit est ovale, muni supérieurement d'un bec crochu, plus court que le calice; les graines sont garnies de petites aspérités tuberculeuses (fig. 633). Cf. J. Sibthorp, *Flora græca*, 10 in-f°, Londres, 1806-1840, t. VII,



633. — *Ononis antiquorum*.

pl. 675; Jaubert et Spach, *Illustrationes plantarum orientalium*, 5 in-4°, Paris, 1842-1857, pl. 154.

3° *Ononis leiosperma*. — Elle diffère de l'espèce précédente principalement par ses épines plus robustes, atteignant jusqu'à dix centimètres de longueur et naissant habituellement deux par deux; ses feuilles sont toutes duvetées et blanchâtres; ses graines sont lisses, non parsemées d'aspérités tuberculeuses, comme dans l'*Ononis antiquorum*. D'après E. Boissier, *loc. cit.*, c'est l'espèce la plus répandue dans toute la Palestine. H. B. Tristram, *The Survey of Western Palestine, The Fauna and Flora*, p. 268.

Les longues racines de la bugrane, ou plutôt leur écorce, ont des propriétés apéritives, diurétiques et sudorifiques remarquables, reconnues dès la plus haute antiquité; aussi la médecine ancienne les rangeait-elle parmi les cinq racines apéritives (les quatre autres étaient celles du fenouil, du persil, du fragon et de l'asperge). Les feuilles, quoique moins énergiques, participent aux mêmes qualités. Malgré les vertus curatives de sa racine, la bugrane est une plante également maudite des moissonneurs, dont ses épines blessent les pieds nus, et des laboureurs, dont ses racines tenaces, quoique horizontales, retiennent la charrue, d'où son nom d'*arrête-bœuf*. Elle croît dans les endroits incultes, les champs mal cultivés.

M. Gandoger.

II. Exégèse. — Job, XXX, 7, parle des nomades du désert qui « se rassemblent sous le *ḥârûl* ». Dans le champ du paresseux, dit l'auteur des Proverbes, XXIV, 31, croissent les *ḥărullim*, et « ils en couvrent la surface ». Dans ses menaces prophétiques contre Moab et Ammon, Sophonie, II, 9, annonce que leur pays sera « la possession du *ḥârûl* », c'est-à-dire un lieu désert envahi par ces épines. Les anciennes versions ont très diversement

rendu le mot *ḥârûl :* le chaldéen y a vu des chardons, Soph., II, 9; les Septante, des broussailles, φρύγανα ἄγρια. (Dans Soph., II, 9, ayant mal lu le mot précédent, ils ont rendu *ḥârûl* par un verbe, ἐκλείπειν.) La Vulgate traduit par le mot général d'« épines », de « buissons », *spina, sentes.* Bon nombre de commentateurs identifient le *ḥârûl* avec les orties, sans doute à cause du sens étymologique qui implique l'idée de brûler (comme *urtica* vient de *urere,* « brûler »). Mais l'ortie n'est pas une plante sous laquelle on puisse s'étendre, Job, XXX, 7, et se reposer. De plus, dans Prov., XXIV, 31, les *ḥărullîm* sont mentionnés après les *qimmešônîm,* identifiés généralement avec les orties. Enfin le *ḥârûl* vient dans les champs en friche. Prov., XXIV, 31; Soph., II, 9. Tous ces caractères, malgré le caractère vague de la description, peuvent convenir à la bugrane, mieux encore qu'à l'*Acanthus spinosus,* très abondant, il est vrai, en Palestine, que H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 475, regarde comme le *ḥârûl.* E. LEVESQUE.

BUIS. Hébreu : *te'aššûr,* de la racine *'âšar,* « être droit, » arbre au port droit, selon Gesenius, *Thesaurus,* p. 164.

I. DESCRIPTION. — Arbrisseau ou petit arbre de la famille des Euphorbiacées, nommé *Buxus sempervirens* par C. Linné, *Species plantarum,* in-8°, Stockholm, 2e édit., 1762, p. 1394. Il varie beaucoup de grandeur : dans les pays chauds, c'est un arbre assez grand et assez fort pour offrir un tronc de trente à quarante centimètres de diamètre; dans les climats plus tempérés, c'est un arbrisseau de quatre à cinq mètres, que l'on peut réduire à l'état nain, de manière à le faire servir de bordures aux plates-bandes des jardins. Ses rameaux sont touffus, très nombreux, quadrangulaires, finement veloutés; ses feuilles sont toujours vertes et ne tombent jamais, de forme ovale, coriaces, d'un beau vert luisant en dessus, jaunâtres en dessous; les fleurs sont petites, jaunâtres, groupées en petits paquets à la base des feuilles supérieures; elles sont de deux sortes : les fleurs mâles ont un calice à quatre folioles et sont à quatre étamines protégées par des pétales ovales; les fleurs femelles ont un calice à cinq divisions, et leurs styles sont au nombre de trois; le fruit est une capsule qui porte au sommet trois appendices en forme de cornes; la capsule est divisée intérieurement en trois compartiments dans lesquels se trouvent deux graines (fig. 634).

Il est certain que le buis ne vient pas à l'état sauvage, au moins de nos jours, en Palestine. La seule espèce de buis que l'on trouve en Orient, c'est le *Buxus longifolia,* qu'on rencontre aux environs d'Antioche et au mont Casius. On le trouve aussi sur le Liban. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine,* p. 410. Il diffère du buis ordinaire par ses rameaux non veloutés d'une pubescence fine; par ses feuilles du double plus grandes, longues d'un centimètre et demi, de forme elliptique et étroites, très arrondies à leur extrémité supérieure; par les pétales de la corolle allongés et amincis du haut; enfin par son fruit plus gros, à cornes plus longues et recourbées. — Le bois du buis est l'un des plus durs, des plus compacts et des plus lourds que nous ayons en Europe; il est jaune, susceptible d'un beau poli; celui des climats chauds est plus estimé; son grain est d'une finesse, d'une régularité extraordinaire; aussi est-il employé à fabriquer une foule d'objets. Son écorce est d'un blanc jaunâtre, un peu fongueuse et très amère. — Voir H. Baillon, *Monographie des Buxacées,* in-8°, Paris, 1859. M. GANDOGER.

II. EXÉGÈSE. — La Vulgate rend par *buxus* le mot *te'aššûr* du texte hébreu. Is., XLI, 19. Il est vraisemblable qu'il en est de même dans Is., LX, 13, bien qu'à suivre l'ordre des mots elle paraisse avoir traduit par *pinus;* mais il y a interversion. Parmi les nombreuses identifications proposées, celle de la Vulgate est encore la mieux établie. D'abord elle s'adapte bien au contexte. Le prophète Isaïe, LX, 13, parmi les arbres qui font la gloire du Liban et doivent servir à l'ornement de la nouvelle Jérusalem, nomme le *te'aššûr.* Cet arbre est mentionné aussi parmi ceux qui couvriront les solitudes de leur feuillage, au retour de la captivité. Is., XLI, 19. Or le buis est un arbre d'ornement, au feuillage toujours vert. Il est vrai que ces caractères généraux peuvent se rencontrer dans d'autres arbres. Mais le texte d'Ézéchiel, XXVII, 6, apporte une première et puissante confirmation en faveur du buis. Décrivant les vaisseaux de Tyr, le prophète dit : « Les bancs [de tes rameurs] sont faits d'ivoire incrusté



634. — Buis (*Buxus sempervirens*).

dans le buis des îles de Kittim. » Le texte massorétique porte, il est vrai : « l'ivoire fille des buis, » *bat 'aššurim* (*'aššurîm,* abréviation de *te'aššurim*); mais cette expression singulière et suspecte provient d'une coupure fautive des mots בת אשרים. Il est plus simple, plus naturel, de lire en un seul mot בתאשרים, « dans le buis, » avec un manuscrit hébreu et la version chaldéenne. Ce buis est apporté *des îles de Kittim* (Vulgate : « des îles d'Italie »). Il s'agit d'une des îles ou régions maritimes de la Méditerranée, peut-être la Corse (Bochart, *Geographia sacra,* part. I, liv. III, ch. V, p. 180), célèbre par son buis. Pline, *H. N.,* XVI, 6; Théophraste, *Hist. plant.,* III, 15, 5. L'art de travailler le buis et d'y incruster de l'ivoire était très connu des anciens. Virgile, *Æneid.,* X, 137. Le buis sert encore en Syrie pour fabriquer beaucoup d'articles de ménage. Tristram, *The Natural History of the Bible,* p. 339. Dans ce passage d'Ézéchiel, la Vulgate, influencée sans doute par la traduction erronée des Septante, rend בתאשרים par *prætorolia,* « chambres : » ce qui n'offre pas un sens satisfaisant. — La seconde preuve en faveur du buis se tire de la traduction des Targums, qui rendent *te'aššûr* par *'éškar'in,* Is., XLI, 19; LX, 13; Ezech., XXVII, 6; ce mot désigne certainement le buis. Im. Low, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 37. — On objecte

contre cette interprétation que le buis ne croît pas en Palestine. Il suffit de remarquer que la Sainte Écriture ne parle pas du buis de ce pays, mais du buis apporté du Liban (*Buxus longifolia*) et du buis apporté par les Phéniciens des îles de Kittim, c'est-à-dire de l'Occident (*Buxus sempervirens*). — Le sens de « buis » donné à *te'aššûr* est donc suffisamment établi pour faire rejeter diverses identifications proposées par plusieurs interprètes, mais qui n'ont aucun fondement, comme celles de cèdre, de pin, d'orme, de peuplier, d'érable, de *scherbin*. Le *scherbin*, qu'on trouve dans les versions arabe et syriaque de l'Écriture, compte un certain nombre de partisans. Gesenius, *Thesaurus*, p. 164; Mülhau und Volck, *Gesenius' hebräisches Handwörterbuch*, 11e édit., p. 893. Ils en font une sorte de cèdre ou de cyprès; mais en réalité c'est un genévrier, *Juniperus phœnicea*, et il n'a point les caractères réclamés par le contexte dans les passages de l'Écriture cités plus haut. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 339; Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 153; E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. IV, part. I, p. 292. — Quant au buis de Is., XXX, 8, dans la Vulgate et les Septante : « Écris sur du buis, » il ne se trouve pas dans le texte original, qui a seulement : « Écris sur une tablette (*lûaḥ*), » sans préciser la nature du bois dont elle était faite.

E. LEVESQUE.

1. **BUISSON**. Touffe ou fourré d'arbrisseaux bas, rameux, souvent garnis d'épines. Plusieurs mots sont employés dans la Vulgate avec cette signification de buisson : — 1° *Vepres*, « buisson épineux, » traduction de l'hébreu *sebâk*, « branches entrelacées, buisson. » Gen., XXII, 13. Les Septante mettent un nom propre, Σαβέκ; — *vepres* revient, Is., V, 6, et IX, 17; X, 17; XXXII, 13, pour traduire *šâmir*, le *paliure*; — Is., VII, 23, 24, 25, où il traduit tantôt *šâmîr*, tantôt *šâyit*, « épine; » — 2° *Sentes*, « buisson piquant, » Job, XXX, 7, où il est mis pour *ḥarûl*, « bugrane. » — 3° *Rubus*, « ronce, » Exod., III, 2, 3, 4; Deut., XXXIII, 16, pour *senéh*. Voir BUISSON ARDENT. — 4° *Rhamnus*, Jud., IX, 14, rend *âṭâd*, « le lyciet, » dans l'apologue célèbre de Joatham sur les arbres fruitiers et le buisson. — 5° *Spina*, rend un certain nombre de mots hébreux. — Voir ARBUSTES ÉPINEUX, col. 889, ÉPINES, PALIURE, RONCE, LYCIET. E. LEVESQUE.

2. **BUISSON ARDENT** (hébreu : *senéh*; Septante : βάτος; Vulgate : *rubus*). Buisson de l'Horeb, qui parut tout en feu sans se consumer, et du milieu duquel Dieu parlant à Moïse lui révéla son nom et lui donna sa mission. Exod., III, 2-4; Deut., XXXIII, 16; cf. Act., VII, 30, 35. Son nom hébreu, *senéh*, indique, d'après l'étymologie, une plante épineuse. Ce n'est pas un terme générique, employé pour désigner toutes sortes d'épines; il n'est employé que dans le récit de l'apparition de Jéhovah à Moïse, Exod., III, 2, et dans un passage qui y fait allusion. Deut., XXXIII, 16; de plus, il est accompagné de l'article. Exod., III, 2. Il s'agit donc d'une espèce particulière de plante épineuse. Les uns y voient une espèce ou variété de ronce, le *Rubus fruticosus*. Celsius, *Hierobotanicon*, 2 in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p, 48, et Im. Löw, *Aramaïsche Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 275. Cette opinion a en sa faveur la traduction des Septante, βάτος, et la Vulgate, *rubus*. Mais on objecte que la ronce ne se trouve pas au Sinaï, et que plus probablement elle porte en hébreu le nom de *barqânîm*. Voir RONCE. D'autres, avec H.-B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, p. 438, préfèrent identifier le *senéh*, avec une sorte d'acacia, l'*acacia* ou *Mimosa nilotica*, commun dans la péninsule sinaïtique; *senéh* leur paraît être l'équivalent de *šent*, nom égyptien de l'acacia. Mais *šent* rappelle plutôt *sittim*, nom hébreu de l'acacia seyal (col. 102); l'*acacia nilotica*, espèce voisine du seyal, portait aussi en égyptien le nom de *sent*. Voir Loret, *La Flore pharaonique*, in-8°, Paris, 1892, p. 84. Il est donc probable que si Moïse avait eu à le désigner, il l'aurait appelé *sittim*. Le *senéh* pourrait être cependant quelque autre espèce d'acacia différente des deux précédentes. — Quelques-uns ont fait du *senéh* une espèce d'aubépine. La Palestine et les pays voisins possèdent plusieurs espèces de cet arbrisseau, appelé *za'rûr*, par les indigènes. *Palestine exploration Fund*, 1891, p. 123. Une espèce d'aubépine, le *cratœgus sinaïtica*, est assez abondante au Sinaï. Th. Shaw, *Voyage de Shaw dans plusieurs provinces de la Barbarie et du Levant*, trad. de l'anglais, 2 in-4°, La Haye, 1743, t. II, p. 117; E. Boissier, *Flora orientalis*, t. II, p. 663; G. Bénédite, *La Péninsule sinaïtique*, in-8°, Paris, 1890, 719b. Aussi plusieurs voyageurs, comme Pococke, *Voyages de Richard Pococke*, trad. française, 6 in-12, Paris, 1772, t. I, p. 440, ont vu dans cet arbrisseau épineux le *senéh* ou *buisson ardent*. E. F. Rosenmüller, *Handbuch der biblischer Alterthumskunde*, t. IV, 1re partie, p. 204; M. Julien, *Sinaï et Syrie*, 1893, p. 118. Il est curieux qu'une espèce d'aubépine, le *cratœgus pyracantha*, ait reçu chez nous le nom de *Buisson ardent*. L'arbuste du Sinaï est plus vigoureux, plus haut, et a les fruits plus gros que notre aubépine commune.

Celui qui parle dans cette vision se nomme l'ange de Jéhovah, Exod., III, 2, puis Jéhovah (Iahvéh) et *Élohim*. Voir ANGE DE JÉHOVAH, col. 586. Le buisson ardent, qui ne se consume pas, symbolise le peuple d'Israël plongé alors en Égypte dans la fournaise de l'affliction, Deut., IV, 20, d'où le Seigneur doit le faire sortir plein de vie. Act., VII, 34; Philon, *Vita Mosis*, I, 12; Cornelius a Lapide, *Comm. in Exodum*, c. III, 2, édit. Vivès, p. 452. — Les feux de broussailles qu'on a coutume d'allumer dans ces déserts du Sinaï n'ont rien de commun avec cette apparition : entre un fait si naturel et le phénomène miraculeux, le plus simple pâtre n'aurait pu se méprendre. L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode*, in-f°, p. 11. — Saint Luc, XX, 37, et saint Marc, XII, 26, citent ce passage de l'Exode, ch. III, en l'indiquant par les mots : ἐπὶ τοῦ Βάτου, *super rubum*, titre ou formule en usage chez les talmudistes et les rabbins pour indiquer ce passage de la Bible. — Suivant une ancienne tradition, le couvent de Sainte-Catherine, au Sinaï, serait bâti sur le lieu de l'apparition. Derrière l'abside de la basilique de la Transfiguration, élevée sous le règne de Justinien, se trouve en contre-bas une petite chapelle demi-circulaire, décorée à l'intérieur de ciselures en argent et de riches tapis. C'est la chapelle du *Buisson ardent* ou de l'*Apparition*, construite à l'endroit où l'on présumait qu'avait eu lieu la vision. On en attribue la construction à sainte Hélène : son style, sa situation au-dessous du chœur de la basilique Justinienne confirment cette tradition. Pour y pénétrer, il faut, à l'exemple de Moïse, ôter sa chaussure. Au IVe siècle, sainte Silvie la visita. Comme de son temps, on montre encore, à quelques pas derrière la chapelle, dans le jardin attenant, une ronce, plantée par les moines, pour rappeler aux pèlerins le *buisson ardent*. C'est l'influence du βάτος des Septante, qui leur a fait choisir cette plante, qui ne croît pas naturellement au Sinaï. Sainte Silvie, *Peregrin. ad loca sancta*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 41; Antonin de Plaisance, *Itinerarium*, *Patr. lat.*, t. LXXII, col. 912; R. Pococke, *Description of the East*, t. I, p. 150; M. Jullien. *Sinaï et Syrie*, in-8, Lille, 1893, p. 115-118. E. LEVESQUE.

BUKENTOP Henri, récollet flamand, lecteur émérite de théologie de l'université de Louvain, mort dans cette ville en 1716. Il fut un hébraïsant fort distingué, en même temps qu'un sage investigateur des solutions aux difficultés que présente parfois le sens des Saintes Écritures. Il publia deux ouvrages : 1° *Lux de luce*, in-4°, Bruxelles, 1710. (Voir à son sujet le *Journal de Trévoux*, janvier 1712.) Dans ce livre, il étudie, éclaircit et résout, à l'aide du texte hébreu, un nombre notable de passages de la

Vulgate; 2° *De sensibus Sacræ Scripturæ et cabala Judæorum*, in-12, Louvain, 1704. (*Journal de Trévoux*, 1712, article 121.) P. APOLLINAIRE.

BUL (hébreu : *bûl*), huitième mois de l'année juive, de vingt-neuf jours, comprenant la fin d'octobre et le commencement de novembre. C'était le mois des pluies. Les uns, et c'est l'opinion commune, croient que son nom signifiait « pluie »; ils rapprochent ce mot de *mâbul*, « déluge » en hébreu, et le considèrent comme une abréviation de *yebûl*, « pluie. » D'après d'autres, *bûl* vient, à la vérité, par contraction de *yebûl*, mais avec une autre signification, c'est-à-dire celle de « produits de la terre ». *Yebûl* a ce sens, Jud., VI, 4, avec sa forme pleine, et avec la forme contractée *bûl*, Job, XL, 20; cf. Is., XLIV, 19. D'après cette étymologie, *bûl* désigne le mois où la terre, après la sécheresse de l'été, recommence à produire aux premières pluies. Le nom du mois de *bûl* a été retrouvé dans les inscriptions phéniciennes. *Corp. inscript. semitic. Phœniciæ*, t. I, p. 15, 36 et Tab. II, n° 3; Tab. V, n° 10. On ne le rencontre qu'une fois dans l'Écriture, I (III) Reg., VI, 38, où il est dit que le temple de Jérusalem fut terminé au bout de onze ans, au mois de *bûl*. C'est à l'occasion d'une construction élevée par des ouvriers phéniciens, et le mot *bûl* est précédé de *yérah*, nom phénicien du mois, rarement employé par les Hébreux, qui se servent habituellement du mot *hodés :* deux raisons qui font regarder le mot *bûl*, avec les mots *éthanim* et *ziv*, comme des noms de mois plutôt phéniciens qu'hébreux. Le mois de *bûl* fut appelé plus tard *marcheschvan*, מרחשון, *marḥešvân*. *Taan.*, I, 3; Josèphe, *Ant. jud.*, I, III, 3. F. VIGOUROUX.

BULGARE (VERSION) DE LA BIBLE. Voir SLAVES (VERSIONS).

BULKLEY Charles, anabaptiste anglais, né à Londres le 18 octobre 1719, et mort dans cette ville le 15 avril 1797. En 1740, il fut nommé ministre dans le Northamptonshire. Il avait d'abord appartenu a la secte des presbytériens. Parmi ses écrits, nous remarquons : *Discourses on the parables of our blessed Saviour and the miracles of his holy Gospel*, 4 in-8°, Londres, 1771. Quelques années après sa mort fut publié un autre ouvrage de Bulkley, *Notes on the Bible*, 3 in-8°, Londres, 1802. — Voir Orme, *Bibliotheca biblica* (1824), p. 64. B. HEURTEBIZE.

BULLET Jean Baptiste, né à Besançon en 1699, où il est mort le 3 septembre 1775. Professeur de théologie, doyen de l'université de Besançon, associé de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, d'une vaste érudition, il a laissé deux catégories d'ouvrages : des travaux d'érudition pure, et ceux qui se rapportent à la défense de la religion. Parmi ces derniers, le plus remarquable est intitulé : *Réponses critiques aux difficultés proposées par les nouveaux incrédules sur divers endroits des Livres Saints*, 3 vol. in-12, Paris, 1773-1775. Son élève, l'abbé Moïse, ajouta, en 1783, un quatrième volume aux *Réponses critiques*. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 46. Nous devons aussi citer de Bullet : *Histoire de l'établissement du Christianisme*, in-4°, Lyon, 1764. O. REY.

BULLINGER Henri, célèbre réformateur suisse, né à Bremgarten, près de Zurich, le 18 juillet 1504, mort le 17 septembre 1575. Il avait eu le dessein de se faire chartreux, lorsqu'il fut gagné à la réforme par la lecture de Mélanchton, et surtout par l'enseignement de Zwingle. Il adopta les idées de ce dernier, avec des vues cependant plus modérées, moins éloignées du catholicisme. A la mort de Zwingle, il lui succéda à Zurich. Il prit une grande part à la première rédaction de la Confession helvétique et du formulaire de 1549, et composa (1564) la seconde confession de foi. Ses œuvres nombreuses consistent surtout en sermons et en commentaires sur l'Écriture. Les principaux travaux scripturaires, publiés d'abord séparément, tous à Zurich, et plusieurs fois réédités, sont : *Explanatio hebdomadum Danielis*, in-8°, 1530; *In S. Pauli ad Hebræos Epistolam commentarius*, in-16, 1532; *In D. Apostoli Pauli ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum et Philemonem Epistolas commentarii*, in-8°, 1533; *In Acta apostolica commentariorum libri sex*, in-8°, 1533; *In sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam commentarius*, in-8°, 1533; *In D Petri apostoli Epistolam utramque commentarius*, in-8°, 1534; *In omnes apostolicas Epistolas D. Pauli 14 et septem canonicas, commentarii*, in-f°, 1537; *In Jesu Christi Evangelium secundum Joannem commentariorum libri decem*, in-f°, 1543; *In Evangelium secundum Marcum commentariorum libri sex*, in-f°, 1545; *In Evangelium secundum Lucam commentariorum libri novem*, in-f°, 1546; *In Evangelium secundum Matthæum commentariorum libri duodecim*, in-f°, 1546. Il fit la préface de la Bible de Zurich. Cf. J. Simler (son gendre), *Narratio de ortu, vita et obitu H. Bullingeri*, in-4°, Zurich, 1575; Niceron, *Mémoires*, t. XXVIII, p. 172-203; J. Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. II, p. 779-794. E. LEVESQUE.

BULLIOUD (Pierre de), magistrat et littérateur français, mort à Lyon en 1597. Procureur général au parlement de Dombes, procureur du roi au présidial de Lyon, il était fort versé dans la connaissance des langues anciennes. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Expositions et remarques sur les Evangiles, tirées des escrits des saincts Pères et des monumens anciens de l'Église contre les erreurs modernes*, in-4°, Lyon, 1596. Il a été réimprimé sous le titre de *La fleur des explications anciennes et nouvelles sur les quatre évangélistes*, in-4°, Lyon, 1628. B. HEURTEBIZE.

BUNA (hébreu : *Bûnâh*, « prudence; » Septante : Βαναά), second fils de Jéraméel, qu'il eut d'Achia, sa première femme. I Par., II, 25.

BUNSEN Chrétien Charles Josias, célèbre homme d'État et savant allemand, protestant rationaliste, né le 25 août 1791 à Korbach, dans la principauté de Waldeck, mort à Bonn le 28 novembre 1860. Il fit ses études à Marbourg et à Gœttingue, où il s'occupa surtout de la Bible et de la linguistique. Pour compléter son éducation, il voyagea, visita l'Autriche, la Hollande, Copenhague, Berlin, où il se lia avec Niebuhr, Paris, où il étudia l'arabe et le persan avec Silvestre de Sacy. Entré dans la carrière diplomatique, il fut ambassadeur à Rome, à Berne, à Londres; puis, résignant son poste, en 1854, il fut ennobli et se livra tout entier à ses travaux intellectuels. Son principal ouvrage est une traduction de la Bible avec des prolégomènes, des introductions, des notes critiques et des commentaires, *Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde*, 9 in-8°, Leipzig, 1858-1870. Il ne put terminer lui-même son travail; la dernière partie fut publiée par Holtzmann et Kamphausen. Cette traduction, souvent heureuse, n'est pas toujours correcte. Voir col. 380. Dans d'autres ouvrages, comme *Gott in der Geschichte*, 3 in-8°, Leipzig, 1857-1858, et *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, 5 in-8°, Hambourg et Gotha, 1844 à 1857 (édit. anglaise, supérieure à la précédente, 5 in-8°, Londres, 1848-1867), il touche en passant à plusieurs questions bibliques. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., Paris, 1891, t. IV, p. 218, 224; t. V, p. 238; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. III, p. 541-552. E. LEVESQUE.

BÜNTING Henri, théologien protestant allemand, né à Hanovre en 1545, mort dans la même ville le 30 décembre 1606. Il avait étudié à Wittenberg, fut ministre

à Grunow et surintendant à Gosslar. On a de cet auteur : *Itinerarium Sacræ Scripturæ*, ou Voyages des patriarches, prophètes, juges, rois, de Notre-Seigneur et de ses apôtres, in-f°, Helmstädt, 1581 ; ouvrage qui a eu de nombreuses éditions ; *De monetis et mensuris Scripturæ Sacræ*, in-4°, Helmstädt, 1583 ; *Harmoniæ Evangelistarum*, in-4°, Helmstädt, 1583. B. HEURTEBIZE.

BUONRICCIO Angelico, — et non Angelo, comme le nomment certains auteurs, — natif de Venise, chanoine régulier de Saint-Sauveur, général de son ordre, vers 1605. Il a paraphrasé en italien quelques livres de la Bible. Le titre de ces paraphrases, cité en latin par plusieurs bibliographes, a fait croire que Buonriccio les avait écrites en cette langue. — Voici la liste de ces ouvrages : *Le cristiane e divote parafrasi sopra tutte le Epistole di San Paolo, e le canoniche*, in-8°, Venise, 1565; *Le pie e cristiane paraphrasi sopra l'Evangelio di San Matteo, e di San Giovanni*, imprimé dans la *Ghirlanda spirituale* (traduction italienne d'un opuscule du P. Louis de Grenade), sous le titre de *Fiori XII*, in-4°, Venise, 1569; *Dichiarazione de' Salmi di David*, in-4°, Venise, 1584. — Voir Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, in-f°, Brescia, 1763, t. VI, p. 2414; Alberici, *Catalogo de gl' illustri scrittori Venetiani*, in-8°, Bologne, 1605, p. 9. O. REY.

BURDER Samuel, ministre anglican de Londres, né en 1773 et mort le 21 novembre 1837, a laissé : *Oriental customs : or an illustration of the Holy Scriptures by an explanatory application of the customs and manners of the Eastern nations*, 2 in-8°, Londres, 1802-1807, plusieurs fois réédité (1816, 1839), et traduit en allemand, avec corrections et additions, par Rosenmüller, 4 in-8°, Leipzig, en 1819 (il se sert abondamment des observations de Harmer, avec additions tirées des récents voyages; le tout arrangé selon l'ordre des livres et des chapitres de la Bible) ; *Oriental Literature applied to the illustration of the Sacred Writings, especially with reference to antiquities, traditions, manners*, 2 in-8°, Londres, 1822; *Oriental customs applied to the illustration of the Sacred Scriptures*, in-8°, Londres, 1831, 4e édit., 1847 : c'est un choix des principaux articles des deux précédents ouvrages, avec additions d'après de récentes publications. Une œuvre plus directement scripturaire est *The Scripture expositor : a new commentary critical and practical on the Holy Bible*, 2 in-4°, Londres, 1809. E. LEVESQUE.

BURGESS Thomas, théologien anglican, né à Odiham, dans le Hampshire, le 18 novembre 1756, étudia à Oxford, devint évêque de Saint-David en 1803, et de Salisbury en 1825; il mourut le 19 février 1837. Ses publications furent extrêmement nombreuses; son biographe, J. S. Harford, *Life of Bishop Burgess*, in-12, Londres, 1841, en énumère une centaine. En dehors de quelques travaux sur la langue hébraïque, ses œuvres scripturaires se bornent à des *Remarks on the Scriptural account of the dimensions of Solomon's Temple*, in-12, Londres, 1790; *Initia Paulina sive introductio ad lectionem Pauli Epistolarum*, in-12, Londres, 1804; *Selecta loca prophetarum quæ ad Messiam pertinent*, in-12, Londres, 1810. E. LEVESQUE.

BURGOS (Paul de). Nom chrétien d'un juif converti. Voir SALOMON (Hallévi).

BURK Philippe David, exégète protestant danois, né à Neuffen le 26 juillet 1714, et mort à Kirchheim le 22 mars 1770. Après avoir étudié à Tubingue, il fut pasteur à Bolheim, puis à Hedeffingen, et, en 1766, devint surintendant à Kirchheim. On a de lui : *Gnomon in duodecim prophetas minores, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur*, in-4°, Heilbronn, 1753; *Gnomon Psalmorum in quo ex nativa vi verborum simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur*, in-4°, Stuttgard, 1760; œuvre selon la méthode du célèbre *Gnomon* de Bengel. Cf. Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1765, t. IV, p. 565. O. REY.

BURKITT William, exégète et ministre anglican, né à Hitcham (Northamptonshire) le 25 juillet 1650, mort en 1703. Il fut successivement ministre à Milden (Suffolk) et vicaire de Dedham (Essex), en 1692. Il a publié un commentaire du Nouveau Testament, intitulé : *Expository notes, with practical observations on the New Testament, wherein the sacred text is as large recited, the sense explained, and the instructive example of the blessed Jesus and his holy Apostles to our imitation recommended*, in-f°, Londres, 1700. La 13e édition, soigneusement corrigée, in-f°, Londres, 1752, a souvent été réimprimée depuis. — Voir L. Stephen, *Dictionary of national biography*, t. VII, p. 371. O. REY.

1. **BURMANN** François, théologien hollandais, né à Leyde en 1628, mort le 12 novembre 1679. Pasteur à Hanovre en 1655, il devint, en 1665, professeur de théologie à Utrecht. On a de lui : *Getuigenisse of te Uitlegginge over de 5 Boecken Mosis*, in-8°, Utrecht, 1660 ; in-4°, 1668; *Over t'Iosua, Richteren en Ruth*, in-4°, Utrecht, 1675; *Over de Boecken der Koningen, Kronyken, Esra, Nehemia en Esther*, in-4°, Amsterdam, 1683; *Over de 2 Boecken van Samuel*, in-4°, Utrecht, 1683; *Fr. Burmanni exercitationes academicæ*, in-4°, Rotterdam, 1688, où il traite des synagogues, des ministres du Nouveau Testament, apôtres, évangélistes, prophètes, de la cène, etc.; *Tractatio de passione Jesu Christi*, in-4°, Herborn, 1695. Voir *Acta eruditorum*, Leipzig, année 1695, p. 320, et *Supplementa*, t. I, p. 455-472. E. LEVESQUE.

2. **BURMANN** François, théologien coccéien, né à Utrecht le 15 mai 1671, mort dans cette ville le 22 septembre 1719. Après avoir été pasteur de diverses églises, il devint chapelain de l'ambassade hollandaise en Angleterre. En 1715, il fut nommé professeur de théologie à Utrecht, où il mourut. Cet auteur a laissé, entre autres écrits, une concorde en flamand des Saints Évangiles, *Harmonie of the overeenstemminge de vier Evangelisten*, in-4°, Amsterdam, 1713 et 1740. B. HEURTEBIZE.

BUSARD, oiseau de proie, de la famille des falconidés. C'est, d'après une opinion assez probable, l'oiseau impur appelé en hébreu *râ'ah*. Le busard forme une variété du genre buse, mais il est beaucoup plus agile et adroit que la buse simplement dite, dont il se distingue par ses tarses longs et grêles, et par une sorte de collerette de plumes serrées à la partie inférieure du cou jusqu'aux deux oreilles (fig. 635). Il habite les endroits humides et les marais, où il établit son nid assez près du sol. Il se nourrit d'oiseaux et de petit gibier. — Il y a en Palestine trois espèces de busards; la plus commune est celle du gros busard rouge, *buteo ferox*, qui a la taille d'un petit aigle, et qu'on trouve depuis la Syrie jusque dans l'Inde. — Le *râ'âh* est nommé une seule fois dans la liste des animaux impurs. Deut., XIV, 13. Dans la liste parallèle du Lévitique, XI, 14, le *râ'âh* est remplacé par le *dâ'âh*, « vautour ». En conséquence, certains auteurs sont portés à croire que dans le Deutéronome, il faudrait lire *dâ'âh*, la différence orthographique des deux mots ne consistant que dans le changement de lettres presque semblables, le ד, *d*, et le ר, *r*. Mais *dâ'âh* ne se lit lui aussi que dans le seul passage du Lévitique. Il est donc assez probable que les deux mots ont leur raison d'être. Tous deux conviennent à des oiseaux de proie; *dâ'âh* signifie le « volant » et *râ'âh* le « voyant ». Les Septante les traduisent l'un et l'autre par γύψ, « vau-

tour »; la Vulgate rend le premier par « milan » et le second par « vautour ». Le busard était assez commun en certains endroits de la Palestine et assez facile à capturer, pour que Moïse ait songé à en défendre l'usage



635. — Busard.

dans l'alimentation. Il est vraisemblablement désigné par le mot *râ'âh*. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 186; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 361. H. Lesêtre.

BUTIN (hébreu : *baz*, et, dans les livres plus récents, *bizzâh*, *beṣa'*, *ḥéléq*, *malqôaḥ*, *mešissâh*, *'ad*, *šâlâl*; Septante : προνομή, σκῦλα; Vulgate : *præda*, *spolia*). Le butin se compose des objets de valeur et des animaux dont on s'empare après la victoire. Les captifs forment une catégorie à part. Voir Captifs. Comme le butin est la conséquence de la victoire, et que la Sainte Écriture raconte un très grand nombre de combats, il n'est pas étonnant qu'il y soit fréquemment question de butin, et que les Hébreux aient possédé plusieurs mots pour désigner ce genre de capture. Il en a été du reste chez eux comme chez tous les autres peuples de l'antiquité, et rien n'est fréquent, dans les inscriptions et les monuments de l'Egypte et de l'Assyrie, comme les énumérations de dépouilles prises sur l'ennemi vaincu, et les représentations de convois chargés du butin conquis (fig. 636).

I. Principaux butins mentionnés dans les Livres Saints. — 1° Parfois ce sont les Hébreux qui remportent eux-mêmes le butin, sur les Égyptiens, Exod., xii, 35; Sap., x, 19; sur Séhon, roi d'Hésébon, Deut., ii, 34, 35; sur Og, roi de Basan, Deut., iii, 7; sur les Madianites, Num., xxxi, 11; après la prise de Jéricho, Jos., vi, 17, de Haï, Jos., viii, 2, 27, d'Asor et des villes voisines, Jos., xi, 14; sur les Philistins, I Reg., xiv, 32; xxx, 16; II Reg., xxiii, 10; sur les Amalécites, I Reg., xv, 12; xxvii, 8, 9; après la prise de Rabbath, ville des Ammonites, II Reg., xii, 30; après les victoire d'Asa sur les Éthiopiens, II Par., xiv, 13, 14; de Josaphat sur les Ammonites et les Moabites, II Par., xx, 25; après la levée du siège de Béthulie, sur les Assyriens, Judith, xv, 7; enfin après les victoires des Machabées sur Gorgias, I Mach., iv, 23; sur Lysias, I Mach., vi, 6; sur Nicanor, I Mach., vii, 47; sur différents ennemis, I Mach., xi, 51. — 2° D'autres fois, les Israélites sont vaincus, et ils enrichissent successivement de leurs dépouilles le roi chananéen Arad, Num., xxi, 1; les Philistins, I Reg., xxxi, 8, 9; I Par., x, 8; le roi de Syrie, II Par., xxviii, 5; les Iduméens, II Par., xxviii 17; les Chaldéens, au moment de la grande captivité, IV Reg., xxv, 13-17; II Par., xxxvi, 18, et, plus tard, les Romains, après la prise de Jérusalem par Titus. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 5. — 3° Les prophètes annoncent aux Juifs le butin que les étrangers feront sur eux, en punition de leur infidélité à Dieu. IV Reg., xxi, 14; Is., v, 29; viii, 1, 3; x, 6; xxiv, 3; Jer., xv, 13; Ezech., vii, 21; xxxviii, 11-13. Mais ils prédisent aussi aux ennemis qu'à leur tour ils seront pillés, Jer., l, 10; Hab., ii, 8, et ils célèbrent à l'avance la grande revanche que, sous ce rapport, Jérusalem prendra un jour sur ses vainqueurs. Is., xi, 14; xxxiii, 14, 23; Ezech., xxxix, 9, 10; Mich., iv, 13. Il s'agit surtout, dans ces derniers textes, du butin spirituel que fera la ville sainte après la venue du Messie. — 4° Dans la bénédiction qu'il donne à ses fils avant de mourir, Jacob représente deux d'entre eux, Juda et Benjamin, comme devant être habiles à conquérir le butin. Il dit de Juda et de Benjamin :

> Juda est un lionceau :
> Tu reviens de la proie, mon fils. Gen., xlix, 9.
> Benjamin est un loup ravisseur :
> Le matin il dévore sa proie,
> Et le soir il partage les dépouilles. Gen., xlix, 27.

Ces prédictions font allusion aux destinées temporelles des deux tribus, et aussi au rôle spirituel de leurs principaux descendants. — 5° Il est parfois parlé d'un butin moins noble que les précédents, celui que font les brigands, les voleurs de grand chemin et les méchants en général. Jud., ix, 25; Job, i, 15; xxiv, 5; Prov., i, 13; xvi, 19.

II. Répartition du butin. — 1° Dans certains cas, pour inspirer aux Israélites l'horreur de l'idolâtrie, Dieu commandait que tout le butin pris sur les idolâtres fût détruit, à l'exception de ce qui pouvait être purifié par le feu, comme l'or, l'argent, l'airain et le fer. Jos., vi, 17-19. Après la prise de Jéricho, Achan contrevint à l'ordre du Seigneur, et garda pour lui « un manteau de Babylonie, deux cents sicles d'argent et une barre d'or ». Jos., vii, 21. Cette transgression attira une défaite à Israël, et fut ensuite punie avec la dernière rigueur. Voir Achan. — Plus tard, Saül ne sut pas se souvenir de cet exemple. Il avait reçu l'ordre de détruire absolument tout ce qu'il prendrait aux Amalécites, I Reg., xv, 3; mais il épargna soigneusement tout ce qui avait de la valeur. I Reg., xv, 9. Ce fut l'occasion de sa réprobation par le Seigneur. I Reg., xv, 11, 23. — 2° Il y avait toujours dans le butin une part prélevée pour le service divin. Moïse établit que cette part serait d'un cinq-centième des dépouilles attribuées aux combattants. Num., xxxi, 28. Après la victoire contre les Madianites, les officiers tinrent cependant à faire davantage, et ils consacrèrent à Dieu l'or et les parures précieuses dont ils s'étaient emparés. Num., xxxi, 48-54. Cette part sacrée est mentionnée expressément à la suite du plusieurs victoires. II Reg., viii, 11; I Par., xxvi, 27; II Par., xv, 11. — 3° Voici comment Moïse fit diviser le butin pris sur les Madianites : on le partagea en deux portions égales, l'une pour les combattants, moins le cinq-centième réservé au Seigneur, l'autre pour le reste du peuple, moins un cinquantième attribué aux lévites. Num., xxxi, 28-47. Dans les lois qu'il porta plus tard au sujet de la guerre, Moïse dit : « Tu partageras à l'armée tout le butin, et tu te nourriras des dépouilles de tes ennemis. » Deut., xx, 14. Cette prescription générale ne déroge sans doute pas à celle qui a été formulée précédemment avec plus de détail; d'ailleurs le législateur s'adresse au peuple tout entier, et l'autorise à se nourrir des dépouilles, par conséquent à en avoir sa part. — En renvoyant au delà du Jourdain les combattants de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé, Josué leur rappelle qu'ils ont à partager avec leurs frères le butin conquis. Jos., xxii, 8. — A la suite

d'une discussion entre ses gens, David établit qu'il y aurait égale part de butin pour celui qui combat et pour celui qui garde les bagages. I Reg., xxx, 22-24. Or, en cette occasion, les gardiens des bagages n'étaient autres que des hommes arrêtés en chemin par la fatigue. I Reg., xxx, 9, 10. David s'inspirait donc, en cette occasion, des anciennes réglementations de Moïse. L'auteur du livre des Rois ajoute ici : « Il fut fait ainsi à partir de ce jour, ce fut établi et réglé pour l'avenir, et ce fut comme une loi en Israël jusqu'à ce jour. » I Reg., xxx, 25. — Néanmoins avec la royauté apparaît une nouvelle partie prenante, qui ne négligea pas ses droits : on dut prélever sur le butin la part du roi. Après la prise de Rabbath, David reçut le diadème précieux du roi ennemi. II Reg., xii, 30. Cf. I Reg., xxx, 20. Les successeurs de David imitèrent certainement son exemple, quand l'occasion se présenta. — Les luttes entre le royaume d'Israël et celui de Juda procurèrent tantôt aux uns, tantôt aux autres, un butin pris sur leurs propres frères. Sous le règne d'Achaz, les hommes de Juda eurent beaucoup à souffrir sous ce rapport. II Par., xxviii, 6, 8. Heureusement pour eux, un prophète nommé Oded fit honte aux gens d'Israël de leurs trophées, et ceux-ci, se servant du butin conquis sur Juda pour vêtir et réconforter leurs frères, renvoyèrent ensuite leurs prisonniers en liberté à Jéricho. II Par., xxviii, 9-15. — Judas Machabée donna aussi un bel exemple de charité. Après avoir vaincu Nicanor, il commença par faire partager les dépouilles de l'ennemi entre les malheureux, les orphelins et les veuves; ses gens de guerre et leurs parents ne prirent que ce qui resta ensuite. II Mach., viii, 28. — Il n'en était pas toujours ainsi. Les prophètes reprochent aux grands leur cupidité et leur ardeur à faire butin de tout. Ezech., xxii, 25, 27; Mich., iii, 11; Soph., iii, 3. Ces avares tiennent donc des voleurs de grand chemin plutôt que des guerriers qui ont conquis les dépouilles des ennemis, les armes à la main. — 4° Le partage du butin donnait lieu à de grandes réjouissances. I Reg., xxx, 16; Is., ix, 2; Ps. cxviii, 162. On était d'autant plus joyeux, qu'on aurait pu soi-même subir le sort infligé aux vaincus. Dans son cantique, Débora suppose qu'on dit à la mère de Sisara, pour la consoler du retard inexplicable de l'armée chananéenne :

> Sans doute ils ont trouvé, ils partagent le butin;
> Une, deux esclaves sont la part de chaque guerrier;
> Des étoffes de riches couleurs échoient à Sisara,
> Des étoffes à couleurs éclatantes et variées,
> Un, deux vêtements de belles couleurs pour le vainqueur.
> Jud., v, 30.

Les guerriers prenaient plaisir à offrir aux jeunes filles et aux femmes les dépouilles de l'ennemi. II Reg., i, 24. Le psaume lxviii (hébreu), 13, fait allusion à cette coutume :

> Les rois des armées s'enfuient précipitamment,
> Et celle qui habite la maison partage le butin.

— 5° Il faut observer enfin que certaines précautions étaient imposées à ceux qui recevaient une part des objets pris à l'ennemi. On devait faire passer par le feu tout ce qui pouvait en supporter la flamme sans être détruit; le reste était purifié dans une eau d'expiation. Num., xxxi, 22, 23. Ces précautions visaient à la fois l'hygiène physique et la pureté morale des Hébreux.

III. Le butin spirituel du Messie. — Isaïe, liii, 12, prédit que le Messie « partagera les dépouilles des forts », c'est-à-dire de toutes les puissances ennemies du salut de l'homme. Notre-Seigneur s'applique à lui-même cet oracle quand, parlant du fort armé, le démon, il dit : « Si un plus fort que lui survient et triomphe de lui, il emportera toutes ses armes dans lesquelles il se confiait, et il distribuera ses dépouilles. » Luc., xi, 22. Le Sauveur a conquis ce butin par sa mort sur la croix, lorsque,



636. — Butin emporté par les Assyriens vainqueurs. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 40.

« dépouillant les principautés et les puissances, il les a livrées en spectacle avec pleine autorité, en triomphant d'elles en sa propre personne. » Col., II, 15.

H. Lesêtre.

BUTLER Charles, savant anglais, catholique, neveu d'Alban Butler, le célèbre auteur de la *Vie des saints,* né à Londres en 1750, mort en 1832. On a de lui des études remarquables sur la Bible, publiées dans le tome Ier de ses *Philological and biographical Works,* 5 in-8°, Londres, 1817, sous ce titre : *Horæ biblicæ. Part I. Containing an historical and litterary account of the original text, early versions, and printed editions of the Old and New Testament. Part II. Containing an historical and literary account of the Coran, Zend-Avesta, Vedas, Kings and Edda, or the books accounted sacred by the Mahometans, Parsees, Hindus, Chinese and Scandinavian nations.* — Voir L. Stephen, *Dictionary of national biography,* in-8°, Londres, 1886, t. VIII, p. 45.

O. Rey.

BUTOR (hébreu : *qippôd*). Il est question de l'animal ainsi nommé dans trois passages de la Sainte Écriture. Isaïe, XIV, 23, dit de Babylone : « Je ferai d'elle la demeure du *qippôd* et un marais d'eaux. » Dans sa prophétie contre l'Idumée, il dit encore : « Le pélican et le



637. — Butor.

qippôd la posséderont, l'ibis et le corbeau y habiteront. » Is., XXXIV, 11 Sophonie enfin s'exprime ainsi dans sa prophétie contre Ninive : « Les troupeaux coucheront au milieu d'elle, ainsi que toutes les bêtes des nations ; le pélican et le *qippôd* habiteront dans ses portiques, la voix (des oiseaux) chantera à ses fenêtres, la dévastation (Septante et Vulgate : le corbeau) sera sur son seuil. » II, 14. Les versions ont cru que le *qippôd* était le hérisson. Septante : ἐχῖνος ; Vulgate : *ericius*. Cette traduction paraît autorisée par la ressemblance du mot *qippôd* avec le nom arabe du hérisson, *kunfud*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1226, rattache *qippôd* au verbe *qâfad*, « contracter, » parce que le hérisson se contracte en boule quand on l'effraye. Mais l'examen des trois textes dans lesquels se trouve le mot *qippôd* ne permet pas de croire qu'il s'y agisse du hérisson. Dans le premier texte d'Isaïe, le parallélisme exige que le *qippôd* soit un animal aquatique, capable de vivre au milieu des marais. Ce n'est pas le cas du hérisson, qui habite dans les bois et se tient caché pendant le jour sous la mousse et dans le tronc des vieux arbres. Dans le second texte, le *qippôd* est associé au pélican, palmipède qui vit au bord des eaux et fait une chasse active aux poissons ; le hérisson conviendrait d'autant moins ici, que les deux autres animaux nommés ensuite sont encore des oiseaux. Dans la prophétie de Sophonie, le *qippôd* est encore associé au pélican, et appelé à mener une vie aquatique, puisque Ninive se trouvait sur le bord du Tigre, dont les inondations devaient engendrer de vastes marécages auprès des ruines de la ville. De plus, la voix qui chante par les fenêtres délabrées est naturellement celle des oiseaux, par conséquent celle du *qippôd*, le dernier animal nommé, et celle du pélican. Le *qippôd* ne saurait donc être le hérisson. Les passages cités obligent à supposer que c'est un oiseau vivant sur le bord des eaux. Déjà la version arabe avait traduit *qippôd* par *el-houbara,* oiseau qui est une espèce d'outarde. Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ,* Londres, 1680, p. 956, enregistre l'opinion de commentateurs qui font du *qippôd* une *anataria,* un oiseau qui vit auprès des lacs et des marais dans le désert. Si l'on remarque que les principaux oiseaux de rivages, héron, grue, cigogne, ibis, ont déjà leur nom hébreu, il ne reste plus guère que le butor qu'on puisse identifier avec le *qippôd*. C'est ce qu'ont fait W. Drake, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, 1863, t. III, supplément, p. XXXI ; Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 243 ; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 462.

Le butor, *botaurus stellaris* (fig. 637), est un échassier de la famille des ardéinés ou hérons. Il est caractérisé par son bec long, droit, tranchant, terminé en pointe aiguë et fendu jusque sous les yeux. Comme le verbe *qâfad* signifie surtout « trancher », il est possible que le nom de *qippôd* ait été donné au butor à cause de la conformation de son bec. La tête est surmontée d'une aigrette que l'animal relève ou abaisse à volonté. Le cou est court et fortement garni de plumes susceptibles d'érection. Cette particularité établit une certaine ressemblance entre le butor et le hérisson. Ainsi doit probablement s'expliquer la désignation de deux animaux si différents par le même mot hébreu *qippôd*. Il est à remarquer que la version syriaque traduit ce mot par le « hérissé ». Quand le butor est au repos, il replie son cou sur son dos de telle manière, que son bec se dresse la pointe en l'air. Ses doigts sont légèrement palmés à la racine. Le butor vit de grenouilles et de poissons. C'est donc un hôte des marais et des rivages. Cet animal est très courageux ; il se défend contre toute espèce d'ennemis, même contre l'homme, à l'aide de son bec et de ses ongles. Il pousse un cri qui rappelle le mugissement du taureau, avec quelque chose de plus intense et de plus perçant. D'Orbigny, *Dictionnaire universel d'histoire naturelle.* 2e édit., t. VII, p. 137, dit que son nom de *botaurus* ou de *bos taurus*, lui vient de là. C'est à cette voix lugubre que ferait allusion le prophète Sophonie. Toutefois Littré n'admet pas l'étymologie de d'Orbigny, et fait dériver *botaurus* du bas-latin *bitorius* ou *butorius*, d'origine inconnue. *Dictionnaire de la langue française,* t. I, p. 442.

H. Lesêtre.

BUXTORF, nom de plusieurs savants de la même famille, qui durant plus d'un siècle occupèrent la chaire d'hébreu, à Bâle. Les deux plus célèbres sont :

1. BUXTORF Jean, dit l'Ancien, le plus célèbre des hébraïsants protestants du commencement du XVIIe siècle, né à Camen, en Westphalie, le 25 décembre 1564, mort à Bâle le 13 septembre 1629. Il commença ses études à Marbourg et à Herborn, les continua à Heidelberg, Bâle,

Zurich et Genève : Piscator, Grynæus, Bèze, furent ses principaux maîtres. En 1590, il devint professeur d'hébreu à Bâle, place qu'il occupa trente-huit ans. Il s'y dévoua tout entier à l'étude de la langue et des antiquités hébraïques, si bien que les Juifs eux-mêmes venaient le consulter sur leurs propres institutions. Ses nombreux ouvrages, souvent réimprimés, témoignent de sa vaste érudition, parfois un peu indigeste. Comme œuvre d'exégèse proprement dite, on peut citer : *Biblia sacra hebraica et chaldaica cum Masora,* contenant la Massore, les paraphrases chaldaïques et les commentaires des principaux rabbins, 4 in-f°, Bâle, 1618-1619. Dans cette édition, appelée la Grande Bible de Bâle, il entreprit, non sans succès, d'épurer le texte et la ponctuation des Targums. Ses autres publications sont des ouvrages de philologie et d'archéologie hébraïques : *Manuale hebraicum,* in-12, Bâle, 1602; la meilleure édition est celle de 1658, donnée à Bâle par les soins de son fils. — *Synagoga judaica*, publiée d'abord en allemand, in-8°, Bâle, 1603; puis en latin, in-8°, Hanau, 1604, et Bâle, 1641 et 1682. C'est un tableau de la religion, des mœurs et des cérémonies des Hébreux, plein de recherches curieuses, mais déparé par quelques rêveries rabbiniques. — *Epitome Grammaticæ hebrææ,* in-12, Bâle, 1605; la meilleure édition est celle de Leyde, 1673, 1701, 1707, revue par Leusden. — *Epitome radicum hebraicarum et chaldaicarum,* in-8°, Bâle, 1607. — *Lexicon hebraicum et chaldaicum cum brevi lexico rabbinico*, in-8°, Bâle, 1607; on préfère l'édition de 1676. — *Thesaurus grammaticus linguæ hebrææ*, in-8°, Bâle, 1609; le plus complet qui eût encore paru. — *De abbreviaturis hebraicis,* in-8°, Bâle, 1613; édition in-8°, Herborn, 1708, plus complète. — *Grammaticæ chaldaicæ et syriacæ libri tres,* in-8°, Bâle. — *Tiberias,* dissertation historique, didactique et critique sur la Massore, in-4°, Bâle, 1620; augmentée et corrigée par son petit-fils, in-4°, Bâle, 1665 : bon guide pour l'étude de la Massore en général. Cependant il attribue à tort l'invention des points-voyelles à Esdras contre Elias Levita. — *Concordantiæ Bibliorum hebraicæ,* ouvrage qu'il ne put achever après vingt ans de travail, aidé des travaux antérieurs d'Isaac Nathan et de Calasio ; il fut complété et publié par son fils, in-f°, Bâle, 1632, et remanié plus tard par Fürst, in-f°, Leipzig, 1840. — *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum,* ouvrage de grande érudition talmudique, publié par son fils, in-f°, Bâle, 1640. B. Fischer en a donné une édition corrigée et augmentée, 2 in-4°, Leipzig, 1875. — Tous les auteurs qui ont écrit sur la grammaire ou la philologie hébraïques doivent beaucoup à Buxtorf, malgré les défauts de ses œuvres : aussi on a pu l'appeler « un des princes des hébraïsants ». — Voir Niceron, *Mémoires,* t. XXXI, p. 206-215; D. Tossanus, *J. Buxtorfii senioris vita et mors*, in-4°, Bâle, 1630 ; J. Baldovius, *Oratio de J. Buxtorfii laboribus*, in-4°, Helmstädt, 1639 ; E. Bertheau, article sur *J. Buxtorf*, dans J. Herzog, *Real-Encyclopädie*, 2e édit., t. III, p. 46-48.

E. LEVESQUE.

2. **BUXTORF** Jean, fils du précédent et son successeur dans la chaire d'hébreu à Bâle, appelé, pour l'en distinguer, Buxtorf le Jeune, naquit dans cette ville le 13 août 1599, et y mourut le 16 août 1664. De bonne heure il montra d'étonnantes dispositions pour les langues orientales, auxquelles il s'adonna, comme son père, toute sa vie. Outre les éditions corrigées et augmentées des ouvrages de ce dernier, en particulier le *Tiberias*, qui par ses nombreuses additions est devenu comme un nouvel ouvrage, et fut publié par son fils Jean-Jacques l'année qui suivit sa mort, il a composé : 1° *Lexicon chaldaicum et syriacum quo voces omnes, quotquot in sacrorum Veteris Testamenti librorum Targumim seu Paraphrasibus chaldaicis, Onkeli in Mosen, Jonathanis in Prophetas, et aliorum auctorum in Hagiographa,* etc., in-4°, Bâle, 1622. — 2° *Dissertatio de sponsalibus ac divortiis,* in-4°, Bâle, 1652. — 3° *Dissertationes philologico-theologicæ,* où il traite de l'origine de la langue hébraïque, de sa conservation, de l'authenticité des lettres hébraïques, des noms de Dieu, du rite de la Pâque, etc., in-4°, Bâle, 1659. — 4° *Exercitationes ad historiam arcæ fœderis, ignis sacri, Urim et Thummim, mannæ, petræ in deserto, serpentis ænei,* etc., in-4°, Bâle, 1659. — 5° *Exercitationes philologico-criticæ,* in-4°, Bâle, 1662. Louis Cappel ayant attaqué le système de son père sur l'origine des points-voyelles, il prit avec ardeur sa défense, dans *Tractatus de punctorum vocalium et accentuum origine, antiquitate et auctoritate oppositus arcano punctuationis revelato Lud. Capelli*, in-4°, Bâle, 1648, et dans *Anticritica seu vindiciæ veritatis hebraicæ adversus L. Capelli criticam sacram ejusque defensionem*, in-4°, Bâle, 1653, où il compare le texte hébreu avec les anciennes versions. Dans cette discussion, ses arguments sont faibles, et la gloire avec la victoire reste à son adversaire. — Voir Niceron, *Mémoires*, t. XXXI, p. 216-225 ; L. Gernler, *Oratio parentalis Joh. Buxtorfii,* in-4°, Bâle, 1665 ; J. Herzog, *Real-Encyclopädie,* 2e édit., t. III, p. 48-50.

E. LEVESQUE.

BUZ. Hébreu : *Bûz.* Nom de deux personnages et d'une tribu.

1. **BUZ** (Septante : ὁ Βαύξ), second fils que Nachor, le frère d'Abraham, eut de Melcha. Gen., XXII, 21.

2. **BUZ** (Septante : Βούζ; *Codex Alexandrinus :* Ἀχιβούζ), fils d'Abdiel et père de Jeddo, dans la tribu de Gad. I Par., V, 14.

3. **BUZ** (Septante : Ῥώς), tribu mentionnée par Jérémie, XXV, 23, avec Dedan et Théma, distinguée de l'Idumée, ỳ. 21, et rangée près des peuples arabes, ỳ. 24. Or, selon Ézéchiel, XXV, 13, Dedan et Théma sont sur la frontière de l'Idumée, et sont des peuples de l'Arabie déserte. Isaïe, XXI, 13-14, les place également dans l'Arabie. Il semble donc naturel de placer la tribu de Buz près de Théma et Dedan, dans la partie de l'Arabie Pétrée située au sud-est de la mer Morte et dans le voisinage du nord-est de l'Idumée. Dans cette contrée du reste, plus d'un descendant d'Abraham avait formé tribu : les fils de Nachor vivaient près d'eux. Plusieurs auteurs, entre autres Socin, dans Bædeker, *Palestine et Syrie*, trad. française, 1893, p. 205, identifient Buz avec Busan, dans la partie orientale du Hauran. C'est dans cette même région que, d'après les inscriptions cunéiformes, Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 307, place la terre de *Bazu,* qui lui rappelle Buz. La tribu de Buz serait ainsi un peu plus au nord. Il faut remarquer du reste que les peuples de cette partie de l'Arabie sont nomades. Ils pouvaient planter leurs tentes dans la vaste contrée qui s'étend du Hauran jusqu'au nord de l'Idumée, tantôt plus près de ce dernier pays, tantôt plus près du premier. Ou bien la tribu avait pu se diviser en deux parties, l'une restée près de l'Idumée, l'autre remontée vers le Hauran. Les peuples de Buz, comme ceux de Dedan et de Théma, se coupaient les cheveux tout autour de la tête, en ne laissant garnie que la partie supérieure, Jer., IX, 25; XXV, 23, pratique idolâtrique, défendue aux Hébreux par Moïse. Lev., XIX, 27. Hérodote, III, 8, signale cet usage, répandu parmi ces tribus arabes, et dit qu'elles le pratiquaient en l'honneur de leur dieu.

E. LEVESQUE.

BUZI (hébreu : *Bûzî;* Septante : Βουζεί), prêtre et père d'Ézéchiel le prophète. Ezech., I, 3.

BUZITE (hébreu : *Bûzi;* Septante : Βουζίτης), nom de famille ou de pays. Job, XXXII, 2, 6. « Éliu, fils de Barachel, Buzite. » Cette épithète indique qu'Éliu était de la race de Buz, fils de Nachor (voir BUZ 1), ou mieux

du pays de Buz (voir Buz 3) : ce qui d'ailleurs peut ne faire qu'une même chose, si le pays de Buz doit son origine au fils de Nachor.

BYBLOS. Voir GÉBAL.

BYNŒUS Antoine, philologue calviniste hollandais, né à Utrecht le 6 août 1654, mort à Deventer le 8 novembre 1698. Disciple du célèbre Grœvius, il était fort versé dans l'étude des langues orientales. Il gouverna plusieurs églises de sa secte. Parmi ses ouvrages, nous devons citer : *De Calceis Hebræorum libri duo*, in-12, Dordrecht, 1682; in-4°, 1659, etc., et dans Ugolini, *Thesaurus antiq. sacrar.*, t. XXIX, col. DCLXXI; *De natali Jesu Christi libri duo. Accessit dissertatio de Jesu Christi circumcisione*, in-4°, Amsterdam, 1689; *De morte Jesu Christi libri tres*, 3 in-4°, Amsterdam, 1691-1698. Cet ouvrage parut en hollandais, sous ce titre : *Gekruyste Christus ofte verklaaringe van het Lyden, Sterben en Begraben van Jesus Christus*, in-4°, Dordrecht, 1725. Il a composé aussi en hollandais une explication de la prophétie de Jacob, *Silo of Jacobs voorzegginge*, in-12, Amsterdam, 1694, et une explication du psaume CX, *Over den CX psalmen*, in-8°, Amsterdam, 1716. Cf. *Acta eruditorum*, Leipzig, année 1684, p. 68; année 1690, p. 115.

B. HEURTEBIZE.

BYSSUS. Voir LIN.

BYTHNER Victorinus, professeur de langue hébraïque, d'origine polonaise, né vers 1605. Il embrasa la religion anglicane et devint professeur à Oxford. Il mourut à Deventer vers 1670. Nous ne citerons de cet auteur que l'ouvrage suivant, assez estimé : *Lyra prophetica Davidis regis, sive Analysis critico-practica psalmorum. In qua omnes et singulæ voces hebrææ in psalterio contentæ ad regulas artis revocantur, earumque significationes genuinæ explicantur*, etc. *Insuper Harmonia Hebræi textus cum paraphrasi chaldæa, et versione græca, fideliter confertur. Cui ad calcem addita est brevis institutio linguæ Hebrææ et Chaldææ*, in-8°, Zurich, 1645, 1650, 1653, 1664, 1670; in-4°, Londres, 1679, avec des additions, et in-8°, Londres, 1823. Il a été traduit en anglais, sous le titre : *Lyre of David*, in-8°, Londres, 1836, et in-8°, 1847.

B. HEURTEBIZE.

FIN DU TOME PREMIER



21505. — Tours, impr. MAME.